UNIVERSITY OF CINCINNATI

Date: 8-Jul-2010

I, Tobias Gruenthal **,**

hereby submit this original work as part of the requirements for the degree of:

Master of Arts

in Germanic Languages & Literature

It is entitled:

Ein Schtetl in der Stadt – Jüdische Identitätsräume in Texten von Martin Beradt und Sammy Gronemann

Student Signature: Tobias Gruenthal

This work and its defense approved by:

Committee Chair: Katharina Gerstenberger, PhD
Katharina Gerstenberger, PhD

Harold Herzog, PhD
Harold Herzog, PhD

Ein Schtetl in der Stadt – Jüdische Identitätsräume in Texten von Martin Beradt und Sammy Gronemann.

A thesis submitted to the

Graduate School

of the University of Cincinnati

In partial fulfillment of the requirements for the degree of

Master of Arts

In the Department of German Studies

Of the College of Arts and Sciences

By

Tobias Gruenthal

University of Cincinnati, Ohio, United States of America, July 2010

Committee Chair: Dr. Katharina Gerstenberger

Abstract

The concern of this thesis is a discussion of the way German-Jewish identity manifests itself in two literary texts before and after 1933. Using the examples of Sammy Gronemann's novel *Tohuwabohu* and Martin Beradt's *Die Straße der kleinen Ewigkeit*, it offers a textual analysis of two works which share close connections in terms of subject matter, style, and their respective authors' background, but are historically divided by the fundamental experience of the rise of National Socialism in Germany.

I argue that space is a crucial factor through which identity is constituted in each text, both of which use and partially subvert the romanticized image of the Eastern European shtetl brought to Germany by authors such as Arnold Zweig in the aftermath of World War I. Space in this context always has a twofold quality to it. It functions as a *space of identity*, but also as a *space of identification* through which a group of people label others as either belonging or not belonging to a specific space. Furthermore, both texts reject monolithic definitions of Jewish identity, emphasizing instead the diversity of Jewish life in Europe before the Rise of National Socialism.

© Tobias Gruenthal

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung 1

2. Ostjüdische Identitäten im frühen 20. Jahrhundert 5

3. Textanalyse 13

3.1 Sammy Gronemanns *Tohuwabohu* 14

3.2 Martin Beradts *Die Strasse der kleinen Ewigkeit* 44

4. Ein Vergleich beider Texte und Schlussteil 71

5. Bibliographie 75

1. Einleitung

Diese Arbeit setzt sich mit der Frage auseinander, in welcher Weise die Konzepte von Raum und Identität in zwei unterschiedlichen Texten der literarischen Moderne zueinander in Beziehung gesetzt werden. Sowohl in Samuel Gronemanns Roman *Tohuwabohu* aus dem Jahr 1920 als auch in Martin Beradts *Die Straße der kleinen Ewigkeit* aus den 1930er Jahren spielt speziell die Frage nach jüdischer Identität in ihrer Verbindung zum Raum eine wesentliche Rolle. Die beiden Romane berühren damit ein Thema, dessen Relevanz auch nach 1945 erhalten bleibt und dessen Spuren sich bis in die Literatur der Nachwendezeit verfolgen lassen.

Noch 1991 lässt die Autorin Barbara Honigmann die personale Erzählerin ihres autobiographisch geprägten Romans *Eine Liebe aus Nichts* die folgende Aussage treffen: „Mein Vater sprach viel lieber von seinen Vorfahren an der hessischen Bergstraße, die Hofärzte und Hofbankiers der Großherzöge von Hessen-Darmstadt gewesen waren“ (34). Bemerkenswert ist dies deshalb, weil beide Elternteile der Erzählerin die Zeit des Nationalsozialismus als Juden in der relativen Sicherheit des englischen Exils verbracht hatten: „ [. . .] das muß eine schwere Last gewesen sein, so schwer, dass sie immer so taten, als hätte niemand jemals zu ihnen gehört, der in einem Getto verreckt oder in Auschwitz vergast worden ist“ (34). Damit ist der Verweis des Vaters auf seine scheinbar voll in die deutsche Gesellschaft ihrer Zeit integrierten Vorfahren mehr als lediglich die Erinnerung an die eigene Herkunft, werden die Erinnerungen des Vaters doch zwangsläufig in ein direktes Verhältnis zum nationalsozialistischen Massenmord an den Juden Europas gesetzt. Doch wenngleich die Erfahrung des Holocaust eine unüberbrückbare Zäsur zwischen den Erfahrungswelten der Romane Gronemanns und Beradts auf der einen Seite und Honigmanns auf der anderen darstellt, die Haltung von Honigmanns Romanfigur wäre hierdurch nur unzureichend erklärt. Gerade im Verweis auf die Menschen, die im Ghetto zu

Tode gekommen sind, wird dabei auf die Juden Osteuropas vor dem Zweiten Weltkrieg verwiesen, denen sich der Vater der Erzählerin im späten 20. Jahrhundert nicht verbunden fühlen möchte. Die Abneigung gegenüber der Identifikation als „Ostjude“ ist allerdings kein Phänomen der Zeit nach 1945. Die versuchte Abkehr von ihren osteuropäischen Wurzeln war für viele jüdische Bewohner Deutschlands im 19. und frühen 20. Jahrhundert ein Versuch, durch Assimilation den gesellschaftlichen und beruflichen Aufstieg zu vollführen. Gleichzeitig begeisterten sich jedoch viele jüdische Intellektuelle nach dem ersten Weltkrieg für das Konzept des ostjüdischen Schtetls, das sie vielfach während ihrer Dienstzeit als Soldaten in Osteuropa kennengelernt hatten und später literarisch verarbeiteten.

In ironischer Umkehrung der jüdischen Assimilationsbestrebungen vor 1933 spielte nach dem Zusammenbruch des Ostblocks, wie Katharina Gerstenberger in ihrer Studie *Writing the New Berlin* betont, die Besinnung auf eine wie auch immer geprägte jüdische, und dabei meint dies stets ostjüdische, Vergangenheit der neuen und alten Hauptstadt eine wichtige Rolle im öffentlichen Diskurs. Dieser Diskussion sei dabei eine wesentliche Rolle in der Debatte um Deutschlands versuchte Rückkehr zu einer Normalität nach dem kalten Krieg während der 1990er Jahre zugekommen (77). Wiederkehrendes Motiv war dabei die Suche nach dem jüdischen Erbe der als Scheunenviertel bezeichneten Spandauer Vorstadt zwischen Alexanderplatz und der Friedrichstraße. Bereits in Alfred Döblins großem Berlinroman *Berlin Alexanderplatz* aus dem Jahr 1929 begegnet der Protagonist Franz Biberkopf unmittelbar nach seiner Haftentlassung zum Beginn des Romans genau dort einem orthodoxen Juden. Dieser versucht sich dem von seiner neugewonnenen Freiheit vollkommen überforderten Biberkopf in guter Absicht anzunehmen (17). Implizit lädt der Roman den Raum zwischen der Linienstraße und Münzstraße im Norden und Süden, und der Gormanstraße und Prenzlauer Allee im Westen

und Osten auch mit Bedeutung auf. Unabhängig von realen topographischen und zeitgeschichtlichen Verhältnissen wird der Ort damit als spezifisch jüdischer Raum definiert, der die Zuordnung der dort lebenden Individuen überhaupt erst ermöglicht.

Diese Kategorie des Raumes, samt der Bedeutung des Scheunenviertels, ist auch für die Romane wesentlich, die im Mittelpunkt dieser Arbeit stehen. Sie sind jeweils vor und nach Döblins Roman erschienen, der heute vielfach als einer der wichtigsten Vertreter der literarischen Moderne in Deutschland betrachtet wird.[1] Die Romane, von denen in dieser Arbeit zu sprechen sein wird, sind ebenfalls Produkte ihrer Zeit und nutzen literarische Verfahren die für ihre Epoche kennzeichnend sind. Zugleich benutzen sie diese Verfahren, um sich auch durch und mittels ihrer eingehend mit der Frage jüdischer Identität im frühen 20. Jahrhundert auseinanderzusetzen. Dabei sind beide Texte aber durch die Erfahrung des deutschen Nationalsozialismus‘ voneinander getrennt. Samuel Gronemanns *Tohuwabohu* ist das erste Mal 1920 erschienen und entstand im Verlauf des ersten Weltkriegs. Martin Beradts *Die Straße der kleinen Ewigkeit* dagegen wurde bereits vor 1933 beendet, vom Autor im Exil 1939 und 1940 in seine endgültige Form gebracht und ist erst posthum, zwanzig Jahre nach 1945 und siebzehn Jahre nach dem Tod Beradts, erschienen. Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, wie sehr sich die Romane trotz ihrer verhältnismäßig zeitnahen Konzeption und des vergleichbaren Hintergrundes ihrer jeweiligen Autoren[2] in ihrer Verwendung und Beurteilung von Raum als identitätsstiftendem Moment unterscheiden. Beide lassen dabei jedoch eine Lesart von Raum als einem doppelt konnotiertem Begriff zu: als Identitätsraum, in dem sich erst die eigene Identität konstituieren kann, und als Raum der Identifikation, der es ermöglicht, Räume und die sie

[1] Vergleiche hierzu etwa Viktor Žmegač, et al. *Kleine Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*.
[2] Beide Autoren waren arrivierte Mitglieder des Berliner Bürgertums, Schriftsteller und Juristen jüdischer Abstammung bevor sie nach 1933 zur Emigration gezwungen wurden.

bewohnenden Individuen als das Said'sche „Andere" zu kennzeichnen und auszugrenzen. Inwiefern die beiden Texte dies tun, wo eventuelle Berührungspunkte liegen und wo sie sich grundlegend unterscheiden, dies zu klären soll Ziel dieser Arbeit sein.

Zuvor gilt es jedoch, die Romane im Kontext der Debatte um die Rolle des Ostjudentums zu verorten sowie die Romantisierung des Schtetlbegriffs zu erörtern. Ausdrücklich sei dabei darauf hingewiesen, dass es sich dabei nicht um eine erschöpfende Betrachtung dieses komplexen Themas handeln kann oder soll. Das Einbetten in den historischen Kontext wird es allerdings ermöglichen, sich den zu untersuchenden Texten unter einem bestimmten Blickwinkel zu nähern, der ihre sich daran anschließende Analyse erheblich erleichtern wird. Diese Textanalyse soll dabei ob der Komplexität der jeweiligen Untersuchungsgegenstände nicht von vornherein grundsätzlich vergleichend verfahren, sondern auf der Abfolge der einzelnen Untersuchungen aufbauen. Das bedeutet, dass sich an eine isolierte Analyse von Gronemanns Text eine Betrachtung von Beradts Roman anschließen wird, die behutsam beginnen soll, Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Texte herauszuarbeiten. In dem diese Arbeit abschließenden Kapitel werden noch einmal die grundsätzlichen Gemeinsamkeiten und Unterschiede herausgehoben, die sich für beide Texte in der Beurteilung von Identität und Raum ergeben. Wenn dabei von als spezifisch jüdisch empfundenen Räumen die Rede sein wird, hängt dies dabei immer mit der geschichtlichen Situation des ersten Weltkriegs und der Neu-, beziehungsweise Wiederentdeckung ostjüdischer Lebenswelten durch ihre westlichen Nachbarn zusammen.

2.Ostjüdische Identitäten im frühen 20. Jahrhundert

Zwei Jahre nach dem Ende des Ersten Weltkriegs erscheint 1920 im Berliner Welt-Verlag Arnold Zweigs *Das ostjüdische Antlitz*. In ihrer Dissertationsschrift *Vertraute Fremde. Das östliche Judentum im Werk von Joseph Roth und Arnold Zweig* zeichnet Eva Raffel den Entstehungsprozess des Werkes vor dem biographischen Hintergrund seines Autors nach. Wie sie erläutert, entstammte Zweig selbst einer jüdischen Familie aus dem heutigen Polen, hatte aber Zeit seiner Jugend als Sohn nicht-religiöser, assimilierter Eltern keinen Kontakt zu Vertretern osteuropäischen Schtetllebens. Vielmehr habe sich der junge Arnold Zweig, geprägt durch den Einfluss seines Vaters und die Schriften Martin Bubers, als sozialistischer Zionist verstanden, der die von Buber geforderte „Jüdische Renaissance“ in dessen Sinne vor allem als kulturpolitisches Projekt aufgefasst habe (26-28). Bereits 1914 hatte sich Zweig freiwillig zum Kriegsdienst gemeldet und war ab 1917 aufeinanderfolgend in Bialystok, Kaunas und Vilnius stationiert, wo er das osteuropäische Judentum aus erster Hand kennenlernen konnte (46-48). Die literarische Verarbeitung dieser Eindrücke ist, wie Raffel weiter anführt von Karol Sauerland mehrfach als „‚Hohelied‘ auf das ostjüdische Volk“ bezeichnet worden und war von Arnold Zweig durchaus auch so intendiert (47). *Das ostjüdische Antlitz* besteht aus fünf Kapiteln, in denen der Autor ein Bild des Ostjudentums entwirft, das bei Anerkennung der großen Enge und dem Elend des Schtetls von einer großen Wertschätzung ostjüdischer Lebenswelten gekennzeichnet ist. Ostjüdische Lebenswelten erscheinen bei Zweig als ein natürlicheres, ursprünglicheres, und daher lobenswertes Gegenbild zum assimilierten, und damit seiner Herkunft entfremdeten Judentum Deutschlands und Westeuropas. Dieses wird, und bei weitem nicht nur bei Zweig, in Gegenüberstellung zur Idee des Ostjüdischen auch als Westjudentum bezeichnet (13). Das Festhalten der osteuropäischen Juden an ihren Traditionen, die enge Bindung an überlieferte

Verhaltensweisen und das Leben im Schtetl, damit aber auch der nie erfolgte Ausbruch aus dem Ghetto, wird bei ihm nicht in erster Linie als negativ, sondern als fremdartiges Faszinosum wahrgenommen, das es zu beschreiben gilt.

Zweig ist dabei mit seiner Begeisterung für das Ostjudentum nicht alleine. Sein Text steht gleichsam symptomatisch für das Interesse an ostjüdischen Themen, welches die Begegnung mit dem Schtetlleben unter deutsch-jüdischen Intellektuellen und Künstlern auslöste. Allein unter den Bekanntschaften, die der Autor während seiner Zeit an der Kriegsfront machte, und bei denen sich der Kontakt mit den jüdischen Bewohnern Osteuropas ebenfalls in ihrem Schaffen niedergeschlagen habe, listet Eva Raffel unter anderem Magnus Zeller, Karl Schmidt-Rotluff und nicht zuletzt Sammy Gronemann (48). Der Berliner Journalist Eike Geisel hat dieses Phänomen 1981 in seinem Band *Im Scheunenviertel: Bilder, Texte und Dokumente* sarkastisch kommentiert:

> Nicht zufällig war damals unter einem kleinen Kreis deutscher Juden die Begeisterung fürs Ostjüdische ausgebrochen. Die ostjüdische Menschheitsdämmerung, von welcher sie schwärmten, fiel unmittelbar zusammen mit dem Ereignis, das sich wenig später nicht als Morgenröte, sondern als Auftakt zum Untergang erweisen sollte: dem Ersten Weltkrieg. Auf den Wegen, welche die deutschen Armeen bahnten, kamen jüdische Soldaten in Kontakt mit den ostjüdischen Massen in Galizien, Polen und Rußland und entdeckten mit einem Freudenschrei den ostjüdischen Paria, dessen religiöse Inbrunst sie der eigenen Indifferenz, dessen ärmliche Demut sie dem arrivierten Hochmut entgegenstellten. (15)

Ein Schriftsteller und Intellektueller, bei dem nicht die Zeit als Frontsoldat in Osteuropa, sondern die Reaktion zionistischer Zirkel auf die pogromartigen Ausschreitungen 1923 im Berliner Scheunenviertel den Ausschlag zur Auseinandersetzung mit dem Ostjudentum gab, wurde bereits in der Einleitung zu dieser Arbeit genannt. Es handelt sich um den Autor von *Berlin Alexanderplatz*, Alfred Döblin. In seinem Text *Schicksalsreise* aus dem Jahr 1949 schreibt

dieser, dass er von einem Bekannten im Anschluss an ein Treffen einer zionistischen Vereinigung auf eine Reise nach Palästina eingeladen worden sei:

> Ich sagte zwar nicht zu, nach Palästina zu gehen, aber ich fand, ich müßte mich einmal über die Juden orientieren. Ich fand, ich kannte eigentlich Juden nicht. Ich konnte meine Bekannten, die sich Juden nannten, nicht Juden nennen. Sie waren es dem Glauben nach nicht, ihrer Sprache nach nicht, sie waren vielleicht Reste eines untergegangenen Volkes, die längst in die neue Umgebung eingegangen waren. Ich fragte also mich und fragte andere: Wo gibt es Juden? Man sagte mir: In Polen. Ich bin darauf nach Polen gefahren. (164)

Literarisches Resultat dieser Reise war der 1926 erstmals publizierte Text *Reise in Polen*, der sich in unter anderem ausgiebig der Beschreibung jüdischen Lebens im damaligen Polen widmet. Doch bereits der oben zitierte Auszug aus Döblins autobiographischer *Schicksalsreise* deutet eine Gemeinsamkeit in den Betrachtungen des Ostjudentums durch Zweig und Döblin an, auf deren problematische Qualitäten auch Geisel implizit hinweist. Dieser spricht davon, dass der von ihm angeführte „kleine Kreis deutscher Juden," wenngleich positiv konnotierte, so doch noch immer vermeintlich genuin ostjüdische Qualitäten anderen, vorgeblich westjüdischen, Qualitäten gegenübergestellt habe (15). Damit aber wird ostjüdische Identität als ein dem westjüdischen Dasein grundlegend Fremdes beschrieben. Das ostjüdische wird zum „Anderen" im Sinne Edward Saids. Aus der Beschreibung von als fremd wahrgenommenen Kulturräumen erwächst die Möglichkeit zur Definition der eigenen Identität, denn dadurch, dass sie einem als fremd, unterschiedlich und nicht vergleichbar geschilderten Anderem gegenüber gestellt wird, gewinnt die eigene Identität erst an Kontur. Dabei ist es wichtig zu verstehen, dass, so Said in seiner Studie *Orientalism*, Autoren erst im Schreiben über das Andere, Orientale die Realität erschaffen, die sie vorgeblich zu beschreiben suchen (94). Das Andere ist somit, zumindest in seinem Kern, selbstgeschaffen, insofern als dass es der Absicherung der eigenen Identität in ihrer

Abgrenzung zu diesem Gegenüber dienen kann.[3] Döblins Text scheint dies zu bestätigen, wenn sein Erzähler davon spricht, dass er eigentlich keine Juden kenne und nach Osten reisen müsse um sie zu finden. Im Bezug auf Arnold Zweigs *Das ostjüdische Antlitz* hat Noah Isenberg mit seinem Aufsatz „To Pray like a Derwish: Orientalist Discourse in Arnold Zweig's *The Face of East European Jewry*" einen interessanten Beitrag zur Frage nach Eigen- und Fremddefinition geliefert: „Zweig had to rely on a strict dichotomy between the world of eastern Jewry – marked by such choice catchwords as ‚purity,' ‚sincerity,' and ‚candor' – and the world of Western Jewry, the ultimate site of cultural crisis" (94). Diese Dichotomie erlaubt einerseits das Herausheben der als positiv empfundenen Qualitäten ostjüdischen Lebens, andererseits führt es auch zu seiner Essentialisierung:

> In capturing the fullness of the so-called *Ostjuden* [. . .] Zweig employed not only the impassioned language of an ethnic apologist, but also notable strain of orientalist rhetoric. In Zweig's account, the eastern Jew maintains a close lineage with the oriental Jew, a figure with whom there is almost virtual interchangeability in terms of their stock features. In Zweig's rendition the eastern Jew represents the exotic other, the more authentic, primal Jew – derived from myth, lore, and his own 'personal' encounters – [. . .]. (94-95)

Eva Raffel verweist ebenfalls auf diesen Darstellungsmodus in *Das ostjüdische Antlitz*, wenn sie im Zusammenhang mit Zweigs Text mehrfach das Schlagwort vom „Jude[n] als Orientale[n]" verwendet (74-75). Wie sie richtig festhält, ist diese Tendenz aber nicht nur bei Arnold Zweig zu beobachten. In Alfred Döblins *Reise nach Polen* findet sie sich wortwörtlich wieder: „Arabische Köpfe sind es, Männer der großen Sandwüste. Neben diesen Männern kann ich mir die mächtigen Reitkamele denken. [. . .] Als Krieger kann ich sie sehen; das sind keine Männer der Nalewki in Warschau" (95). Was sie nach Auffassung der Erzählstimme tatsächlich sind, wird wenige Seiten später klargestellt: „Es sind – Araber" (98).

[3] Für eine genauere Beschreibung von Edward Saids Konzept des „Anderen," des Begriffs der Essentialisierung und sein Orientalismuskonzept empfiehlt sich seine gleichnamige Studie *Orientalism*.

Diese Wahrnehmung ostjüdischer Lebenswelten samt ihrer Verortung im Ghetto wäre allerdings nicht möglich gewesen, wenn ihre Realität nicht tatsächlich so frappierend von der Lebenswirklichkeit der assimilierten deutschen Juden abgewichen wäre. Steven Aschheim bietet in seiner Studie *Brothers and Strangers* ein nachvollziehbares Modell für die Wahrnehmung des osteuropäischen Judentums an, indem er über die Entdeckung des Schtetls durch Autoren wie Arnold Zweig hinausgeht, und sich auf die Migration osteuropäischer Juden Richtung Westen zwischen 1800 und 1923 konzentriert. Wie er speziell im zweiten Kapitel seines Textes ausführt, lagen die Wurzeln eines Großteils der assimilierten deutschen Juden selbst in Osteuropa. Im Zuge der um 1880 einsetzenden Pogromwelle in Polen, Russland und Galizien suchten viele der osteuropäischen Juden der Gewalt zu entkommen, indem sie Richtung Westen auswanderten (3-58). Deutschland, und insbesondere die damalige Reichshauptstadt Berlin, war dabei eine zentrale Durchgangsstation in der Bewegung von Ost nach West. Salomon Adler-Rudel beziffert in *Ostjuden in Deutschland 1880 – 1940* alleine für den Zeitraum zwischen 1880 und 1914 die Zahl der Europa in Richtung Westen verlassenden osteuropäischen Juden auf 2 725 000. In diesem Zeitraum und auch darüber hinaus sei „ein sehr erheblicher Teil über deutsche Häfen gegangen“ (3-4). Und wenngleich die Majorität dieser Auswanderer Deutschland in der Tat nur als Durchgangsland betrachtete, um nach Frankreich, nach England oder größtenteils Amerika auszuwandern, so hatte die ständige Fluktuation von Migranten auch einen dauerhaften Effekt auf die jüdische Bevölkerung Deutschlands. Wie Adler-Rudel anführt, konnte die Reise der großteils sehr armen Auswanderer durch verschiedene Gründe erschwert werden, dazu gehörten oft Krankheit oder Geldmangel: „Die Folge dieser Zufälle war es, daß jährlich eine Anzahl der Auswanderer in Deutschland strandete und den Versuch machte, sich hier für die Dauer niederzulassen“ (6). Eine Sonderstellung kam dabei dem Berliner Scheunenviertel in der

Spandauer Vorstadt nördlich des Alexanderplatzes zu, das aufgrund der preiswerten Wohnsituation, einer Folge des elenden Lebensstandards, für viele Ostjuden zu einem Anlaufpunkt wurde.

Dieser Prozess allerdings wurde gerade von der Schicht arrivierter jüdischer Bürger mit Missfallen gesehen. Auch Aschheim führt an, dass die Wahrnehmung der ostjüdischen Einwanderer durch die Einheimischen, Christen wie Juden, von einer orientalisierenden Sichtweise bestimmt gewesen sei. Allerdings ist diese Wahrnehmung hier nicht, wie bei Zweig positiv konnotiert: „Few doubted that it was the Ostjuden who most exemplified the ‚Asian' form of Judaism. This perception fitted the German tendency to view the whole of Eastern Europe as a cradle of barbarism" (20). Einerseits war damit ein Verstehen dieser Menschen unmöglich: „The Jews who were about to come to Germany seemed almost a race apart, strange figures from a no longer comprehensible past" (22). Andererseits symbolisierten sie durch ihre bloße Existenz die Angst vor dem Zurückfallen hinter die erreicht geglaubte, oder zumindest herbeigesehnte, Integration in die christlichen Mehrheitsgesellschaft, oder Zumindest die Gleichberechtigung mit ihr. Ostjuden, ihre Isolation von der Mehrheitsgesellschaft und die unter ihnen grassierende Armut wurden als unangenehm empfunden, weil sie die Erinnerung an eine überwunden geglaubte Zeit wach hielten. Kirsten Steffen zitiert in ihrer Martin Beradt-Monographie *Haben Sie mich gehasst?* ein von Joseph Roth geplantes, aber nie veröffentlichtes Vorwort für eine Neuauflage seine Bandes *Juden auf Wanderschaft*, das diese Angst illustriert:

> Man will nicht durch einen Fremden, der eben aus Lodz gekommen ist, an den eigenen Großvater erinnert werden, der aus Posen oder Kattowitz stammt. Es ist die ignoble, aber verständliche Haltung eines gefährdeten Kleinbürgers, der eben im Begriff ist, die recht steile Leiter zur Terrasse der Großbourgeoisie mit Freiluft und Fernaussicht emporzuklimmen. Beim Anblick eines Vetters aus Lodz kann man leicht die Balance verlieren und abstürzen. (347-348)

Steven Aschheim zitiert die Übersetzung eines von Adolf Grabowsky verfassten und 1910 in der *Schaubühne* publizierten Artikels namens „Ghettowanderung," um zu verdeutlichen, warum ein Großteil des jüdischen Bürgertums von der massenhaften Einwanderung osteuropäischer Juden so verstört war. Seinem Zitat stellt er ausdrücklich voran, dass es sich hierbei mitnichten um eine Reise nach Galizien, sondern lediglich einen Besuch des Scheunenviertels handele:

> „As one moves further along the Kaiser-Wilhelm-Street," he wrote, „one goes ever deeper in the East of the world. . . . These figures! Is his Berlin? Wearers of caftans and stout women . . . ragged children with expectant eyes, sneaky men . . . incomprehensible words. . . ." The ghetto – strange and frightening – had arrived in Berlin and for many assimilated Jews represented a palpable threat. For middle-class Jews, products of a cultivated sensibility, this world *was* alien. (44-45)

Die von Arnold Zweig literarisch geformte Welt des osteuropäischen Schtetls ist damit in der Reichshauptstadt angekommen. In der Überzeugung des arrivierten Bürgertums ist hier sprichwörtlich ein Schtetl in der Stadt erwachsen. Was bei Zweig allerdings noch positiv aufgefasst werden kann, wird durch die fehlende räumliche Distanz unheimlich. Die fremden Vorfahren sind plötzlich in unmittelbarer Nähe des eigenen Existenzraumes. Mehr noch, sie bedrohen ihn durch ihre Gegenwart. Ihre Welt, eine imaginierte osteuropäische Welt, scheinen sie mitgebracht und in das Herz der Stadt verpflanzt zu haben. Diese Welt ist nicht nur schmutzig, arm und unangenehm, sie ist, so wie von Aschheim behauptet, den ansässigen Berlinern tatsächlich fremd.

Damit hat dieser natürlich Recht, es muss allerdings nochmals betont werden, dass diese Unterschiede immer auch zur Selbstidentifikation dienen konnten. Wenn den Ostjuden durch deutsche Autoren bestimmte Qualitäten zugeschrieben werden, dann geschieht dies auch immer im Kontext des Schreibens über sich selbst. So legt auch Eva Raffel in ihrer Zweig-Studie nahe, dass Zweigs Schreiben über das Ostjudentum ein Schreiben über sich selbst sei: ein Festigen der

eigenen Identität im Verhältnis und im Gegensatz zu dieser als fremd erscheinenden Welt (92). Gleichzeitig ist es im Falle Zweigs aber auch der Versuch, eine Welt literarisch festzuhalten, die zum Zeitpunkt der Niederschrift in Auflösung begriffen ist: „*Das ostjüdische Antlitz* sollte der westlichen Welt das Ostjudentum noch einmal in all seinen Facetten zeigen. Es war ein letzter, fast verzweifelt zu nennender Versuch, etwas aufleben zu lassen, was doch sichtbar im Untergang begriffen war“ (57). Raffel geht dabei hauptsächlich auf den zerstörerischen Einfluss des Krieges ein und schildert den erstarkt aufflammenden Antisemitismus im Zuge und besonders in der Folge des Ersten Weltkriegs als entscheidenden Faktor (55-57). Wiewohl sie damit einen wichtigen Punkt nennt, findet die massenhafte Emigration der osteuropäischen Juden bei ihr nur marginale Erwähnung. Sie muss auch im Zusammenhang mit der Ankunft der Moderne gesehen werden, in deren Verlauf, weniger in Polen und noch viel ungleich weniger in Russland, jedoch gerade im Deutschland vor den Weltkriegen, der Prozess der Industrialisierung Einzug hielt. Das Resultat war eine Landflucht nie zuvor gekannten Ausmaßes. Dabei war es oftmals die junge Generation, deren Mitglieder aus der Enge des Schtetls nach Westen oder in die Stadt aufbrachen. Nicht zufällig ist sowohl in dem untersuchten Roman Beradts als auch in dem Gronemanns eine der zentralen Figuren jeweils ein junger osteuropäischer Zuwanderer. Raffels Beurteilung der Gesamtsituation ist jedoch zuzustimmen, wenn sie sagt: „Die abgeschlossene Welt der Ostjuden war spätestens mit dem Ende des Ersten Weltkrieges vom Untergang bedroht“ (55). Schreiben über das Schtetl, sei es jenes in Galizien oder das in der Mitte Berlins, war damit implizit auch immer eine Form des Bewahrens einer untergehenden Kultur.

Umso auffälliger ist damit der vorherrschende Ton in der Betrachtung dieser Kultur. Die komplexe und in sich divergente Welt des osteuropäischen Judentums wird sowohl durch

Fürsprecher wie Arnold Zweig, als auch durch ihr ablehnend gegenüberstehende Parteien als monolithisch aufgefasst. Ist es bei dem einen die Idealtypisierung der osteuropäischen Welt, ist es dort die Furcht vor einer gesichtslosen, fremden und nicht verstehbaren Masse von Menschen, die in den eigenen Lebensraum einfällt und mit der man sich nicht identifizieren lassen möchte. Das Resultat beider Einschätzungen ist dabei allerdings sehr ähnlich – zugunsten einer Stereotypisierung werden wichtige Unterschiede verwischt. Steven Aschheim teilt diese Einschätzung:

> Germany's Ostjuden were perceived as an undifferentiated mass, which was ironic, for in fact they were deeply fragmented and almost as isolated from each other as they were from both the general German and German-Jewish communities. The fragmentation was not merely residential. It was also national in nature. Russian Jews hardly associated with Galician Jews, who in turn were divided from Rumanian Jews. Anti-Semites pictured a monolithic, single-minded group. The sad truth was quite the opposite – right into the Weimar Republic, Germany's Ostjuden never succeeded in uniting effectively, even in the face of severe attack. (45)

Dass die Welt des Ostjudentums auch differenzierter wahrgenommen und literarisch verarbeitet werden kann, dass der einfachen Zuschreibung fester Identitäten im Sinne von Etiketten in der Literatur nicht immer Vorschub gewährleistet werden muss, davon legen Martin Beradts *Die Straße der kleinen Ewigkeit* und Sammy Gronemanns *Tohuwabohu* beredtes Zeugnis ab.

3. Textanalyse

Aufgrund der ohnehin fragmentarischen Struktur beider Werke, die als Romane der Moderne mit einer Unzahl von Haupt- und Nebencharakteren operieren, um dabei bewusst Polyphonie und Fragmentierung zum Organisationsprinzip ihrer selbst zu erheben, würde eine von vornherein vergleichende Textanalyse zwangsläufig zur Unübersichtlichkeit führen. Die Arbeit

wird sich deshalb jedem der beiden Texte in einem separaten Unterkapitel widmen, bevor in der abschließenden Zusammenfassung noch einmal die markantesten Unterschiede und Gemeinsamkeiten in den Verfahren hervorgehoben werden, mittels derer beide Texte Räume jüdischer Identität und Identifikation evozieren.

3.1 Sammy Gronemanns *Tohuwabohu*

Im Erscheinungsjahr von Arnold Zweigs *Das ostjüdische Antlitz* veröffentlicht der in Berlin ansässige Rechtsanwalt und Schriftsteller Samuel ‚Sammy' Gronemann mit *Tohuwabohu* seinen ersten Roman.[4] Angelegt als Roman, der seine narrative Zugkraft aus der Vielzahl seiner Protagonisten bezieht, scheinen die zwölf Kapitel des Romans seinem Titel auf den ersten Blick alle Ehre zu machen. Die Brockhaus Enzyklopädie definiert den Begriff Tohuwabohu nach seiner Herkunft aus dem ersten Buch Mose, in jüdischer Tradition nach seinem ersten Wort *Bereshit*, als den „chaot. Zustand der Welt vor dem schaffend-ordnenden Eingreifen Gottes; daher allgemein Bezeichnung für Durcheinander, Chaos" (737). Und chaotisch mutet zunächst nicht allein die Struktur des größtenteils im Jahr 1903 spielenden Romans an, dessen episodenhafte Erzählung wiederholt zwischen der damaligen Reichshauptstadt Berlin und der vom Schriftsteller aus Versatzstücken eigener Erfahrungen konstruierten russischen Stadt Borytschew wechselt.[5] Alleine mehr als fünfzig sprechende Haupt- und Nebencharaktere umfasst das Ensemble, welches sich im Laufe der Romanhandlung konstituiert. Zwei männliche Charaktere stechen dabei als diejenigen hervor, um die herum sich die Haupthandlungen des

[4] Wo zum Verständnis notwendig, wird im Folgenden aus dem Roman mit der Kennzeichnung (T) in Klammern im Text zitiert.

[5] Gronemann hatte durch seine Heirat mit der aus Russland stammenden Sonja Gottesmann im Jahr 1902 und aufgrund seiner Tätigkeit als Frontsoldat im ersten Weltkrieg aus erster Hand Erfahrungen mit den Realitäten ostjüdischer Kultur machen können. Zudem machte er in dieser Zeit auch die persönliche Bekanntschaft Arnold Zweigs. Zeugnis davon legt er in seinem 1924 erschienenen Text *Hawdoloh und Zapfenstreich. Erinnerungen an die ostjüdische Etappe 1916-1918* ab.

Romans vollziehen. Zum Einen ist dies der aus Borytschew stammende Jossel Schlenker. Dieser beschließt zum Beginn des Romans zusammen mit seiner Frau Chane nach Berlin zu ziehen. Dort werden die beiden zunächst in der Dragonerstraße, später in der Auguststraße des Scheunenviertels ansässig, wo sie mit ihrem Freund Wolf Klatzke wohnen. Die deutsche Idee jüdischer Emanzipation befremdet sie, da diese in ihrer Konsequenz Assimilation und damit Aufgabe gelebten Judentums bedeutet. Jossel trifft durch eine Verkettung von Zufällen auf seinen Vetter Heinz Lehnsen, dessen Großvater der verschollene Bruder von Jossels Vater Moische ist. Der mit seiner Familie im bürgerlichen Tiergarten wohnende Gerichtsreferendar Heinz hat zunächst keinerlei Beziehung zum Judentum. Seine gesamte Familie ist erst kürzlich im Bestreben ihre jüdische Identität abzulegen per Taufe zum evangelischen Glaubensbekenntnis übergetreten und hat ihren Namen von Levysohn in Lehnsen ändern lassen, hauptsächlich um hieraus beruflichen und gesellschaftlichen Vorteil zu schlagen (70). Als spezifisch jüdisch habe sich Heinz jedoch auch zuvor nicht empfunden, wie er seinem Vater Adolf gegenüber gesteht. Vielmehr scheine es ihm, als ob ihm durch die Taufe überhaupt erst seine jüdischen Wurzeln bewusst geworden seien: „Es ist doch eigentlich mein Austritt aus dem Judentum der erste Akt meines Lebens gewesen, in dem ich zu der jüdischen Religion irgendwie Stellung genommen habe. – Ich habe eigentlich meine Zugehörigkeit zum Judentum da zum erstenmal bekannt, als ich austrat“ (104). Die Anwesenheit Jossels im Haus der Lehnsens ist in den Augen der übrigen Familienmitglieder deshalb eine unerwünschte Emphase jener Identitätszuschreibung, die sie mit ihrer Taufe endgültig abgelegt zu haben glauben. Jossel wird damit zur literarischen Manifestation der von Joseph Roth mit der Metapher des Vetters aus Lodz beschriebenen Furcht vor der Außenzuschreibung als Jude. Heinz bringt die Familie mit der Einführung Jossels in die bei der Geburtstagsfeier seiner Schwester Else anwesende Gesellschaft an den Rand eines

sozialen Desasters. Nicht nur glauben die Lehnsens die anstehende Verlobung Elses mit dem jungen Adligen Joseph von Stülp-Sandersleben hierdurch gefährdet, die Episode bietet darüber hinaus einer lokalen antisemitischen Zeitung namens ‚Posaune' Material für die Androhung eines Artikels, durch den die um die Anerkennung ihrer christlichen Identität bestrebte Familie Lehnsen erpressbar gemacht werden kann. Heinz selbst allerdings führt das neu erwachte Interesse an seiner jüdischen Herkunft auf einen Besuch zu seinem Vetter in das Scheunenviertel, später dann gar in dessen russische Heimatstadt. Die Begeisterung für seine Wurzeln ist bei Heinz jedoch nur von kurzer Dauer. In Borytschew wird er nicht nur Zeuge eines Pogroms, der dem Anschein nach in der Ermordung eines Familienmitgliedes gipfelt, ihm wird zudem von seinen Verwandten die Tür gewiesen, als diese von seiner Taufe erfahren. Das letzte Kapitel des Romans findet sowohl Heinz, Jossel und Chane als auch einen Großteil anderer Handlungsträger in einem Zug aus Berlin Richtung Südwesten. Wo aber Chane und Jossel, ihre Freunde Jacob Kaiser und Fritz Hamburger sowie zahllose weitere Berliner Juden auf dem Weg zum Zionistenkongress in Basel sind, hat sich Heinz ganz von der Suche nach seinen jüdischen Wurzeln abgewandt. Er befindet sich am Beginn einer Erholungsreise, die ihn zunächst zu den internationalen Galopprennen nach Baden-Baden und später in die Schweiz führen soll.

Die Ironie, die der Gegenüberstellung von Basel und Baden-Baden mit der doppelten Semantik des Begriffs der „großen Woche" als Zusammenkunft der deutschen zionistischen Bewegung auf der einen und der im Vergleich banalen Veranstaltung des Pferderennens auf der anderen Seite innewohnt, ist dabei ein durchgängiges Stilmittel in *Tohuwabohu*. Ihre Funktion wird an späterer Stelle noch einer genaueren Betrachtung zu unterziehen sein.

Der orthodoxe Zionist

Warum aber siedelt Gronemann seinen Roman um die Jahrhundertwende herum an, und nicht in der Zeit seiner Entstehung kurz nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs?[6] Seine „bei der Verurteilung eines Zustandes ein positives Model implizierende Satire“[7] dient dem Autor zunächst dazu, Partei für die zionistische Bewegung seiner Zeit zu ergreifen. Diese war im 19. Jahrhundert als jüdische Reaktion auf den in Europa erstarkenden Nationalismus entstanden. Sie begriff die jüdische Gemeinschaft Europas als Nation ohne Land, die nur in der Heimführung der europäischen Juden nach Palästina, das zu diesem Zeitpunkt unter britischer Herrschaft stand, dauerhaften Frieden finden könne. Schlüsselfigur der Bewegung war zu diesem Zeitpunkt Theodor Herzl, dessen 1896 erschienenes Buch *Der Judenstaat* die wesentlichen Positionen des frühen Zionismus ausformuliert.

Gronemanns Befürworten zionistischer Ideen verleitet in jedoch nicht dazu, dem Reformjudentum des frühen 20. Jahrhunderts das Wort zu reden oder gar in Säkularismus zu verfallen. Wie Hanni Mittelmann in ihrer Monographie zu Sammy Gronemann überzeugend darlegt, stammte dieser, 1875 geboren, als Sohn des Straßburger Rabbiners Selig Gronemann aus einem Umfeld, in dem orthodoxes Judentum im Sinne der strengen Befolgung des jüdischen Gesetzeskodex, der Halacha, gerade nicht Weltoffenheit und weltliche Bildung ausschloss, sondern im Gegenteil ein wichtiger Bestandteil des täglichen Lebens war (11-14). Jüdische Identität war dabei für Gronemann immer auch mit dem religiösen Ritus verknüpft:

> Die Überzeugung seines Vaters, dass jüdisches Wissen die Kontinuität des Judentums und seiner religiösen Überlieferung gewährleistete und die Grundlage einer kollektiven Identität bilde, sollte Sammy Gronemann später als Redner und Schriftsteller immer wieder propagieren. Auch er glaubte daran, dass die Erhaltung der jüdischen Tradition in ihren Formen wie in ihren Inhalten die

[6] Obwohl dieser erst 1920 erschien, begann Gronemann den Roman während seiner Zeit als Soldat im Ersten Weltkrieg. Vergleiche hierzu Sauerlands Aufsatz „Sammy Gronemanns Sicht des Ostjudentums.“
[7] Žmegač (124)

> Voraussetzung für das Überleben des jüdischen Volkes war. Dabei bildeten Form und Gehalt der Religion für ihn stets eine selbstverständliche und natürliche Einheit. (16)

Mittelmann streicht jedoch heraus, dass sein Verhältnis zur Religion den Autor dabei nie davon abgehalten habe, in seinen Schriften und seinem Handeln für den Zionismus zu arbeiten. In Anlehnung an einen seinerzeit gegen Gronemann gerichteten Artikel bezeichnet eines ihrer Kapitel ihn in der Titelzeile daher als „konservative[n] Zionist[en]" (29). Als solcher hat der 1875 geborene Gronemann die Veränderung und Zuspitzung des antisemitischen Klimas von der Jahrhundertwende an über die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg durch seinen Verlauf hinweg aus erster Hand wahrgenommen.[8] Noch 1913 trat ein Theoretiker wie Gustav Landauer, der dem Zionismus nicht grundsätzlich abgeneigt war, der Idee einander ausschließender deutscher und jüdischer Identitäten energisch entgegen. In seinem bewusst provozierend „Sind das Ketzergedanken?" betitelten Aufsatz schreibt er: „Deutscher Jude oder russischer Jude – diese Ausdrücke empfinde ich als schief, ebenso wie jüdischer Deutscher oder Russe. Ich weiß da von keinem Abhängigkeits- oder Adjektivitätsverhältnis, [. . .] und mein Deutschtum und Judentum tun einander nichts zuleid und vieles zulieb" (126). Gronemann sah dies, zumal um 1920, anders.[9] Hanni Mittelmann argumentiert, dass persönliche Erfahrungen Gronemann zu der Überzeugung geführt hätten, Judentum und deutsche Identität seien letztlich nicht miteinander vereinbar, vor allem deshalb, weil das Judentum bis dahin zu keiner Zeit erfolgreich in eine andere Nation integriert worden sei (78). Dabei gilt es zudem zu beachten, dass 1917 mit der Balfour-Erklärung die Idee, den Juden Europas ein Heim in Palästina zu garantieren, das erste

[8] Für einen kurzen Überblick über die Entwicklung des Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert sei an dieser Stelle Steven Bellers *Antisemitism: a very short introduction* empfohlen. Genaueren Einblick liefert Walter Laqueurs *The Changing Face of Antisemitism : from Ancient Times to the Present Day*.

[9] Dass die problematische Annahme der Unvereinbarkeit von deutscher und jüdischer Identität nicht nur aufgrund der Erfahrung des Nationalsozialismus gefährliche Untiefen birgt, soll hier keineswegs ignoriert werden. Es ist jedoch wichtig festzuhalten, dass Gronemanns Roman aus der Perspektive der zwanziger Jahre genau diese Position

Mal in greifbare Nähe gerückt schien. Damit war dem Zionismus eine realpolitische Basis geschaffen. Eine Diskussion über seine Motivation, Ursachen und Begründungen mag leicht in den Hintergrund gedrängt worden sein, wenn es galt, das Siedlungsprojekt in Palästina voranzutreiben. Um genau diese Diskussion, eine Begründung für den Zionismus als einzig gangbaren Weg, aber geht es Gronemann in seinem Roman. *Tohuwabohu* ist darauf ausgelegt, ein Argument zu konstruieren, welches den Auszug der Juden Europas nach Palästina als die einzige Möglichkeit würdiger jüdischer Existenz gegenüber den Alternativen von physischer Vernichtung, Ausschluss aus der Mehrheitsgesellschaft und Verlust der eigenen Tradition, und damit einhergehend der eigenen Identität, belegen soll.[10] Indem er seinen Roman kurz nach der Jahrhundertwende spielen lässt, steht Sammy Gronemann eine ungleich größere Bandbreite unterschiedlicher Positionen zum Judentum in Deutschland und Osteuropa (jeweils aus deutscher und russischer Sicht, jüdischer wie nichtjüdischer) zur Verfügung, die er gegeneinander positionieren kann. Der Roman ist somit auch ein Abbild der mannigfaltigen jüdischen Identitäten seiner Zeit. Er de-essentialisiert damit das Bild jüdischer Kultur in Europa. Statt eines monolithisch geschilderten Judentums regieren bei Gronemann Vielfalt und Widerspruch. Das Gros der auftretenden Charaktere befindet sich dabei beständig im Streitgespräch. Dies beginnt bereits mit der Begegnung Jossel Schlenkers mit seiner zukünftigen Frau Chane (10-13). Die Liste lässt sich jedoch nach Belieben fortsetzen. Allein die ersten Kapitel geben hierzu reichlich Gelegenheit, sei es in dem Zwiegespräch des Borytschewer Pastors Bode und seinem Widerpart Oberlehrer Strößer (19-30), Berl Weinsteins Diskussion mit seiner Tochter und seinem Schwiegersohn über das Existenzrecht des Schnorrers (54-66) oder der Streit des orthodoxen

---

vertritt. Wo immer sich im Text ähnliche Formulierungen finden, sind diese als ausdrücklich auf die Welt des Romans bezogen zu verstehen.

Professors Hirsch mit Reformrabbiner Dr. Magnus und dem getauften Landgerichtsdirektor Adolf Lehnsen (86-96).

Alle auftretenden Figuren haben jedoch auf die eine oder andere Art und Weise eine Verbindung oder zumindest ein dezidiert bestimmtes Verhältnis zum Judentum. Es kann daher nur schwerlich von ‚der' jüdischen Identität gesprochen werden. Im Gegenteil gibt es derer viele. Sie sind, ganz im Sinne des Romantitels, ein Tohuwabohu. Der Roman bezieht somit implizit gegen eine Sichtweise Stellung, die in den Schtetltexten von Roth bis Zweig zumindest mitschwingt: Der Begeisterung für die Welt des Schtetls als eine vermeintlich ursprünglichere, natürlichere Form der Existenz wohnt auch die Annahme inne, dass es eine spezifische, authentische Form jüdischen Daseins gebe. Mit der Präsentation der mannigfaltigen Formen jüdischer Existenz um 1900 tritt der Roman somit den literarischen Gegenbeweis hierfür an. Der Roman geht damit über seine Eigenschaft als Streitschrift für den Zionismus weit hinaus, wenngleich er auch dies zweifelsohne ist. Darüber hinaus handelt es sich bei Gronemanns *Tohuwabohu* aber in erster Linie um einen deutschsprachigen Roman, gerichtet an ein deutschsprachiges Publikum in den 1920er Jahren. Er ist in Form und Inhalt ein Vertreter der literarischen Moderne.

Literarische Verfahren: *Tohuwabohu* als Produkt der Moderne

Es ist Gronemanns Qualitäten als Schriftsteller anzurechnen, dass der Roman trotz seiner Parteinahme nur selten steif wirkt oder in den plumpen Ton belehrender Predigt verfällt. Wohl sind lange Passagen des Romans durch Dialoge bestimmt, in denen die entsprechenden Teilnehmer wenig mehr als Platzhalter für das Gegenüberstellen unterschiedlicher Ideen sind.

[10] Dass sich die genannten drei Bedrohungen jüdischen Lebens dabei nicht, wie vielleicht zu erwarten wäre, gegenseitig ausschließen, sondern dass im Gegenteil zwischen ihnen durchaus Schnittmengen existieren, wird sich

Wenn aber etwa die orthodoxen deutschen Freunde Chanes und Jossels mit den beiden und darüber hinaus auch Vertretern liberalerer Positionen in eine ebenso lebhafte wie verbissen geführte Diskussion über das Verhältnis zur Halacha verfallen, entsteht aus dem Austausch der gegensätzlichen Positionen sowie dem Sprachwitz der Dialoge eine Dynamik, die den Roman vor der Gefahr bewahrt, in seiner Zurschaustellung einer Position die anderen zu ignorieren oder an den Rand zu drängen (vgl. hierzu T 146-153). Wiewohl der Roman in der Konsequenz zu der Befürwortung eines religiös geprägten Zionismus gelangt, lässt Gronemann in der wiederholt dialogischen Struktur eines Abwiegens von Für und Wieder den Roman selbst die Argumentationsweise jener Talmudstudierenden emulieren, die den Roman als Handlungsträger bevölkern und als welcher er selbst in seinem Elternhaus aufgezogen wurde. Indem er diese Form des intellektuellen Austauschs innerhalb seiner Textstruktur aufnimmt, wird der Text selbst nicht nur in der Präsentation der Vielfältigkeit jüdischer Identitäten, sondern auch in seiner Tiefenstruktur zu einem Manifestationsort jüdischer, diesmal in der Religion wurzelnder, Identität.

Darüber hinaus weist gerade die Vielstimmigkeit des Romans denselben als Produkt der Moderne aus. In aller Kürze sei zur Illustration dieser These auf zwei definierende Texte modernen Schreibens verwiesen: Alfred Döblins bereits eingangs erwähnter Roman *Berlin Alexanderplatz* und Robert Musils Fragment gebliebener Text *Der Mann ohne Eigenschaften*, dessen erster Teil 1930 erschien,. Beide Texte wurden ein gutes Jahrzehnt nach Gronemanns Text veröffentlicht, weisen jedoch in der Konstruktion ihrer jeweiligen literarischen Welten, vor allem aber in der Art und Weise wie diese durch den Leser wahrgenommen werden, Ähnlichkeiten mit Gronemanns Roman auf. Zugegeben, sie sind in ihren ästhetischen Verfahren radikaler als *Tohuwabohu*. Wo bei Döblin die wiederholte Verwendung der Montagetechnik

---

im Verlauf dieses Textes zeigen.

kennzeichnend für den Roman ist, ist es bei Musil die genau beobachtende, dabei jedoch essayistische Struktur seines Textes. Der jeweils erzielte Effekt aber ähnelt jenem, der sich aus der Fülle an Dialogen der unzähligen Charaktere in *Tohuwabohu* ergibt: Fragmentierung der erzählten Welt; eine Unübersichtlichkeit, in der es dem Leser zunächst schwer fällt, sich zu orientieren. Montage in dem komplexen Sinne Döblins gibt es bei Gronemann freilich nicht. Allerdings werden hier, wohlgemerkt in sehr geringem Umfang, Fragmente der erzählten Welt als solche im Text gekennzeichnet und verwendet. Damit unterbrechen sie Text- wie Lesefluss. Das Format des Textes wird dem jeweiligen Fragment angepasst, wodurch auch die Textgestalt variiert. Die absichtlich in fehlerhaftem Deutsch verfasste Adresse eines Bettelsbriefes „an hern langerichtrat Levysohn, Berlin Mattäikirchstraße 8“ kann so etwa in *Tohuwabohu* vier Zeilen über die gesamte Breite der Seite einnehmen (67). Das Firmenschild von Wolf Klatzkes neugegründeter Zigarettenfirma erhält auch innerhalb der Textgestalt einen Rahmen (269). Gesonderte Formatierungen erfährt der Text zudem in der Wiedergabe eines fiktionalen Zeitungsartikels der ‚Posaune‘ (333). Gleiches gilt, wenn Visitenkarten im Text eine Rolle spielen (338). Dem essayistischen Stil von Musils Romanfragment entspricht bei Gronemann die bereits beschriebene, wiederholte dialogische Form, in der er unterschiedliche Positionen in ihr Verhältnis zu- und gegeneinander setzt. Hinzu kommt das Verfolgen unterschiedlicher Handlungsstränge, die wahlweise abgebrochen oder wiederaufgenommen werden. Ähnlich wie in *Der Mann ohne Eigenschaften* spielen die zahlreichen Charaktere oft für lange Abschnitte keine Rolle, bevor sie wieder wesentlich für die Handlung werden. In beiden Texten laufen die jeweiligen Handlungen zeitweise scheinbar disparat nebeneinander her, um sich an Schlüsselstellen zu kreuzen. Der angehende protestantische Geistliche Ostermann etwa ist zunächst nur jene Figur, die in der Bewerbung um das Stipendium der von

Landesgerichtsdirektor Adolf Lehnsen, Heinz‘ Vater geleiteten Stiftung gegen den Rabbinatskandidaten Jacob Kaiser das Nachsehen hat. Nach dieser Episode zu Beginn des Romans tritt Ostermann erst im letzten Drittel des Romans wieder in Erscheinung. Hier möchte er, teils aus Rachsucht, teils aus antisemitischer Überzeugung, einen seiner Aufsätze der ‚Posaune‘ verkaufen und berichtet dabei von dem Auftritt Jossels auf Else Lehnsens Geburtstag (333-354). Als weiteres Beispiel mag Assessor Borchers von der Staatsanwaltschaft gelten, der, auf die Erkenntlichkeit des Adolf Lehnsens hoffend, die Herausgabe des vorgeblich diskreditierenden Artikels durch eine Beschlagnahme aller Exemplare der ‚Posaune‘ unterbindet (348-349). Zuvor erfährt er lediglich in einem Nebensatz als Teilnehmer an Elses Geburtstagsfeier Erwähnung (173).

Im ersten Kapitel des Romans lässt der Erzähler verlauten: „So hängt alles im Leben zusammen“ (11). Tatsächlich entspinnt sich für den Leser im Laufe des Romans dank seiner Erzähltechnik ein differenziertes und vielschichtiges Bild der Probleme, denen sich jüdische Identitäten im Spannungsfeld von Tradition und Moderne vor dem Hintergrund der konstanten Bedrohung durch die verschiedenen Facetten eines sich radikalisierenden, europäischen Antisemitismus an der Schwelle zum 20. Jahrhundert ausgesetzt sahen. Das scheinbare Tohuwabohu des Romans ist wohlüberlegt konstruiert und keine der Episoden, keine der auftretenden Charaktere werden um ihrer selbst willen in den Roman gestreut. Das prägnanteste Beispiel in diesem Zusammenhang ist Chanes Vater Berl Weinstein, mit dessen Person die Romanhandlung einsetzt. Der Beginn des Romans lautet: „Berl Weinstein hatte sich wieder einmal taufen lassen, und diesmal mit besonderem Erfolg. Alles in allem hatte er dabei wohl an die 800 Mark erübrigt“ (7). Der Grund für diesen offenbar wiederholt in der Fremde vollzogenen Schritt wird wenig später erläutert: „Berl Weinstein pflegte sich jedesmal taufen zu lassen, wenn

er eine Tochter auszusteuern hatte. Diesmal war Chane dran, - die vierte und jüngste“ (8). Ist Weinstein noch bei der Ankunft seiner Tochter und ihres Gatten in Berlin zu Beginn des zweiten Kapitels zugegen, verschwindet er bis zum Ende des vorletzten Kapitels „Pogrom“ vollständig aus der Handlung. Hier allerdings erfüllt er eine entscheidende Funktion für den Fortgang des Romans. Obwohl er selbst zum Erlangen finanziellen Vorteils die Taufe sogar wiederholt über sich hat ergehen lassen, und im Angesicht des sich entfaltenden Pogroms in seiner Heimatstadt Borytschew kurz davor steht, sich dem Schutz des örtlichen Pastors Bode anzuvertrauen, ist es Berl Weinstein, der zuerst von Heinz Lehnsens konfessioneller Zugehörigkeit erfährt und mit Entsetzen reagiert:

> Ein Meschummed!! – Der junge Mann war ein Meschummed, - ein Abtrünniger, der den Glauben seiner Väter, der sein Volk verraten und verlassen hatte. Und Berl Weinstein [. . .] wurde von dem ungeheuren instinktiven Abscheu und Entsetzen, das jeder Jude bei der Berührung mit einem Meschummed empfindet so gepackt, daß er alles vergessend [. . .] starr aus seinem Versteck in die Höhe schoß und entsetzensvoll Heinz anstarrte. (386)

Es ist Berl Weinstein, der Heinz wenig später als Meschummed vor dessen russischer Familie anklagt und so den entscheiden Beitrag dazu leistet, dass Heinz jegliches Aufenthaltsrecht bei ihr abgesprochen wird. Dass es sich bei Berl Weinstein selbst um einen getauften Juden handelt, ist Teil jenes ironischen Tons, der sowohl der Handlungsstruktur wie auch der Erzählstimme des Romans innewohnt. Dass dieser ironische, bisweilen in die Überzeichnung fallende Tonfall den Roman von seinem Beginn an beherrscht, sollte aus dem oben zitierten Anfang des Romans ersichtlich geworden sein.

Die über allem schwebende Ironie rückt den Roman Gronemanns damit in die Nähe der Werke eines Autors wie Thomas Mann. Die Erzählstimme erzeugt Distanz zum Erzählten, ohne die handelnden Figuren dabei grundsätzlich der Lächerlichkeit preiszugeben. Wohl wird die „Assimilationsideologie ironisch relativiert und vollkommen diskreditiert,“ wie Mittelmann sehr

richtig anmerkt (78). Auch werden die perfide Denkweise antisemitischer Gedankenkonstrukte aufgezeigt und die Pogrome in Russland mit dem unterschwelligen Antisemitismus im deutschen Reich parallelisiert (T 328-395). Beide Mentalitäten werden so spöttisch als unterschiedliche Aspekte des gleichen Phänomens entlarvt. Dennoch liegt der Humor gerade im Bezug auf die Hauptfiguren des Öfteren in einem milden Lächeln mit den Protagonisten und weniger in einem hämischen Lachen über sie. An einer Stelle etwa bezeichnet Jacob Kaiser den Nichtjuden Kluck als „die Säule der jüdischen Orthodoxie von Berlin“ (144). Diese Stellung beruht allerdings einzig und allein auf dem Broterwerb des Mannes, welcher darin besteht als Scheinteilhaber in jüdische Betriebe aufgenommen zu werden, um die Öffnung dieser Betriebe am Sabbat zu gewährleisten. Natürlich üben Abschnitte wie dieser beißende Kritik an einem orthodoxen Judentum, in dem die Befolgung des Gesetzestextes zum leeren Ritus verkommt. Gleichzeitig ist es jedoch eine ernsthafte Auseinandersetzung mit den realen Folgen, die aus dem Versuch resultieren, in einer säkularisierten, christlich bestimmten Gesellschaft halachisch zu leben. Der zweifelsohne vorhandene Humor allein macht den Roman deshalb nicht zu bloßer Unterhaltungsliteratur. Der Autor selbst nimmt darauf in *Hawdoloh und Zapfenstreich* Bezug, wenn er über seinen Erstlingsroman schreibt: „Wieso dieses letztgenannte Buch vielfach als ein humoristisches Werk angesehen wird, ist mir schleierhaft – mir schien es beim Schreiben und erscheint es heute noch eher als eine tragische Geschichte“ (121). Symptomatisch hierfür darf jene Szene aus „Goethe in Borytschew,“ dem ersten Kapitel aus *Tohuwabohu*, gelten, in welchem Jossel Schlenker zum ersten Mal auf seine zukünftige Frau Chane trifft. Diese hat sich am Sabbat mit einem Buch jenseits des Eruv niedergelassen, der traditionellen Sabbatgrenze, jenseits der kein gesetzestreuer Jude an diesem Tag Gegenstände bewegen darf. Für Jossel ergibt sich daraus ein Dilemma: Einerseits fühlt er sich von der so unbefangen, die Gebote

missachtenden und dabei doch scharfsinnig argumentierenden jungen Frau angezogenen und möchte sie nicht vor den Kopf stoßen, andererseits sieht er es als seine Pflicht an, sie auf die Verletzung des Gesetzes aufmerksam zu machen. Der Roman wahrt dabei ironische Distanz zu Jossels Gewissensnöten, die aus dem Kontrast der betont selbstbewussten Haltung Chanes im Vergleich zu dem unsicheren Benehmen Jossels erwächst, welches durch Wendungen wie „errötend," „ziemlich verwirrt," und „ungeschickt" charakterisiert wird (10). Dabei wird Jossel jedoch nicht dem Spott des Lesers preisgegeben. Seine Bedenken werden von ihm und Chane ausführlich diskutiert, so dass die Episode letztlich im Beginn der Liebesbeziehung zwischen Jossel und Chane mündet, die sich zunächst, hier folgt erneut die ironische Brechung, ausschließlich auf das intensive literarische Studium von Goethes *Faust* inklusive der Gretchentragödie stützt.

Identitätsräume, Räume der Identifikation

Ein weiteres wichtiges Moment wohnt dieser Episode inne. Wie Hanni Mittelmann betont, etabliert die Szene das den gesamten Roman durchziehende Begriffspaar von Grenzziehung und Grenzüberschreitung (78). Damit wird Raum als Konzept zu einem wesentlichen Element im Roman. Dies erstreckt sich sowohl auf real-topographische als auch auf imaginierte Räume. Was Mittelmann allerdings nicht beachtet, ist, dass dem tatsächlichen Akt der Grenzüberschreitung gerade im Bezug auf die beiden topographischen Räume Berlin und Borytschew nur wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Wenn Jossel und Chane zu Beginn des Romans beschließen, ihre Heimatstadt Borytschew zu verlassen, so widmet der Roman ihrer Reise selbst keine Aufmerksamkeit. Jossel und Chane treten stattdessen im zweiten Kapitel „Ein literarisches Unternehmen" eines Morgens in die Stube Wolf Klatzkes, wo sie von ihm und Chanes Vater

Berl Weinstein empfangen werden. Dabei verzichtet der Roman darauf, eine konkrete Bestimmung zeitlicher Abläufe zu geben. Eine genaue Bestimmung des Zeitpunkts an dem das Ehepaar in Berlin angekommen ist wird durch den Text nicht ermöglicht. Chane und Jossel Schlenker sind in Berlin, zuvor waren sie in Borytschew, darüber hinaus lässt sich anhand des Textes keine gesicherte Auskunft treffen (vgl. T 41-55). In ähnlicher Weise vollzieht sich der entgegengesetzte Weg Heinz Lehnsens aus Berlin in die Heimatstadt seiner russischen Familie. Das achte Kapitel „Der Minjan-Mann“ endet damit, dass sich der junge Gerichtsreferendar in einer Kutsche zum Bahnhof begibt. Im folgenden Kapitel betritt er am Tag vor Pessach das jüdische Bethaus in Borytschew. Jegliche Information zu der weiten Reise von Berlin nach Russland sind dabei auf ein Minimum reduziert: „Er war spät abends angekommen und hatte sich neugierig schon am Morgen aufgemacht, um sich umzusehen“ (296). Analog zu Chane und Jossel wird seiner Anwesenheit in der neuen Umgebung eine höhere Bedeutung beigemessen als seinem Weg dorthin. Sowohl Berlin als auch Borytschew stellen damit klar fixierte Räume dar, in denen Handlungsträger erscheinen, so dass sich Dialog und Handlung entfalten können. Darüber hinaus besteht zwischen der Welt Borytschews und jener Berlins auch nur wenig Verbindung. Zwar ist die Grenze dem Verlauf der Romanhandlung nach für die Protagonisten in beide Richtungen durchlässig. So kann nicht nur Jossel Schlenker mit seiner Frau Chane dem Freund Klatzke nach Berlin folgen und Heinz Lehnsen den Besuch seiner ihm fremden Familie in Russland unternehmen. Es ist vor allem Berl Weinstein, der mehrfach die Grenze in beide Richtungen durchschreitet. Über den Transfer von Personen hinaus gibt es im Roman jedoch nahezu keine wie auch immer geartete Interaktion beider Räume, etwa in der Form von Briefverkehr. Beide Räume stehen dementsprechend als unterschiedliche Entitäten nebeneinander, sind allerdings nicht völlig beziehungslos. Dies deutet sich bereits in der

Namensgebung beider Handlungsorte an. Ähnlich wie gegen Ende des Romans Basel und Baden-Baden, werden zuvor Berlin und Borytschew bereits durch den gleichartigen Anlaut klanglich und assoziativ miteinander verknüpft und einander gegenübergestellt. Das Berlin des Romans zerfällt dabei selbst wieder in zwei disparate Räume: das Berlin der bürgerlichen Mittelschicht und jenes der ostjüdischen Zuwanderer, Gronemanns Version des eingangs angeführten Scheunenviertels.

In dieses Scheunenviertel begibt sich Heinz, und mit ihm der Leser, erstmals gegen Ende des siebten Kapitels:

> Heinz wollte seinen Vorsatz, seinen Vetter aufzusuchen, ausführen und machte sich nach der Dragonerstraße auf. Als er in diese ihm bisher völlig fremde Straße einbog, machte er große Augen und fragte sich, ob man nicht auch hier schon sein Paßvisum fordern würde. Er befand sich augenscheinlich nicht mehr in Berlin oder Deutschland, sondern war auf irgendeine zauberhafte Weise in eine russische oder galizische Judenstadt versetzt. (260-261)

Das „augenscheinlich“ des dritten Satzes macht deutlich, welche Perspektive hier eingenommen wird. Es ist diejenige Heinz‘, durch dessen Augen die Erzählstimme die Umgebung wahrnimmt. Als Mitglied der Mittelklasse, das Zeit seines Lebens keinerlei Bezug zu seiner jüdischen Herkunft gehabt hat, sieht er die Dragonerstraße mit den Augen der christlichen Mehrheitsgesellschaft. Das bedeutet, dass Heinz nur von außen auf eine ihm der Wahrnehmung nach völlig fremde Kultur blicken kann. Die Straßen seiner Heimatstadt werden durch ihn so zum exotischen Fremdland gemacht. Er essentialisiert jüdisches Leben damit in der gleichen Art und Weise, in der auch der deutsche Pastor Bode dies in Borytschew tut: „Ich war einmal in solch einer jüdischen Knabenschule, - im Cheder, wie sie es nennen. Ich konnte natürlich nichts verstehen und der äußere Eindruck erinnerte mich an eine Negerschule, wie ich sie gelegentlich

auf einer Ausstellung in Berlin gesehen habe“ (26).[11] Auch Bodes Hauptgesprächspartner in Borytschew, der sich nach eigenem Bekenntnis als Antisemit verstehende Dr. Schröder, blickt auf jüdisches Leben, ohne zu differenzieren. Seine Stellungnahme ist in ihrer Vermengung alles vermeintlich Orientalischen besonders aufschlussreich: „Diese[n] Talmudjünglinge[n]! – Die lernen nichts als ihren Koran!“ (23). Akkuratheit in der Identifikation des als fremd Wahrgenommenen ist nicht erforderlich. Das generalisierende Urteil, welches eine Trennlinie zwischen dem Selbst und ‚den Anderen‘ zieht, ist das Wesentliche für ihn. Weniger abfällig, aber unter Verwendung der gleichen Mechanismen, nimmt Heinz Lehnsen die Dragonerstraße wahr. Katharina Gerstenberger hat in ihrer Studie der Nachwendeliteratur über Berlin implizit darauf hingewiesen, dass die Wahrnehmung der Umgebung als vollständig jüdisches Viertel zu keinem Zeitpunkt historischen Tatsachen entsprochen haben kann.[12] Dennoch fühlt er sich in eine ihm fremde Welt versetzt, in der rechts und links Ladenschilder in hebräischer Sprache expressionistisch anthropomorphiert auf ihn „herabstarren“ (261). An dieser Stelle sei noch einmal an das Geschäftsschild Wolf Klatzkes erinnert. Dieses befindet sich an der Fassade eines Gebäudes in der Auguststraße und damit in unmittelbarer räumlicher Nähe. Die Auguststraße gehört mithin zu der von Heinz betretenen ‚fremden Welt,‘ ohne dass das Schild über Klatzkes Kontor dabei in etwas Anderem abgefasst wäre als in lateinischen Buchstaben und deutscher Sprache (269). Bei Heinz aber überwiegt der Eindruck des Fremden, wenn er sich durch das „Gedränge“ dieser Rekreation Arnold Zweigscher Ghettoverklärung bewegt: „Männer mit Korkenzieherlocken an den Schläfen und in langem Kaftan debattierten mitten auf dem

[11] Solche Ausstellungen waren zu dieser Zeit keine Seltenheit. Neben England, Frankreich und den Niederlanden, den großen Kolonialmächten des 19. Jahrhunderts, wurden auch in Deutschland sogenannte Kolonialaustellungen veranstaltet. Einen guten Überblick über dieses Thema in einem spezifisch deutschen Kontext gibt David Ciarlos Studie *Advertising Empire. Race and Visual Culture in Imperial Germany*.

[12] “Although Jewish population never exceeded 30 percent of the quarter’s total population, its international reputation as an outpost of Eastern European Jewry was established” (78).

Straßendamm, der hier den Charakter eines Fahrweges verloren und den eines allgemeinen Versammlungsplatzes angenommen hatte“ (261). Die Bestandteile der Stadt selbst, hier der Fahrdamm, scheinen sich zu verändern. Allein die körperliche Anwesenheit seiner Bewohner reicht hier dazu aus, den Ort in etwas Anderes zu verwandeln. Im wortwörtlichen Sinne verfremdet sie ihn für Heinz. Dieser nimmt in seinem Staunen auch Armut und mangelnde Hygiene des Armenviertels mit Begeisterung auf. Seine Wahrnehmung ruft in ihm Assoziationen mit weitentfernten, exotischen Orten wach, wenn ihm auf seinem Weg „unzählige Kinder, an malerischem Schmutz mit denen Genuas und Neapels wetteifernd“ begegnen (261). Die gesamte äußere Erscheinung der Bewohner der Dragonerstraße wird von Heinz mit Bedeutung aufgeladen. Ein alter Straßenhändler, „der zu einem Moses hätte Model stehen können,“ fasziniert in genauso wie eine sich bei genauerem Hinsehen als Edelsteinhändler entpuppende „Gruppe von Märtyrergestalten“ (261). In die Betrachtung der weiblichen Bewohner mischt sich hingegen eine herablassende, sexuelle Komponente: „Die Frauen sahen schon erheblich irdischer aus“ (261). Dabei kann sich Heinz gleichzeitig einer sexuellen Anziehung bezüglich der jüngeren Bewohnerinnen nicht entziehen, die sich für ihn später in Borytschew wiederholen wird: „Es war traurig, zu denken, daß die vielen auffallend schönen Mädchen mit den tiefen dunklen Augen, in denen sich die Leiden eines tausendjährigen Volkes spiegelten, einst zu der Gewöhnlichkeit ihrer Mütter herabsinken sollten. –“ (262). In diesem idealisierten Bild jüdischen Schtetllebens muss sich der Bürger Lehnsen allein aufgrund seiner privilegierten sozialen Stellung fremd fühlen. Darüber hinaus sind ihm jedoch auch die Riten und Gebräuche seiner Bewohner und der selbstverständliche Bezug zu ihrer Religion fremd. Als Heinz bei dem Eintritt in die Wohnung Jossels, Chanes und Klatzkes durch Zufall in einen improvisierten Gedächtnisgottesdienst gerät, folgt er „erstaunt und interessiert den Vorgängen, die ihm ziemlich

unbegreiflich erschienen“ (275). Die Erzählstimme betont die Verwirrung des Besuchers noch, indem sie kommentiert, dass sich hebräische Gebete selbst für die meisten praktizierenden Juden in Westeuropa als das „Abplappern einer völlig unverständlichen Wortfolge“ ausnehmen (276). Der Leser bleibt genauso wie Heinz Lehnsen außen vor, ein wirkliches Verständnis der religiösen Praxis bleibt ihm im Roman verwehrt. Das Ende des Romans unterstreicht dies im Bezug auf Heinz noch einmal, wenn dieser von einem Gesprächspartner nach seiner jüdischen Identität befragt wird und die folgende, verhältnismäßig sinnfreie Antwort gibt: „Ich bin nur Minjanmann“ (419). Seine Eigenschaft als Minjanmann weist ihn einerseits als jüdisch aus, andererseits spiegelt sich in der Wendung das Unverständnis darüber, was es eigentlich mit dem Begriff des Minjanmannes auf sich habe. Doch nicht allein Heinz fühlt sich von der Welt des Scheunenviertels isoliert. Seine Bewohner können auch ihn, wiewohl sie ihn durchaus als Juden zu erkennen glauben, als nicht ihrer Welt zugehörig identifizieren. So spricht Wolf Klatzke den nichtsahnenden Lehnsen auf der Straße mit der Frage „Entschuldigen Sie! Sind Sie ein Jude?“ an, nur um sich gleich darauf selbst mit der Bemerkung „Dumme Frage! Man sieht ja. –“ zu schelten (273). Als Heinz auf der Suche nach Jossel an dessen alten Hauswirt Bornstein gerät, nutzt der Roman diese Szene, um zwei verschiedene Vorurteile Juden gegenüber gegeneinander auszuspielen – das des Schacherers und das des gut situierten Arztes:

> Als Heinz sich entfernen wollte, hielt ihn Bornstein noch zurück; offenbar empfand er Gewissensbedenken, den feinen Herrn so ziehen zu lassen, ohne irgendeinen Nutzen aus ihm gezogen zu haben. ‚Entschuldigen Sie“, sagte er, ‚Vielleicht ist der Herr ein Mediziner; ich habe einen Kasten mit Instrumenten zum Operieren zu verkaufen – wie neu – und billig.‘ Heinz dankte und ging. (264)

Es bleibt dabei diskussionswürdig, inwiefern Gronemann an dieser Stelle mit Stereotypen spielt, oder sie lediglich reproduziert, das heißt verfestigt. In jedem Fall sind sich Heinz und die Bewohner des Scheunenviertels aneinander so fremd, wie das nach Berlin zugezogene junge

Ehepaar Schlenker und das Reformjudentum Berlins, dessen Gottesdienst in der Neuen Synagoge in der Oranienstraße, unweit seiner Unterkunft in Berlin, Jossel zunächst dank der zeremoniellen Form mit einem christlichen Gottesdienst verwechselt (115-120). Mit ähnlichem Unverständnis stehen sich auch Heinz und Bornstein gegenüber. Wenn die Erzählstimme berichtet, dass Bronstein Heinz „offenbar“ nicht gehen lassen will ohne Kapital aus ihm zu schlagen, gibt dies erneut einen Hinweis auf die Wahrnehmung Lehnsens. Er ist aufgrund seiner assimilierten Herkunft, wenngleich auch dank des erwachten Interesses an seinem eigenen Judentum antisemitischen Stereotypen gegenüber negativ eingestellt, gezwungen, in den Kategorien der ihn umgebenden Welt zu denken. Und diese Welt ist gerade nicht das Scheunenviertel, dessen Bewohner ihn ihrerseits sogleich als nicht zugehörig einzuschätzen vermögen. Wenn aber die eng begrenzte Welt des Scheunenviertels nicht diejenige Heinz Lehnsens ist, welche ist es dann?

Als Mitglied der gehobenen Bürgerschicht lebt die Familie Lehnsen in der in zweifacher Hinsicht repräsentativen Matthäikirchstraße. Sie dient als Signifikant einerseits der privilegierten finanziellen und gesellschaftlichen Situation der großbürgerlichen Familie, die in direkter Nähe zum Stadtzentrum am Potsdamer Platz und dem Tiergarten wohnt. Gleichzeitig wird die Konfessionszugehörigkeit der Lehnsens durch den sprechenden Namen ihres Wohnortes unterstrichen. Die Wohnadresse fungiert so als Kontrapunkt, wenn die Familie mit Klatzkes Bettelbrief innerhalb des Romans zum ersten Mal erwähnt wird. Sie steht der im Namen Levysohn symbolisierten und von den Lehnsens zurückgewiesenen jüdischen Identität entgegen. Lehnsens wollen nicht als jüdisch gelten, und ganz sicher nicht als jüdisch im Sinne des Lebens in der Spandauer Vorstadt:

> Die Familie Lehnsen saß beim Morgenkaffee. Der Landgerichtsdirektor las mit gerunzelter Stirn die ‚Deutsche Tageszeitung‘ – seine Frau widmete sich mit

> Andacht der Mahlzeit – Else amüsierte sich damit, aus Brotkügelchen, Zahnstochern und Seidenpapier drollige kleine Figuren herzustellen; Heinz saß schon abseits auf dem Schaukelstuhl und rauchte eine Zigarette nach der anderen. (71)

Diese wenigen Sätze führen die einzelnen Familienmitglieder in die Handlung ein und verdeutlichen allein durch das Einbetten der Lehnsens in diesen räumlich-sozialen Kontext, dass sich diese unabhängig von Konfessionszuschreibungen vor allem als Mitglieder des deutschen Bürgertums verstehen. Zum Vergleich denke man beispielweise nur etwa an die Familie Buddenbrook in Thomas Manns gleichnamigen Roman:

> Im Halbkreise saßen der Konsul, seine Gattin, Tony, Tom und Klothilde um den runden gedeckten Tisch, auf dem das benutzte Service schimmerte, während Christian, ein wenig seitwärts mit einem unglücklichen Gesichtsausdruck Ciceros zweite Catilianische Rede präparierte. Der Konsul war mit seiner Zigarre und den ‚Anzeigen' beschäftigt. Die Konsulin hatte ihre Seidenstickerei sinken lassen [. . .] Tony hatte den Kopf in beide Arme gestützt und las versunken in Hoffmanns ‚Serapionsbrüdern,' während Tom sie mit einem Grashalm vorsichtig im Nacken kitzelte. (91)

Beiden Beschreibungen wohnt eine biedermeierliche Qualität inne, die die am Tisch versammelten Familien in ihren eigenen Räumlichkeiten als tätige Mitglieder der Gemeinschaft in ihren Mußestunden präsentiert. Die Betonung der bürgerlichen Identität bedingt aber die Verdrängung jüdischen Daseins. Sofern es nicht vollständig hinter sich gelassen werden kann, muss es geistig wie räumlich an die Peripherie des eigenen Raumes gerückt werden. So muss sich Heinz, um zumindest räumlich in die Welt Jossel Schlenkers einzutreten, erst in die Dragonerstraße „aufmachen" (260). Dagegen kann er von seiner Arbeit bei Gericht bequem durch den Tiergarten nach Hause gehen (165). Mehr noch, sein Weg „durch die Linden und durch den Tiergarten" lässt ihn der elterlichen Wohnung regelrecht „zustreben" (260). Die Räume, in denen sich die Familie Lehnsen bewegt, sind diejenigen der christlich geprägten Oberschicht Berlin, bis hinauf zum Adel. Else Lehnsen wird von dem jungen Baron Joseph von

Stülp-Sandersleben der Hof gemacht. Die erzählte Zeit des Romans erstreckt sich über die Zeit ihrer Verlobung bis hin zu ihrer Hochzeitsreise. Bedeutet dies, dass die Familie Lehnsen, und damit auch Heinz, in dem ihr eigenen Bereich als zugehörig empfunden wird? Wenn sie im Scheunenviertel für einerseits jüdisch, andererseits als außenstehend gesehen wird, nimmt sie dann das Berlin ihrer eigenen sozialen Klasse als (christliche) Mitglieder der Gemeinschaft an? Die Antwort hierauf muss verneint werden. So zeigt bereits die Tatsache, dass sich Adolf Lehnsen veranlasst sieht, den Herausgebern der antisemitischen ‚Posaune' ein Schweigegeld zu zahlen, um die Publikation eines antisemitischen Hetzartikels gegen ihn zu verhindern, die Unerfüllbarkeit der erstrebten vollständigen Assimilation. Gerade die Negation der eigenen Herkunft macht die Familie erpressbar. Lehnsen selbst treiben seine Bestrebungen gar bis zu der Annahme des herrschenden Antisemitismus. Ihm fällt zur Erpressung durch die ‚Posaune' nichts Anderes ein als der wütende Ausruf „Verdammtes Judenpack!" (332). Die als Stigma wahrgenommene Identifikation als Jude durch Andere kann er aber niemals abstreifen. Der Soziologe Werner Sombart hatte bereits 1912 in seiner Schrift *Die Zukunft der Juden* festgestellt, dass es für das deutsche Judentum unerheblich sei, „ob es seine Eigenschaften in alle Winde zerflattern lassen, ob es sich selbst wegwerfen und sich und seine große Vergangenheit verleugnen wolle," geschehe dies für seine Mitglieder „ohne doch aufzuhören, Jude zu sein und als Jude von allen andern empfunden zu werden" (53). In Gronemanns Roman findet sich diese Empfindung ‚aller andern' in der Haltung des alten Barons Anselm von Stülp-Sandersleben, der seinem Neffen Joseph nach der Geburtstagsfeier Elses ins Gewissen redet:

> Joseph, – du bist unsicher geworden, – du weißt nicht mehr, wo die Grenzlinie läuft. Der Abgrund liegt zwischen uns und dem Direktor, nicht jenseits von diesem Herrn, nicht zwischen ihm und dem Vetter im Judenrock. Jude ist Jude! Es verschlägt nichts, ob er getauft ist oder nicht, – ob er einen Kaftan trägt oder einen Frack. (248)

Diese Form des Antisemitismus aber speist sich aus nationalistischen und rassistischen Motiven. Ihm können seine Opfer nicht entkommen. Wenn dies aber der Fall ist, welche Alternativen einer würdigen Existenz verbleiben dann noch? Bietet etwa die Chane als Einwanderin entsetzende Forderung des orthodoxen Joelsohn einen Ausweg an, der fortwährend behauptet, der einzige Lösungsweg bestehe in der Bewegung „zurück in Ghetto“ (148)? Heinz zumindest glaubt in dem Besuch des russischen Borytschew eine Möglichkeit gefunden zu haben, die ihn dem Wesen seiner Herkunft näherbringen könne. Ähnlich dem Berliner Scheunenviertel nimmt er Borytschew als eine exotische, fremde Welt wahr. Wie sehr er dabei aus sich heraus den Ort mit Bedeutung auflädt, wird dabei anhand der Reaktion seines Führers durch Borytschew deutlich, bei dem es sich um Jacob, den jüngeren Bruder Jossels, handelt. Dieser zeigt sich überaus enttäuscht darüber, dass gerade die Sehenswürdigkeiten Borytschews seinen Gast nicht zu begeistern vermögen, der „sich merkwürdiger Weise für ganz alltägliche und gewöhnliche Dinge“ interessiert (304). Was für Jacob unerfreuliche, aber gewohnte Aspekte seiner Umgebung sind, besitzt in den Augen Heinz die Faszination des Fremdartigen. Er bleibt dabei aber immer in einer oberflächlichen Außenperspektive gefangen, die bei aller aufrichtigen Begeisterung vor allem an Schauwerten interessiert ist. Den Blickwinkel eines Schtetlbewohners wie Jacob kann er nicht teilen. So weist ihn dieser „mit einer Mischung von Stolz und ehrfürchtiger Scheu“ auf einen Gelehrten hin, der den gesamten Talmud auswendig kenne (304). Heinz aber schenkt „diesem Ausbund an Gelehrsamkeit kaum einen flüchtigen Blick, aber an den zerlumpten Bettlern am Brunnen konnte er sich gar nicht satt sehen“ (304). Heinz‘ Faszination für die Heimatstadt seines Großvaters gründet sich auf die Phänomene, welche er als ‚das Andere‘ wahrnehmen kann, dem er dabei aber gerne angehören möchte. Gleichnishaft dafür steht die zarte romantische Beziehung, die sich zwischen ihm und Jossels Schwester Riwke zu

entwickeln beginnt. Am Vorabend des Pogroms steht Riwke noch vor ihrer Haustür und dreht „gedankenvoll und bewegt ihren Ring," den sie zuvor von Heinz geschenkt bekommen hat (327). Als Heinz sich nach Ausbruch des Pogroms zu dem Haus der Familie Schlenker begibt, heißt es bei seinem Eintritt: „Die Hände der jungen Leute hatten sich getroffen und gefasst. Sie standen schweigend im Dunklen" (389). Diese Zuneigung erlischt jäh, als die Familie Schlenker von der Taufe Heinz' erfährt. Bezeichnenderweise ist es Riwke, die aktiv dazu beiträgt, dass Heinz das Haus der Schlenkers verlässt. Die sich anbahnende Beziehung zwischen ihr und Heinz zerbricht, weil sie zugleich Symbol und Symptom der versuchten Bindung Heinz' an seine Wurzeln gewesen ist. Diese Bindung muss scheitern, weil sie auf falschen Vorannahmen ruht. Heinz hat trotz seiner ernsthaften Sehnsucht nie einen Zugang zu dem Bezugsrahmen gefunden, in dem sich die Identität etwa eines Jossel Schlenker manifestiert. Heinz Lehnsens' Taufe stellt nicht allein deshalb einen unentschuldbaren Verstoß da, weil er sich damit vom Gesetz und seiner jüdischen Identität abgewendet hat, sondern weil sich in ihr zeigt, dass er nie ein Verständnis dafür entwickelt hat, was es bedeutet, das Leben der Schlenkers oder Weinsteins zu führen. Die Welt Borytschews ist ihm immer Kulisse geblieben, auf die er seine eigenen Vorstellungen projizieren konnte. Sinnbildliches Motiv hierfür ist die Gleichsetzung des Schtetllebens mit der europäischen Antike, die Heinz wiederholt vornimmt. So kommt er sich beim Seder „wie bei einem Gastmahl des klassischen Altertums" vor (322). Auch der spielerisch-rituelle Diebstahl eines Stücks Matzen evoziert in ihm ähnliche Gedanken: „Wieder tauchten klassische Erinnerungen bei Heinz auf; wurden nicht in Sparta die Knaben zum geschickten Diebstahl erzogen?" (325). Den Höhepunkt erreicht seine Gleichsetzung einer idealisierten Antike mit der Realität des Schtetls während des Progroms. Die Art und Weise, in der seine russische Familie das kommende Unheil erwartet, fasziniert ihn: „Wieder wie gestern beim Szeder [sic!] tauchten

Bilder klassischer Vergangenheit vor Heinz‘ Augen auf, – er sah die Väter Roms vor sich, wie sie auf Stühlen sitzend die Barbaren erwarteten“ (393). Solche Wunschprojektionen sind aber mit einer tatsächlichen Existenz im Ghetto Borytschews unvereinbar und müssen daher zwangsläufig zum Ausschluss führen. Dieser Ausschluss hat einen erschütternden psychologischen Effekt auf Heinz. Wenn er auch hier keine Zugehörigkeit finden kann, dann gelten für ihn auch keine der Regeln, nach denen sich das Leben der Borytschewer Ghettobewohner gestaltet. Vor diesem Hintergrund wird auch die Begegnung mit dem unmittelbar das eigene Leben bedrohenden, Schusswaffen schwingenden Mob des Pogroms nicht als gefährliche Situation aufgefasst: „Er blickte verständnislos und ohne eigentliches Bewusstsein der Gefahr, jedenfalls ohne ein Angstempfinden, in den Lauf“ (394). Wenn er doch niemals ein Teil seiner ostjüdischen Verwandtschaft sein kann, was soll ihm dann schon passieren? Dabei bleibt der Pogrom eine unmittelbare Bedrohung. Die permanente Gefahr der gewaltsamen, physischen Auslöschung bietet den jüdischen Bewohnern Borytschews genauso wenig die Möglichkeit zu einer würdigen Existenz, wie es das bürgerliche Milieu Berlins seinen jüdischen Mitbürgern tut. Die nur scheinbare Behaglichkeit russischer Schtetlexistenz stellt damit genauso wenig eine Option gelebter Identität dar, wie das Leben in Deutschland. Droht dort der Verlust kultureller Identität durch Assimilation (freilich ohne jemals zu Lebzeiten die volle gesellschaftliche Akzeptanz erreichen zu können), ist es hier die Existenz in Unterdrückung vor dem Hintergrund eines Gewaltpotentials, welches sich jederzeit entladen kann, bis hin zur vollständigen physischen Vernichtung im Pogrom. Diese Erkenntnis ist von weitreichender Konsequenz, bedeutet sie doch, dass das Leben im Schtetl Osteuropas für niemanden eine Option als Existenzraum darstellen kann, weder für den faszinierten Betrachter, noch für seine eigentlichen Bewohner.

Fremd-Körper

Ist damit jegliche Hoffnung auf einen Existenzraum zur freien Entfaltung von (säkularen wie jüdischen) Identitäten vergeblich? Zumindest im Bezug auf Heinz hat dies ganz den Anschein. Ob er sich in Borytschew, im Berlin seiner sozialen Klasse oder im Berlin Jossel Schlenkers aufhält, ist unerheblich, stets bleibt er von den Identifikationszuschreibungen seiner Umwelt abhängig. Wo er in Russland als Meschummed identifiziert wird, bleibt er im Berlin der reichen Bürgerschicht trotz seiner Taufe in den Augen seines beruflichen und privaten Umfelds Jude. Unabhängig von konfessioneller oder kultureller Zugehörigkeit sticht er im Scheunenviertel bereits durch seine privilegierte soziale Stellung heraus. Er bleibt damit stets in der Stellung des jeweils Anderen gefangen, ohne sich diese Position nutzbar machen zu können. Im sprichwörtlichen Sinne wird er damit zum Fremd-Körper gemacht, seiner Umwelt genauso wie seiner selbst. So klagt er nach seiner Rückkehr aus Russland: „Ich weiß nicht, wo eigentlich mein rechtes Ich steckt. Bin ich der, als der ich mich bis zu Ostern dieses Jahres kannte, oder bin ich der, der da plötzlich in die Erscheinung trat?“ (402).[13] Seine Freundin und Vertraute Martha Mertens spitzt seine Bemerkung zu, wenn sie sagt „Bist du der Germane oder der Jude?,“ um ihm postwendend die folgende Antwort zu geben: „Du bist weder das eine noch das andere, Heinz!“ (402). Heinz Lehnsen muss somit als negatives Abbild des hybriden Konzepts von Identität gelesen werden, wie es von Homi Bhabha formuliert worden ist, denn Heinz‘ Position zwischen den Kulturen wohnt keinerlei Potential inne. Statt aus seiner Stellung Nutzen ziehen zu können, ist ihm der willentliche Anschluss an jegliches Identifikationsmodell durch die äußeren Umstände seiner Umwelt verwehrt. Er verleiht diesem Fehlen von Zugehörigkeit Worte, wenn er

auf Marthas Bemerkung antwortet: „Also was bin ich dann? – Bin ich dann noch ein rechter Mensch? Mensch schlechthin kann man nicht sein – solange die anderen sich noch differenzieren“ (402). Die Erfahrung, die Heinz mit seiner russischen Familie gemacht hat, lässt für ihn als Schlussfolgerung nur zu, dass ihm jeglicher Zugang zu seinem Judentum verschlossen bleiben muss. Damit übernimmt er ihr Urteil, auch wenn ihn diese Haltung in eine Identitätskrise stürzt. Weder Borytschew noch Berlin bieten Heinz damit Räume der Identifikation, aus welchen ein für ihn akzeptables Selbstbild resultieren könnte. Durch seine Taufe hat er sich unwissentlich den Zugang zu einer jüdischen Identität verschlossen, aus der er andererseits aufgrund des antisemitischen und völkisch aufgeladenen Denkens der deutschen Mehrheitsgesellschaft auch nicht ausbrechen kann. Diese innere Zerrissenheit aus äußeren Zuschreibungen heraus mündet bei Heinz in einer Form hedonistischen Nihilismus‘: „Moische Schlenker hatte ganz recht, als er mir die Tür wies. – und ich gehöre nicht – ich gehöre nirgend hin. Schluß! Schluß! Schluß! – Es handelt sich darum, möglichst amüsant die Zeit totzuschlagen“ (404). Vorschläge zur Lösung der spezifischen Identitätsproblematik Heinz Lehnsens bietet der Roman dabei nicht explizit an.

Anders sieht es im Bezug auf Jossel Schlenker aus. Natürlich ist gerade er als gesetzestreuer Jude in einem gewissen Maße immer Identitätszuschreibungen durch seine Umwelt ausgesetzt, die ihn wiederholt als fremdes Element kennzeichnen wollen. Begibt er sich aus den engen Grenzen des Scheunenviertels in andere Teile Berlins, wird ihm stetig das stereotype Bild angehängt, das seine Umwelt für osteuropäische Einwanderer bereithält. So will ihm der Reformrabbiner Dr. Magnus nicht glauben, dass Jossel nicht zum Betteln gekommen ist, sondern um Rat bei ihm zu suchen. Hierauf ist Magnus nicht vorbereitet. Er versucht ihn mit einem Almosen loszuwerden, das Jossel nicht annehmen möchte. Magnus aber besteht darauf. Er

[13] Wie wenig sich Heinz von der angenommenen Identität als Christ entfernt, beziehungsweise, wie wenig er sich der von ihm für kurze Zeit so erstrebten jüdischen Identität angenähert hat, davon legt nicht zuletzt die Formulierung

bemerkt: „Ich kenne doch meine russischen Juden! – Hier, nehmen Sie Ihr Geld vom Tisch und gehen Sie“ (114). Auch Heinz sieht bei ihrer ersten Begegnung in ihm sofort den russischen Einwanderer: „Da stand ein blasser junger Jude, anständig, aber die östliche Herkunft verratend gekleidet, etwa von seiner eigenen Größe [. . .]“ (171). Doch wo Heinz seine Beziehung zum Judentum erst mit dem Religionsübertritt zum Christentum zu erforschen beginnt, nur um sie dann frustriert abzubrechen, gewinnt Jossel aus seiner völlig selbstverständlichen Bindung an die jüdische Identität Stärke. Wie, warum und in welcher Weise er jüdisch sei, diese Fragen muss er sich aufgrund seiner Herkunft nicht stellen. Seine Frau Chane bringt es auf den Punkt: „Bei uns in Rußland ist man Jude, oder man ist es nicht“ (149). Dank des klaren Bekenntnisses zu ihrem Judentum sehen sich weder Chane noch Jossel mit den Schwierigkeiten konfrontiert, denen sich die ihnen als zerrissen entgegentretende jüdische Welt Deutschland ausgesetzt sieht. Für Jossel sind deren Bestrebungen sich selbst zu definieren unverständlich: „Jeder deutsche Jude macht irgendwem etwas nach“ (129). Paradoxerweise gibt aber gerade ihre unverrückbare Selbstidentifikation Chane und Jossel die Möglichkeit zu einer gewissen Flexibilität. Sie sind weniger um äußere Formen besorgt, weil diese nicht per se ihr Selbstbild in Frage stellen müssen: „Aber auf den Geist kommt es an“ (147). Das abschließende Kapitel findet sie dann auch auf ihrer Zugreise zum Zionistenkongreß nur dem Aussehen nach, nicht aber in ihrer Haltung verwandelt: „Sie waren in ihrem Äußeren etwas verändert und europäisiert. Jossel hatte den Bart kurz geschoren und trug einen dunklen Jackettanzug; Chane hatte einen kleinen Lackhut und einen Gummimantel an“ (405). Mit ihrer Reise nach Basel öffnet sich im letzten Kapitel des Romans ein imaginärer Raum, der auf einen real-topographischen Gegenpart verweist, dem der Roman die Möglichkeit einer freien Entfaltung jüdischer Existenz zuspricht.

„Ostern“ im Vergleich zum jüdischen Pessach Zeugnis ab.

Zugreise nach Palästina

Es ist auffällig, dass der Raum, in welchem sich die Handlung des Romans vollzieht, erst im abschließenden Kapitel „Die große Woche“ massiv ausgeweitet wird. Die gesamte Handlung entfaltet sich bis zu diesem Punkt in der Reichshauptstadt Berlin oder im russischen Borytschew, die stellvertretend für die Existenz europäischer Juden in West- und Osteuropa zu verstehen sind. Zwar wird im Verlauf des Romans in losem Wechsel mal der eine, mal der andere Raum in das Zentrum der Handlung gesetzt, doch verbleiben die Erzählung und die in ihr auftretenden Figuren immer innerhalb der Grenzen ihrer jeweiligen Handlungs-, beziehungsweise Aufenthaltsorte. Einzig zum unmittelbaren Beginn verweist die schwankhaft dargebotene Taufepisode auf eine Welt jenseits von Berlin und Borytschew, indem sie die Großstädte London und Amsterdam anführt. Die Art und Weise, mittels derer dem Roman im letzten Kapitel in der Verschränkung von Heinz‘ Reise mit dem Besuch des Zionistenkongresses durch die jungen Schlenkers neue Räume erschlossen werden, verdient daher besondere Beachtung. Es ist dabei wesentlich zu beachten, unter welchen Vorzeichen sich dieses letzte Kapitel des Romans vollzieht. Nicht nur werden zentrale Figuren des Romans erneut zusammengeführt, zum ersten Mal befinden sie sich dabei auch in einer Transitsituation.

Wie erläutert wird zuvor die romantisch aufgeladene Welt Borytschews durch die Pogromszene ebenso entzaubert wie das jüdische Identitäten in ein Nischendasein drängende oder völlig auslöschende moderne Berlin zuvor. Anders verhält es sich mit dem Schlusskapitel des Romans. Auch hier werden weiter unterschiedliche Positionen im Bezug auf jüdische Existenzmöglichkeiten durch die auftretenden Charaktere diskutiert. Durch das Symbol der Reise als Bewegung auf ein Ziel hin deutet sich jedoch eine Veränderung in der Diskussion an. Nachdem die Bewegungen von Borytschew nach Berlin, beziehungsweise Berlin nach

Borytschew, sich als fruchtlos erwiesen haben, wird nun implizit eine Antwort auf die Frage nach einem Raum gegeben, in dem jüdische Existenz möglich sein soll. Diese Antwort ist zuvor vom Erzähler durch einen längeren Gedankengang Heinz‘ vorbereitet worden, dem dieser nach einem Besuch des Pessachgottesdienstes in der großen Synagoge zu Borytschew nachhing. Da sich in ihm die gesamte Position des Romans erschließt, soll er hier ungekürzt wiedergegeben werden:

> Am Ende lag überhaupt in der Beurteilung der Juden und alles Jüdischen eine gewaltige Fehlerquelle darin, dass die Juden notgedrungen ständig am falschen *Orte* und unter falschen Bedingungen sich befanden! Was an ihnen abstoßend, fremdartig, pittoresk, lächerlich erschien, war es vielleicht nicht durch ihre Schuld, sondern war nur die Folge der schiefen Stellung, in der sie lebten: ein Volk ohne Land, eine Gemeinschaft, die zerstreut und bis in die kleinsten Partikel versprengt war. So wäre denn aller Antisemitismus, wäre die leidige Judenfrage, die nicht zur Ruhe kommen wollte, also nur auf einem riesenhaften Mißverständnis beruhend. Man konnte die Juden nicht kennen, solange sie nicht sie selbst sein konnten. Gab es da eine Lösung? Die unnatürlichen Bedingungen mussten in natürliche verwandelt werden. – Das bedeutet – –. (374, Emphase hinzugefügt)

Im letzten Satz wechselt das Tempus vom erzählenden Imperfekt in das Präsens. Der Leser wird somit aufgefordert, den Satz selbst zu beenden. Die Frage der Besiedelung Palästinas wird so vom semifiktionalen Raum des Romans in die Realität des Lesers verschoben, der dazu angehalten wird, seine eigenen Schlussfolgerungen zu ziehen. Gleichzeitig ist in der erzählten Welt der Vollzug dieses Prozesses bereits symbolisch im Gange. Die physikalische Bewegung verweist auf ein Aktionspotential, dessen Zweck sich im Reiseziel der Schlenkers manifestiert. Der Zionistenkongress in Basel steht gleichsam für Zion selbst. Die Reise nach Basel ist in Wirklichkeit der Auszug nach Palästina. Mit dieser Situierung zwischen der alten Existenz in der europäischen Diaspora und der Hoffnung auf ein selbstbestimmtes Leben im heiligen Land findet der von Hanni Mittelmann beschworene Grenzübertritt seinen wesentlichsten und aufschlussreichsten Ausdruck in Sammy Gronemanns Roman. So endet Gronemanns Text

(wohlgemerkt aus der Perspektive des beginnenden 20. Jahrhunderts heraus) in einem optimistischen Ton, der Palästina als Raum etabliert, dessen Potential zur Realisierung gelebter jüdischer Identität es durch die Besiedlung zu nutzen gilt. Das Ergebnis dieses Unterfangens allerdings bleibt dabei offen.

Wie ernst ist dieses Plädoyer für den Zionismus vor dem Hintergrund der im Roman allgegenwärtigen Ironie zu sehen? Diese Frage ist sowohl bei ausschließlicher Berücksichtigung des Textes, als auch unter Einbeziehung weiterer Quellen nicht eindeutig zu beantworten. Einerseits sind die Fürsprecher der zionistischen Bewegung im Roman nur eine Gruppe unter vielen. Andererseits ist der bereits angesprochene Tempuswechsel im inneren Monolog Heinz Lehnsens zu markant, um ignoriert zu werden. Zudem sind gerade die Zionisten die einzigen Figuren des Romans, bei denen sich aus dem Zusammenspiel von wörtlicher Rede, Handlungsweise und Erzählstimme keine komische Divergenz ergibt – sie werden dem Spott des Romans nicht in der gleichen Weise preisgegeben wie dies mit den anderen handelnden Personen geschieht.[14] Es wurde bereits beschrieben, dass Gronemann überzeugter Zionist war. Den Weg in das Land, das später Israel werden sollte, beging er allerdings nur zögerlich. Wie Mittelmann beschreibt, besuchte er bereits 1929 Palästina und zog dabei auch Erkundigungen über mögliche Behausungen ein. Dennoch sollte Gronemann erst nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten im Januar 1933 und dem Reichtagsbrand vom 27. Februar 1933 im März zusammen mit seiner Frau Deutschland verlassen. Nach seiner Flucht über die Zwischenstation Paris siedelte das Ehepaar Gronemann letztlich erst im Jahr 1936 nach Palästina über (102-117). Die Annäherung an das doch vorgeblich so erstrebenswerte Land fand damit für

[14] Ein Beispiel hierfür wäre Heinz‘ Vater Adolf Lehnsen, dessen Handlungen konstant im Gegensatz zum Gesagten stehen, sei es die Vergabe eines Stipendiums unter dem Vorbehalt überkonfessionell zu handeln und damit de facto einen jüdischen Bewerber auszuschließen, oder die Zurschaustellung seiner eigenen Erpressbarkeit, nachdem er unmittelbar zuvor gegen rückgratlose Menschen gewettert hat.

den Autor selbst nur schrittweise und langsam statt, und lässt so zumindest Zweifel an einer Lesart zu, nach der *Tohuwabohu* den Auszug nach Palästina als die einzige Möglichkeit jüdischer Existenz aufzeigen soll.

Auch wenn diese unter allen Lesarten am schlüssigsten scheint, gilt es zu berücksichtigen, dass es gerade das Nebeneinander vieler unterschiedlicher Stimmen ist, das den Roman so reizvoll macht. Einerseits zeichnet der Roman sich somit als Produkt modernen Schreibens aus. Andererseits bietet er damit keine klare Antwort auf die von ihm gestellten Fragen. Obwohl er Partei für die zionistische Idee ergreift, bietet er keine einfachen Lösungen. Gronemann zeigt sich somit als reflektierter Autor, der sicht nicht deshalb einer absolut eindeutigen Stellungnahme verweigert, weil er keine Meinung besäße, sondern weil ihm die Komplexität seines Themas bewusst zu sein scheint. An dieser Stelle sei zudem abermals an die zeitliche Situierung des Romans um die Jahrhunderwende erinnert. Bereits aus der Perspektive des Erscheinungsjahres liegen die dort geschilderten Ereignisse trotz ihrer tagespolitischen Relevanz in der Vergangenheit. Der Text und sein Inhalt werden somit voneinander distanziert. Obwohl es sich aus der Perspektive des Erscheinungsjahres um Fragen von gegenwärtiger Relevanz handelt, wird durch die leichte zeitliche Verschiebung das Artifizielle des Textes verdeutlicht. Der Roman ist ein fiktionaler Text und sich dessen bewusst. Er muss, genau wie die ihn beherrschenden Dialoge, als Gleichnis gelesen werden, aus dem der aufmerksame Leser seine eigenen Schlussfolgerungen zu ziehen hat.

3.2 Martin Beradts *Die Straße der kleinen Ewigkeit*

Einen räumlich wesentlich kleineren Maßstab als Gronemann legt Martin Beradt in seinem 1965 posthum erschienen Roman *Die Straße der kleinen Ewigkeit* an.[15] Dass der Fokus seines Textes sehr viel konzentrierter ist als derjenige von Gronemanns Roman, darauf verweist noch ungleich deutlicher als der Titel, unter dem Beradts Text letztlich erschien, der ursprünglich von seinem Autor angedachte. In ihrer mit *Haben Sie mich gehasst?* betitelten Dissertationsschrift zu Martin Beradt schreibt Kirsten Steffen, dass es Beradts Absicht gewesen sei, seinen Text unter dem Titel „Zwei Seiten einer Straße" zu veröffentlichen (343). De facto geht es in seinem Text nämlich um genau dies: den Mikrokosmos einer Straße im Berliner Scheunenviertel, der sich hauptsächlich zwischen drei Wohnhäusern und einem ihnen auf der anderen Straßenseite gegenüberliegenden Gasthof konstituiert. Ähnlich wie *Tohuwabohu* erhebt auch *Die Straße der kleinen Ewigkeit* Polyphonie zu einem zentralen Organisationsprinzip, sogar stärker noch als dies in Gronemanns Roman der Fall ist. Den in zwanzig Kapitel und einen Epilog[16] aufgeteilten Roman in Form einer Handlungsangabe summarisch zusammenzufassen fällt deshalb schwer, weil der Roman vollständig in die einzelnen Schicksale seiner Protagonisten zerfällt, die erst in ihrer Verknüpfung miteinander das Ganze der Romanhandlung bilden. Zeitlich entspinnt sich die Handlung des Romans innerhalb eines Jahres zwischen dem Herbst 1927 und dem Hochsommer 1928 in einer im Text selbst nicht namentlich bezeichneten, jedoch mehrfach als

[15] Wo zum Verständnis notwendig, wird im Folgenden aus dem Roman mit der Kennzeichnung (SKE) in Klammern innerhalb des Textes zitiert.

[16] Der im auffälligen Gegensatz zu den Titeln der anderen Kapitel, die gewöhnlich die zentralen Charaktere innerhalb der einzelnen Kapitel nennen, mit "Schatten" überschriebene letzte Teil des Romans wurde dem Manuskript erst nachträglich von Beradt angefügt und auch bei der Erstauflage des Romans nicht berücksichtigt. Vgl. hierzu das von Eike Geisel verfasste Nachwort "Nachruf zu Lebzeiten" in der dieser Arbeit zugrundeliegenden Ausgabe von *Die Straße der kleinen Ewigkeit* (355-370).

Grenadierstrasse identifizierten „Gasse“ (53).[17] In genau diesem Zeitraum hält sich dort Ephraim „Frajim“ Feingold auf. Bedingt durch die geringen Aufstiegschancen von Juden in der polnischen Gesellschaft haben ihn seine Eltern aus dem heimatlichen Piaseczno nach Berlin gesandt. Sie hoffen für ihren Sohn auf eine erfolgreiche Existenz als Kaufmann: „In Deutschland konnten Juden um das Jahr 1927 in jedes Amt gelangen, konnten vor allem Kaufleute sich frei entfalten“ (52). Allein, Frajim ist in seiner neuen Existenz kein Glück beschienen. Nachdem er von seinem ersten Arbeitgeber entlassen und von seinen Kollegen aus der zweiten Stellung vertrieben wird, lehnt er aus persönlicher Abneigung gegen den Lederhandel auch eine dritte Position ab und muss sich fortan mit Gelegenheitsarbeiten ernähren. So hilft er mehrfach am Stand der beiden Schwägerinnen und Straßenhändlerinnen Julchen und Riwka Hurwitz aus, als zunächst eine der beiden, dann beide krank werden. Außerdem begleitet er den alten und gebrechlichen Bettler Fischmann auf seinen Touren durch die Stadt, welcher des Nachts mit zwei anderen Bettlern und dem jungen David Himmelweit in dem baufälligen Gasthof Lesser Joels nächtigt, der Frajims eigenem Domizil gegenüber liegt. Zudem hilft Frajim dem Tuchhändler Israel Wahrhaftig als Träger und Dienstbote. Der plötzliche Tod des alten Fischmann erschüttert Frajim zutiefst. Desillusioniert und entmutigt begibt er sich am Ende des Romans zurück nach Polen. In der Erzählstimme wird die Selbstwahrnehmung Frajims deutlich:

> Einer, der eingesehen hatte, die Lebensläufe eines vergangenen Jahrhunderts wiederholten sich nicht, hier wurde kein Einwanderer aus Piaseczno mit nichts in der Tasche als drei lumpigen Mark binnen kurzer Zeit zum großen Mann, auch wenn seine Eltern ihn dazu bestimmt hatten. Er wußte, er hieß Frajim und nicht Noah, Feingold und nicht Kirschbaum, Ausnahmen hoben nicht Gesetze auf. (342-343)

Dass die Ankunft eines ostjüdischen Einwanderers nicht zwangsläufig in diesen Ausgang münden muss, zeigt jedoch die Gegenfigur des oben erwähnten Noah Kirschbaum. Frajims

[17] Beradt selbst hat die Grenadierstraße als reales Vorbild seiner literarischen Schöpfung in Briefen angegeben.

Eltern haben im guten Glauben, ihr Sohn besäße eine Arbeit, einen Vetter nachgesandt, der dank seiner Hartnäckigkeit und glücklicher Umstände eine bescheidene Karriere bei dem Lumpenhändler Lewkowitz macht, die es ihm gegen Ende des Romans ermöglicht, in ein Geschäft in der Stadtmitte Berlins zu wechseln (330). Er verlässt somit den Raum der Gasse, bleibt jedoch in Berlin. Bis dahin teilen er und Frajim sich ein Zimmer und die Gastfreundschaft der sorgenden Frau Jenny Warszawski, die zudem noch für ihre Tante und eine jüngere Verwandte aufkommen muss. Ihre Philanthropie wird durch die Verwendung und Variation der folgenden Phrase betont: „Gott half nicht? Frau Warszawski half" (268). Sie ist es, die ihrer Nachbarin Julchen Hurwitz zu einem bescheidenen Geschäft in einem Kellergeschoß verhilft, um sie von der unsicheren Lage ihres Standes erst in der Toreinfahrt ihres eigenen Hauses, später vor dem ein Bordell beherbergenden Nachbarhaus zu erlösen. Das Geschäft mietet Julchen von dem erblindenden polnischen Gutsbesitzer Weichselbaum, der mit seiner Frau Sara nach Berlin gekommen ist, um seine Augenkrankheit heilen zu lassen. Als diese Hoffnung fehlschlägt, begibt er sich zur Freude seiner Frau zurück in ihre polnische Heimat. Als Gehilfen nehmen die beiden Frajim mit sich: „ [. . .] vielleicht gab es dann doch noch einmal einen Aufstieg für ihn – in Polen" (343).

Das Motiv des Auszugs aus der Gasse ist bestimmend für das Ende des Romans. Seraphim, dem freundschaftlichen Mentor Frajims, wird durch eine Spende der ihn liebenden Frau Spanier der Auszug nach Israel ermöglicht (346-347). Auch der Händler Israel Wahrhaftig und seine Frau Rosa beschließen, die Gasse zu verlassen. Allerdings vollzieht sich ihr Abschied in Form einer Flucht: Herr Wahrhaftig hat noch vor Beginn der Romanhandlung in Diebesgut investiert, das zu verkaufen er sich aus Furcht zunächst nicht entschließen kann. Im Bestreben herauszufinden, ob er nach dem Tod des Diebes, von dem er die Beute erworben hatte, mit dem

Verbrechen in Verbindung gebracht werden kann, zieht er erst die Aufmerksamkeit des Kleinkriminellen Geppert auf sich. Dieser nötigt Wahrhaftig dazu, seinen eigenen Vermieter wegen des baufälligen Zustandes seiner Immobilie anzuzeigen, um diesen so zu einem schnellen Verkauf zu zwingen. In der Furcht seine Mietmieter um ihr Obdach zu bringen, kann sich Israel letztlich zum Verkauf der ihm verbliebenen Ware durchringen und verlässt mit seiner Frau die Gasse (321). Tatsächlich findet sich die Polizei in der Folge ein und rügt den Bauzustand des Gebäudes. Nach einer erst kurz zuvor erfolgten Razzia im Gasthof Joel sorgt der erneute Besuch der Polizei für einen Aufruhr unter den Anwohnern. In Panik fliehen die Bewohner mit ihren Habseligkeiten auf die Straße, überzeugt davon, dass sie ausgetrieben werden sollen. Auch wenn sich das Gerücht letztlich als eine Fehlmeldung erweist, reflektiert es ebenso den Wegzug vieler der Charaktere aus dem Handlungsraum des Romans, wie es gleichzeitig eine Stimmung erzeugt, welche die immanente Bedrohung reflektiert, der die Stabilität dieser Welt ausgesetzt ist. Diese korreliert mit der Sentenz, die der Autor seinem Roman vorangestellt hat, und die auch später im Text selbst erneut auftaucht: „Vom Morgen bis zum Abend kann die Welt zerstört werden“ (50).

Für einen kurzen Abschnitt scheint es auf den letzten Seiten des Romans so, als ob sich lediglich eine Periode in der Geschichte dieses sehr konzentrierten Wohnraums zum Ende neigen würde. Als Frau Warszawski von ihrer Tante gefragt wird, was nun passieren würde, da das Gros ihrer Untermieter die Gasse verlassen habe, antwortet sie lakonisch: „Es werden andere kommen“ (347).[18] Frau Warszawskis Wunsch aber erfüllt sich kurze Zeit später nicht mehr. Das niemand mehr kommen wird, macht Beradt in seinem mit „Schatten“ betitelten Epilog deutlich: „Fünf Jahre später wurde ein neues Regiment in Deutschland aufgerichtet. Es nahm an jedem

[18] Zwar erwidert die Tante hierauf, dass es sich dabei nur um schlechtere Bewohner handeln könne, doch wird ihre Aussage sogleich dadurch ironisch gebrochen, dass sie den zuvor von ihr verehrten David Himmelweit nun genauso abfällig betrachtet, wie sie dies zuvor mit den ihr plötzlich in einem positiven Licht erscheinenden Frajim, Noah und Seraphim zu tun pflegte (347-348).

Juden Anstoß“ (350). Mit einem Besuch in der beschriebenen Gasse tritt die Erzählstimme zum ersten Mal im Roman als personale Instanz in Erscheinung: „Ich habe sie [die Gasse] im Juli 1939, wenige Wochen vor Ausbruch des Krieges, gesehen, sie war nicht wiederzuerkennen“ (351). Der einzige Bewohner, dem die erzählende Instanz begegnet, ist Tauber, ein jüdischer Gelehrter, der als Nebenfigur von Anfang bis Ende immer wieder im Roman auftaucht und seine Mitbewohner mit Gleichnissen und religiösen Anekdoten unterhält. Das Ende des Romans ist so wie das Ende der Gasse schmerzhaft. Unfähig, die kommende Vernichtung der europäischen Juden vorauszuahnen, zeigt sich Tauber verbittert, aber kämpferisch: „‚Was macht es aus, wenn an einer oder an zwei oder an drei Stellen der Welt Juden vertrieben werden, wenn man nur Juden an anderen Stellen der Welt in Ruhe leben läßt? Was es ausmacht?‘ wiederholte er, ‚garnischt!‘, und mit einer Bewegung seiner Hand wischte er alles um sich fort“ (353).

Ein Roman aus dem Exil?

Wie bereits erwähnt erschien Beradts Text erst 1965, mithin sechzehn Jahre nach dem Tod seines Autors.[19] Steffen zeichnet ein umfangreiches Bild von Beradts Lebensweg. Die folgenden biographischen Informationen stützen sich daher auf ihren Dissertationstext. Martin Beradt wurde 1881 in Magdeburg als Sohn aus dem südpreußischen Posen stammender Eltern geboren, von woaus seine Eltern 1892 nach Berlin übersiedelten, zunächst in die Nähe des Scheunenviertels, später in das westliche Wilmersdorf. Martin Beradt studierte nach dem Abitur Jura und eröffnete im Jahr 1909 eine eigene Kanzlei in Berlin. Zeitgleich mit seinem Werdegang als Jurist machte Beradt auch als Schriftsteller Karriere. Obwohl das Kind orthodoxer Eltern, war Beradt selbst nicht religiös. In seiner autobiographisch geprägten Erzählung „Söhne aus einem Haus“ schreibt er 1943: „Die Frömmigkeit meiner Eltern hatte ich abgestreift, als ich meine

Studien auf der Universität beendet hatte, ja, die religiöse Entspannung führte nach langen Kämpfen fast bis zur Verneinung, so fest mein Zusammenhang mit dem Judentum selber immer blieb“ (15-16). Anders als die Mitglieder der Familie Lehnsen in *Tohuwabohu* hat Beradt nie die Notwendigkeit einer Christianisierung gesehen. Dennoch erscheint er in seinem fehlenden Bezug zur Religionsausübung als Mitglied genau jener bürgerlichen Klasse, die in Gronemanns Roman in literarischer Form attackiert wird. Die Identifikation als Jude durch andere, die sich in *Tohuwabohu* noch als literarisches Abbild gesellschaftlicher Zustände findet, sollte mit der Rassenpolitik der Nationalsozialisten nicht nur für Gronemann, sondern auch für Beradt äußerst reale, bedrohliche Form annehmen. Wie Steffens ausführt, wurde in der Folge der nationalsozialistischen Machtübernahme 1933 das berufliche und private Leben Martin Beradts zusehends eingeschränkt. Nach dem Tod seiner Mutter 1938 flohen er und seine Frau Charlotte 1939 über London nach New York ins Exil, wo Martin Beradt 1949 starb (22).

All dies ist erwähnenswert, weil Beradts Roman in der heute vorliegenden Form vollständig weder vor noch nach seiner Flucht aus Deutschland entstanden ist. Wie sich gegen Ende dieses Kapitels zeigen wird, finden diese Bedingungen ihren unmittelbaren Niederschlag im Inhalt des Romans. Steffens verfolgt den Entstehungsprozeß des Nämlichen bis ins Jahr 1912 zurück, in dem Beradt nicht nur mit einzelnen Aufzeichnungen zum Scheunenviertel begonnen hat, sondern darüber hinaus „in seinem Notizbuch ‚Stoffe‘ [. . .] unter der Überschrift ‚Die Gasse zu den Grenadieren‘ mit dem Zusatz ‚Roman‘ auf zehn eng beschriebenen DIN-A5-Seiten seine Beobachtungen in der Grenadierstraße notiert“ habe (343). In seinem „Nachruf zu Lebzeiten“ behauptet Geisel Folgendes, zwar ohne Beleg, freilich selbst mit Einschränkung: „1933 war der Roman angeblich fertig“ (366). Darüber hinaus führt Geisel ein Selbstzeugnis Beradts an. Im März 1946 schreibt der Autor an den Sohn seines Freundes Micha Bin Gorion und macht dabei

[19] Vgl. dazu Eike Geisels Nachwort “Nachruf zu Lebzeiten.”

die folgenden Angaben über seinen Roman: „Ich habe ihn oftmals umgeschrieben und ihm 1939-40 in England die endgültige Form gegeben, in der er ungedruckt vergilben wird“ (365-366). Wie Geisel schildert, bemühte sich Beradt in der Tat in seinen letzten Lebensjahren verstärkt um eine Publikation des Romans in den USA, scheiterte mit diesem Vorhaben aber wiederholt. Erst nach seinem Tod konnte Charlotte Beradt, zuvor unter anderem abgewiesen von Beradts ehemaligem Verlag Rowohlt, der bereits 1919 einen Novellenband Beradts veröffentlicht hatte, die Herausgabe des Romans durch einen deutschen Verlag im Jahr 1965 erwirken (367-369).

In Anbetracht der literarischen Verfahren des Romans liegt das Datum seiner Erstpublikation damit tatsächlich so spät, wie dies etwa bei einem Roman wie Wolfgang Koeppens *Tod in Rom* erscheinen könnte, sind doch beide Romane stilistisch der Moderne verhaftet. Allein, Koeppens Text wäre inhaltlich ohne die Erfahrung des Nationalsozialismus undenkbar, handelt es sich bei ihm doch um den Versuch einer Bestandsaufnahme des Makrokosmos Deutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg durch den Mikrokosmos einer Familie und die um sie herum gruppierten Personen. Beradts Roman ist dagegen sowohl stilistisch als auch inhaltlich vollkommen einem Zeit- wie auch einem topographischen Raum verhaftet, die nicht nur beide zeitlich vor der Erfahrung des Nationalsozialismus liegen, sondern mit seinem Erstarken auch endgültig zerstört worden sind.

Literarische Verfahren: *Die Strasse der kleinen Ewigkeit* als moderner Roman

Wie aber zeigt sich die hier postulierte Verortung des Romans im Umfeld der Moderne? Es kann dabei an dieser Stelle nicht ausreichend sein, sich auf Behauptungen des Autors selbst zu stützen. Dennoch sei angeführt, dass Beradt sich dezidiert zu der Form seines Romans geäußert hat, insbesondere zu der Frage, in welcher Tradition er ihn sehe. Steffen zitiert einen Brief an

den Historiker Ismar Elbogen aus dem Jahr 1942: „Das kommt meiner eigentlichen Absicht nahe: einen ostjüdischen Roman zu schreiben, es aber nicht mit seinen herkömmlichen Mitteln zu tun, sondern den Stil- und Darstellungsmitteln des westeuropäischen Romans“ (364). Beradt positioniert sich damit in einer bemerkenswerten Weise: Ähnlich wie etwa Arnold Zweig setzt er sich in Beziehung zum Ostjudentum, ohne sich als dessen Bestandteil zu definieren. Die Distanz zu dieser fremden Welt ist letztlich doch zu groß, als dass sie sich für ihn als nichtreligiösen, assimilierten Juden aufheben ließe, und ohne dass der Autor dies überhaupt wollte.

Wie genau aber ist der von ihm angeführte Bezug auf den westeuropäischen Roman zu verstehen? Welche Form literarischer Tätigkeit versteht Beradt darunter? Aufschluss hierüber gibt der von Geisel wiedergegebene und bereits zuvor erwähnte Brief an Bin Gorion. Hier schreibt Beradt über seinen Text: „[. . .] ich hatte gute und schlechte Juden geschildert und wendete die Mittel des *modernen* Romans an Stelle der Sentimentalität an, die so viel in ostjüdischen Geschichten zu finden ist“ (366, Emphase hinzugefügt). Martin Beradt sieht seinen Roman selbst also durchaus als Produkt der Moderne. Er betont zudem die Tatsache, dass es sich bei dem Roman nicht lediglich um eine Geschichte menschlicher Protagonisten im herkömmlichen Sinne handele, sondern um ein komplexeres Konzept: „Auch einen jüdischen Roman habe ich fertig, dessen Mittelpunkt nicht eine einzelne Person, sondern die Grenadierstraße zu Berlin mit ihrem Gewimmel von Ostjuden vor Hitlers Zeit ist“ (365).

Allein, kann dieser Ansatz den Roman als spezifisch modern kennzeichnen? Bereits 1857 erschien mit Wilhelm Raabes Roman *Die Chronik der Sperlingsgasse* ein Versuch, sich dem Konzept einer Straße, die darüber hinaus ebenfalls als Gasse gekennzeichnet wird und genauso wie Beradts Straße in Berlin liegt, literarisch zu nähern. Nur ist Wilhelm Raabes Text, der Begriff der Chronik deutet es bereits an, vornehmlich entlang zeitlicher Strukturmerkmale

organisiert. In teils nichtchronologischer Form wird hier das Portrait einer Gasse gezeichnet, indem ein personaler Erzähler aus seinem Leben und dem seiner Nachbarn berichtet. Im direkten Vergleich mit Beradts Roman erstreckt sich die Handlung von Raabes Text jedoch über einen relativ weit gespannten Zeitraum. Der alte Johannes Wacholder berichtet nicht nur über die Dreiecksliebesgeschichte, die ihn in seiner Jugend mit dem Freund Franz Ralff und der von beiden geliebten Marie verband. Die Handlung erstreckt sich über den Tod der beiden hinaus und umfasst das Aufwachsen ihrer Tochter Marie unter der Obhut des Erzählers bis zum Beschluss ihrer Heirat. Entlang dieser Zeitachse entspinnen sich die Geschichten der Bewohner der Sperlingsgasse, welche sich wiederum entlang ihrer Lebensgeschichten entwickeln. Das Zeitliche hat bei Raabe das Primat über den Raum.

Anders verhält es sich mit Martin Beradts Roman. Auch ihm ist der Fokus auf eine spezifische Straße zu eigen und in seiner Herangehensweise sich dem Phänomen „Straße“ durch die Menschen, die sie bewohnen, zu nähern, ist der Roman durchaus mit Raabes weit über fünfzig Jahre älterem Text vergleichbar. Der Zeitraum, in welchem sich die Handlung in *Die Straße der kleinen Ewigkeit* entfaltet, ist mit weniger als einem Jahr jedoch ungleich konzentrierter. Beradts Roman beschäftigt sich nicht mit der Entwicklung seiner Gasse, sondern mit dem Zustand ihrer selbst vor der Vernichtung. Mittel der Darstellung sind ihm die Interaktionen der Bewohner der Grenadierstraße, deren enormer Umfang, ähnlich des hohen Aufgebots an Charakteren in Gronemanns Roman, eine Übersicht zunächst schwierig erscheinen lässt. Auch hier präsentiert sich die Unzahl der handelnden Charaktere zunächst als das bei Gronemann titelgebende Tohuwabohu, aus dem erst im Prozess des Lesens allmählich eine Ordnung erwächst. Dies wird zusätzlich dadurch erschwert, dass Beradt seine Charaktere oftmals als handelnde Figuren in den Roman einführt, ohne ihnen zunächst Namen zu geben. Der geistig

verwirrte Eisenberg etwa wird zunächst nur als Mitbewohner Fischmanns eingeführt (132). Erst im nächsten Kapitel wird beiläufig sein Name genannt (138). Durch die Tendenz, vielen der auftretenden Personen in direkter Rede eine Stimme zu verleihen, regiert auch bei Beradt im buchstäblichen Sinne des Wortes Vielstimmigkeit. Wo *Tohuwabohu* über fünfzig sprechende Haupt- und Nebencharaktere umfasst, werden in *Die Straße der kleinen Ewigkeit* mehr als fünfundfünfzig Figuren bei ihrem Namen genannt. Darüber hinaus existieren weitere sprechende Charaktere, die nicht namentlich benannt werden. Einige der marginalen Nebenfiguren tauchen nur für wenige Zeilen in dem Roman auf, um dann für lange Passagen nicht erneut in Erscheinung zu treten. So wird etwa der Leierkastenspieler Piontek als Patient des später einem Herzleiden erliegenden Arztes Boas eingeführt (234). Erst im vorletzten Kapitel des Romans erscheint er erneut vor dem Gasthof Joels, um von den zu einer Hochzeitsgesellschaft herbeigeeilten Anwohnern ein wenig Geld zu erhalten, wobei er sein Entgelt ironischerweise für das Einstellen der Leierkastenmusik erhält, die sich disharmonisch mit der Musik der Hochzeit vermischt (325). Zu den namentlich Genannten tritt die anonyme, aber im Text des Romans stets präsente Masse an Bewohnern, die der Roman mit Frajims Eintritt in die Gasse relativ genau beziffert: „Dreitausend Menschen hatte sie bisher beherbergt, jetzt sollte es einer mehr sein“ (53).

Mit seinem genau umrissenen Handlungsraum, angefüllt mit einer großen Anzahl handelnder und namentlich bezeichneter Charaktere, ließe sich *Die Straße der kleinen Ewigkeit* mit Texten wie *Im Schlaraffenland* des jungen Heinrich Mann vergleichen. Räumlich ist dieser Text deutlich weniger fokussiert als *Die Straße der kleinen Ewigkeit*, auch wenn sich sein Handlungsraum nicht über die Grenzen des gutbürgerlichen Berlins der Jahrhundertwende hinaus erstreckt. Die Gemeinsamkeit liegt jedoch darin, dass auch der 1900 erschienene „Roman unter feinen

Leuten“[20] durch eine in sich geschlossene Welt führt, in seinem Fall allerdings durch die der Medien und des Großbürgertums um die Jahrhundertwende. Der Vergleich mit Mann ist gerade deshalb besonders aufschlussreich, weil sich trotz dieser Gemeinsamkeit die Romane in der Darstellung ihrer Charaktere radikal unterscheiden. Heinrich Mann benutzt das äußerst umfangreiche Personenregister seines Romans zum Entwurf einer grellen Satire auf die gesellschaftliche Oberschicht im Berlin der Jahrhundertwende. Dabei macht er auch vor antisemitischen Ausfällen nicht halt.[21] Klaus Jarchow hat allerdings darauf hingewiesen, dass in Manns Roman, abgesehen von dem Literaten Köpf, einer Aliasfigur Manns, sämtliche Figuren, und nicht lediglich als jüdisch identifizierte, der Lächerlichkeit preisgegeben werden.

Um die Bloßstellung seines Personals geht es Martin Beradt in *Die Straße der kleinen Ewigkeit* jedoch nicht. Der Kreis seiner handelnden Personen ist nicht nach Kategorien wie guten und schlechten, ehrbaren und lächerlichen Charakteren zusammengestellt. Gemeinsames Element ist, dass sie alle in der Grenadierstraße wohnen. Ähnlich wie die Figuren in *Tohuwabohu* sind sie dabei konsequent in Dialoge oder Streitgespräche verwickelt. Als markantes Beispiel mögen dafür die Schwägerinnen Julchen und Riwka Hurwitz gelten, die bereits in ihrer Eingangszene im zweiten Kapitel als „selten einig“ eingeführt werden (63). Wenn Riwka gegen Ende des Romans die Möglichkeit abwiegt, einen entfernten Verwandten in Osteuropa zu ehelichen, oder sich an dem Bekleidungsgeschäft Julchens zu beteiligen, so hat sich bis dahin wenig an diesem Zustand geändert (305-307). Dennoch ist die literarische Funktionsweise von Beradts Roman gänzlich anders als die des Gronemannschen Textes. Bei

[20] So der von Heinrich Mann seinem Debütroman beigegebene Untertitel.
[21] So wird etwa der Verleger James L. Türkheimer mit deutlich stereotypisierenden Attributen ausgestattet, die ihn als assimilierten Juden kennzeichnen. Er ist als zugewanderter “Landstreicher aus dem Wilden Osten” die zentrale Figur des gesellschaftlichen und geschäftlichen Lebens der Hauptstadt des Romans. Dank seines Reichtums sind alle anderen Figuren des Romans von ihm abhängig, so dass er über ihr Schicksal nach Belieben und persönlicher Neigung entscheidet. Die Charaktere, die sich in seinem Salon aufhalten und als Hofstaat wirken. tragen Namen wie Süß, Goldherz oder Bediener.

diesem ist, aller ironisierenden Distanz des Erzählers zum Trotz, die Dialogform für die Form des Textes und den Fortgang seiner Handlung beherrschend. Bei Beradt kommt dem Erzähler jedoch eine ungleich wichtigere Funktion zu, die weit über die durchaus vorhandene Ironisierung des Gesagten hinausgeht. Aus der steten Abfolge unterschiedlicher Stimmen ergibt sich bereits zwangsläufig die fragmentarische Qualität des Textes, in der er *Tohuwabohu* oder auch Döblins mehrfach erwähntem *Berlin Alexanderplatz* gleicht. Die Erzählstimme in Beradts Roman betont das Fragmentarische seines Narrativs jedoch, wobei es ihm gleichzeitig eine feste, nahezu kinematische Form gibt. Mag dies zunächst paradox erscheinen, erklärt es sich jedoch aus dem folgenden Beispiel: Frau Spanier, die heimliche Verehrerin von Frajims Freund und Mentor Seraphim, begibt sich am Todestag ihres Vaters von Unruhe getrieben auf die Straße:

> Frau Spanier stieß nicht das graue bedrückende Gemäuer ab, nicht die Regelmäßigkeit der ohne Gefühl geformten Fenster. Sie sah nicht – nicht zu sehen, das war ein Mittel, das Elend dieser Häuser zu ertragen. Aber wie das Abstoßende, bemerkte sie auch nicht die Farbe, die vor der Dämmerung in die Gasse wischte, den zarten Schein, mit dem der Tag durch den Spalt der Dächer fiel, bevor er unterging. Gleich wird's dunkel sein, das war das einzige was sie dachte. Sput dich, dachten andere, dass die feine Arbeit fertig wird, ist es duster, kannst du bloß die grobe anfassen. Von einigen Wohnungen im ersten Stock rühmten die Vermieter die Laterne vor dem Haus, in deren Licht sich länger am Fenster häkeln und nähen ließ. Für die Juden brachte die Dämmerung eine ernste Pflicht: wer nicht früher sein unirdisches Teil bedacht hatte, ließ nunmehr alles stehen und liegen und stellte sich zum zweiten Gebet an die Wand – dem dritten widmete er sich erst nach Einbruch der Nacht, mit der für ihn der neue Tag begann.
>
> Ein Trödler schleppte sich an einem Packen ab: „Nennt sich Leben", hauchte er mit letzter Kraft. Ein Handwerker trug auf seiner Schulter eine Blechwanne und rief über die freie Schulter weg Frau Spanier zu: „Komische Leute gibt's bei Euch!"
>
> „Wieso?"
>
> „Stoßen mit einer Schere durch die Wann, bis sie aufreißt!"
>
> „Was reißt nicht heutzutage?" mischte sich ein Alter ein, „alles reißt. Wolle reißt, Eisen reißt, morgen reißt man hier das Pflaster auf!"
>
> „Und übermorgen reißt man die Häuser ab", rief ein dritter.
>
> „Nicht immer klüger sein wollen wie die anderen! Abwarten! Abwarten!" mahnte ein Mann, der sein Gleichgewicht bewahrt hatte.
>
> Plötzlich stand Monasch vor ihr. (183-184)

In dieser etwa eine Seite umfassenden Szene, die den Beginn eines fortlaufenden Kapitels bildet, in dem sich Frau Spanier durch ihre Straße bewegt, sind der Großteil der literarischen Mittel und inhaltlichen Aspekte enthalten, die Beradts Roman kennzeichnen. In nur wenigen Zeilen wechselt die Perspektive der Erzählstimme wiederholt zwischen der Wahrnehmung Frau Spaniers und objektiver Beobachtung, zwischen erläuternder Beurteilung der Situation, persönlicher Wahrnehmung der Straßenbewohner, Beschreibung ihrer Tätigkeiten und der Wiedergabe von Gesprächsfetzen, um urplötzlich wieder unmittelbar an die Wahrnehmung Frau Spaniers gebunden zu werden. So wird dem Leser zuerst mitgeteilt, das Frau Spanier die Häßlichkeit der grauen Häuser gerade nicht wahrnimmt, gleichzeitig wird in der Bemerkung, dass die Ignoranz dazu diene, das sie umgebende Elend zu ertragen, die Armut des Wohnquartiers verdeutlicht. Dabei entgeht Frau Spanier jedoch auch die Schönheit eines einfachen Sonnenuntergangs, der sich dem Leser nur durch die Unabhängigkeit der Erzählperspektive erschließen kann. Wieder an die Wahrnehmung Frau Spaniers gekoppelt erfahren wir, dass sie lediglich über den kommenden Anbruch der Nacht nachdenkt, um auf die Gedanken anderer Gassenbewohner verwiesen zu werden, die an die Notwendigkeit denken, ihre Arbeit zu beenden. Darüber hinaus werden in der Tatsache, dass eine Laterne an der Fassade als Standortvorteil gelten soll, abermals, diesmal in ironischer Weise, die ärmlichen Lebensumstände der Anwohner verdeutlicht. Der Verweis auf die Vermieter des Hauses weist dabei weit über die unmittelbare Situation hinaus. Die Laterne wird zum Zeichen, das für diejenigen, welche die Straße zu lesen verstehen, weitaus mehr Bedeutung trägt als die einer bloßen Lichtquelle. Die selbstverständliche Verknüpfung von Religion und Alltagsleben erschließt sich aus dem Bild der an der Wand betenden Hausbewohner. Spätestens hier hat sich die Erzählstimme vollständig von Frau Spanier gelöst, die nicht selbst in alle Wohnungen neben

und über sich Einblick haben kann. Zudem ist es für sie keine Frage, dass der Einbruch der Nacht das Kommen des neuen Tages markiert. Der Leser jedoch erhält durch die Erzählstimme eine Hilfestellung, die die Notwendigkeit des Betvorgangs erläutert. Erst mit der Bemerkung, dass ein Handwerker Frau Spanier etwas zuruft, kehrt diese in das Narrativ zurück. Sie befindet sich noch immer auf ihrem Spaziergang durch die Straße, umgeben von dem schimpfenden Trödler und eben jenem Handwerker, der mit ihr ein kurzes Gespräch im Vorbeigehen führt. Sofort wird dieses von den umgebenden Personen auf der Straße weitergeführt. Anmerkungen von drei umstehenden Personen werden in direkter Rede wiedergegeben. Damit wird nicht nur eine besondere Gesprächssituation konstruiert, sondern en passant eine gesamte Szenerie gezeichnet und belebt: Offenbar halten sich in der Straße zahlreiche Leute auf. Nicht nur Frau Spanier bewegt sich auf ihr, sondern auch andere Menschen mit ihr und um sie herum, die in ihrer Rede die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich ziehen. Dennoch verliert sich das Narrativ nicht in diesen Impressionen. Stattdessen wird durch die Erzählstimme der Ausschnitt des Erzählten wieder auf die Person Frau Spaniers beschränkt: „Plötzlich stand Monasch vor ihr“ (184). Damit wird die Erzählstimme zum ordnenden Element des gesamten Vorgangs. Gleich einer Kamerafahrt in einem Film folgt die Erzählung ihrem momentan im Fokus der Aufmerksamkeit stehenden Charakter, ist dabei aber gleichzeitig fähig, abzuschweifen und verschiedene Perspektiven einzunehmen und dem Leser so das umfassende Bild einer abendlichen Straßenszene zu liefern. Genau hierin zeigt sich die Vielstimmigkeit von Beradts Roman, der damit dem Montageverfahren Döblins durchaus nahe verwandt ist. Aus dem Fragmentarischen ergibt sich durch Zusammensetzen der einzelnen Bausteine, wenn auch kein lückenloses, so doch ein umfassendes Bild. Ermöglicht wird dieses durch eine frei zwischen verschiedenen Innen- und Außenperspektiven oszillierende Erzählstimme, die damit deutlich

über die Position des personalen Erzählers hinausweist, in die sie sich im Epilog des Romans begibt. Die Erzählstimme ordnet die zeitliche und räumliche Unterteilung des Romans ebenso wie seinen Handlungsfluss. Am Ende des zitierten Kapitels schließt sich der Kreis. Nach einer langen Abfolge von Impressionen der Gasse, die sich dem Rezipienten während Frau Spaniers Spaziergang bieten, erklärt die erzählende Instanz, dass es der in Frau Spanier verliebte Monasch gewesen sei, der seine Blechwanne aus Liebeskummer mit einer Schere perforiert habe (203). Im Sinne von Gronemanns Tohuwabohu ließe sich auch hier sagen: „So hängt alles im Leben zusammen“ (T 9).

Anders als die multiperspektivische Erzählstimme ist der mehrfach im Roman auftretende Wechsel des Tempus kein Stilmerkmal, das einzig für die Literatur der 20er und 30er Jahre bestimmend wäre.[22] Die filmische Qualität des Erzählten wird hierdurch im Falle von *Die Straße der kleinen Ewigkeit* allerdings erheblich verstärkt. Durch den Wechsel in das Präsens wird gerade zum Beginn einiger Kapitel eine Unmittelbarkeit hergestellt, die im Verlauf des Romans durch den Wechsel zurück ins Präteritum wieder abgeschwächt wird. Dem Autor gelingen so auch räumliche Fokussierungen aus der Distanz in die Nähe, ähnlich der Zoomfunktion einer Kamera. So heißt es etwa in den ersten Sätzen des sechsten Kapitels: „Im zweiten Stockwerk von Joels Gasthof wohnen in einer Kammer vier Männer, drei alte, ein junger. Mit einem Alten treibt im Augenblick der Junge Scherze“ (121). Aus der „Totale“ auf den Gasthof begibt sich die Erzählung in das Innere, um sich dem vorgeblich augenblicklichen Geschehen zu widmen. Erst als die einzelne Episode abgeschlossen ist, und nachdem der alte Bettler Fischmann seinem Unmut über den vorwitzigen Zimmergenossen Himmelweit Luft gemacht hat, wechselt das

[22] Gerhard Hauptmann benutzt bereits im Jahr 1888 den Wechsel vom Präteritum ins Präsens zur Beschreibung eines Zugunfalls in der von ihm so bezeichneten „novellistischen Studie“ *Bahnwärter Thiel*.

Tempus der Erzählung wieder in die Vergangenheitsform: „Fischmann seufzte, laut und umständlich, und schüttelte alsdann den Kopf. Dieses Ungemach der Zeit“ (124).

Der Ort als Organismus

In der Betrachtung des Romans als ein Produkt der Moderne darf dabei auch nicht die Verwendung lokaler Sprachvarianten vergessen werden. Dies ist ein Stilmittel, das nicht nur von Döblin wiederholt aufgegriffen wird, es durchzieht auch Beradts *Die Straße der kleinen Ewigkeit*. Dies kann geringfügige Sprachvarianten wie das von mehreren Bewohnern verwendete „nischt,“ beziehungsweise „nischts“ betreffen.[23] Es kann sich aber auch um eine ausgeprägtere Verwendung des Jiddischen handeln, wenn sich etwa eine osteuropäische Familie auf der Durchreise nach Westeuropa über die Versorgung durch eine Nichtjüdin empört: „‚Die Schickse sull geihn‘ tuschelten sie, oder: ‚Wus is dos für ain Moidl? Sie gläubt, mer wellen essen vun seir Schissel?‘“ (251). Sprache wird so zum Indikator der eigenen Identität. Jedoch ist dieser Prozess bei Beradt niemals unreflektiert. Die Kritik Eike Geisels ist nur schwer zu entkräften, wenn er den 1923 erstmals erschienenen Roman *Das Ghetto von Berlin* des Berliner Schriftstellers Adolf Sommerfeld für seine unreflektierte Verwendung des Jiddischen anprangert (370).[24] Tatsächlich beschränkt sich der Umfang, in welchem die Sprache in seiner im Scheunenviertel angesiedelten Kriminalgeschichte Verwendung findet, auf das Erzeugen von Lokalkolorit. Das bei Beradt die Verbindung von Sprache und Identifikation durch Andere durchaus problematisiert wird, davon zeugt das achtzehnte Kapitel, in dem Israel Wahrhaftig von dem christlichen Kleinkriminellen Geppert unter Druck gesetzt wird. Keinesfalls will Wahrhaftig die Polizei auf den etwas

[23] Unter anderem findet es bei Julchen und Riwka Hurwitz (305), dem Tuchhändler Israel Wahrhaftig (320) und dem Gelehrten Tauber (353) Verwendung.
[24] Geisel spricht in diesem Zusammenhang von einem “jüdeln, das sogar noch die deutschen Liebhaber jüdischer Witze dazulernen können” (370).

baufälligen Zustand seines Wohnhauses aufmerksam machen: „‚Warum nischt Sie, warum nischt die anderen Leute aus dem Haus?' ‚Weil *die* es nischt nötig haben', sagte Geppert, indem er die Sprechweise nachahmte" (320). Es handelt sich bei dem vielfach verwendeten „nischt" also gerade nicht um eine lautmalerische Umsetzung des Berliner Dialekts als solchem, sondern um eine spezifisch als jüdisch, und damit als ostjüdisch identifizierte Sprachvariante, die an dieser Stelle zur Erniedrigung Wahrhaftigs durch seinen Gesprächspartner verwendet wird. Jenseits der Frage von Machtgefügen, die sich hiermit auftut, wird aus diesem Wortwechsel im Zusammenhang mit dem bereits benannten häufigen Gebrauch des Wortes „nischt" jedoch noch etwas Anderes deutlich: die Tatsache, dass die vorgeblich „korrekte," das bedeutet hochsprachliche, Verwendung des Wortes in der Welt des Romans eine Ausnahmeerscheinung darstellt. Der mehrheitsgesellschaftliche Sprachduktus wird so zur exotischen Erscheinung. Tatsächlich wird die Zugehörigkeit zur christlichen Mehrheitsgesellschaft in ihrer Eigenschaft als genau dies durch den Roman umgekehrt:

> Die Gasse bewohnen viele solcher kleinen Leute, in der Mehrzahl zugereiste arme Juden, aber unter sie verstreut auch andere verschlissene und unscheinbare Existenzen. Diese Minderheit, christlich, besteht aus Kutschern, Glasern, Rentenempfängern, Jahrmarktsbeziehern, Schreibern, Boten, einem Schutzmann, einem Leichendiener; [. . .] In der Gasse lebt auch eine Anzahl alteingessener Juden, ganz arme, halbarme, wohlhabende, die sich von der Welt nicht lösen können, in der ihre zugewanderten Eltern gelebt haben. Aber auch selbst zugewanderte und wohlhabend gewordene gibt es, und nicht einmal vereinzelt, [. . .] die sich hier wohlfühlen und keine Straße der Stadt wüßten, in der sie sich wohler fühlen würden. Und zwischen all diesen Menschen endlich leben in der Gasse noch, und machen sie verrufen, gewerbs- und gewohnheitsmäßige Verbrecher, höchst bedenkliches Gesindel mit seinem unvermeidlichen weiblichen Anhang, eine besondere Welt, in der Juden nur eine unbedeutende spielen und Jüdinnen vollends keine. Trotz dieser Gegensätze herrscht Ruhe in der Gasse, man verträgt sich. (85-86)

Im Hinblick auf den obigen Abschnitt führt Katharina Gerstenberger zurecht an: „Beradts description of Grenadierstraße challenges the common assumption that the area was populated

only by Jews and emphasizes the peaceful coexistence of all residents“ (81, Emphase hinzugefügt). Das Argument, dass christliche Identität im Falle der Grenadierstraße des Romans die Existenz als Minderheit innerhalb einer Minderheit bedeutet, wird durch das obige Zitat dennoch nicht widerlegt, im Gegenteil sogar bestätigt, spricht Beradt doch selbst von einer christlichen Minderheit. Beradts Darstellung scheint dabei historischen Tatsachen zu entsprechen. Zwar umfasste die jüdische Bevölkerung des gesamten Scheunenviertels zu keinem Zeitpunkt mehr als 30%. Im Bezug auf die Grenadierstraße im Speziellen führt Steffen jedoch eine Dissertation Klara Eschelsbachers aus dem Jahr 1920 an: „In der Grenadierstraße ist die Bevölkerung wohl zu 95 Prozent ostjüdisch und zwar größtenteils galizisch. Keine andere Straße hat eine so überwiegende Mehrheit ostjüdischer Bevölkerung“ (18). Zugehörigkeit zu der die Grenadierstraße umgebenden Mehrheitsgesellschaft wird so in der Welt des Romans zum exotischen Attribut, das seine Träger zwangsläufig herausstechen lässt. Es ist auffällig, dass nur im Hinblick auf christliche Charaktere eine gesonderte Herausstellung ihres Christentums und damit ihrer andersartigen Identität erfolgen muss. Für den jüdischen Anteil des Romanpersonals gilt dies nicht. Im Übrigen handelt es sich mit der Ausnahme des Kleinkriminellen Geppert bei keinem der für die Handlung relevanten Charaktere um Christen. Sie tauchen als Nebenfiguren auf, etwa in der Form der Lumpensortiererinnen bei Herrn Lewkowitz, die aus antisemitisch gefärbter Böswilligkeit Frajim aus seiner Anstellung vertreiben (55-56). Obwohl sie im Roman nur an dieser Stelle auftauchen, heißt es ausdrücklich: „Aber die christlichen Sortiererinnen mochten den zugereisten kleinen Juden nicht“ (55). An anderer Stelle wird ein nicht namentlich benannter Holzwarenhändler auf ähnliche Weise eingeführt: „In der Gasse beliebte es, außer dem alten Seidenspinner im Tor, noch einem etwas aufgeregten Manne, einem Christen von mittleren Jahren, mit Zelluloid zu handeln“ (266). Als in der Gasse das Gerücht aufkommt, der

Gasthof Joel sei baufällig, treibt es die Leute auf die Straße. In der Masse der Menschen werden dabei gesondert die christlichen Mitbewohner identifiziert: „Eine Angst wie vor dem jüngsten Gericht, als donnere Gott und als fielen die Himmel ein, erfaßte alle. Auch Andersgläubige drängten hinzu“ (172). Diese Gruppe der „Andersgläubigen“ ist in der 3000 Menschen umfassenden Gemeinde der Gasse offenbar so überschaubar, dass es der erzählenden Instanz sogar möglich ist von „einem Schutzmann” und “einem Leichendiener” zu sprechen (85).

Die Grenadierstraße wird somit durchaus als dezidiert jüdischer Raum etabliert. Die Mehrheit seiner Bewohner ist jüdisch, und so ist auch der Raum selbst jüdisch geprägt. Beradt geht dabei allerdings weitaus differenzierender vor, als etwa Gronemann es in *Tohuwabohu* tut. Dort wird dem Leser die benachbarte Dragonerstraße durch die Augen des akkulturierten Heinz Lehnsen lediglich als „galizische Judenstadt“ präsentiert, deren Mechanismen und Funktionsweisen ihm ebenso wie dem Leser verschlossen bleiben müssen (T 261). Die Grenzen von Beradts Roman sind jedoch die Grenzen der Grenadierstraße, so findet er in ihr die Unterschiede und Differenzen, die selbst in einem konzentrierten Mikrokosmos wie diesem herrschen. Symbolisch hierfür steht die Einsicht, dass auch das osteuropäische Judentum keineswegs monolithisch zu verstehen ist und seinen Vertretern im Zeitalter des Nationalismus andere Identitätskonzepte wichtiger erscheinen können: „Die Polen haßten die Litauer, die Litauer die Polen, und selbst die polnischen Juden verachteten die litauischen“ (123). Dieser Gegensatz wird gegen Ende des Romans nochmals von Frajims väterlichem Freund Seraphim zur Sprache gebracht: „‚So, jetzt ist kein Litauer mehr da‘, sagte er, den traditionellen Gegensatz zwischen polnischen und litauischen Juden benutzend“ (287). Beradt nimmt sich der Welt des Schtetls somit wesentlich eingehender an, als dies *Tohuwabohu* möglich ist, einem Roman, der vornehmlich die Möglichkeit genuin jüdischer Lebenswelten in der Besiedlung Israels

propagiert. Er zeichnet ein vielschichtigeres Bild jüdischen Lebens in seinem Berliner Ghetto als es die anderen angeführten Texte tun, und legt dabei besonderen Wert auf ein ausgeglichenes Verhältnis der Licht- und Schattenseiten seiner literarischen Welt. Der von Versorgungsnöten für seine Familie geplagte Israel Wahrhaftig wird im Ankauf von Diebesgut erst zum Kriminellen und mit seiner Anzeige bei der Polizei zum Verräter an seinen Mitbewohnern (352). Der Gelehrte Tauber wird von seiner Umwelt als Schwätzer empfunden (84). Sowohl der wohlmeinende Frajim als auch der angehende Gelehrte Seraphim lassen sich von ihrer Wirtin Jenny Warszawski ohne Gegenleistung versorgen (54). David Himmelweit ist sich nicht zu schade, mit der Hausbesitzerin Frau Dippe nur deshalb zusammenzuleben, weil diese ihm eine Unterkunft bieten kann (180). Von diesen Zwischentönen lebt Beradts Roman. Der Autor selbst sah sie als essentiell für das Funktionieren seines Textes an. Allerdings brachten diese Herangehensweise dem Autor auch Kritik ein. Zeugnis davon legt sein von Steffen zitierter Brief an Ismar Elbogen ab:

> Der Haupteinwand, dass ich nicht mit den Ostjuden sympathisiere, hat mich tief betrübt. Dabei ist das Buch nicht aus Sympathie, sondern sogar aus Liebe für die Ostjuden geschrieben, weil mich ihre Ablehnung in Deutschland immer gekränkt hat. Ich habe mich selbst immer als West- und als Ostjude gefühlt, da ich die Grenzziehung, die meine Eltern diesseits und nicht jenseits der Grenze geboren werden ließ, für rein zufällig hielt. Richtig ist eines an dem Einwand: das Buch schildert auch unangenehme Typen, weil nur sympathische Typen zu schildern zu der unschmackhaften Mischung von Schmalz mit Marzipan führt. (363-364)

Dass Beradt sich weder auf eine herablassende Beschreibung der niedrigen Lebensstandards und der daraus folgenden Kriminalität, noch auf eine Apotheose konfliktfreien, vermeintlich genuin jüdischen Lebens im Herzen Berlins einlässt, macht seinen Roman lesenswert. *Die Straße der kleinen Ewigkeit* scheut auch nicht davor zurück, am Mythos des Scheunenviertels als der wesentlichen Bastion ostjüdischer Identität diesseits von Galizien zu kratzen:

> Er kam unmittelbar aus einer Judengasse in Piaseczno und wußte genau, in welche Gasse er hier zu gehen hatte; es gab nur eine. In Amsterdam gibt es ein Viertel für Ostjuden, in New York füllen sie ganze Stadtteile, in London lange Straßenzüge. Hier, in einer Stadt von vier Millionen Einwohnern, einer der größten und bedeutendsten der Welt, waren so ausgeprägt nur wenige Gassen; die wichtigste betrat er. (53)

Die Gasse in Beradts Roman mag Raum jüdischer Existenz sein, sie ist es jedoch nicht ausschließlich, weder als einziger jüdischer Raum, noch als ausschließlich jüdischer Raum. Wenn man aber diese literarisierte Form der Berliner Grenadiergasse jedoch *auch* als einen Ort jüdischer Identitätsbildung begreift, wie stellt sich dieser Raum dann dar? Deskriptive Passagen desselben sind im Roman selten. Wie konzentriert der Raum tatsächlich ist, innerhalb dessen sich die Handlung des Romans vollzieht, wird erst im Verlauf des Romans deutlich. Im Wesentlichen handelt es sich dabei um vier Gebäude und die zwischen ihnen liegende Gasse. Diese Gebäude werden dabei in der Relation zu Frajims Unterkunft bei Jenny Warszawski im Roman etabliert. So heißt es im zweiten Kapitel: „In einem Nebenhaus, schräg unter den Fenstern von Frau Warszawski, waren zwei schmale Stände in die Torfahrt eingelassen“ (62). Bei diesen Ständen handelt es sich um das Geschäft von Julchen und Riwka Hurwitz. In Relation zu diesen wird das Wohnhaus Israel Wahrhaftigs lokalisiert: „Israel verschwindet, nein stürzt in ein Haus, das zweite neben dem Stand der Schwägerinnen. Hier wohnt er und hat es gut“ (68). Aus der als Gasthof Joel angegebenen Wohnstatt des Ehepaars Weichselbaum ergibt sich die Gesamtheit des Bildes: „Genau gegenüber dem Gasthof stand ein Haus mit gelbem Anstrich, daneben, links und rechts vom Fenster, kamen grau gestrichene Häuser. Das graue rechts gehörte dem Lumpenhändler Lewkowitz, Wahrhaftig wohnte dort; das graue links war das, in dem die Schwägerinnen ihre Stände hatten“ (140-141). Jenseits dessen sind konkrete Beschreibungen der Raumsituation rar. Die wenigen Informationen hierzu sind deshalb umso aufschlussreicher. So ist Joels Gasthof auch deshalb der Mittelpunkt der Gasse, weil er seiner ostjüdischen, religiösen

Klientel ein Bethaus auf dem Hof anbieten kann (92). Dennoch kommt diesen Passagen nicht die Hauptverantwortung in der Konstitution literarischen Raumes zu. Markanten topographischen Wegpunkten können nur schwerlich eine zentrale Rolle in einem Roman zukommen, dessen eigentliches Zentrum die Straße und damit der öffentliche Raum sein soll.

Es ist daher auffällig, wie wesentlich die Idee der Öffentlichkeit für Beradts Roman ist. Der angeblich bevorstehende Zusammenbruch von Lesser Joels Gasthof wird so zum öffentlichen Ereignis. Neben den an anderer Stelle erwähnten „Andersgläubigen“ finden sich auch weitere Menschen ein, um die vorgebliche Ruine zu sehen: „Schwere Enttäuschung – ein leichter Ausschlag. Machte nichts, sie blieben, man stand gut, zusammengepreßt. Von unten stießen neue Menschen nach, die vorn standen, fürchteten gegen die Mauer gestoßen und zerdrückt zu werden“ (172). In der eng begrenzten Welt der Gasse verbreiten sich Gerüchte äußerst schnell, auch wenn sie nicht zwangsläufig der Wahrheit entsprechen. Als die Polizei erneut zu einer Hausbegutachtung erscheint, bringt dies innerhalb weniger Stunden die gesamte Einwohnerschaft der Gasse an den Rand eines Aufstandes. Erst die Versicherung der Polizei, dass eine Räumung nicht bevorstehe, kann die verarmten Bewohner aus dem öffentlichen Raum der Straße zurück in ihre Wohnungen bringen (339-346). Doch nicht nur unheilvolle Gerüchte verbreiten sich in diesem Lebensraum mit hoher Geschwindigkeit, auch persönlicher Erfolg wird mit der Gemeinschaft geteilt. So kann Frau Warszawski durch ihre Vermittlungsarbeit an einem Hausverkauf eine für sie eindrucksvolle Summe Geld verdienen. Vor den anderen Bewohnern des Armenviertels wird diese Neuigkeit nicht verheimlicht, sondern mit ihnen geteilt. Sie wissen es ohnehin bereits: „Sie ging auf die Gasse, um recht viele Menschen zu treffen und das Glück zu kosten, daß sich alle ihrer Freude freuten. Sie beschlagnahmte Frau Lamm, aber das Gespräch wurde dauernd unterbrochen, einer lachte sie an, ein anderer schüttelte ihr beide Hände [. . .]“

(219). In diesem Entwurf der Grenadierstraße ist der Wohlhabendere unter den vielen Armen kein Fremdkörper. Aus den vielen Individuen der Gasse erwächst ein Kollektiv, das wenig Platz für Sozialneid zu haben scheint: „In der Gasse fühlte der Arme zuerst: das ist ein Jude und ein Jude bin ich auch, das nahm etwas von dem Respekt, denn was einem Juden gelungen war, das konnte einem jeden Juden, also auch ihm selbst gelingen. Außerdem gereichte der Wohlstand eine jeden Juden der Gesamtheit zur Ehre“ (87). Anders als das Motiv des Pessach ist der einzige in der Romanhandlung Erwähnung findende religiös konnotierte Tag Tischa BeAv, der Trauer- und Fastentag zur Erinnerung an die Zerstörung des ersten und zweiten Jerusalemer Tempels.[25] Das Fastenerlebnis stellt dabei eine Verbindung zwischen den Bewohnern der Straße her. Zwar gibt es auch bei Gronemann eine ausführlich geschilderte Gottesdienstszene, die das Gemeinschaftsgefühl religiöser Praxis betont. Ihr wird jedoch mit der detaillierten Schilderung des Seder, bei dem der intimere, familiäre Aspekt in den Vordergrund rückt, ein Kontrapunkt gegenübergestellt. Beradts Roman legt seinen Akzent vollständig auf das gemeinsame Leid im Fasten, ungeachtet des sozialen Standes. Am Fastentag wird die Gemeinschaft der dort wohnenden Juden trotz aller Unterschiede bedeutsam: „Wie viele von ihnen selbst sind mit eisernem Besen aus dem Osten gekehrt! [. . .] Hier in dem Wirbel dieser tollen Stadt, sind sie nur eine abgesprengte Schar, ein Fähnlein Aufrechter, im Quartier mit der Unzucht und dem Verbrechen, eine letzte Kompanie vor Gott“ (292). Der ausgiebigen Schilderung einer Gottesdienstbeschreibung im Bethaus von Joels Gasthof folgt nicht nur der Gang zum Mahl ins Private, die Verbrüderung von Arm und Reich setzt sich vielmehr auch danach fort: „Aus dem Bethaus, aus den Winkelbetschulen strömten die Männer auf die Gasse. Alle wünschten einander ‚Gesundes Anbeißen!‘ Von den Wohlhabenden wurden Gedecke für die Armen aufgelegt, man

[25] Tisha B’Av (hebräisch: (תשעה באב bedeutet in wörtlicher Übersetzung “der neunte Tag des Monats Av.” Er findet der Verschiebung zwischen jüdischem und gregorianischem Kalender entsprechend im Juli oder August des

verbrüderte sich. Mit großen und heftigen Bewegungen wurde in den Stuben zu den offenen Fenstern hinaus gespeist“ (299).

Mögen die Darstellungen des konfliktfreien Zusammenlebens auch romantisch idealisiert erscheinen, so sind sie doch repräsentativ für die Art und Weise, wie sich im Roman jüdische Identitätsräume konstituieren. Erst aus der Gesamtheit der jüdischen Gemeinschaft kann in Beradts Roman ein jüdischer Existenzraum erwachsen. In *Tohuwabohu* verändert die Anwesenheit der jüdischen Anwohner das Antlitz der Dragonerstraße, verwandelt die Berliner Region in ein osteuropäisches Schtetl (T 261). In *Die Straße der kleinen Ewigkeit* ist jeglicher Raum jüdischer Existenz mit seinen Bewohnern identisch. Die Bewohner sind die Gasse und die Gasse ist ihre Bewohner. Wenn diese am Rande eines Aufstandes stehen, denkt niemand daran, Barrikaden zu errichten: „Lediglich Haufen von Menschen ballten sich zusammen und sprachen durcheinander“ (344). An anderer Stelle hofft Julchen darauf, bald wieder mit ihrer Schwägerin Riwka das „Meer der Menschen zu betrachten und in das Gewoge die Stimme zu mischen“ (272). In der Gasse zu leben bedeutet nicht, sie von außen zu sehen, sondern sich, wie Julchen mit dem Einbringen ihrer Stimme, zu ihrem Teil zu machen. Unter diesen Umständen wird die Gasse selbst lebendig und literarisch mit der Fähigkeit zu Handlungen und Empfindungen ausgestattet. Wenn Frajim über den Tod des Bettlers Fischmann bestürzt ist, so ist er es nicht als einziger: „Aber nicht nur er, die ganze Gasse war um einen Mann ärmer und trauert um ihn. Er war nur einer von Dreitausend, aber der schlechteste nicht“ (283). Aus der Gesamtheit ihrer Bestandteile erwächst symbolisch der Organismus der Straße. Dieser Organismus ist aufgrund der Konzentration jüdischer Einwohner an den spezifischen Ort der Grenadierstraße gebunden und empfindet mit ihnen und durch sie Leid und Furcht. So heißt es im Angesicht des ohnehin entbehrungsreichen Fastentages: „Ein heißer Sonnentag kurz danach – endlich einer, wenn auch

---

letzteren statt.

der Gasse unerwünscht“ (290). Auch ist es nicht die Anwohnerschaft, die sich gegen den Druck der Polizei stemmt. Als das Gerücht der Räumung aufkommt, „setzte die Gasse sich zur Wehr“ (339). Die anthropomorphe Gestaltung seines Raumgefüges setzt Beradts Roman damit in einen auffälligen Gegensatz zu den hauptsächlich auf (Selbst-)Zuschreibung basierenden Räumen in Gronemanns Werk. Doch auch die Bewohner von Beradts literarischer Abbildung der Grenadierstraße sind nicht vor Fremdzuschreibungen sicher. Wie Geisel treffend formuliert hat, ist die Geschichte des Romans auch „die Geschichte des Wartens auf die Katastrophe, die sich mit dem Gerücht ankündigt, die Bewohner müßten ihre Häuser verlassen“ (362).

Vom Morgen bis zum Abend kann die Welt zerstört werden

Für die Selbstauskunft Martin Beradts, dass er seinem Roman die endgültige Form in den Jahren 1939 und 1940 während seines Aufenthaltes in England gegeben habe, spricht nicht allein sein Brief an Emmanuel Bin Gorion. Kirsten Steffen belegt, dass sich Beradt kurz nach seiner Ankunft in New York 1940 um einen amerikanischen Verleger für sein Werk zu bemühen begann. Damit können die späteren Verbrechen der Nationalsozialisten, die letztlich im Holocaust gipfelten, keinen direkten Eingang in den Roman gefunden haben. Das Gefühl der existenziellen Bedrohung durchzieht dennoch den gesamten Roman. Die Existenz der Gasse bedeutet nicht allein für einen jungen Mann wie David Himmelweit, sondern für alle Bewohner Geborgenheit. Sie bietet ihnen einen Existenzraum. Himmelweit jedoch weiß ihre Existenz auch deshalb besonders zu schätzen, weil er die Alternative kennt: „Himmelweit hatte rasch erkannt, jenseits der Gasse war das Exil, die Stadt war kalt, der einzelne war in ihr verloren, schön war es nur hier, nur hier war man gut zu ihm [. . .]“ (252). Der sichere Hafen, den die aus der Gemeinschaft und Nähe ihre Bewohner erwachsende Gasse bieten kann, wird im Laufe des

Romans jedoch zusehends bedroht. Dies beginnt mit der polizeilichen Untersuchung von Joels Gasthaus im neunten Kapitel des Romans und setzt sich mit den Todesfällen Doktor Boas‘ und insbesondere des Bettlers Fischmann im vierzehnten und sechzehnten Kapitel fort. Die Messerstecherei, die die Prostituierte Olga Nachtigall im siebzehnten Kapitel zur Flucht aus der Gasse zwingt, mag als Episode im Lebenszyklus des „Organismus Gasse“ gelesen werden, die erneute Durchsuchung von Joels Gasthof und die Untersuchung des Hauses von Lumpenhändler Lewkowitz im vorletzten und letzten Kapitel des Romans sind es sicher nicht. Sie sind in den Augen der Bewohner mehr als nur polizeiliche Schikane durch die christliche Außenwelt, sie stellen eine immanente Bedrohung der Existenzbedingungen der Gassenbewohner dar. Die Räumung des Wohnhauses würde eine Unzahl der Gassenbewohner obdachlos machen. Der Abriss des Gasthauses hätte auch eine Zerstörung des angegliederten Bethauses zur Folge, würde mithin also zur Vernichtung des zentralen spirituellen Ortes innerhalb der Gasse führen (340). Da die Gasse mit ihren Einwohnern unauflösbar verschränkt ist, muss eine Bedrohung der Existenz dieser Orte deshalb zwangsläufig als eine Bedrohung der eigenen Existenz verstanden werden: „Und warum Eingriffe gerade in der Triumphstraße der Ostjuden, in ihrer Herzmitte, dort wo sie geschlossen lebten und, ohne nach links und rechts zu blicken, Gott dienten, die letzten, die sich ihm mit Inbrunst unterwarfen?“ (339). Die Schlussfolgerung kann aus dieser Perspektive nur sein, dass man durch die umgebende Mehrheit nicht geduldet wird. Eine neue Austreibung scheint anzustehen: „Aber man wollte sie anscheinend nicht hier lassen. Sie sollten zurück nach Polen, nach Litauen, nach Rumänien“ (340). Die in diesem Fall unbegründete Angst vor der Vertreibung deutet auf die berechtigte Angst vor der Verfolgung und Vernichtung wenige Jahre später unter dem Nationalsozialismus voraus. Deutschland kann also auch hier,

ähnlich wie bei Gronemann, jedoch aus gänzlich anderen Gründen, keine Räume zur Entfaltung jüdischer Identität anbieten.

Ob von Beradt beabsichtigt oder nicht: Der Holocaust findet auch in seinem Roman statt, als Leerstelle, die die Abwesenheit jüdischen Lebens in Deutschland hinterlassen hat. Die Vertreibung und Deportation ihrer Bewohner bedeutet auch das Ende der Gasse. Wenn sich im Epilog der personale Erzähler in die vormals so belebte Gasse begibt, muss er das Ende ihrer Existenz erkennen: „Wieviel Hunderte standen sonst um diese Zeit in ihr herum! Nun war sie tot!“ (351). Damit wird Martin Beradts lange vor dem Aufstieg des Nationalsozialismus begonnener Roman zu dem, was Eike Geisel in seinem zum Großteil der Polemik ergebenen Nachwort ungewöhnlich vielschichtig ausgedrückt hat: einem „Nachruf zu Lebzeiten“ (355). Dieser Nachruf ist dabei allerdings nur indirekt im historischen Sinne zu verstehen. So wie sich Beradt in der Verwendung moderner Schreibtechniken der einfachen, romantischen Identifikation mit dem Ostjudentum verschließt, so wenig darf sein Roman als „reales“ Abbild der Berliner Grenadierstraße verstanden werden. In erster Linie ist sein Roman ein literarischer Text, kein historischer. Genauso wie Zweigs Verherrlichung des Ostjudentums in *Das ostjüdische Antlitz* eine Auseinandersetzung mit der eigenen Identität ist, erwächst aus der Vielstimmigkeit in Beradts Roman eine Auseinandersetzung mit Bildern und Typisierungen ostjüdischer Identitäten. Gerade dadurch, dass *Die Straße der kleinen Ewigkeit* bewusst ein Bild der Grenadierstraße zeichnet, wie sie in Wirklichkeit wahrscheinlich nicht existiert hat, dadurch, dass der Roman sich die Perspektive des zwangsläufig von außen Beobachtenden nutzbar macht, bildet er ein entscheidendes Argument für den Reichtum und die Verschiedenheit jüdischen Lebens in Deutschland, das die Leerstelle, die die Vernichtung dieser Kultur hinterlassen hat, im geschichtlichen Rückblick umso deutlicher hervortreten lässt.

4. Ein Vergleich beider Texte und Schlussteil

Die besprochenen Romane Gronemanns und Beradts bieten über die in der Einleitung erwähnten Ähnlichkeiten bezüglich ihrer Themenfelder, ihrer zeitlichen Nähe und der Herkunft ihrer Autoren hinaus trotz der unterschiedlichen Ausrichtung der jeweiligen Texte einen wichtigen Berührungspunkt. Beide Texte beschäftigen sich mit der Frage jüdischer Identität in Deutschland und Europa. Durch die Fundamentalerfahrung des Nationalsozialismus voneinander getrennt kommen sie zu unterschiedlichen Ergebnissen. Wo Gronemanns Roman *Tohuwabohu* als Streitschrift für die zionistische Bewegung nach dem ersten Weltkrieg gelesen werden kann, wird Martin Beradts ursprünglich als Milieubeschreibung konzipierter Text *Die Straße der kleinen Ewigkeit* bedingt durch den Lauf der Geschichte des 20. Jahrhunderts zum Denkmal für eine Form jüdischer Kultur, die zum Zeitpunkt seines Erscheinens in Europa ausgelöscht war. Die für beide Romane wesentliche Kategorie von Raum in seiner Beziehung zur Frage von Identitätskonstitution schlägt sich ebenfalls unterschiedlich nieder.

Tohuwabohu bietet bedingt durch die Gegenüberstellung assimilierter deutscher Juden und osteuropäischer Zuwanderer unterschiedliche Räume jüdischer Existenz an. In seiner Stellungnahme für die zionistische Bewegung verwirft er jedoch alle drei im Roman angebotenen Optionen, ohne der Möglichkeit eines Auszugs nach Palästina die unumschränkte Zustimmung zu erteilen. Wo die Welt des westlichen Bürgertums jüdische Identität dadurch unmöglich macht, dass sich in ihr der soziale Aufstieg nur durch Assimilation, und damit Aufgabe der kulturellen Identität, vollziehen kann, bedingt die Existenz im Berliner Scheunenviertel die Akzeptanz einer jüdischen Identität, die sich außerhalb der Grenzen dieses stark konzentrierten Raumes nicht entfalten kann. Der Mensch wird so zum Dasein im Ghetto

gezwungen und von der ihn umgebenden Umwelt ausgegrenzt. Das osteuropäische Schtetl wiederum kann auch keine würdige Existenz bieten, weil seine Bewohner dort der Gewalt und Willkür der sie umgebenden Umwelt ausgesetzt sind. Den einzig möglichen Raum jüdischer Existenz bietet dem Roman zufolge somit nur die Besiedlung Palästinas, in der Hoffnung, dass sich dort jüdische Existenz frei von der Wahrnehmung als Fremdkörper entfalten könne. Allerdings muss das Erfolgsversprechen dieser Option vorerst ein unerfülltes bleiben, sein Gelingen ist nicht garantiert. Die Unmöglichkeit der im Roman beschriebenen Existenzformen garantiert nicht zwangsläufig den Erfolg der angebotenen Alternative. Obwohl der Roman für den Auszug nach Palästina Stellung bezieht, besteht die Möglichkeit der Unauflösbarkeit des Konflikts zwischen der Notwendigkeit ungehinderter jüdischer Existenz und der Frage, wie und unter welchen Umständen sich diese verwirklichen ließe. Es besteht durchaus die Möglichkeit, dass trotz des versöhnlich-optimistischen Endes des Romans alles ein einziges Tohuwabohu bleibt.

Die Straße der kleinen Ewigkeit dagegen verlagert die existentielle Bedrohung auch der körperlichen Unversehrtheit unter dem Eindruck des nationalsozialistischen Deutschlands aus dem russischen Hinterland in das Herz Berlins. Auch wenn in dem zwischen 1927 und 1928 spielenden Roman die nationalsozialistische Bedrohung als solche nur eine untergeordnete Rolle spielt, wird *Die Straße der kleinen Ewigkeit* zum Gleichnis für die Leerstelle, welche die Ermordung der Juden Europas hinterlassen hat. Im räumlich vollkommen auf die Grenadierstraße konzentrierten Roman Beradts wird dies in der Gleichsetzung der Straße mit der Gesamtheit ihrer Bewohner deutlich. Die Abwesenheit der ihn bevölkernden Menschen bedeutet den Tod des Raumes.

Beiden Romanen gemeinsam ist die Spannung, die aus der doppelten Qualität von Raum erwächst: Einerseits ermöglicht er die Eigenidentifikation mit der Umwelt. Raum kann so zum identitätsstiftenden und identitätsbejahenden Faktor werden. Andererseits bedeutet die Belegung eines spezifischen Raumes mit Identität auch, dass dieser durch andere Gruppen zur Stigmatisierung und Ausgrenzung anderer missbraucht werden kann. So kann etwa durch die Identifikation des Raumes mit einem bestimmten Bevölkerungssegment ein gesamter Raum diskreditiert, seine Bewohner zu unerwünschten Elementen erklärt werden. Genau gegen diese Vereinfachung der Verhältnisse bezieht Beradts Roman, ebenso wie der Gronemanns, Stellung. Beide Texte weisen die Existenz fest fixierter Identitäten zurück. Wo Gronemanns Roman ein Bild der Vielfältigkeit und Uneinheitlichkeit jüdischen Lebens in Deutschland zeigt, passiert Ähnliches bei Beradts in dem Mikrokosmos einer einzigen Straße. Diese ist aus all ihren verschiedenen Bewohnern zusammengesetzt. Eine einzige, einfache Zuschreibung ist nicht möglich. Dabei legt der Roman *Die Straße der kleinen Ewigkeit* mehr noch als *Tohuwabohu* seine Qualität als literarisches Produkt offen. Es geht nicht um eine historisch belegte Studie zur realen Grenadierstraße in Berlin vor 1933, sondern um das Bild dieser Straße. Aufbauend auf realen Gegebenheiten erschafft Beradt so eine literarische Welt – die des Berliner Ghettos, die es in der Realität so nicht gegeben haben mag, die es aber trotzdem Wert ist, literarisch verewigt zu werden. Gronemanns Roman erreicht diesen Effekt aus einer zeitlichen Distanzierung heraus: Dadurch, dass er seine Handlung in die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg verlegt, wird sein durchaus realpolitisch engagierter Roman der tatsächlichen Realität entrückt und kann analog zu seiner dialogischen Struktur als fiktionales Werk und damit gleichnishaft wirken.

5. Bibliographie

Aschheim, Steven E. *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1982. Print.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994. Print.

Beller, Steven. *Antisemitism: a very short introduction*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2007. Print.

Beradt, Martin. *Die Strasse der kleinen Ewigkeit.* Berlin 1965. Neuauflage. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag, 2000. Print.

Ciarlo, David. *Advertising Empire. Race and Visual Culture in Imperial Germany*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2010. Print.

Döblin, Alfred. *Reise in Polen*. Olten und Freibug im Breisgau: Walter-Verlag, 1968. Print.

---. *Berlin Alexanderplatz*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2007. Print.

---. *Schicksalsreise. Bericht und Bekentnis*. Frankfurt am Main: J. Knecht Verlag, 1949. Print.

Geisel, Eike. *Im Scheunenviertel : Bilder, Texte und Dokumente. Mit einem Vorwort von Günter Kunert*. Berlin: Severin und Siedler, 1981. Print.

---. „Nachruf zu Lebzeiten.“ In: Beradt, Martin. *Die Strasse der kleinen Ewigkeit.* Berlin 1965. Neuauflage Frankfurt am Main: Eichborn Verlag, 2000. 355-370. Print.

Gerstenberger, Katharina. *Writing the New Berlin. The German Capital in Post-Wall Literature*. Rochester, NY: Camden House, 2008. Print.

Gronemann, Samuel. *Tohuwabohu.* Berlin 1920. Neuauflage im Orginaldruckbild. Milton Keynes: Lightning Source UK Limited, 2009. Print.

---. *Hawdoloh und Zapfenstreich. Erinnerungen an die ostjüdische Etappe 1916-1918*. Berlin: Jüdischer Verlag, 1924. Print.

Hauptmann. Gerhart. *Bahnwärter Thiel. Novellistische Studie*. Stuttgart: Reclam, 1970. Print.

Honigmann, Barbara. *Eine Liebe aus nichts*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991. Print.

Isenberg, Noah. „To Pray Like a Derwish: Orientalist Discourse in Arnold Zweig's The Face of East European Jewry." In: Kalmar, Ivan Davidson und Derek J. Penslar (Hrsg). *Orientalism and the Jews*. Waltham, Massachusett: Brandeis University Press, 2005. 94-108. Print.

Jarchow, Klaus. „Ein guter antisemitischer Roman?" Auf: http://woerter.germanblogs.de/archive/2007/06/29/ein-guter-antisemitischer-roman.htm. Zugegriffen am 03.07.2010. Web.

Koeppen, Wolfgang. *Tod in Rom*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008. Print.

Landauer, Gustav. „Sind das Ketzergedanken?" In: *Der werdende Mensch*. Potsdam: Gustave Kiepenheuer Verlag, 1921. Print.

Laqueur, Walter. *The Changing Face of Antisemitism: from Ancient Times to the Present Day*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2006. Print.

Mann, Heinrich. *Im Schlaraffenland, Ein Roman unter feinen Leuten (1900), ungekürzte Ausgabe.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1988. Print.

Mann, Thomas. *Buddenbrooks. Verfall einer Familie*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2008. Print.

Mittelmann, Hanni. *Sammy Gronemann (1875-1952): Zionist, Schriftsteller und Satiriker in Deutschland und Palästina*. New York: Campus, 2004. Print.

Musil, Robert. *Der Mann ohne Eigenschaften Roman / I. Erstes und zweites Buch*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1987. Print.

Paluba, Katarzyna. *Das Bild der Juden in Deutschland um 1900 in Sammy Gronemanns Roman Tohuwabohu*. München: GRIN Verlag, 2009. Print.

Raabe, Wilhelm. *Die Chronik der Sperlingsgasse*. Berlin: G. Grote'sche Verlagsbuchhandlung, 1911. Print.

Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1994. Print.

Sauerland, Karol. „Sammy Gronemanns Sicht des Ostjuden." In: Stüben, Jens (Hrsg). *Ostpreußen – Westpreußen – Danzig. Eine historische Literaturlandschaft.* Oldenburg: Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der deutschen im östlichen Europa, 2007. 425-436. Auf: http://books.google.com. Zugegriffen am 26.06.2010. Web.

Steffen, Kirsten. *Haben Sie mich gehasst? Antworten für Martin Beradt (1881-1949). Schriftsteller, Rechtsanwalt, Berliner jüdischen Glaubens*. Oldenburg: Igel Verlag Wissenschaft, 1999.

Sombart, Werner. *Die Zukunft der Juden*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1912. Print.

„Tohuwabohu." *Brockhaus Enzyklopädie in zwanzig Bänden. Siebzehnte, völlig neubearbeitete Auflage des großen Brockhaus. Achtzehnter Band*. Wiesbaden: F.A. Brockhaus, 1973. Print.

Žmegač, Viktor, Zdenko Škreb und Ljerka Sekulić. *Kleine Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart.* Berlin: Cornelsen Verlag, 1997. Print.

Zweig, Arnold. *Das ostjüdische Antlitz. Zu zweiundfünfzig Zeichnungen von Hermann Struck*. Wiesbaden: Fourier Verlag, 1988. Print.