

# POSTCOLONIAL PERSPECTIVES ON EASTERN EUROPE

Herausgegeben von Alfred Gall, Mirja Lecker  
und Dirk Uffelmann

Wolfgang Stephan Kissel (Hrsg.)

## Der Osten des Ostens

Orientalismen in slavischen Kulturen  
und Literaturen



PETER LANG

Internationaler Verlag der Wissenschaften

# POSTCOLONIAL PERSPECTIVES ON EASTERN EUROPE

Herausgegeben von Alfred Gall, Mirja Lecke  
und Dirk Uffelmann

Advisory Board:

Clare Cavanagh (Evanston, Ill.), Alexander Etkind (Cambridge),  
Marina Mogilner (Kazan'), Nikola Petković (Rijeka),  
Mykola Ryabchuk (Kiew), Izabela Surynt (Wrocław)

Band 1



PETER LANG

Frankfurt am Main · Berlin · Bern · Bruxelles · New York · Oxford · Wien

Wolfgang Stephan Kissel (Hrsg.)

# Der Osten des Ostens

Orientalismen in slavischen Kulturen  
und Literaturen

Unter Mitarbeit von Yvonne Pörzgen



PETER LANG

Internationaler Verlag der Wissenschaften

**Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung:  
© Olaf Gloeckler, Atelier Platen, Friedberg

Gedruckt auf alterungsbeständigem,  
säurefreiem Papier.

ISSN 2192-3469  
ISBN 978-3-631-61872-1

© Peter Lang GmbH  
Internationaler Verlag der Wissenschaften  
Frankfurt am Main 2012  
Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich  
geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des  
Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages  
unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für  
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die  
Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

[www.peterlang.de](http://www.peterlang.de)

# Inhaltsverzeichnis

Danksagung.....	7
Einführung: .....	9
<b>WOLFGANG STEPHAN KISSEL (Bremen)</b> Der Osten des Ostens. Zur Vielfalt slavischer Orientalismen	
<b>I. Russische Orientalismen: Kaukasus – Ägypten – Mittelasien – Eurasien</b>	
<b>THOMAS GROB (Basel)</b> .....	45
Eroberung und Repräsentation. 'Orientalismus' in der russischen Romantik	
<b>DAGMAR BURKHART (Hamburg)</b> .....	71
Der Orient-Diskurs in Lev Tolstojs Kaukasus-Erzählung <i>Chadži-Murat</i>	
<b>WOLFGANG STEPHAN KISSEL (Bremen)</b> .....	95
„Ägyptischer Text“ und sowjetische Moderne. Andrej Belyj, Osip Mandel'stam, Varlam Šalamov	
<b>OKSANA BULGAKOVA (Mainz)</b> .....	131
1001 Nacht des sowjetischen Orients. Die Filmschulen Mittelasiens auf der Suche nach ihrer Identität. 'Orientalismus', sozialistischer Realismus und postkoloniale Hybride (von den 1920er bis zu den 90er Jahren)	
<b>MADINA TLOSTANOVA (Moskau)</b> .....	157
„Das janusköpfige Imperium“ und die Verzerrung orientalistischer Diskurse. Gender, Race und Religion in der russischen/(post)sowjetischen Konstruktion des „Ostens“	
<b>GALINA M. MICHALEVA (Moskau)</b> .....	179
„Der böse Tschetschene kriecht ans Ufer und wetzt sein Messer“. Die Konstruktion eines Feindbildes im russischen Massenbewusstsein	
<b>LEONID LUKS (Eichstätt)</b> .....	203
Kulturgeschichtliche und geopolitische Konzepte der Eurasier und der Neoeurasier – eine Skizze	
<b>II. Polen und Litauen, Böhmen und Ruthenien, Polen und Russland: Der innere Orient bei den Westslaven</b>	
<b>ALFRED GALL (Mainz)</b> .....	239
Grenzgänge an der Vormauer der Christenheit. Barocke Versepik als Medium kultureller Kartographie (Twardowski, Potocki, Gundulić)	
<b>DIRK UFFELMANN (Passau)</b> .....	265
Litauen! Mein Orient!	
<b>JENS HERLTH (Fribourg)</b> .....	303
Von der gelben Gefahr zum Ende der Geschichte. Stanislaw Ignacy Witkiewiczs Roman <i>Nienasyćenie (Unersättlichkeit)</i> als Außerkräftsetzung eines Paradigmas	

<b>ANJA TIPPNER (Hamburg)</b> .....	325
„Diaspora im Tal“. Das jüdische Ruthenien als Ort zwischen orientalistischem Mythos und Realität bei Ivan Olbracht	
<b>WOJCIECH OSIŃSKI (Berlin)</b> .....	345
Zwei Modelle polnischer Konzeptualisierungen Russlands im Vergleich. Ryszard Kapuściński's <i>Imperium</i> (1993) und Mariusz Wilks <i>Wilczy notes</i> (1998)	
<b>III. Der Balkan: Grenzraum zwischen Europa und Orient, Christentum und Islam, Barbarei und Zivilisation</b>	
<b>GUN-BRITT KOHLER (Oldenburg)</b> .....	369
Der osmanisch-muslimische ‚Orient‘ in der kroatischen Literatur der ‚Romantik‘ im Spannungsfeld von Poetik und nationaler Identität	
<b>RAINER GRÜBEL (Oldenburg)</b> .....	389
Bilder von Orient und Okzident in Ivo Andrićs Dissertation und seinem historischen Roman <i>Travnička hronika (Die Chronik von Travnik)</i>	
<b>RICCARDO NICOLOSI (Konstanz/Bonn)</b> .....	411
Dialogische Toleranz? Konstruktionen bosnischer kultureller Identität und die Rolle des Islam (1990er Jahre)	
<b>SVETLANA KAZAKOVA (München)</b> .....	433
Zur balkanorientalischen Dimension der nationalen Identität. Das Beispiel der bulgarischen Literatur	
<b>Autorenverzeichnis</b> .....	455
<b>Orts- und Personenindex</b> .....	461

**Anja Tippner (Hamburg)**

## **„Diaspora im Tal“. Das jüdische Ruthenien als Ort zwischen orientalistischem Mythos und Realität bei Ivan Olbracht**

Die orientalische Herkunft der Juden figurierte bis in das 20. Jahrhundert hinein als wichtiger Bestandteil jüdischer Auto- und Heterostereotypen. Juden erscheinen als westlich und orientalistisch zugleich: als typische Repräsentanten Halb-Asiens (vgl. Franzos 1878). Die Auseinandersetzung mit Juden ist immer ein Teil des europäischen orientalistischen Diskurses gewesen, darauf haben Ivan Kalmar Davidson und Derek Penslar aufmerksam gemacht.<sup>1</sup> Im Anschluss an Edward Said sind sie der Auffassung, dass die jüdische im gleichen Maße wie die islamische Kultur Objekt des westlichen Orientalismus sei. Für Said ist der Orientalismus gewissermaßen ein „strange secret sharer of Western anti-Semitism“ und damit der islamische Zweig des westlichen Anti-Semitismus.<sup>2</sup> Das bevorzugte Objekt des jüdischen Orientalismus in Europa war die Figur des Ostjuden, der von Nicht-Juden ebenso wie von den assimilierten Juden Westeuropas als Repräsentant des Anderen in der europäischen Kultur wahrgenommen wurde. Im Bild des Ostjuden wurden vielfach negative Stereotypen, die sich in der westeuropäischen Vorstellung mit dem „Osten“ im allgemeinen verbanden mit solchen, die spezifisch auf das Judentum bezogen waren, zusammengeführt: Die ostjüdische Kultur wurde einerseits mit Rückständigkeit, Schmutz, einer übergroßen Emotionalität und fehlender Rationalität, andererseits mit einer besonderen Spiritualität und Form tieferer Weisheit assoziiert.<sup>3</sup> Wie andere Formen orientalistischer Wahrnehmung und Darstellung war auch der jüdische Orientalismus nicht durch Evidenz, sondern durch das Imaginäre geprägt. Es verwundert daher nicht, dass auch die grundlegenden Haltungen des westeuropä-

---

1 Vgl. die Einleitung zu ihrem Sammelband *Orientalism and the Jew*, S. XV.

2 Said 1978, S. 28. In der Diskussion des Zionismus hat allerdings die Wahrnehmung des Zionismus als koloniale Aneignung arabischer Gebiete diese Tatsache oft überdeckt. Vgl. Sais Auseinandersetzung mit dem Zionismus: Said 1979, S. 7-58.

3 Steven Aschheim hat dies für die Wahrnehmung der osteuropäischen Juden in Deutschland nachgezeichnet, vgl. Aschheim 1982. Im Hinblick auf die Einstellung zum Ostjudentum gibt es nur sehr geringe, kaum ins Gewicht fallende Unterschiede zwischen den assimilierten jüdischen Gemeinden Deutschlands und Böhmens. Aschheims Befunde, die Aussagen von Prager deutschen Juden mit einbeziehen, haben deshalb *grosso modo* auch für Böhmen Gültigkeit.

isch assimilierten Judentums im Verhältnis zum Orientalismus vielfältig und widersprüchlich waren. Man kann sie kurz auf drei grundlegende Positionen bringen: Partizipation und Idealisierung der eigenen orientalischen Herkunft, Partizipation unter Auslagerung der orientalistischen Aspekte in das Ostjudentum sowie eine vollständige Ablehnung (vgl. Davidson/Penslar 2005, S. XVIII). Die Idealisierung und Bewunderung der Ostjuden beruhte zu einem Großteil auf einer positiven Wendung orientalistischer Diskurselemente, die nun nicht mehr als Ausdruck von Rückständigkeit, Anachronismus und Kulturfeindlichkeit gedeutet wurden, sondern als Indikator von Authentizität und Ausdruck eines ganzheitlichen und religiös geprägten jüdischen Lebensstils.<sup>4</sup> Paul Mendes-Flohr führt die Neubewertungen eines orientalistisch wahrgenommenen Ostjudentums dieser Art auch auf das andere, positive Orientbild, das charakteristisch für die Kultur des *fin-de-siècle* war, zurück (vgl. Mendes-Flohr 1984).

Im Zuge des Ersten Weltkriegs gewann das Bild der ostjüdischen Kultur in der tschechischen Literatur realistischere Züge, da viele Tschechen durch den Krieg vor Ort einen Einblick in das Leben der Ostjuden und deren kulturelles Umfeld gewonnen hatten und weil eine ganze Welle ostjüdischer Flüchtlinge und Emigranten nach Westeuropa kam. Das Interesse am Ostjudentum hielt in den 1920er Jahren unvermindert an, wovon zahlreiche Reiseberichte und Reportagesammlungen zeugen. Nun gerät neben Polen und Galizien auch Ruthenien<sup>5</sup> in das westliche Blickfeld. Die erste Annäherung des tschechischen Schriftstellers Ivan Olbracht an die Region und das Thema der Ostjuden fiel in die frühen 1930er Jahre. Dies war ein Zeitpunkt, zu dem der orientalistische Diskurs über die Ostjuden auch für die tschechische Literatur bereits eine gewisse Stabilisierung erfahren hatte. Ab 1931 fuhr Olbracht mehrfach zu längeren Aufenthalten in die östlichste Region der Tschechoslowakei, die v.a. von Ruthenen und Juden bewohnt wurde. Von seinen Aufenthalten und der Faszination durch die ländliche Kultur der Gegend um den Ort Koločava zeugen seine Reportagen *Hory a staletí (Berge und Jahrhunderte, 1935)* sowie der Erzählband *Golet v údolí (Diaspora im Tal, 1937)*. Olbrachts Beschäftigung mit den Chassiden Rutheniens soll hier als eine Form des internen Orientalismus betrachtet

4 Im tschechischen Kontext findet sich diese positive Hinwendung zum Ostjudentum, die geradezu als Kippfigur der negativen Stereotypen erscheint und als Antwort auf den Befund der Entfremdung eines westlich assimilierten Judentums von seinen Wurzeln in den Texten Jiří Langers; vgl. Tippner 2008.

5 Dass die Region eine Übergangszone war, die im Laufe der Geschichte verschiedenen staatlichen Gebilden zugeordnet war, spiegelt sich in den ungenauen geographischen Grenzen und den wechselvollen Bezeichnungen. Im Folgenden werden die beiden konkurrierenden Bezeichnungen: „Ruthenien“ und „Karpatoukraine“ gleichberechtigt verwendet.



werden, der am „cult of the Ostjuden“ partizipiert (Aschheim 1982, S. 189). Das heißt nicht vorrangig als ein Versuch, das Andere zu beherrschen oder zu domestizieren<sup>6</sup>, sondern eher als eine Schreibweise, deren Ziel es ist, die Alterität des Ostjudentums zu erfassen und sie für jüdische Selbstreflexion fruchtbar zu machen.

### 1. Das „vergessene Land Ruthenien“ als orientalistischer Topos

Durch die politische Neuordnung der Territorien der Habsburger Monarchie nach dem Ersten Weltkrieg erhielt die neu gegründete Tschechoslowakei Gebiete, die zuvor dem ungarischen Teil der Habsburger Monarchie unterstellt waren, so dass die Tschechoslowakei nun an die Ukraine, Rumänien, Polen und Ungarn grenzte.<sup>7</sup> Die kulturelle Topographie der Tschechoslowakei unterschied sich dadurch signifikant von jener der alten Kronländer Böhmen und Mähren und, wenn auch in geringerem Maße, von jener der Slowakei: Sie umfasste nun mit der sogenannten Podkarpatská Rus, das heißt mit Ruthenien, einen kulturellen Raum, der noch nicht im gleichen Maße beschrieben und bekannt war wie etwa die böhmische Industrie- und Kulturlandschaft. Die tschechischen literarischen Texte, die sich in der Zwischenkriegszeit dem Topos Ruthenien zuwenden, stellen deshalb auch eine Art ästhetischer und kultureller Landnahme dar. Als „československý dálný východ“, als tschechischer Ferner Osten, und als „nejzápadnější orient“, westlichster Orient<sup>8</sup>, nahm Ruthenien einen privilegierten Platz im Imaginären tschechischer Autoren wie Karel Čapek, Jaroslav Durych, Vladislav Vančura und eben Ivan Olbracht ein. Dabei integriert der Topos Rutheniens verschiedene Formen der Alterität: Zunächst einmal standen die neu hinzugekommenen Gebiete in einem deutlichen Kontrast zu den wirtschaftlich hoch entwickelten westlichen Landesteilen, insbesondere zu Böhmen und Mähren, und partiell auch zur Slowakei. Ruthenien gehörte in dieser Zeit zu den ärmsten und rückständigsten Regionen Europas. Als der französische Journalist Albert Londres in den 1920er Jahren in Mukačevo, im äußersten Osten der tschechoslowakischen Republik ankam, fragte er sich: „Wo bin ich? In welchem Land der Träume?“<sup>9</sup> Was er in Ruthenien vorfand, waren v.a. unvorstellbare

6 Said macht v.a. diese negativen Aspekte des Orientalismus stark, vgl. Said 1978, S. 12. Olbrachts Texte unterscheiden sich von diesem Machtdiskurs durch ihren Glauben an den Sozialismus, was nicht heißen soll, dass nicht Juden wie Ruthenen gleichermaßen zu Objekten seiner textuellen Emanzipationsvorschläge werden.

7 Zur Geschichte Rutheniens vgl. Magosci 1978 und Shandor 1997.

8 Hartl 1933, hier zitiert nach Hanušek 2001, S. 425.

9 Londres 1998, S. 62. Auf die Frage, warum er in diese abgelegene Gegend reise, antwortet der Journalist: „Ich bin hierhergekommen, um die Juden zu sehen [...]“ (ebd., S.

Armut und eine Rückständigkeit, die ihn erschütterten und für die er seinen sozialistischen Grundsätzen getreu Verbesserungsvorschläge machte.

Doch nicht nur ökonomisch und kulturell waren die Unterschiede zwischen dem industrialisierten Böhmen und dem ländlichen Ruthenien enorm, auch die jüdischen Gemeinden hätten unterschiedlicher nicht sein können. Ezra Mendelsohn stellt fest, dass es in der Zwischenkriegs-tschechoslowakei „three separate and very different Jewries“ gab: die tschechischen Juden, die slowakischen Juden und die Juden Rutheniens.<sup>10</sup> Während die tschechischen und mährischen Juden zu einem großen Teil entweder deutsch oder tschechisch assimiliert waren, war die Akkulturation der Juden in der Slowakei weniger fortgeschritten. Um die Jahrhundertwende orientierten sich die Reformgemeinden hier zudem eher nach Ungarn als nach Böhmen. Anders als in Böhmen gab es in der Slowakei noch eine starke jiddische Tradition, die sich nicht an die slowakische, deutsche oder ungarische Sprachumgebung assimiliert hatte.<sup>11</sup> Die Juden der Karpatoukraine waren zum größten Teil Chassiden und ihre Gemeinden bildeten nun einen dritten, distinkten Block innerhalb der tschechoslowakischen Judentumheit. Ihre Lebenswelt war christlichen wie jüdischen Tschechen in Böhmen gleichermaßen fremd. Es war gerade diese Fremdheit, die sie interessant, zugleich aber auch erklärungsbedürftig<sup>12</sup> machte und zum Medium vielfältiger Projektionen werden ließ.

Obwohl Ivan Olbrachts Mutter, Kamila Schönfeldová, aus einer jüdischen Familie stammte, spielten jüdische Themen und Motive in seinen Texten vor

---

65). Ganz ähnlich beschreibt auch Alfred Döblin seinen Impuls nach „Osten“ zu reisen, den er 1925 in einem Reisebericht aufzeichnet: „Ich fragte mich also und fragte andere: Wo gibt es Juden? Man sagte mir: In Polen. Ich bin darauf nach Polen gefahren“ (vgl. Heinz Garber: „Nachwort“, in Döblin 2000, S. 352). Der Fall Olbracht ist anders gelagert: Die Begegnung mit den Ostjuden war zunächst nicht das vorrangige Reiseinteresse Olbrachts, vielmehr suchte er nach neuen Stoffen und nach Luftveränderung.

10 Vgl. Mendelsohn 1983, S. 132. Kateřina Čapková stellt fest, dass es bis in die 1930er Jahre kaum nennenswerte Kontakte zwischen den Juden in Böhmen und jenen in der Slowakei gab. Vgl. Čapková 2005, S. 145.

11 Vgl. Mendelsohn 1983, S. 140. Hugo Stransky hebt den Unterschied sogar noch stärker hervor: „Subcarpathian Ruthenia was populated by a Hasidic element, in many respects untouched by Western civilization“ (Stransky 1971, S. 350).

12 Von dieser Fremdheit zeugt in den 1930er Jahren eine Publikation des tschechischen Autors Jiří Langer, in der er versucht, einem tschechischen Publikum, insbesondere auch den administrativen Kräften, die Kultur der Chassiden näher zu bringen; vgl. Langer 1938, S. 5. Während Langer gleichermaßen ein jüdisches wie nicht-jüdisches Publikum im Blick hat, richtet sich Olbracht eher an ein nicht-jüdisches Publikum. Davon zeugen auch die in den Text eingeschalteten Erklärungen zu jüdischen Bräuchen; vgl. Israel 1995, S. 21.

den 1930er Jahren kaum eine Rolle (vgl. Pokorný 1998, S. 267). Aufgrund seiner internationalistischen, sozialistischen Ausrichtung war eine solche Fokussierung von Ethnizität oder Nationalität auch nur schwer denkbar. Über den Umweg Rutheniens fand das jüdische Thema jedoch Eingang in Olbrachts Werk. In seinem vielleicht berühmtesten Text über die Karpatoukraine, dem Roman *Nikola Šuhaj loupežník (Der Räuber Nikola Šuhaj)* aus dem Jahr 1933, spielt es noch eine untergeordnete Rolle im Verhältnis zur sozialromantischen Darstellung der armen, ruthenischen Landbevölkerung. Wirklich zentral werden jüdische Themen in seinem Reportage-Buch *Země bez jména (Land ohne Namen, 1932)*, das Olbracht 1935 in einer erweiterten Fassung unter dem Titel *Hory a staletí (Berge und Jahrhundert)* nochmals veröffentlichte.<sup>13</sup> Bereits seine erste Reportage aus Ruthenien aus dem Jahr 1931 bezieht die jüdische Bevölkerung der Region in die Darstellung mit ein. Olbracht fuhr in der ersten Hälfte der 1930er Jahre immer wieder zu längeren Aufenthalten nach Ruthenien, nach Koločava, wo er Bekannte hatte. Von hier aus unternahm er Reisen und Ausflüge, die dann das Material seiner Reportagen lieferten. Den Hintergrund seiner journalistischen Texte bildete die Wirtschaftskrise der 1930er Jahre, die diese Region besonders hart traf. In seinen Reportagen aus Ruthenien wendet er sich nationalen und kulturellen Minderheiten wie den Deutschen, den Huzulen oder den Chassiden zu, wobei sein besonderes Interesse gesellschaftlich benachteiligten Gruppen gilt, verarmten Landarbeitern ebenso wie jüdischen Tagelöhnern.

Rekonstruiert man Olbrachts Schreibsituation, dann wird erkennbar, dass Reportagen und Erzählungen gleichermaßen von einem orientalistischen Zugang gekennzeichnet sind: Die Kultur der assimilierten tschechischen Juden, aus der Olbracht kam, und die Kultur der orthodoxen Juden Rutheniens, die er nun kennen lernte, stellen zwei Punkte maximaler Entfernung innerhalb des tschechoslowakischen Judentums dar, eine Entfernung, die man auch im Verhältnis von deutsch assimilierten Juden und Ostjuden beobachten konnte. Zygmunt Baumann beschreibt diesen Zustand der Zerrissenheit einer ehemals homogenen Gemeinschaft als Charakteristikum der modernen jüdischen Welterfahrung: „The traditional pre-modern Jewish segregation took on, therefore, a new and subtler form: that of estrangement. Territorial and functional separation was replaced (sometimes merely topped up) by social separation and spiritual loneliness“ (Baumann 1991, S. 120). Wenn man auch nicht so weit gehen muss wie

---

13 Der Band aus dem Jahr 1935 präsentiert eine erweiterte Ausgabe der Reportagen aus Ruthenien, die zuerst im Jahr 1932 erschienen waren. Er enthält insgesamt zehn Reportagen zu unterschiedlichen Themen. Zur Publikationsgeschichte vgl. die Anmerkungen des Herausgebers in Olbracht 1956, S. 212. Für das große Interesse an diesem Thema zeugt auch die Tatsache, dass das Buch noch im gleichen Jahr zwei weitere Auflagen erlebt und bis zum Jahr 1950 fünf; vgl. Pokorný 1998, S. 268.

der tschechisch-jüdische Schriftsteller, Egon Hostovský (Hostovský 1968, S. 450), der schreibt, Olbracht sei nur über sein Interesse am „Exotischen“ zum ostjüdischen Thema gekommen, so lässt sich doch feststellen, dass sich Olbrachts Zugang auf die ostjüdische Lebenswelt durchaus als „orientalistisch“ bezeichnen lässt, denn er war zunächst von einem Interesse an der Alterität der chassidischen Juden und ihrer Kultur geprägt.

Als Olbracht sich dem Thema der Chassiden im äußersten Osten der Tschechoslowakei zuwendet, war Ruthenien als orientalistischer Topos bereits konturiert.<sup>14</sup> In vielen Hinsichten folgt Olbracht dem orientalistischen Muster: Er entwirft Ruthenien in seinen Reportagen als einen Ort der Ursprünglichkeit und Zeitlosigkeit, an dem sich vieles erhalten hat, was andernorts bereits verschwunden ist: Hier gibt es noch Räuber, Urwälder (*pralesy*) und altertümliche Handwerke. Der Begriff der „Ursprünglichkeit“ (*přirozenost*) spielt eine große Rolle in Olbrachts Reportagen und wird gleichermaßen im jüdischen wie im ruthenischen Kontext aufgerufen. Immer wieder aktiviert er das ostjüdische Shtetl als überzeitlichen Chronotopos, wenn er einen seiner Artikel mit der Überschrift „Reise ins 14. Jahrhundert“ versieht oder in seiner Erzählung „Událost v mikve“ („Der Vorfall in der Mikve“) die Kontinuität betont, die das Leben im Shtetl von Polana mit der Kultur des alten Israel und dem Begründer des Chassidismus dem Baal Schem Tov verbindet (vgl. Olbracht 1937, passim in der Exposition der Erzählung). In dieser Hinsicht fügt sich das jüdische Shtetl in die kulturelle Topographie der Karpatoukraine ein, denn auch die Kultur der Ruthenen ist in den Augen Olbrachts mit Indikatoren der Rückständigkeit und der Unterdrückung besetzt. Bereits im ersten Abschnitt seiner Reportage weist er darauf hin, dass die Ruthenen nicht über eine eigene politische und historische Identität verfügen, die auch textlich fixiert ist:

Podkarpatský lid nemá národní tradice a nemá psaných dějin. Nelze pochybovat o tom, že dříve či později budou napsány [...] (Olbracht 1956, S. 79).

Das Karpatenvolk hat keine nationale Tradition, es hat auch keine geschriebene Geschichte. Aber es besteht gar kein Zweifel, dass seine Geschichte früher oder später geschrieben wird [...]. (Übersetzung: A.T.)

In einem gewissen Maße trifft dies auch die chassidische Kultur, die wie die Kultur der Ruthenen von Mündlichkeit geprägt ist. Es ist dieses Verharren in einem „vorgeschichtlichen“ und vorliterarischen Raum, der gleichermaßen die jüdische und die ruthenische Tradition prägt. Hier wird die Welt noch durch Geschichten und Mythen erklärt und die Aufklärung hat keinen Einzug in die Häu-

14 Das Shtetl erscheint hier zugleich als orientalistischer Topos und als konkrete soziale Realität. Zur Verwandlung des Shtetl in ein kulturelles Symbol und einen Erinnerungsort vgl. Roskies 1999.

ser und Stuben der Juden gehalten. Wenn der Reporter mit seinem Wirt, einem jüdischen Schuster, „philosophiert“ und sich mit ihm über Stratosphärenflüge, die Ursache von Erdbeben und das galiläische Weltbild unterhält, dann wird deutlich, dass der ruthenische Jude Abram Herskovič-Alter noch in der Vormoderne lebt. Er glaubt nicht daran, dass die Erde rund ist, und erklärt Erdbeben damit, dass die Erde auf dem Wasser stehe und im Wasser ein großer Fisch sei, dessen Flossenbewegungen, die Erde beben lassen. Olbracht kommentiert diese Theorie mit den Worten

Aha. Takhle ono to je! Kde se v těhle končinách vzala assyrsko-babylonská mytická ryba? Připlovala zřejmě přes talmud (Olbracht 1956, S. 55).

Aha, so ist das also! Wie aber kommt dieser assyrisch-babylonische mythische Fisch in diese Gegend? Er ist offensichtlich über den Talmud herbei geschwommen. (Übersetzung: A.T.)

Auch in der Erzählung „Událost v mikve“ ist dem Erzähler daran gelegen, in der Exposition eine ununterbrochene Traditionslinie aufzuzeigen, die vom biblischen Palästina über die Gründerväter des Chassidismus bis in das kleine ruthenische Dorf reicht. Diese Betonung einer ahistorischen Verfasstheit ist zugleich auch ein orientalistischer Topos, an den Olbracht hier anschließt, denn die jüdischen Gemeinden Rutheniens waren nur von außen betrachtet so homogen und in der Orthodoxie verhaftet.<sup>15</sup> Durch diese Parallelisierung von jüdischer und ruthenischer Armut und Rückständigkeit wendet sich Olbracht auch gegen Arthur Londres, der in seiner Reportage die These aufstellt, dass es lediglich die Juden sind, die in solchem Elend leben. Er fokussiert in seinen Texten verarmte Bauern und die sozialökonomischen Unterschichten der kleinen Handwerksberufe. Seine Figuren sind Kleinhändler, Hausierer, oder wenn sie Juden sind, Luftmenschen, deren finanzielle Basis vollends ungeklärt ist. Olbrachts Perspektive ist die des überzeugten Kommunisten, der die ostjüdische ebenso wie die ruthenische Bevölkerung im Hinblick auf ihr revolutionäres Potential betrachtet. Dies gilt neben den Erzählungen zur jüdischen Thematik insbesondere für den Roman *Nikola Šuhaj loupežník*, der gleichfalls auf eine Reportage zurückgeht und in dem Olbracht den Deserteur und Räuber Šuhaj als anarchistischen Rebellen gegen eine feudale Staatsmacht entwirft. Eine Frage, die sich Olbracht in seiner Reportage über die Juden in den Karpaten stellt, ist: Warum gibt es hier kaum Antisemitismus und schon gar keine Pogrome? Seine Antwort lautet, weil

15 Ein Beispiel für die innerjüdische Binnendifferenzierung und die Herausbildung unterschiedlicher konfessioneller Muster ist der „Orgelstreit“, der verschiedene ostslowakische und ruthenische Gemeinden bewegte. Wie schon in Deutschland im 19. Jahrhundert ist diese Auseinandersetzung ein Sinnbild für die widerstrebenden Einstellungen zur umgebenden christlichen Kultur; vgl. Stransky 1971, S. 353-55.

die Juden wie Ruthenen gleichermaßen verarmt sind und ausgebeutet werden, so dass es keine ökonomische und soziale Konkurrenz zwischen beiden Gruppen gibt (vgl. Olbracht 1956, S. 46). Die Argumente Armut und intellektuelle Rückständigkeit liefern gleichsam auch die Begründung für den orientalistischen (und kolonialistischen) Zugriff auf die Region und ihre Bewohner.

Olbracht führt seinen Rutheniendiskurs in fiktionalen und faktualen Texten gleichermaßen und schließt damit an eine Diskussion über die Genregrenzen an, die in den 1920er Jahren in Prag geführt wurde. Die tschechische Reportage der 1920er Jahre war geprägt von der Auseinandersetzung mit der russischen *literatura fakta* und dem Dokumentarismus. In mehreren Beiträgen zum Thema Reportage, die über mehrere Nummern der linksliberalen Zeitschrift *Čin* veröffentlicht wurden, spielt Egon Erwin Kisch Reportage und Roman als faktuale und fiktionale Textsorten gegeneinander aus und vertritt die Position, dass der Reportage die Zukunft gehöre (Kisch 1929, S. 121). Der Dramatiker František Langer hält wenig später dagegen, dass die Reportage ebenso fiktionale Anteile enthalte und dass es gerade diese seien, die sie lesenswert machten (vgl. Langer 1929, S. 265f.). Dies gilt auch für die Reportagen Olbrachts: Bereits in den späten 1920er Jahren kombiniert er fiktionale und dokumentarische Passagen und überschreitet so immer wieder die Grenzen zwischen fiktionalem und faktuellem Schreiben. Neben rein faktographischen Passagen stehen in seinen Reportagen aus Ruthenien mythisierende Beschreibungen des geschichtlichen Hintergrunds der Region und dramatisierende Szenen, in denen Grundkonflikte inszeniert werden.<sup>16</sup> Andererseits integriert er in seine Erzählungen erklärende und dokumentarische Abschnitte, die Faktenwissen vermitteln.

Dies mag auch daran liegen, dass sich Olbracht wie Egon Erwin Kisch in seinem Reportage-Band *Geschichten aus sieben Ghettos* (Kisch 1982) v.a. für die sozialen Aspekte des Lebens in der Diaspora interessiert und mit seinen Texten politisch wirken will, ganz unabhängig davon, ob er sich den Chassiden als Reporter oder Schriftsteller zuwendet. Dies gilt auch für seine fiktionalen Texte, hier schließt er an das um die Jahrhundertwende populäre Genre der Ghettogeschichte an, in dem gewisse Aspekte der Erzählung bereits angelegt sind, wie

16 Havlová gelangt deshalb in einer kurzen Studie zu Olbrachts Reportagen aus Ruthenien zu der Auffassung, dass sich die Reportagen stilistisch nur geringfügig von den fiktionalen Texten unterscheiden. Eine Differenz nimmt sie beispielsweise in der prononcierten Leseranrede wahr, die kennzeichnend für die Reportagen ist; vgl. Havlová 1974, S. 158. Ein weiteres verbindendes Element ist das jiddisierende Tschechisch, das Olbracht in Reportagen wie Erzählungen punktuell zum Einsatz bringt und das nicht zuletzt zum verfremdenden, orientalisierenden Effekt der Texte beiträgt. Besonders deutlich markiert kommt es in der Erzählung „Událost v mikve“ zum Einsatz, hier ist es die Rede der Erzählinstanz die sich durch Anleihen an das Jiddische hervorhebt.

die Konfrontation von modernen Lebensweisen und solchen, die in der Tradition verharren. Aber auch der nostalgische Grundton sowie die Mischung tragischer und komischer Elemente sind in der Ghettogeschichte vorgeprägt (vgl. Ober 2001, S. 12f.). Das Ghetto beziehungsweise sein osteuropäisches Pendant, das *Shtetl*, ist zunächst eine Metapher für Trennung und Isolation, für Armut und Rückständigkeit, kurz für ein orthodoxes Judentum, das sich nicht assimilieren will. Doch bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts setzt eine Idealisierung und emotionale Verklärung ein, die unter dem Vorzeichen des Orientalismus steht.<sup>17</sup> Einer der Effekte dieses orientalistischen Diskurses ist die klare Trennung von jüdischer und nicht-jüdischer Welt, die bei Olbracht punktuell zugunsten der höheren Opposition des Klassengegensatzes aufgelöst wird. Olbrachts Erzählungen und Reportagen sind – gerade auch wenn es um die Juden geht – nicht frei von Klischees und Stereotypen. So kontrastiert er in der Reportage „Stoleti osmnácté“ (Das achtzehnte Jahrhundert) deutsche und jüdische Siedlungen (Olbracht 1956, S. 117-131). Während das deutsche Dörfchen geordnet, sauber und idyllisch, wenngleich ein wenig altertümlich ist und an ein Genrebild des 19. Jahrhunderts erinnert, fallen in der jüdischen Siedlung v.a. Elend und Unordnung auf: Die Kinder laufen halbnackt herum, Vieh und Mensch hausen unter einem Dach, die Hütten sind windschief und zerfallen. Olbracht erklärt diese Differenz dadurch, dass die jüdischen Bewohner auf den Messias warten und sich im „golet“, in der Diaspora, eingerichtet haben. Auch wenn Äußerlichkeiten wie Häuser und Gärten betont werden, so sind es doch eigentlich die unterschiedlichen Lebensweisen und Mentalitäten, die sich hier abbilden. Auffällig ist, dass Olbracht vor allem in seinen Erzählungen das *Shtetl* als rein jüdische Siedlung entwirft und die ruthenischen, ukrainischen oder ungarischen Bewohner ausblendet. So wie er das deutsche Dörfchen „germanisiert“, judaisiert und orientalisiert er das *Shtetl* (vgl. Miron 2000, S. 4).

## 2. Wie aus dem Exil heraus- und in die Moderne eintreten?

Olbrachts Erzählungen aus Ruthenien erinnern in vielen Hinsichten an die ost-jüdische Welt, die wir auch bei Scholem Alejchem oder Mendele Mojcher Sforim finden. Sie teilen das Interesse für die kleinen Leute, die prekäre Situation eines intellektuell in der Voraufklärung verharrenden Chassidismus angesichts der Anforderungen einer zunehmenden Industrialisierung. Im Gegensatz zu Erzählungen Scholem Alejchems, etwa in „Tevje, der Milchmann“, findet sich bei Olbracht eine starke Betonung des Exils, des Exterritorialen. Dies mag auch daran liegen, dass die jüdische Besiedelung Rutheniens erst relativ spät

---

17 Zur Überhöhung und Idealisierung des *Shtetl* vgl. Zborowski 1992 und Miron 2000.

erfolgte. Eine weitere Parallele zu Alejchems Text besteht in der Reflexion verschiedener Lebensentwürfe im Shtetl. Während der jiddische Autor diese Lebensentwürfe am Beispiel der Töchter Tevjes als ein System multipler Möglichkeiten umkreist, bringt Olbracht es auf die Opposition von Chassidismus, Zionismus und Atheismus.<sup>18</sup> Die ersten beiden Erzählungen des Bandes *Golet v údolí* widmen sich der traditionellen Lebensweise, erst die letzte Erzählung setzt einen anderen Akzent und führt Alternativen im Sinne Alejchems vor.

Galut (tschech. golet oder goles) ist das hebräische Wort für Diaspora. Es ist sicherlich kein Zufall, dass Olbracht den Begriff des Exils bereits im Titel seines Sammelbandes einführt. Ort des Exils ist das fiktive Dorf Polana inmitten der Karpaten. Olbracht entwarf es nach dem Vorbild des Dorfes Koločava, in dem er sich in den Jahren 1931-1936 immer wieder für längere Zeit aufhielt. Galut oder Exil „war ein integraler Bestandteil der jüdischen Identität“ und besonders in der Auffassung der Chassidim war eine Rückkehr in die Heimat, so wie die Zionisten sie anstrebten, ein Ding der Unmöglichkeit, ja sie wurde sogar als häretisch abgelehnt (Eisen 1986, S. XXII). Bis zum Erscheinen des Messias war es für die Chassidim völlig unerheblich, wo sie lebten. Dies macht eine jiddische Anekdote deutlich, die Eisen im Kontext seiner Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Exil anführt: „Als Gott den Chassidim fragte, ‚wo bist Du?‘, antwortete er, ‚irgendwo‘, die Antwort wäre auch nicht anders ausgefallen, wenn der Chasside im gelobten Land gelebt hätte.“<sup>19</sup> Genauso unsinnig ist jedoch auch der Versuch der neuen tschechischen Regierung, aus den Chassidim Tschechen zu machen:

Čeští páni chtějí z malých chasidů udělat loyální státní občany a dobré Čechy. Jenže bude trvat ještě více než jednu generaci, než se vůbec podaří věleniti tento podkarpatský lid do souhry společné lidské práce. Jejich vědomí výlučnosti a pýcha vyvolaného národa jsou příliš srostlé s jejich nejvnitřnějším nitrem, jejich štitivě opovržení proti všemu nečistému, to jest všemu nežidovskému, je příliš nepřekonatelné, a stojí-li goj o něco níže než vepř, stojí nevěrný západní Žid ještě o něco níže než goj (Olbracht 1956, S. 62).

18 Die These, dass Tevjes Töchter paradigmatisch die Möglichkeiten ostjüdischer Identität zu Beginn des 20. Jahrhunderts repräsentieren, findet sich in Slezkine 2004. Vor dem Hintergrund von Slezkines Analyse fällt auf, dass die nationale Option, d.h. der Gang in die beiden Hauptstädte Prag und Bratislava und damit die Akkulturation an eine nationale Kultur in Olbrachts Erzählung „O smutných očích Hany Karadžičové“ (Die traurigen Augen der Hana Karadžičová) keine Rolle spielt.

19 Eisen 1986, S. 86: „Conversely, when God asked the Hasid »where are you« and he answered »somewhere«, the reply would not have been any different if the Hasid had lived inside rather than outside the Land.“



Die tschechischen Herren wollen aus den kleinen Chassidim loyale Staatsbürger und gute Tschechen machen. Allein, es wird länger als eine Generation dauern, bevor es überhaupt gelingt, dieses Karpatenvolk in das Zusammenspiel gemeinsamen Menschenarbeit einzugliedern. Ihr Bewusstsein von der Ausschließlichkeit und ihr Stolz, das auserwählte Volk zu sein, sind allzu verwachsen mit ihrem allerinnersten Sein, ihre Überheblichkeit gegenüber allem Unreinen: und wenn der Goj um ein wenig tiefer steht als das Schwein, so steht der treulose Westjude noch tiefer als der Goj. (Übersetzung: A.T.)

Olbracht wendet sich dem Thema der Chassiden Mitte der 1930er zu, das heißt zu einem Zeitpunkt als die ostjüdische Lebensweise nicht nur durch den Zionismus und die Modernisierungsbestrebungen des neuen tschechoslowakischen Staates, sondern auch durch den Antisemitismus in den angrenzenden Ländern immer mehr unter Druck gerät. Er erlebt die neuen tschechischen Gebiete in der Karpatoukraine in einem historischen Moment, der nicht nur aus der Rückschau, sondern auch im Bewusstsein der Zeitgenossen als Übergangszeit wahrgenommen wurde. Die Chassidim sind noch keine loyalen Tschechoslowaken und sie würden es in nächster Zukunft auch nicht werden. Diese Zwischenzeit, die hier beschrieben wird, ist für Olbracht ganz offensichtlich ein philosophischer Augenblick, der auch ein politisches Potential zur Verständigung von Ost- und Westjudentum enthält. Denn das *Schteil* beginnt zu diesem Zeitpunkt bereits seine Transformation zum Erinnerungsort genuin jüdischer Kultur, nicht zuletzt für die assimilierten jüdischen Gemeinden Westeuropas.

Der konkreten historischen Zeit der administrativen Inbesitznahme der Karpatoukraine und damit auch ihrer jüdischen Dörfer stellt Olbracht in seinem Text, die überzeitliche Zeitwahrnehmung der Bewohner von Polana entgegen. Für Bajnyš, den Fuhrmann und Protagonisten der ersten Erzählung, ist die „Welt in unablässiger Bewegung, angetrieben durch den Willen des Herrn“, auch wenn er individuelle Ereignisse, wie etwa das Auftauchen von tschechischen Touristen wahrnimmt, so ordnet er sie jedoch stets in ein höheres göttliches Programm ein, auf das er keinen Einfluss hat. Bajnyš erscheint hier als Prototyp des Juden als Orientalen, so wie Buber ihn entworfen hat: passiv und perzeptiv. Als zu einer Zeit, zu der er nicht mehr weiß, wie er seine Familie vor dem Hunger bewahren soll, zwei Touristen dazu beitragen, das Überleben seiner Familie zu sichern, nimmt er dies als Wunder wahr und nicht als Folge der historischen und ökonomischer Veränderungen, die Fremde selbst in den letzten ruthenischen Winkel bringt.<sup>20</sup> Olbracht lässt das Denken stets in einem Lobgesang auf den Herrn aufgehen, ganz so wie Buber den Juden als Orientalen als rein passives

20 Teile der Karpatoukraine und Rutheniens waren bereits in der Habsburger Zeit ein touristisches Reiseziel, insbesondere lungenkranke Patienten suchten durch den Aufenthalt in der Natur und Milchtrinkkuren Besserung; vgl. Dabrowski 2005, S. 383.

Wesen präsentiert.<sup>21</sup> Im Sinne eines orientalistischen *Othering* präsentieren seine Narrative ein biblisches Damals als chassidisches Jetzt und widersprechen so letztlich dem eigenen kritischen Anspruch (vgl. Fabian 1993, S. 338).

In der Erzählung „O smutných očích Hany Karadžičové“ („Die traurigen Augen der Hana Karadžičová“) bildet er die Frage nach der nationalen Loyalität der Ostjuden nicht nur religiös und politisch, sondern darüber hinaus auch ökonomisch ab. Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs stellt sich den Juden Polanas die Frage, ob sie die ungarischen Geldscheine behalten, sprich an der alten Ordnung festhalten und auf eine Revision der Grenzen vertrauen sollen, oder ob sie auf dem status quo setzen und ihr ungarisches Geld in tschechische Währung umtauschen sollen. Die Entscheidung fällt umso schwerer, als sie aus der Sicht der Juden mehr oder weniger arbiträr ist, da sie sich weder den Ungarn noch den Tschechen zugehörig fühlen. Am Ende sind alle Verlierer bis auf jene gewieften Händler, die rechtzeitig gewechselt haben. Im weiteren Verlauf der Erzählung wird die Loyalitätsfrage noch einmal in einen anderen Kontext übersetzt, nämlich in den von elterlicher und romantischer Liebe. In dieser Episode zeigt sich eine klare Differenz in der Gestaltung und Bewertung zwischen Reportage und Erzählung. Während die Erzählung das Festhalten am alten, ungarischen Geld bis zum Bankrott der Familie der Hauptfigur zuspitzt, wird im faktualen Text das ökonomische Scheitern nicht nur wirtschaftlich, sondern identitätspolitisch begründet. Es ist das Verharren im Zwischenraum – nicht ungarisch, nicht tschechisch, nicht jüdisch national –, das zwar ökonomisch negative Folgen hat, in seiner philosophischen Grundierung einer nicht-nationalen, nicht territorial definierten Identität im Zeitalter des gesteigerten Nationalismus aber durchaus ein utopisches Potential enthält.

Řekl jsem mu: „Stojí to opravdu za to, zachovávat národnost za tuto cenu?“ Velmi se vzrušil. Až se pozvedl na lavici: „Nejsme národ, nechceme být národem, to nám mezi ostatními národy zjednává nová nepřátelství, chceme sloužit jen svému Pánu Bohu, nic jiného (Olbracht 1932, S. 57).

Ich sagte zu ihm: „Lohnt es sich denn wirklich, die Nationalität um einen solchen Preis zu bewahren?“ Er wurde ganz erregt, erhob sich gar von der Bank. „Wir sind kein Volk, wir wollen kein Volk sein, das trägt uns nur neue Feindschaft unter en

21 Peter Schubert sieht in dieser Erzählung auffällige Parallelen zu Scholem Alejchems „Tevje, der Milchmann“, denn auch hier sind es Fremde, welche die Orientierung verloren haben, die der Titelfigur auf wundersame Weise zu Geld verhelfen und damit das Überleben sichern. Aufgrund dieser Ähnlichkeit unterstellt er, dass es eine gemeinsame Quelle für beide Texte geben müsse oder Olbracht Alejchems Erzählung gekannt habe; vgl. Schubert 1980. Efraim Israel liest jedoch gerade an dieser Episode und der Interpretation des „Wunders“ durch Bajnyš die marxistische Einstellung Olbrachts ab; vgl. Israel 1995, S. 20.

Völkern ein, wir wollen nur unserem Gott dem Herrn dienen, nichts anderes.  
(Übersetzung: A.T.)

Die hier formulierte Rückzugposition auf eine unpolitische geistige und religiöse Heimat, die unabhängig von den Wechselfällen der Politik ist, erweist sich zunehmend als unhaltbar – auch wenn fallweise die Stabilisierung des ostjüdischen Territoriums mit äußerer Hilfe gelingt. Hier wie an anderer Stelle repräsentieren die älteren Mitglieder der orthodoxen Gemeinden ein Festhalten am Prinzip der Diaspora und eine Ablehnung der Nationalstaatlichkeit als distinktives Merkmal jüdischer Identität. Jede Identifikation mit einer anderen als der religiösen Identität führt in den Novellen Olbrachts zur völligen Aufgabe der eigenen Kultur. Die Erzählung über Hana Karadžičová und ihre Suche nach einem Lebensglück außerhalb der chassidischen Gemeinschaft ist aber auch ein Ausdruck dafür, dass die Auffassungen des aufgeklärten Judentums bereits Eingang in das *Shtetl* gefunden haben. Hanas Konflikt mit ihrer Familie ist die Folge gleich mehrerer Modernisierungserscheinungen: zum einen der Nationalitätenfrage, mit der sowohl der Zionismus als auch der tschechoslowakische Staat die Juden konfrontieren, zum anderen die gewandelte Stellung der Frau, die es Hana überhaupt möglich macht, ihr Dorf zu verlassen. Gleichzeitig stellt diese Modernisierung das Judentum an sich in seiner Kontinuität und Autonomie in Frage:

Jakou změnu nezpůsobí čárka a háček a jak pravdu mají lidé moudří a vedoucí, když říkají: »Židovstvo jest řetěz! Otrfeste jediným jeho článkem a otrfese se celý! Přidejte čárku nebo uberte puntík, a zničili jste vše!« (Olbracht 1956, S. 94)

Welchen Wandel bewirkt nicht ein Strichelchen und Häkchen, und wie recht haben kluge und wissende Leute, wenn sie sagen: »Das Judentum ist eine Kette! Erschüttert ein einziges ihrer Glieder, und das Ganze ist erschüttert! Gebt ein Strichelchen hinzu oder nehmt ein Pünktchen hinweg, und vernichtet ist es!«  
(Übersetzung: A.T.)

Am Beispiel der „háčky a čárky“, der Häkchen und Strichelchen, thematisiert Olbrachts Protagonistin das Problem der Ausdifferenzierung der jüdischen Gesellschaft und ihre Gefährdung durch die Zersplitterung in viele verschiedenen Untergruppen (vgl. Haumann 2008, S. 159).

Die grundlegende Form der Bedrohung der traditionellen jüdischen Lebenswelt ist in Olbrachts Erzählungen zunächst einmal durch die prekäre ökonomische Situation der Chassiden gegeben, die kaum über Möglichkeiten zum Broterwerb verfügen. Dabei ist eine ambivalente Ausrichtung der Texte hierzu zu konstatieren: Einerseits stellen alle drei Erzählungen des Bandes dieses Problem als existentiell, ja sogar lebensbedrohend dar, andererseits löst jeder einzelne der Texte es wieder auf und stellt damit seine Bedeutung auch wieder in Fra-

ge, indem er es in einen gleichsam abstrakten Orientalismus verklärt, innerhalb dessen er eher Ornament denn Argument ist. So ist die Hauptfigur der ersten Geschichte „Zázrak s Julčou“ („Wunder mit Julča“) ein typischer Luftmensch, der keine namhaften Einkünfte hat, dessen Familie Hunger leidet und der dennoch ein zufriedenes und glückliches Leben führt. Die Quelle seiner Zufriedenheit ist sein Gottvertrauen und seine Spiritualität, die ihn durch alle Untiefen tragen und selbst den Hunger der Kinder als pittoresken Ausdruck einer geradezu biblischen Armut, die nur durch ein „Wunder“ gemildert werden kann, erscheinen lassen. Auch die Hauptfiguren der Erzählung „Událost v mikve“ zeichnen sich durch ihre Spiritualität, ihren Eifer in Glaubensfragen und ihre Vernachlässigung der realen Konsequenzen dieses Eifers aus. In dieser Erzählung kommt es zu einem religiösen Eklat als der Wasserpegel in der Mikve nicht den vorgeschriebenen Stand erreicht. Ein religiöses Problem, das die Erzählung aber auch mit persönlichem Eigennutz kombiniert. Nun wird eine ganze Kette ritueller Handlungen in Gang gesetzt, die sich zu verselbständigen drohen. Doch es ist gerade die scheinbare Sinnlosigkeit der Gesetze, die sie den Ortsbewohnern so teuer machen, dass ihnen kein Weg zu weit ist, die jedoch auch den Pächter der Mikve fast in den Bankrott und seine Familie in den Hunger treiben. Eine Tatsache, die am Ende der Geschichte selbst für den Erzähler irrelevant geworden ist, wenn das Gleichgewicht wieder hergestellt zu sein scheint, auch wenn sich die finanzielle Situation des Pächters effektiv dramatisch verschlechtert hat. Indem Olbracht die Dynamik seiner Erzählungen immer wieder an die ökonomische Situation der Figuren anbindet und einen starken Gegensatz von verarmter Bevölkerung und reichen Händlern und Rabbinern konstruiert, bringt er aber nicht nur einen sozialkritischen Impuls zum Ausdruck, sondern er aktualisiert auch ein jüdisches Heterostereotyp. Der Zusammenhang zwischen der Weigerung, sich zu akkulturieren und der wirtschaftlichen Zwangslage ebenso wie die intellektuelle Rückständigkeit der Chassiden ist ein vielfach variiertes Thema in Olbrachts Texten.

Die Verschränkung von Liebe und Politik bzw. Ökonomie fungiert auch in der Erzählung „O smutných očích Hany Karadžičové“ als zentrale Interpretationsfigur. An seiner Protagonistin, der Tochter eines verarmten chassidischen Wirts und Händlers, führt Olbracht nicht nur die Folgen ökonomischer Zwänge vor, sondern er schildert auch den damit verbundenen jähen Einbruch der Moderne in die Welt der Chassiden in Form des Zionismus. Olbrachts Erzählung schildert die Annäherung an die westlich orientierte Kultur des Zionismus als eine unumkehrbare Entscheidung, die den ersten Schritt in eine säkulare Welt bedeutet. Der Zionismus erscheint für seine Anhänger nicht als Weg aus dem „golet“, als Weg aus der Diaspora, sondern auch aus der ökonomischen Abhän-

gigkeit und Ausbeutung.<sup>22</sup> Zionismus wie Chassidismus erheben Anspruch auf Exklusivität und unbedingte Gefolgschaft und schließen sich gegenseitig aus, was die Dorfbewohner in schwere religiöse, politische und identitäre Konflikte stürzt.<sup>23</sup> An der schönen und klugen Hana demonstriert Olbracht, in welchem Bedingungsverhältnis Religion und Ökonomie stehen: In der dörflichen Gemeinschaft ist kein Platz für die arme Hana, denn es findet sich kein Ehemann, der sie ohne Mitgift heiraten würde. Erst als sie das Dorf verlässt, eröffnen sich für sie neue Lebensperspektiven. Zwar erlauben ihre Eltern den Umzug in die Stadt, weil sie die Ausweglosigkeit von Hanas Position erkennen, der Wunsch der Tochter sich den Zionisten anzuschließen und nach Palästina zu gehen, wird jedoch nicht akzeptiert. Auch wenn sie noch Kontakt zu ihren Eltern hat, lockert sich das Band. Als sie in Ostrava den assimilierten Juden Ivo Karadžić kennenlernt, kommt es zu einer zweifachen Ausschließung – sie wird von der lokalen Hachschara-Gruppe ausgeschlossen (Olbracht 1959, S. 177) und, was im Text schwerer wiegt, von ihren Eltern verstoßen. Am Ende wird sie gar vom ganzen Dorf für tot erklärt. Hana, so der Text, wird dem Chassidismus geopfert:

Ach, krvi předků, poplivaná, štvaná, prolévaná tisíci ranami, nedej Hanele upadnouti! [...] Hle, kozička boží, která sňala hříchů Izraele! Ona samojediná za všechny! (Olbracht 1959, S. 252)

Ach, Blut der Vorfahren, bespien, geächtet, vergossen von tausendfachen Verwundungen, lass Hanele nicht fallen! [...] Schau, du Geißlein Gottes, welches auf sich genommen hat die Sünden Israels! Jene Allereinzigste für alle. (Übersetzung: A.T.)

In Olbrachts Metaphorik findet sich hier nicht zufällig die Identifizierung der jüdischen Frau mit einem Tier – dem Geißlein. Die verfremdende Verschränkung von christlicher und jüdischer Metaphorik – vom Lamm Gottes zum Geißlein Gottes, von Jesus zu Hana, die hier stattfindet, ist nicht nur eine Aufwertung des Jüdischen, sondern auch Ausdruck einer religiös und gesellschaftlich nicht zu verwirklichenden dritten Position. In keiner der von Olbracht beschriebenen Welten ist Platz für das jeweils Andere. Olbrachts Hauptfigur sucht den Ausweg aus der Enge und Armut der orthodoxen Gemeinschaft zunächst im Zionismus. Ihr Engagement ist jedoch weniger politisch motiviert, als vielmehr persönlich geprägt als Akt der Emanzipation. Die Trauer, die sich in ihren Augen spiegelt, ist v.a. der Unmöglichkeit geschuldet in beiden Welten zuhause zu sein. Das

22 Olbracht 1959, S. 140. „Palestina! Země otců! Svoboda! Blahobyť! Štěstí! Pryč z bídy, pryč od vykořisťovatelů, pryč ze tmy galutu!“

23 Die Ablehnung des Zionismus und der säkularen jüdischen Partei durch die chassidischen Gemeinden Rutheniens war – wie in Olbrachts Erzählung geschildert – zum Teil sehr vehement. Die Auseinandersetzung über den richtigen Weg in die Zukunft wurde auf beiden Seiten mit großer Leidenschaft ausgetragen; vgl. Mendelsohn 1983, S. 155.

Leben in der Stadt erscheint so als Potenzierung des *Golet*. In einem gewissen Maß ist die Geschichte der Hana Karadžičová auch die Geschichte von Olbrachts eigener Mutter, die das orthodox geprägte Leben ihrer Eltern ebenfalls wegen eines Mannes hinter sich ließ. In seiner Verbindung der Motive von Assimilation und Alterität mit dem Verlassen des *Schtetls* aus Liebe schließt Olbracht an ein Muster an, das für den Kontext der jüdischen Literatur in den Ghetto-Erzählungen, etwa von Franzos vorgeprägt war, das sich aber fast zeitgleich auch in der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Zionismus und Chassidismus fand. Hana repräsentiert in dieser Erzählung die Figur der „schönen Jüdin“ (vgl. Krobb 1993; Grözinger 2003), die im westlichen Imaginären einen besonderen Platz einnimmt. „Die Figur des Ostjuden ist das Konstrukt einer spirituellen, natürlichen, femininen Essenz, die der maskulinen Existenz der westeuropäischen Kultur kontrastiert“ (Spector 2000, S. 187). Heimat, Tradition und Familie auf der einen Seite, die Liebe und die Möglichkeit, sich zu entfalten auf der anderen – erst in dieser Situation einer prekären Wahl wird ihr Jüdischsein für Olbrachts Protagonistin zum Problem. „Erst mit der Krise erscheint die Zugehörigkeit zu einer jüdischen Nation oder Ethnizität im Sinne einer kulturgebundenen Herkunft in dem Sinne gewandelt, dass auf vormoderne Sakralzeiten rekurriert wurde, damit „das jüdische Volk“ als profane Entität in der konfliktschwangeren Moderne begriffen werden konnte.“<sup>24</sup> Für Hana bedeutet die Ehe mit dem Atheisten jüdischer Herkunft Ivo Karadžič auch die endgültige Trennung von ihren Eltern und der alten Welt des *Schtetl*. Olbracht schließt mit dieser Wendung der Dinge an den orientalistischen Diskurs der Ghettogeschichte an, in der Ost und West nicht zusammenkommen können.

Bemerkenswert an Olbrachts Erzählungen über die Juden Rutheniens ist v.a., dass ihm anders als in seinen Reportagen nicht daran gelegen ist, über die Beschreibung hinaus zu gehen und konkrete Lösungen für das existentielle Dilemma der Juden vorzuschlagen.<sup>25</sup> In seiner abschließenden Bewertung der Situation der ostjüdischen Gemeinden weist Olbracht auf ein weiteres orientalistisches Paradox hin. Es sind gerade jene Teile der Bevölkerung, die in den großen Städten Westeuropas als ostjüdisch erlebt werden, die sich innerlich schon am weitesten von der Kultur des Chassidismus und des Ostjudentums entfernt haben.

24 Picard 2004, S. 355.

25 Dieser Umstand mag nicht zuletzt der Wirkungsmacht der existierenden Narrative von Alterität – Ghettogeschichte, aber auch Kolonialerzählung – geschuldet sein, die dazu führen, dass das ruthenische *Schtetl* aller historischen Fundierung zum symbolischen, ahistorischen Raum wird.

Nebot' evropský východ je velkým reservoárem Židovstva, odkud každý pronikavější intelekt, obchodní zdatnost nebo i jen bohatství se stěhují na západ, aby se tu v generacích asimilovalo, k malé škodě Židovstva, které může na západ vyslat ještě statisíce a ponechat si doma jen bídu, hlad [...] (Olbracht 1956, S. 184).

Denn der europäische Osten ist ein großes Reservoir der Judenheit, jeder aufstrebende Intellektuelle, jeder geschäftlich begabte oder einfach nur begüterte zieht von hier in den Westen, um sich dort in wenigen Generationen zu assimilieren, zum Schaden der Judenheit (in Ruthenien), die noch Hunderttausende in den Westen schicken kann, um zu Hause nur Armut und Hunger [...] zurück zu lassen. (Übersetzung: A.T.)

Olbracht geht in dieser Passage ein letztes Mal auf jene Bewegung zwischen Westen und Osten ein, die seine Familie Jahrzehnte zuvor vollführt hat und die er nun zumindest temporär umkehrt, wenn er in der Ruthenien seinen zeitweiligen Wohnsitz nimmt und es zu seinem Schreibort macht. Olbrachts Texte zeigen, dass die Erfahrung des „golet“, des Exils vielschichtig und nicht nur negativ ist, dass es sich um einen dynamischen Prozess handelt, der durchaus positiv sein kann, wenn sich die Akteure zwischen verschiedenen Räumen bewegen können und nicht auf einen festgelegt sind, sei es religiös, ökonomisch oder politisch. In Olbrachts Auseinandersetzung mit der orthodoxen Kultur Rutheniens ist nicht die Notwendigkeit einer Entfremdung enthalten. Es ist nur das Zusammenspiel beider Kulturen, die Integration des jeweils Anderen in das Eigene, die die oben beschriebene Dynamik von Auswanderung und Assimilation durchbrechen können.

Olbracht schrieb seine jüdischen Erzählungen, als in Deutschland der Antisemitismus virulent wurde. Sie waren zunächst einmal bestimmt für eine Leserschaft, die nicht national oder religiös definiert ist. Rückblickend erscheint Olbrachts Zugriff auf die Kultur Galiziens und der Rutheniens aber auch als ein Versuch, die ostjüdische Kultur als einen Spiegel einzusetzen, in dem sich die assimilierte jüdische Kultur dort sehen kann, wo sie nicht ist und doch unter der Oberfläche ihre Wurzeln vermutet. Einerseits werden die jüdischen Dörfer der Karpatoukraine als Orte eines Ursprungs und als Residuen einer europäischen Vormoderne wahrgenommen, andererseits scheinen sie besonders empfänglich zu sein für utopische Formen der Modernisierung wie den Zionismus. Ein Projekt, das in der Literatur wie im Leben nur bedingt gelingen kann, wie Olbrachts Hauptfigur Hana zeigt. Die Reterritorialisierung der assimilierten jüdischen Kultur im orientalistischen Heterotopos kann ebenso wenig gelingen wie die Modernisierung des Chassidismus, wenn im gesellschaftlichen Raum des Westens weiterhin kein Platz für den Osten und im Osten kein Platz für den Westen ist. Ruthenien und Palästina erscheinen als Orte, die außerhalb der Geschichte stehen und doch in ihr verwurzelt sind. Es ist diese Gleichzeitigkeit des Ungleich-

zeitigen und die Situierung innerhalb eines jüdischen Orientalismus, die die ruthenisch-jüdische Kultur als Heterotopos kennzeichnen und zugleich ihr kulturkritisches Potential ausmachen. Es ist sicherlich kein Zufall, dass sich Olbracht in seiner Konstruktion eines alternativen narrativen Raums auf das räumlich und kulturell weit entfernte Ruthenien bezieht. Er entwirft das Ostjudentum, wie zu sehen war, nicht als eine eigenständige „Nationalität“, so wie sie eine neue Generation ostjüdischer Intellektueller seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gedacht hatte (Haumann 1999, S. 112). So erklärt sich auch die Ambivalenz seiner Texte: ihr aufklärerischer Impetus auf der einen Seite und ihre Mythologisierung des Ostjudentums im Sinne eines Orientalismus auf der anderen. „In dem Widerstreit um jüdische Authentizität, der uns heute als [...] Mosaik jüdischer Selbstkonzepte erscheint, [nimmt] die Orientierung“ auf den jüdischen Orientalismus einen wichtigen Platz ein. Gert Mattenklott hat angesichts der Texte deutsch-jüdischer Autoren über das Ostjudentum festgestellt, dass die jüdischen Autoren Osteuropa unter dem „Eindruck der Bilanz der Moderne“ betrachteten und es nicht als einen „Rückzugsort, sondern als Eingang zur Nachmoderne“ darstellten (Mattenklott 1995, S. 28). In seiner Verschränkung des Temporalen mit dem Spatialen erweist sich Olbracht als atypisch und doch symptomatisch für die Auseinandersetzung mit dem Judentum im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts.

## Literatur

- Aschheim, Steven: *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German-Jewish Consciousness, 1800-1923*. Madison (WI) 1982.
- Baumann, Zygmunt: *Modernity and Ambivalence*. Oxford 1991.
- Čapková, Kateřina: *Češi, Němci, Židé? Národní identita Židů v Čechách 1918-1938*. Praha 2005.
- Dabrowski, Patrice M.: „Discovering“ the Galician Borderlands: The Case of the Eastern Carpathians. In: *Slavic Review*, 64, 2/2005, S. 380-402.
- Davidson Kalmar, Ivan; Penslar, Derek J. (Hrsg.): *Orientalism and the Jews*. Hanover (NH) 2005.
- Eisen, Arnold: *Galut. Modern Jewish Reflections on Homelessness*. Bloomington (IN) 1986.
- Fabian, Johannes: *Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben*. In: Berg, Eberhard; Fuchs, Martin (Hrsg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a. M. 1993, S. 335-364.



- Franzos, Karl Emil: *Aus Halb-Asien: Culturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrußland und Rumänien*. Leipzig 1878.
- Garber, Heinz: Nachwort. In: Döblin, Alfred: *Reise in Polen*. München 2000.
- Grözinger, Elvira: *Die schöne Jüdin. Klischees, Mythen und Vorurteile über Juden in der Literatur*. Berlin 2003.
- Hartl, Antonín: *Český spisovatel a Podkarpatská Rus*. 1933; zitiert nach Hanušek, Petr: *Olbracht a Podkarpatská Rus*. In: Olbracht, Ivan: *Nikola Šuhaj loupežník/Golet v údolí*. Praha 2001, S. 422-443.
- Haumann, Heiko: *Shtetl und Judendorf. Grenzüberschreitende Kulturen und Autonomiebewußtsein*. In: *Osteuropa*, 55, 8-10/2008, S. 147-165.
- Havlová, Františka: *K jazyku Olbrachtových reportáží ze Zakarpatska*. In: *Stylistické studie*, 1/1974, S. 140-165.
- Hostovský, Egon: *Literature, the Press, and Publishing Houses*. In: *The Jews of Czechoslovakia: Historical Studies and Surveys*, Vol. 1. Philadelphia 1968, S. 439-453.
- Israel, Efraim: *Bůh je originální*. In: *Kritický sborník*, 1-2/1995, S. 17-25.
- Kisch, Egon Ervín: *Román? Ne reportáž*. In: *Čin*, 1, 6/1929.
- Kisch, Egon Erwin: *Geschichten aus sieben Ghettos*. Frankfurt a. M. 1982.
- Krobb, Florian: *Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Tübingen 1993.
- Langer, František: *Román i reportáž*. In: *Čin*, 1, 12/1929, S. 265f.
- Langer, Jiří: *Talmud. (ukázky a dějiny)*. Praha 1938.
- Londres, Albert: *Ahasver ist angekommen. Eine Reise zu den Juden im Jahre 1929*. München 1998.
- Magosci, Paul Robert: *The Shaping of a National Identity. Subcarpathian Rus, 1848-1948*. Cambridge 1978.
- Mendelsohn, Ezra: *Czechoslovakia*. In: *The Jews of Eastern Central Europe between the World Wars*. Bloomington (IN) 1983, S. 131-169.
- Mendes-Flohr, Paul: *Fin-de-Siècle Orientalism, the Ostjuden and the Aesthetic of Jewish Self-Affirmation*. In: *Studies in Contemporary Jewry*, 1/1984, S. 96-139.
- Miron, Dan: *The Image of the Shtetl and Other Studies of Modern Jewish Literary Imagination*. New York 2000.
- Ober, Kenneth H.: *Die Ghettogesichte. Entstehung und Entwicklung einer Gattung*. Göttingen 2001.
- Olbracht, Ivan: *Golet v údolí. Spisy Ivana Olbrachta*, IX. Praha 1937.
- Olbracht, Ivan: *Hory a staletí. Kniha reportáží z Podkarpatska. Spisy Ivana Olbrachta*, IX. Praha 1956.

- Picard, Jacques: Profane Zeit, sakrale Zeit, virtuelle Zeit? Über jüdische Kultur in der Moderne. In: Ekkehard, John; Zimmermann, Heidy (Hrsg.): Jüdische Musik? Eigenbilder – Fremdbilder. Köln 2004, S. 339-360.
- Pokorný, Milan: Olbracht, Ivan (Kamil Zeman). In: Mikulášek, Alexej; Glosíková, Viera; Schulz, Antonín B. u.a. (Hrsg.): Literatura s hvězdou Davidovou. Praha 1998, S. 266-280.
- Roskies, David G.: The Shtetl in Jewish Collective Memory. In: Ders.: The Jewish Search for a Usable Past. Bloomington (IN) 1999, S. 41-66.
- Said, Edward: Orientalism. London 1978.
- Said, Edward: Zionism from the Standpoint of its Victims. In: Social Text, 1/1979, S. 7-58.
- Schubert, Peter: A common source for Scholom Aleichem and Ivan Olbracht? In: Germano-Slavica, 3/1980, S. 287-290.
- Shandor, Vincent: Carpatho-Ukraine in the Twentieth Century: A Political and Legal History. Cambridge 1997.
- Slezkine, Yuri: The Jewish Century. Princeton (NJ) 2004.
- Spector, Scott: Prague Territories. National Conflict and Cultural Innovation in Frank Kafka's Fin de Siècle. Berkeley (CA) 2000.
- Stransky, Hugo: The Religious Life in Slovakia and Subcarpathian Ruthenia. In: The Jews of Czechoslovakia. Historical Studies and Surveys, Vol. 2, Philadelphia (PA) 1971, S. 347-392.
- Tippner, Anja: Verwandlung und Verfremdung: Chassidismus in Jiří Langers Devět bran. Chasidů tajemství. In: Battegay, Caspar; Breysach, Barbara (Hrsg.): Jüdische Literatur als europäische Literatur. Nationaldiskurse und Europäizität, 1860-1930. München 2008, S. 139-160.
- Zborowski, Mark: Das Shtetl: die untergegangene Welt der osteuropäischen Juden. München 1992.