



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

„Die Darstellung religiöser Konflikte in der Literatur des
österreichischen Galiziens“

Verfasser

Lyubomyr Borakovskyy

angestrebter akademischer Grad

Doktor der Philosophie (Dr. phil.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 792 243

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt:

Slawistik

Betreuer

Univ.-Prof. Dr. Alois Woldan
ao. Univ.-Prof. Dr. Johann Sonnleitner

INHALTSVERZEICHNIS

Danksagung	5
1 Einleitung	7
1.1 Fragestellung und Forschungsstand	7
1.2 Korpusbildung und theoretische Ansätze	13
1.3 Gliederung der Arbeit	18
2 Das Image eines multikonfessionellen Landes. Ein historischer Überblick über das religiöse Leben in Galizien (1772-1914)	19
2.1 Die römisch-katholische Kirche und ihre Rolle in den sozialen Prozessen Galiziens	24
2.2 Eine Zeit großer Veränderungen: Die griechisch-katholische Kirche im Galizien des 19. Jahrhunderts	33
2.3 Das galizische Judentum und seine Hauptrichtungen. Ein Leben zwischen Tradition, Emanzipation und Antisemitismus	44
3 Die literarische Darstellung des religiösen Konfliktpotenzials jüdisch-christlicher Liebesbeziehungen	57
3.1 Leopold von Sacher-Masochs literarische Ästhetisierung der schöpferischen und destruktiven Kraft von Liebe und Glauben	60
3.2 Liebe als Geisel des religiösen Konservatismus und menschlichen Starrsinns im Schaffen von Karl Emil Franzos	75
3.3 Darstellung jüdisch-christlicher Liebesbeziehungen und der damit verbundenen Konversion bei Józef Rogosz	93
4 Wirtschaftliche Gründe hinter dem jüdisch-christlichen religiösen Konflikt	103
4.1 Die religiöse Kontextualisierung eines jüdisch-ukrainischen wirtschaftlichen Konflikts bei Stefan Kovaliv	107
4.2 Die widersprüchliche Darstellung des Judentums in Ivan Frankos Belletristik und Publizistik	120
4.3 Wirtschaftliche und religiöse Vorurteile über Juden bei Józef Rogosz und Michał Bałucki	132
4.3.1 Zum negativen Bild eines jüdischen Geschäftsmanns im Schaffen von Józef Rogosz	132
4.3.2 Jüdische Religion als Instrument wirtschaftlichen Handelns im Roman <i>W żydowskich rękach</i> von Michał Bałucki	142
5 Die religiösen Aspekte sozial-politischer Konflikte zwischen Polen und Ukrainern	151
5.1 Griechisch-katholische Geistliche als Träger des politischen und religiösen Antagonismus bei Jan Zachariasiewicz und Teodor Tomasz Jeż	154
5.1.1 <i>Gente Ruthenus, natione Polonus</i> als politisch-konfessionell ausgeglichene Identitätsvariante im Roman <i>Św. Jur</i> von Jan Zachariasiewicz	155
5.1.2 <i>Sprawa ruska w Galicji</i> von Teodor Tomasz Jeż und das Motiv der politischen Instrumentalisierung der Religion	165
5.2 Die [pseudo]-religiöse Problematik der polnisch-ukrainischen Konflikte bei Ivan	171

Franko und Osyp Makovej	
5.2.1 Dogmatisch-theoretischer und praktisch-rationaler Zugang zur Religion in Ivan Frankos Erzählung <i>Čuma</i>	172
5.2.2 Religiöser Konflikt als Produkt des irrationalen Patriotismus in der Erzählung <i>Chrestyny</i> von Osyp Makovej	180
6 Geistlich vs. säkular. Antiklerikale Motive in der literarischen Darstellung eines religiösen Konflikts	188
6.1 Rückständige und pragmatische Aufklärer. Die ambivalente Darstellung der Geistlichkeit im Schaffen von Ivan Franko und Osyp Makovej	190
6.1.1 Galizien als Land sozialer Umwälzungen und religiöser Umbrüche in Frankos Erzählung <i>Navernenyj Hrišnyk</i>	193
6.1.2 Zum negativen Image eines ukrainischen Pfarrers bei Franko. Ökonomische, politische und kulturelle Problematik seiner Schilderung	200
6.1.3 Der Vater-Sohn-Konflikt als Konflikt gegensätzlicher Weltanschauungen und Verhaltensmuster in der Erzählung <i>Zalissja</i> von Osyp Makovej	204
6.2 Die Kritik am klerikalen Charakter des Schulwesens und ihre autobiographischen Prämissen bei Ivan Franko und Osyp Makovej	208
7 Spannungsverhältnisse zwischen der jüdischen Orthodoxie und dem weltlichen Rationalismus in der Literatur Galiziens	218
7.1 Das Motiv des Wissensdrangs und seine religiöse Problematik bei Leopold von Sacher-Masoch	220
7.2 Die Opposition von pragmatischem Rationalismus und jüdisch-religiöser Tradition im Schaffen von Karl Emil Franzos	229
7.2.1 <i>Die Juden von Barnow</i> : eine literarische Welt, in der Frömmigkeit dem Aberglauben gleichgestellt wird	231
7.2.2 Franzos' Roman <i>Pojaz</i> als Beispiel des geistigen Sieges sowie der sozialen Niederlage eines Individuums in seiner konservativen Umgebung	237
8 Schlussfolgerungen	246
9 Literaturverzeichnis	253
9.1 Primärquellen	253
9.2 Sekundärliteratur	256
Anhang	270
Biographischer Überblick zu den Autoren	270
Abstract (Deutsch)	276
Abstract (English)	278
Wissenschaftlicher Lebenslauf	280
Publikationsverzeichnis	281

DANKSAGUNG

Mein erster großer Dank geht an den FWF, den Förderer des Doktoratskollegs „Das österreichische Galizien und sein multikulturelles Erbe“ an der Universität Wien, in dessen Rahmen die vorliegende Arbeit entstanden ist. Diese finanzielle und organisatorische Unterstützung war für die Entstehung und Vollendung dieses Forschungsvorhabens von maßgebender Bedeutung.

Ich danke ganz besonders meinen beiden Betreuern, Alois Woldan (Wien) und Johann Sonnleitner (Wien), für die wissenschaftliche Betreuung meiner Arbeit. Mit ihren theoretischen und methodologischen Hinweisen, Literaturempfehlungen, dem Korrekturlesen sowie kritischen Bemerkungen haben sie einen erheblichen und fruchtbaren Beitrag zu dieser Arbeit geleistet. Nicht weniger gebührt mein großer Dank Alla Paslavs'ka (L'viv) für ihre wertvollen Kommentare, thematischen Anregungen, die zahlreichen Besprechungen einzelner Aspekte meiner Arbeit sowie auch ihre hilfreiche Betreuung während meiner beiden Forschungsaufenthalte in L'viv. Für die große Unterstützung sowie die von mir sehr geschätzten Ratschläge möchte ich auch dem Dekan der Fakultät für Fremdsprachen der Nationalen Ivan-Franko-Universität in L'viv Volodymyr Sulym herzlich danken.

Ich bedanke mich bei den Faculty-Mitgliedern des Kollegs für viele nützliche Anregungen und kritische Bemerkungen zu meiner Arbeit. Ganz besonders danke ich allen KollegiatInnen für gewinnbringende Besprechungen meines Themas, wertvolle literarische Hinweise und insbesondere für das aufmerksame Korrekturlesen der einzelnen Teile meines Textes. Dafür danke ich insbesondere Burkhard Wöllner, Elisabeth Haid, Magdalena Baran, Marianne Windsperger, Nadja Weck und Stephanie Weismann. Anna Kračkovska möchte ich sowohl für die interessanten publizistischen Hinweise als auch für den guten gemeinsamen Beginn des Studiums danken.

Ich bin vielen anderen WissenschaftlerInnen, ForscherInnen, KollegInnen, und FreundInnen zu Dank verpflichtet, die mir ihre große Hilfe und fachliche Unterstützung während meines ganzen Doktorstudiums leisteten. Insbesondere danke ich Agnieszka Zychowicz (Krakau), Börries Kuzmany (Wien), Celina Juda (Krakau), Geraldo de Carvalho (Juiz de Fora), Ihor Kosyk (Wien), Ihor Kotyk (L'viv), Jaroslav Hrycak (L'viv), Jurko Prochas'ko (L'viv), Larissa Cybenko (Wien), Ljiljana Radonic (Wien), Olaf Terpitz (Wien), Ol'ha Lučuk (L'viv), Roman Prypin (Zoločiv), Patrice Dabrowski (Wien/Harvard), Serhij Plochij (Harvard), Svjatoslav Pacholkiv (L'viv), Tadeusz Bujnicki (Krakau) und Taras Lučuk (L'viv).

Mein besonderer Dank gilt meinen Eltern und meinem Bruder Jurij, die mich in meinen wichtigsten Lebensentscheidungen immer unterstützen.

Zuletzt danke ich meiner Frau Halja für ihre große Geduld und Unterstützung. Kurz, für ihre große Liebe und ihr Dabeisein in meinem Leben danke ich ihr innig und von großem Herzen. Auch meiner Tochter Marta danke ich liebevoll. Denn seit ihrer Geburt im August 2013 gilt ihr zärtliches Lächeln für mich jeden Tag als Beweis meines höchsten Glücks.

1 EINLEITUNG

1.1 FRAGESTELLUNG UND FORSCHUNGSSTAND

Im literarischen Diskurs wird das österreichische Galizien oft als klares Beispiel einer multiethnischen und multikonfessionellen Gesellschaft präsentiert. Denn die religiöse Landschaft war hier mannigfaltig und wurde im Wesentlichen durch drei Konfessionen¹ geprägt, die sich größtenteils in ethnisch-nationaler Hinsicht überlappten: die römisch-katholischen Polen, die griechisch-katholischen Ukrainer/Ruthenen² sowie die traditionelle und chassidische Strömung des orthodoxen Judentums.

Alle der drei genannten Bevölkerungsgruppen waren tief in ihrer religiösen Tradition verankert, die die wichtigsten Aspekte ihres Alltags regulierte und beeinflusste. Diese kulturelle Einbettung in die Religion prägte den Charakter nicht nur der konfessionellen, sondern auch der politischen und ökonomischen Verhältnisse. Nicht zuletzt trug dieser multikonfessionelle Charakter zur Etablierung des Mythos von Galizien als Vorbild eines multikulturellen und zugleich friedlichen Landes bei, wie es Leopold von Sacher-Masoch einst zur Sprache brachte:

[...] In einem Land wie Galizien, in dem es seit Jahrhunderten so viele verschiedene Nationalitäten und Konfessionen gibt, ist es nahezu eine Selbstverständlichkeit, sich zu tolerieren und gegenseitig zu achten. In einem Gebiet, in dem Polen, Russen, Kleinrussen, Rumänen, Juden, Deutsche, Armenier, Italiener, Ungarn, Zigeuner und Türken einträchtig zusammenleben, das also, was die Religionen betrifft, griechisch und römisch Katholische, Armenier, griechisch Orthodoxe, Lipowaner, Duchoborzen, Juden, Karäer, Chassidim,

¹ In der Arbeit wird der Begriff ‚Konfession‘ für alle drei genannten religiösen Gruppen verwendet, obwohl aus dogmatischer Sicht nur die römisch-katholische und die griechisch-katholische Kirche eine Konfession bilden. Vgl. z.B. folgende Definition: „Konfession bedeutet [...] die Gesamtheit derer, die sich zur gleichen Ausprägung des christlichen Glaubens und der gottesdienstlichen Formen bekennen.“, in EGGENBERGER, OSWALD: Konfession. In: GALLING, KURT [u.a.] (Hrsg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. elektronische Ausgabe der dritten Auflage. Berlin: Directmedia 2000, S. 18285-18286; Es wird somit vor allem der abgrenzende Charakter des Begriffs berücksichtigt, wodurch seine Anwendung sich auch für das Judentum erklärt. Siehe auch KEHRER, GÜNTER: Konfession. In: CANCEK, HUBERT / GLADIGOW, BURKHARD / KOHL, KARL-HEINZ (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. III Gesetz-Kult. Stuttgart [u.a.]: W. Kohlhammer 1993, S. 419-421; Für die Differenzierung zwischen dem Chassidismus und der traditionellen jüdischen Orthodoxie wird jedoch der Begriff ‚Strömung‘ verwendet. Vgl. z.B. SOLOMON, NORMAN: Das Judentum. Eine kleine Einführung / Aus dem Eng. von SCHÖLLER, EKKEHARD. Stuttgart: Reclam 2009. Hier vor allem Kap. 7, S. 128-142.

² Die in Galizien lebenden Ukrainer nannten sich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts ‚Rusynj‘, wovon die deutsche und in Galizien offizielle Bezeichnung ‚Ruthenen‘ abgeleitet war. In der vorliegenden Arbeit wird von dem Gesichtspunkt der Einheit des ukrainischen Volkes ausgegangen und daher die Bezeichnung ‚Ukrainer‘ bevorzugt. Ausnahmen bilden in dieser Hinsicht die offiziellen Bezeichnungen politischer Parteien und Institutionen wie z.B. *Der Ruthenische Hauptrat* (ukr. *Holovna Rus'ka Rada*) wie auch die angeführten Textbeispiele, in denen die Bezeichnungen ‚ruthenisch‘, ‚ruskyj‘ bzw. ‚rus'kyj‘ von Autoren verwendet wurden: In solchen Fällen wird die deutsche Variante ‚ruthenisch‘ bzw. ‚Ruthenen‘ angeführt. Beide Begriffe ‚ukrainisch‘ und ‚ruthenisch‘ werden in der Arbeit somit synonym gebraucht.

Lutheraner, Calvinisten, Mennoniten, Mohammedaner und Heiden aufgenommen hat, kann es keinen Rassenhaß, keine religiöse Verfolgung und auch keinen Antisemitismus geben.³

Doch richtet man einen näheren Blick auf die Darstellung gesellschaftlicher Beziehungen, darunter auch religiöser, im Schaffen galizischer Schriftsteller, entdeckt man in dieser Multikulturalität ein großes Konfliktpotenzial. Der Analyse der literarischen Auffassung dieses Konfliktpotenzials im Sinne eines damit verbundenen religiösen Konflikts im Schaffen galizischer Schriftsteller ist die vorliegende Arbeit gewidmet.

Die *primäre* Forschungsfrage der Arbeit richtet sich darauf, welche thematischen Gruppen unter den dargestellten religiösen Konflikten differenziert werden können. Als Kriterium für eine Typologie dient das jeweilige Hauptmotiv, welches den literarischen Auffassungen von Konflikten zugrunde liegt. Die Herausarbeitung und Beschreibung eines solchen Motivs sowie die Analyse seiner narrativen Struktur in einem literarischen Werk stehen somit im Mittelpunkt der vorgenommenen Untersuchung. Bei der Analyse wird von der These ausgegangen, dass in den literarischen Werken ein wirtschaftlicher, politischer und sprachlich-kultureller Konflikt als religiöser Konflikt fungieren kann. Zugleich ist eine entgegengesetzte Perspektive möglich, indem ein als religiös dargestellter Konflikt keine primäre religiöse Bedeutung aufweist. Aus dieser Polarität der Darstellungsweisen ergibt sich die Definitionsproblematik eines religiösen Konflikts, die eine zentrale Rolle für seine literarische Analyse spielt.

Die *sekundäre* Forschungsfrage bezieht sich auf den Vergleich der Darstellungsweisen religiöser Konflikte bei Schriftstellern mit verschiedenem ethnisch-kulturellen (deutschen/österreichischen, deutsch-jüdischen, polnischen und ukrainischen) und konfessionellen (römisch-katholischen, griechisch-katholischen, jüdischen/mosaïschen) Hintergrund. Es werden dabei mögliche inhaltliche Parallelen bei der Darstellung eines religiösen Konflikts in der Kurzprosa solcher Autoren herausgearbeitet und verglichen. Im Zentrum der Analyse steht das Schaffen von Michał Bałucki, Ivan Franko⁴, Karl Emil Franzos, Teodor Tomasz Jeż, Stefan Kovaliv, Osyp Makovej, Leopold von Sacher-Masoch, Józef Rogosz und Jan Zachariasiewicz. In der Arbeit werden somit Texte behandelt, die auf drei Sprachen – Deutsch, Polnisch und Ukrainisch – verfasst wurden. Es wird dabei auch das Verhältnis von literarischem und historischem Kontext berücksichtigt, d.h. wie sich die

³ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Souvenirs. Autobiographische Prosa. Übers. v. FARIN, SUSANNE. Dt. Erstausg. München: Belleville 1985, S. 42.

⁴ In der vorliegenden Arbeit werden die ukrainischen Eigennamen, Ortsnamen, Publikationstitel etc. nach dem wissenschaftlichen Transliterationssystem (DIN 1460) transliteriert.

literarische Auffassung eines religiösen Konflikts auf die außerliterarische Wirklichkeit bezieht.

Darüber hinaus lassen sich zwei Analyseebenen in der Arbeit voneinander unterscheiden:

1) *innertextuelle Ebene*: Herausarbeiten eines einem religiösen Konflikt zugrundeliegenden Motivs sowie Beschreiben seiner narrativen und inhaltlichen Struktur in einer Erzählung; Ausarbeitung einer Typologie anhand von verwandten thematischen und strukturellen Konfliktmerkmalen;

2) *intertextuelle Ebene*: Vergleich der Motive und Darstellungstendenzen im Schaffen der ausgewählten Autoren; Herausarbeiten inhaltlicher Zusammenhänge und Unterschiede samt ihrer Kontextualisierung;

Während bereits einschlägige geschichtswissenschaftliche Arbeiten zur konfessionellen Situation in Galizien vorliegen⁵, ist die Darstellung religiöser Thematiken in der galizischen Literatur⁶ bisher wenig erforscht. Mit der vorliegenden Arbeit möchte ich mich dieses Forschungsdesiderates annehmen.

In der literarischen Forschung ist Galizien kein neues Thema. Der polnischen Literaturwissenschaftlerin Maria Kłańska ist es zu verdanken, dass Galizien zum Gegenstand literaturwissenschaftlicher Forschung geworden ist.⁷ Hier seien auch die Studien der

⁵ Siehe vor allem WANDRUSZKA, ADAM / URBANITSCH, PETER (Hrsg.): Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Bd. IV. Die Konfessionen. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1985; HIMKA, JOHN-PAUL: Dimensions of a Triangle: Polish-Ukrainian-Jewish Relations in Austrian Galicia. In: Polin. Studies of Polish Jewry, 12 (1999), S. 25-48; KOSYK, IHOR: To Marry the Other: Zur Geschichte der gemischten Ehen in Galizien und Lemberg in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Doktoratskolleg Galizien (Hrsg.): Galizien – Fragmente eines diskursiven Raums. Innsbruck, Wien [u.a.]: StudienVerl. 2009, S. 99-112; MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft. Verwaltung-Kirche-Bevölkerung. Marburg: Herder-Institut 1994; SCHATTKOWSKY, RALPH / OSATSCHUK, SERGIJ / WÓJTOWICZ-HUBER, BERNADETTA: Kirche und Nation: Westpreußen, Galizien und die Bukowina zwischen Völkerfrühling und Erstem Weltkrieg. Hamburg: Kovač 2009; STRUVE, KAI: Gentry, Jews, and Peasants: Jews as Others in the Formation of the Modern Polish Nation in Rural Galicia during the Second Half of the Nineteenth Century. In: WINGFIELD, NANCY M. (Hrsg.): Creating the Other: Ethnic Conflict and Nationalism in Habsburg Central Europe. New York [u.a.]: Berghahn Books 2003, S. 103-126;

⁶ In der vorliegenden Arbeit wird von Jurko Prochas'kos Definition der ‚galizischen Literatur‘ ausgegangen. Er definiert diese kulturelle Erscheinung als gesonderten Prozess von bestimmter Beschaffenheit, der außerhalb Galiziens als einer administrativen und sprachlich-kulturellen Einheit nicht entstehen und existieren konnte. Vgl. PROCHAS'KO, JURKO: Čy možlyva istorija „halyc'koï literatury“? [Ist die Geschichte einer „galizischen Literatur“ möglich?] In: HALETA, OLENA / HULEVYČ, JEVHEN /RYBČYNS'KA, ZORJANA (Hrsg.): Istorii literatury: Zbirnyk statej. Kyïv: Smoloskyp, L'viv: Litopys 2010, S. 2-30, hier S. 24 Die ähnlichen Strategien bei der Darstellung religiöser Konflikte, die bei verschiedenen Schriftstellern in Hinsicht auf die Darstellung heterogener konfessioneller Beziehungen vorkommen und herausgestellt werden können, können als Merkmal eines einheitlichen literarischen Raums gedeutet werden.

⁷ KŁAŃSKA, MARIA: Daleko od Wiednia: Galicja w oczach pisarzy niemieckojęzycznych 1772-1918 [Weit von Wien. Galizien aus der Perspektive deutschsprachiger Schriftsteller 1772-1918]. Kraków: TAIWPN Universitas 1991; KŁAŃSKA, MARIA: Problemfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846-1914. 2. Aufl. Wien [u.a.]:

ukrainischen Literaturwissenschaftler Jurko Prochas'ko und Larissa Cybenko erwähnt, in denen die galizische Literatur als literarisch heterogener Raum in den Blick genommen wird und die Wechselbeziehungen zwischen politischen, administrativen und ethnisch-kulturellen Aspekten aufgedeckt werden.⁸ Zudem gibt es Arbeiten, die dem Schaffen einzelner galizischer Schriftsteller gewidmet sind. Unter den in der vorliegenden Arbeit berücksichtigten Schriftstellern wurde vor allem das Werk von Leopold von Sacher-Masoch⁹, Karl Emil Franzos¹⁰ und Ivan Franko¹¹ Gegenstand literarischer Analysen. Die galizische

Böhlau 1991; KŁAŃSKA, MARIA: Aus dem Shtetl in die Welt. Ostjüdische Autobiographien in deutscher Sprache. Wien [u.a.]: Böhlau 1994.

⁸ Siehe PROCHAS'KO, JURKO: Čy možlyva istorija „halyc'koï literatury“? [wie Anm. 6]; PROCHAS'KO, JURKO: Možlyva istorija „halyc'koï literatury“ [Die mögliche Geschichte der „galizischen Literatur“]. In: HALETA, OLENA / HULEVYČ, JEVHEN / RYBČYNS'KA, ZORJANA (Hrsg.): Istorii literatury: Zbirnyk statej. Kyïv: Smoloskyp, L'viv: Litopys 2010, S. 2-87; CYBENKO, LARISSA: Galicia miserabilis und/oder Galicia felix? Ostgalizien in der österreichischen Literatur. Lwiw: VNTL-Klasyka, Wien: Praesens 2008.

⁹ Zur galizischen Thematik bei Leopold von Sacher-Masoch siehe neben den erwähnten Arbeiten von Kłńska und Cybenko vor allem BORAKOVSKYY, LYUBOMYR: „Der Iluj“ von Leopold von Sacher-Masoch. Versuch einer Textanalyse. In: DaFiU 1 (2011), S. 84-86; HORCH, HANS OTTO: Der Außenseiter als „Judenraphael“. Zu den Judengeschichten Leopolds von Sacher-Masoch. In: HORCH, HANS OTTO / DENKLER, HORST (Hrsg.): Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Bd. 2. Tübingen: Max Niemeyer 1989, S. 258-286; KAINZ, GERTRUD: Leopold Von Sacher-Masoch: Galizische Judengeschichten (Auswahl): eine Textanalyse. Diplomarbeit. Wien 1990; MICHLER, WERNER: Darwinismus und Literatur: naturwissenschaftliche und literarische Intelligenz in Österreich, 1859-1914. Wien [u.a.]: Böhlau 1999; WEISMANN, STEPHANIE: „In einem Land wie Galizien...“ Leopold von Sacher-Masochs Funktionalisierung Galiziens. Dissertation. Wien 2014; WODENEGG, ANDREA: Das Bild der Juden Osteuropas. Ein Beitrag zur komparatistischen Imagologie an Textbeispielen von Karl Emil Franzos und Leopold von Sacher-Masoch. Frankfurt am Main [u.a.]: Peter Lang 1987.

¹⁰ In Bezug auf das Schaffen von Karl Emil Franzos sind vor allem die Arbeiten zu erwähnen, die die Dichotomie zwischen der jüdischen Orthodoxie und Aufklärung bzw. dem Rationalismus im westeuropäischen Sinne betrachten. Siehe diesbezüglich ERNST, PETRA: „Ach! Was wißt ihr Gebildeten in den großen Städten...“ Zum Motiv des Lesens in „Ghettogeschichten“ von Karl Emil Franzos. In: ERNST, PETRA (Hrsg.): Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen. Innsbruck, Wien [u.a.]: StudienVerl. 2007, S. 77-101; REIFOWITZ, IAN: „Saviour of the People(s)“: The Enlightenment and the Depiction of the Jews, Poles, and Ukrainians in the Stories of Karl Emil Franzos. In: East European Quarterly, XLII (2008), S. 1-25; SCHWARZ, EGON/BERMAN, RUSSELL A.: Karl Emil Franzos: Der Pojaz (1905). Aufklärung, Assimilation und ihre realistischen Grenzen. In: DENKLER, HORST (Hrsg.): Romane und Erzählungen des bürgerlichen Realismus. Neue Interpretationen. Stuttgart: Reclam 1980, S. 378-392; SOLOMON, FRANCISCA: Blicke auf das galizische Judentum: Haskala, Assimilation und Zionismus bei Nathan Samuely, Karl Emil Franzos und Saul Raphael Landau. Wien [u.a.]: LIT-Verlag 2012; Hinsichtlich des Motivs der interkonfessionellen Ehe und der Darlegung ihrer sozialen und konfessionellen Problematik bei Franzos sind vor allem die Arbeiten von Paula Giersch und Gabrielle von Glasenapp von großer Relevanz. Siehe GIERSCH, PAULA: Heiraten mit Herz und Verstand. Karl Emil Franzos' Die Juden von Barnow und der Liebesdiskurs im 19. Jahrhundert. In: GIERSCH, PAULA / KROBB, FLORIAN / SCHÖBLER, FRANZISKA (Hrsg.): Galizien im Diskurs: Inklusion, Exklusion, Repräsentation. Frankfurt am Main, Wien [u.a.]: Peter Lang 2012, S. 115-136; GLASENAPP, GABRIELE VON: „Nur die Liebe macht selig, der Glaube aber blind“. Zur Inszenierung interreligiöser Liebesbeziehungen im Werk von Karl Emil Franzos. In: ERNST, PETRA (Hrsg.): Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen. Innsbruck, Wien [u.a.]: StudienVerl. 2007, S. 59-75; Zur galizischen Thematik bei Franzos siehe auch CYBENKO, LARISSA: Galicia miserabilis und/oder Galicia felix? [wie Anm. 8]; KŁAŃSKA, MARIA: „Jedes Land hat die Juden, die es verdient.“ Karl Emil Franzos und die Juden. ERNST, PETRA (Hrsg.): Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen. Innsbruck, Wien [u.a.]: StudienVerl. 2007, S. 37-50; PACYNIK, JOLANTA: Das Werk von Karl Emil Franzos im Spannungsfeld der Kulturen Galiziens: ein Spiegelbild des zeitgenössischen Diskurses. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2009.

¹¹ Zur Erforschung der interkonfessionellen Beziehungen im Schaffen von Ivan Franko sind vor allem die Studien zu Frankos Auseinandersetzung mit jüdischer Thematik anzuführen. Dabei wird insbesondere seine

Thematik bei Michał Bałucki¹², Teodor Tomasz Jeż¹³, Stefan Kovaliv¹⁴, Osyp Makovej¹⁵, Józef Rogosz¹⁶ und Jan Zachariasiewicz¹⁷ ist bis jetzt kaum erforscht worden.¹⁸

biographische Erfahrung berücksichtigt bzw. der sozialkritische Aspekte in seinem Schaffen akzentuiert. Siehe vor allem GRABOWICZ, GEORGE G.: The Jewish Theme in Nineteenth- and Early Twentieth-Century Ukrainian Literature. In: POTICHNYJ, PETER J. / ASTER, HOWARD (Hrsg.): Ukrainian-Jewish Relations in historical perspective. 2. Aufl. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press 1990, S. 327-341; HRYCAK, YAROSLAV: Prorok u svoij vitčyzni. Ivan Franko i joho spil'nota (1856-1886) [Der Prophet in seiner Heimat. Franko und seine Gemeinschaft (1856-1886)]. Kyïv: Krytyka 2006; MNICH, ROMAN: Ivan Franko im Kontext mit Theodor Herzl und Martin Buber (Mit Originalbeiträgen v. Ivan Franko, Mathias Acher, J. Karenko [u.a.]. Hrsg. v. WIEHN, ERHARD ROY). Konstanz: Hartung-Gorre 2012; WOLDAN, ALOIS: Die „Hölle von Boryslaw“ - Arbeiterelend in Galizien. In: VAN ÜFFELEN, HERBERT, [u.a.] (Hrsg.): Literatur im Kontext: ein gegenseitiges Entbergen. Wien: Praesens Literatur 2010, S. 67-82. Hier sei auch die Konferenz *Iwan Franko und die jüdische Frage in Galizien* an der Universität Wien am 24-25. Oktober 2013 und die Debatte um den antisemitischen Charakter seiner Prosa zu erwähnen.

Vgl. <http://medienportal.univie.ac.at/uniview/wissenschaft-gesellschaft/detailansicht/artikel/zusatztafel-zu-iwan-franko-an-der-universitaet-wien/> (Letzter Zugriff am 22.01.14);

In Bezug auf die religiöse Thematik bei Franko sind vor allem die Beiträge aus dem Sammelband *Ivan Franko i pytannja relihii. Zbirnyk naukovych prac' (Ivan Franko und die Fragen der Religion. Sammelband wissenschaftlicher Beiträge)* zu erwähnen. Es ist dabei zu betonen, dass die meisten Autoren sich vor allem auf das Funktionieren der Religion bei Franko als System bestimmter Vorstellungen und philosophischer Ideen konzentrieren. Siehe z.B. ČOPYK, ROSTYSLAV: Ranni relihijni manifestacij I. Franka ta ich rol' v evoljucii joho tvorčosti 1870-1880-ch rokiv [Frankos frühe religiöse Haltungen und ihre Rolle für seinen schöpferischen Werdegang in den Jahren 1870-1880]. In: BAHAN, OLEH: Ivan Franko i pytannja relihii. Zbirnyk naukovych prac'. Drohobyč: Beskyd 2004, S. 33-53; HUZAR, ZENON: Syntezy chrystyjans'koï i nazional'noï ideï u sviti Ivana Franka [Die Synthese einer christlichen und nationalen Idee in Frankos Welt]. In: BAHAN, OLEH: Ivan Franko i pytannja relihii. Zbirnyk naukovych prac'. Drohobyč: Beskyd 2004, S. 22-32; Zu antiklerikalen Motiven im Frühschaffen von Franko siehe auch BORA KOVSKYY, LYUBOMYR: Kirche im oder auf dem Weg der Moderne? Die Stellung der ukrainischen Geistlichkeit zur Modernisierung in Galizien und ihre literarische Austragung bei Ivan Franko und Osyp Makovej. In: HAID, ELISABETH / WEISMANN, STEPHANIE / WÖLLER, BURKHARD (Hrsg.): Galizien: Peripherie der Moderne - Moderne der Peripherie? Marburg: Herder-Institut 2013, S. 145-157.

¹² In der Literaturwissenschaft und -kritik ist Michał Bałucki vor allem mit seinen Theaterstücken vertreten. Zu den aktuellen Studien zu seinem Schaffen siehe z.B. BUDREWICZ, TADEUSZ (Hrsg.): Świat Michała Bałuckiego [Die Welt von Michał Bałucki]. Kraków: Collegium Columbinum 2002.

¹³ Die Darstellung polnisch-ukrainischer Beziehungen im Werk von Teodor Tomasz Jeż wurde bis jetzt vor allem von Wiesław Ratajczak analysiert, siehe: RATAJCZAK, WIESŁAW: Teodor Tomasz Jeż (Zygmunt Miłkowski) i wiek XIX [Teodor Tomasz Jeż (Zygmunt Miłkowski) und das 19. Jahrhundert]. Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne 2006.

¹⁴ Zum Schaffen von Stefan Kovaliv gibt es praktisch nur eine aktuelle, umfangreiche Arbeit von Olena Kolin'ko, siehe KOLIN'KO, OLENA: Stefan Kovaliv. Mala proza kriz' pryzmu času (sučasna interpretacija) [Stefan Kovaliv. Kurze Prosa aus zeitlicher Perspektive (moderne Interpretation)]. Kyïv: Znannja 2002. Die Wissenschaftlerin analysiert vor allem die ästhetisch-stilistische Darstellungsweise bei Kovaliv, gibt aber einen guten Überblick über die von Kovaliv zum Ausdruck gebrachte soziale Problematik. Interessant ist, dass dabei ethnisch-konfessionelle Aspekte im Gegensatz zu sozial-wirtschaftlichen und politischen nur am Rande erwähnt werden.

¹⁵ Unter den aktuellen Studien zu Makovej gibt es nur wenige, die religiöse bzw. antiklerikale Motive in seinem Schaffen berücksichtigen. Siehe dazu vor allem BORA KOVSKYY, LYUBOMYR: Kirche im oder auf dem Weg der Moderne? [wie Anm. 11].

¹⁶ Zu Józef Rogosz gibt es praktisch keine aktuellen Studien außer kurzen, vor allem biographisch ausgerichteten Arbeiten von Stanisław Burkot. Siehe BURKOT, STANISŁAW: Rogosz Józef Atanazy. In: Polska Akademia Nauk, Instytut Historii (Hrsg.): Polski Słownik Biograficzny. Bd. 31: Rehbinder Jerzy - Romiszewski Modest. Warszawa [u.a.]: Wyd. Polskiej Akad. Nauk 1989, S. 431-434; BURKOT, STANISŁAW: Józef Rogosz. In: KULCZYCKA-SALONI, JANINA / MARKIEWICZ, HENRYK / ŻABICKI, ZBIGNIEW (Hrsg.): Literatura polska w okresie realizmu i naturalizmu. Bd. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1966, S. 403-422; Hinsichtlich der galizischen Thematik sei vor allem die komparatistische Studie von Alois Woldan zu erwähnen: WOLDAN, ALOIS: Die „Hölle von Boryslaw“ - Arbeiterelend in Galizien [wie Anm. 11].

¹⁷ Einen großen Beitrag zur Wiederentdeckung und modernen Erforschung des Schaffens von Jan Zachariasiewicz hat Czesław Kłak geleistet, wenn auch einige seiner älteren Arbeiten stark von der sozialistisch

Der besondere Erkenntniswert dieser Arbeit besteht darin, dass einerseits neue Textquellen in die literaturwissenschaftliche Galizienforschung eingebracht, andererseits die verschiedenen Autoren einer vergleichenden Analyse unterzogen werden. Außerdem wird ein Beitrag zur Erforschung mentaler Geschichte der in Galizien lebenden ethnischen Gruppen geleistet. Die Analyse literarischer Darstellungen von religiösen Konflikten soll daher zur Entschlüsselung gesellschaftlicher Prozesse in Galizien verhelfen, indem die bis jetzt vor allem in geschichtswissenschaftlichen Arbeiten präsentierten Erkenntnisse zu den religiösen Verhältnissen in diesem Land erweitert und vervollständigt werden. Schließlich tragen die gewonnenen Erkenntnisse zur Analyse des Schaffens einzelner Schriftsteller bei.

geprägten Literaturwissenschaft beeinflusst sind. Siehe KŁAK, CZESŁAW: Literacka młodość Jana Zachariasiewicza [Die literarische Jugend von Jan Zachariasiewicz]. In: RECZEK, STEFAN / FRYC, STANISŁAW (Hrsg.): Z tradycji kulturalnych Rzeszowa i Rzeszowszczyzny. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1966, S. 141-182; KŁAK, CZESŁAW: Powieści biograficzne Jana Zachariasiewicza [Biographische Romane von Jan Zachariasiewicz]. In: KOSTRZEWSKA-KRATOCHWIŁOWA, STEFANIA (Hrsg.): Z dziejów kultury i literatury Ziemi Przemyskiej: zbiór szkiców, opracowań i utworów literackich. Przemyśl: [s.n.] 1969, S. 125-172. Neben den biographischen Studien geben die Artikel dieses Autors auch interessante Informationen zur galizischen Motivik bei Zachariasiewicz. Siehe hier vor allem KŁAK, CZESŁAW: Glosa do *Czerwonej czapki* Jana Zachariasiewicza [Die Glosse zum Werk *Czerwona czapka* von Jan Zachariasiewicz]. In: KŁAK, CZESŁAW (Hrsg.): Pisarze galicyjscy: szkice literackie. Rzeszów: Wydaw. Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1994, S. 57-76; Zum Motiv der ukrainisch-polnischen Beziehungen bei Zachariasiewicz siehe auch KOROPECKYJ, ROMAN: „The Weakly-Colored Dahlia“: The Ruthenian Language Question in Jan Zachariasiewicz’s Świąty Jur. In: Die Welt der Slaven. XL (1995), S. 1-21; Einen guten Überblick über das Verhältnis der ästhetischen Position des Autors zu seinen sozial-politischen Vorstellungen gibt auch Maria Grzędzińska: GRZĘDZIŃSKA, MARIA: Drogi Jana Zachariasiewicza [Wege von Jan Zachariasiewicz]. In: KOSTRZEWSKA-KRATOCHWIŁOWA, STEFANIA (Hrsg.): Z dziejów kultury i literatury Ziemi Przemyskiej: zbiór szkiców, opracowań i utworów literackich. Przemyśl: [s.n.] 1969, S. 107-124.

¹⁸ Diese Diskrepanz kann u.a. auch auf das höhere ästhetische Niveau und als dessen Folge die größere Popularität des Schaffens von Franzos, v. Sacher-Masoch und Franko im Vergleich zu den anderen erwähnten Autoren zurückgeführt werden. In der folgenden Analyse wird auf diesen Aspekt noch genauer eingegangen.

1.2 KORPUSBILDUNG UND THEORETISCHE ANSÄTZE

Hauptkriterium für die Textauswahl ist das Vorhandensein eines literarisch aufgefassten religiösen Konflikts samt dem ihm zugrunde liegenden Motiv. In das Textkorpus aufgenommen werden Werke galizischer Autoren mit verschiedenem ethnisch-konfessionellem Hintergrund und ästhetischer Ausrichtung, in denen ein religiöser Konflikt in der galizischen Gesellschaft thematisiert wird. Es werden Werke behandelt, die zwischen 1848 und dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs in Galizien 1914 erschienen sind. Die jeweiligen Handlungen der Werke spielen jedoch teilweise auch vor 1848.¹⁹

Ein wichtiges Auswahlkriterium ist vor allem die thematische Vielfalt und die Diversität der dargestellten Konfliktperspektiven, damit ein Vergleich der verschiedenen Konfliktbilder vorgenommen werden kann. Aus diesem Grund werden bei der Textauswahl Kriterien wie die ethnisch-konfessionelle Zugehörigkeit des Autors und seine ideologische Einstellung berücksichtigt. Es können verständlicherweise jedoch nicht alle ethnischen und konfessionellen Darstellungsperspektiven gleichermaßen berücksichtigt werden.

Die Wahl der theoretischen Ansätze richtet sich nach den für jene zwei angegebenen Analyseebenen gesetzten Zielen. Dabei wird von einer primären Bedeutung der innertextuellen Analyse ausgegangen, weil diese in Bezug auf die Herausbildung der Konflikttypologie eine große Relevanz aufweist und den späteren intertextuellen Vergleich ermöglicht. Für die Analyse des religiösen Konflikts als literarisches Motiv und seiner Funktion im Text werden theoretische Ansätze sowohl der Konflikt- und Friedensforschung als auch der Kultursemiotik von Jurij Lotman herangezogen, während für die vergleichende Analyse der zweiten intertextuellen Analyseebene die Ansätze des New Historicism verwendet werden.

Die Ansätze der Konflikt- und Friedensforschung sind vor allem für die Definition des Konfliktbegriffs relevant. Hierbei wird sowohl vom allgemein philosophischen als auch vom

¹⁹ Diese temporale Abgrenzung beruht auf der Tatsache, dass sich nach 1848 die interkonfessionellen Beziehungen verschärften und damit religiöse Konflikte in Galizien zunahmten. Einer ähnlichen Vorgehensweise bei der Textauswahl bedient sich Maria Kłańska, wobei sie als Ausgangspunkt das Revolutionsjahr 1846 als Zeit wichtiger sozialer und politischer Umwälzungen in Galizien nimmt. Ihrem Argument, der Erste Weltkrieg stelle eine eigene Etappe in der Geschichte Galiziens dar und sei daher gesondert zu betrachten, schließe ich mich in der vorliegenden Arbeit an. Vgl. KLAŃSKA, MARIA: Problemfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846-1914 [wie Anm. 7], S. 15f. Auch bei der Erklärung jenes Umstands, dass für die Analyse Texte herangezogen werden, deren Handlungen noch vor 1848 spielen, die aber für die Analyse religiöser Problematik in der Literatur relevant sind, berufe ich mich auf die erwähnte Arbeit von Maria Kłańska.

religionswissenschaftlichen Zugang ausgegangen.²⁰ Der religiöse Konflikt wird in der Arbeit somit als ein sozialer Konflikt zwischen miteinander konkurrierenden religiösen Verhaltensmustern definiert. Es lassen sich drei wichtige strukturelle Dimensionen eines religiösen Konflikts ausmachen: Es handelt sich dabei um Konflikte entweder zwischen den Vertretern verschiedener Konfessionen oder innerhalb einer konfessionellen Gruppe.²¹ Als dritte Möglichkeit gibt es einen innerpsychologischen religiösen Konflikt, wobei dieser entweder als separater Konflikt oder als Entwicklungsstufe eines inner- bzw. interkonfessionellen Konflikts auftreten kann.²²

Der religionswissenschaftliche Zugang berücksichtigt neben den strukturellen Unterschieden den Grad religiöser Kontextualisierung eines Konflikts, was sich vor allem in Bezug auf die Analyse politischer und wirtschaftlicher Konflikte mit religiöser Schattierung eignet. Darüber hinaus wird zwischen Konflikten mit einer primär religiösen Bedeutung sowie ‚pseudo-religiösen‘ Konflikten, für die die Koppelung von religiösen und politischen bzw. wirtschaftlichen Interessen bestimmter sozialer Gruppen charakteristisch ist, unterschieden.²³ Zu der ersten Gruppe gehören vor allem die Konflikte, die durch eine interkonfessionelle Liebesbeziehung oder in Folge der Konfrontation zwischen religiösen und

²⁰ In der Arbeit wird vor allem von philosophisch-wissenschaftlichen Konfliktdefinitionen von Rainer Gollnick und Harald Mey ausgegangen. Rainer Gollnick definiert den Konflikt als „[...] eine besondere Entwicklungsphase und/oder Erscheinungsform eines dialektischen Widerspruchs in den Beziehungen zwischen gesellschaftlichen Klassen, Gruppen und Individuen und innerhalb letzterer, worin miteinander unvereinbare Bedürfnisse und Interessen, Denken und Verhaltensweisen aufeinanderprallen. [...]“, in: GOLLNICK, RAINER: Konflikt. In: SANDKÜHLER, HANS JÖRG (Hrsg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Bd. 2. Hamburg: Meiner 1990, S. 850-851, hier S. 850. Es soll dabei als wichtiges Merkmal eines Konflikts hervorgehoben werden, dass er sowohl eine kollektive als auch individuelle Dimension des sozialen Daseins hat. Dies ist ein Aspekt, der besonders hinsichtlich religiöser Praktiken wichtig ist. Die binäre Natur eines Konflikts geht nach Mey u.a. auf die Konfliktkonzeption von Herbart zurück, der diesen Begriff „[...] sowohl für innere seelische Hemmungen (von Vorstellungen) als auch für die mit Gruppen verbundene äußere Kräfteentgegensetzung verwandte[...]“, in MEY, HARALD: Konflikt. In: RITTER, JOACHIM / GRÜNDER, KARLFRIED (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 4. Völlig Neubearb. Ausg. d. „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, S. 947-949, hier S. 947.

²¹ Damit ist auch die Art des Verhältnisses zwischen den Konfliktparteien verbunden, das im Fall eines religiösen Konflikts in der Regel asymmetrisch ist, weil einem Individuum bzw. einer kleinen Gruppe eine ganze institutionelle Religion bzw. ein religiöses System gegenübergestellt wird. Zum Unterschied zwischen symmetrischen und asymmetrischen Konflikten siehe z.B. BONACKER, THORSTEN/IMBUSCH, PETER: Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden. In: IMBUSCH, PETER/ ZOLL, RALF (Hrsg.): Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung mit Quellen. 2. überarb. und erw. Aufl. Opladen: Leske + Budrich 1999, S. 73-116, hier S. 77f.

²² In dieser Hinsicht erwiesen sich die theoretisch-methodologischen Überlegungen von Sebastian Murken zur Klassifikation religiöser psychologischer Konflikte als von großer Relevanz. Siehe vor allem seinen Artikel MURKEN, SEBASTIAN: Selbstliebe, Nächstenliebe oder Gottesliebe? Überlegungen zur Klassifikation religiöser psychosozialer Konflikte. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft. 14 (2004), S. 113-140.

²³ Diese Gliederung der religiösen Konflikte in religiös motivierte und pseudo-religiöse beruht auf der Definition von Günter Kehrer, siehe: KEHRER, GÜNTER: Konflikt. In: CANCIK, HUBERT / GLADIGOW, BURKHARD / KOHL, KARL-HEINZ (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. III Gesetz-Kult. Stuttgart [u.a.]: W. Kohlhammer 1993, S. 421-428.

säkularen Weltvorstellungen ausgelöst werden. Dagegen sind wirtschaftliche und politische Konflikte mit religiöser Konnotation als ‚pseudo-religiös‘ zu definieren, weil ihre religiöse Bedeutung nicht aus einem religiösen Widerspruch resultiert.

Da ein interkonfessioneller Konflikt in literarischen Texten in der Regel als Produkt der Interaktion zwischen Vertretern verschiedener religiöser und sprachlich-kultureller Gruppen in einem multikulturellen Raum auftritt, werden für die Analyse die theoretischen Ansätze von Jurij Lotmans Kultursemiotik verwendet. Vor allem die Konzeption der Semiosphäre als eines heterogenen semiotischen Raums, dessen Funktionsmechanismen und innere Regulatoren die Koexistenz und die Wechselwirkung verschiedener Sprachen/kultureller Codes ermöglichen, erweist sich für die Analyse der interkonfessionellen Beziehungen als brauchbar.²⁴ Die für die Semiosphäre vorgebrachten Kriterien lassen sich auch auf die Darstellung des galizischen, multikonfessionellen Raums anwenden. Dies wird vor allem durch die enge Interdependenz sprachlicher, kultureller, sozialer und religiöser Differenzen bei jeder der genannten konfessionellen Gruppen deutlich.

Dank der hierarchischen Struktur ist nach Lotman ein bestimmtes kulturelles System durch eine ihm innewohnende Dynamik gekennzeichnet, denn „die Zusammensetzung der Sprachen innerhalb des aktiven kulturellen Feldes ändert sich fortwährend, und noch stärker verändert sich die axiologische und hierarchische Position der einzelnen Elemente darin“.²⁵ Dadurch lässt sich die Differenzierung zwischen den einzelnen konfessionellen Gruppen, die zueinander in hierarchischer Beziehung stehen und sich gegenseitig beeinflussen, erklären und dementsprechend beschreiben. In diesem Zusammenhang soll betont werden, dass die Wechselbeziehungen zwischen den einzelnen konfessionellen Gruppen unterschiedlich intensiv sind. Während die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen und griechisch-katholischen Bevölkerung Galiziens durch einen intensiven Austausch geprägt sind, ist das Judentum – einzelne Fälle ausgenommen – eher isoliert. Ausgehend von dieser Erkenntnis lassen sich die fremden Elemente herausarbeiten, die in die Sprachen/religiösen Kulturen eingedrungen sind.

Für die Analyse des Konflikts ist auch der Begriff der Grenze relevant. Denn Grenzen treten im kulturell heterogenen System als regulierende Elemente auf und sondern Kulturräume voneinander ab (in diesem Fall die Religionen samt den von ihnen vertretenen Vorstellungen und dogmatischen Vorschriften). Andererseits ermöglichen und kontrollieren

²⁴ Vgl. LOTMAN, JURIJ M.: Die Innenwelt des Denkens: Eine semiotische Theorie der Kultur. / Aus dem Russ. von LEUPOLD, GABRIELE. Hrsg. und mit einem Nachw. von FRANK, SUSI K. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010, S. 163f.

²⁵ Ebd., S. 165.

sie die interkulturelle Kommunikation zwischen ihnen.²⁶ Die Untersuchung dieser oppositionellen Elemente samt der Natur der Grenze ermöglicht es, den Grund eines Konflikts zwischen kulturell und religiös verschiedenen Gruppen festzustellen sowie Faktoren zu beschreiben, die einen kulturellen und informativen Austausch zwischen ihnen ermöglichen.

Für den Vergleich der herausgearbeiteten Konfliktmotive auf der intertextuellen Ebene werden die Ansätze des New Historicism von Stephen Greenblatt verwendet. Als fruchtbar für die Analyse erweist sich insbesondere Greenblatts Herangehensweise an die Kultur als Text, der sowohl als Repräsentant seiner Epoche als auch als Träger der sie durchziehenden und konstruierenden sozialen Energie auftritt.²⁷ Ein solcher Zugang ermöglicht es, bestimmte thematische Parallelen in den Texten nicht nur zwischen Schriftstellern mit verschiedenem ethnisch-konfessionellen Hintergrund, sondern auch zwischen diversen Textsorten (z.B. zwischen belletristischen und publizistischen Werken) sowie sozialen Bereichen herauszustellen und zu verfolgen.²⁸ Das Verhältnis zwischen belletristischen und publizistischen Werken kann sehr eng sein. Nicht selten bedienen sich beide Textsorten derselben narrativen Strategien, wodurch die Grenzen zwischen ihnen oft verschwimmen. Auch die Interaktion von belletristischen bzw. publizistischen Texten mit anderen Diskursebenen (wie Wirtschaft, Wissenschaft und Politik) spielen für die Analyse eine große Rolle.

Greenblatt leitet seine Konzeption der interdiskursiven Wechselwirkungen von Foucaults Begriff der Macht ab. Es ist die Macht, die diese gegenseitige Verhandlung zwischen dem Sozialen und Ästhetischen, also zwischen verschiedenen Texten, ermöglicht und erklärt.²⁹ Insbesondere die ambivalente Struktur der Macht, die sowohl eine Affirmation als auch eine Subversion der eigenen Identitätsbildung beinhaltet³⁰, ist für die Analyse religiöser Konflikte von großer Relevanz: Viele der dargestellten Konflikte beruhen auf einem

²⁶ Vgl. LOTMAN, JURIJ M.: Die Struktur literarischer Texte / Übers. von KEIL, ROLF-DIETRICH. München: Fink 1972, S. 174.

²⁷ Vgl. z.B. das folgende Zitat: „Energia läßt sich nur indirekt durch ihre Auswirkungen feststellen: Sie manifestiert sich in der Fähigkeit gewisser sprachlicher, auditiver und visueller Spuren, kollektive physische und mentale Empfindungen hervorzurufen und diese zu gestalten und zu ordnen.“, in GREENBLATT, STEPHEN: Verhandlungen mit Shakespeare: Innenansichten der englischen Renaissance / Aus dem Amerik. von CACKETT, ROBIN. Ungekürzte Ausg. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. 1993, S. 15.

²⁸ Vgl. z.B. das folgende Zitat: „Poetry, in this account, is not the path to a transhistorical truth, whether psychoanalytic or deconstructive or purely formal, but the key to particular historically embedded social and psychological formations.“, in GALLAGHER, CATHERINE / GREENBLATT, STEPHEN: Practicing new historicism. Chicago, Ill. [u.a.]: Chicago Univ. Press 2000, S. 7.

²⁹ Vgl. SCHÖBLER, FRANZISKA: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Eine Einführung. Tübingen [u.a.]: Francke 2006, S. 82.

³⁰ Vgl. ebd., S. 82f.

Hinterfragen und einer Verneinung der Legitimität bzw. Richtigkeit der anderen, fremden Religion. Dafür stellt man bestimmte religiöse Praktiken und Vorstellungen in Frage und erhebt zugleich den Anspruch auf die eigene Richtigkeit. Aber diese subversive Strategie setzt zugleich das Hinterfragen des Eigenen voraus.

1.3 GLIEDERUNG DER ARBEIT

Im zweiten Kapitel wird zunächst ein einführender historischer Überblick über die Entwicklung der verschiedenen Konfessionen und Religionen in Galizien gegeben. Im Hauptteil der Arbeit (Kapitel 3-7) erfolgt die Analyse der literarischen Werke.

Der Aufbau der Arbeit richtet sich nach thematischen Gesichtspunkten, die sich während der Textanalyse herauskristallisiert haben. In jedem Kapitel wird jeweils ein bestimmtes Konfliktmotiv angesprochen, das im Zentrum der literarischen Werke steht. Es handelt sich dabei um die folgenden vier Themen: interkonfessionelle Liebe, Tradition und Rationalismus, Wirtschaft/Geld und Religion, Politik und Kirche.

Im dritten Kapitel wird die Darstellung religiöser Konflikte analysiert, dessen Hauptmotiv eine interkonfessionelle, jüdisch-christliche Liebesbeziehung darstellt. Im Mittelpunkt stehen Erzählungen von Karl Emil Franzos, Leopold von Sacher-Masoch und Józef Rogosz.

Das vierte Kapitel ist der Analyse derjenigen Konflikte gewidmet, die als wirtschaftliche Konflikte mit religiöser Konnotation fungieren und in der Regel als Konfrontation zwischen der jüdischen und christlichen Bevölkerung gezeigt werden. Die Darstellung eines solchen Konflikts kommt vor allem bei ukrainischen und polnischen Schriftstellern vor, wie Ivan Franko, Stefan Kovaliv, Józef Rogosz und Michał Bałucki.

Im fünften Kapitel werden die religiösen Konflikte zwischen der römisch-katholischen und griechisch-katholischen Bevölkerung behandelt, die durch eine klar ausgeprägte politische Schattierung gekennzeichnet sind. Dieses Konfliktmotiv wird anhand der Erzählungen von Jan Zachariasiewicz, Teodor Tomasz Jeż, Osyp Makovej und Ivan Franko analysiert.

Im sechsten und siebten Kapitel geht es um religiöse Konflikte im Spannungsfeld zwischen Tradition und Rationalismus. In diesen beiden Kapiteln werden Konflikte innerhalb des Christentums und des Judentums an Textbeispielen von Ivan Franko, Osyp Makovej, Karl Emil Franzos und Leopold von Sacher-Masoch behandelt.

2 DAS IMAGE EINES MULTIKONFESSIONELLEN LANDES. EIN HISTORISCHER ÜBERBLICK ÜBER DAS RELIGIÖSE LEBEN IN GALIZIEN (1772-1914)

EINLEITUNG

Infolge der ersten Teilung Polen-Litauens (1772) wurde das habsburgische Kronland Galizien und Lodomerien geschaffen, das bis zur Auflösung der Donaumonarchie am Ende des Ersten Weltkriegs Bestand hatte.¹ Zur Zeit seiner Angliederung war Galizien mit einer Bevölkerung von ca. 2,6 Millionen die größte, aber auch die ärmste und wirtschaftlich rückständigste Provinz unter den Kronländern der Habsburgermonarchie.² Es diente Wien somit zunächst als Experimentierfeld für die josephinischen Reformen sowie als Quelle für Rekruten und Steuern.³ Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfolgten hier gewisse positive Veränderungen im ökonomischen Leben, die z.B. mit dem Aufschwung der Industrie, der weiteren Entwicklung des Finanzsektors und Handels wie auch mit dem Anstieg des Ausbildungsniveaus verbunden waren. Auch die politischen Rahmenbedingungen veränderten sich, vor allem durch das Zugeständnis einer politisch formalen Autonomie (1867) sowie durch die Entstehung eines Parteiensystems. Neben politischen und wirtschaftlichen Aspekten übte auch die konfessionelle Situation in Galizien einen erheblichen Einfluss auf das gesellschaftliche Leben aus.

Die religiöse Landschaft Galiziens wurde hauptsächlich durch die Vertreter der römisch-katholischen Kirche, der griechisch-katholischen (unierten) Kirche und des Judentums geprägt.⁴ Diese drei konfessionellen Hauptgruppen deckten sich größtenteils mit den drei in Galizien dominierenden ethnischen Volksgruppen. So wurde die römisch-

¹ Seit 1772 änderte sich die administrative Struktur Galiziens mehrfach. Die wichtigsten Veränderungen betrafen Krakau und die Bukowina. Krakau kam 1795 infolge der dritten Teilung Polen-Litauens zu Galizien, doch im Zuge der Napoleonischen Kriege fiel es an das Großherzogtum Warschau. Die neu gegründete Republik Krakau (1815) stand unter der Kontrolle der drei Teilungsmächte. Nach der Niederschlagung des polnischen Aufstandes von 1846 wurde Krakau schließlich wieder an Galizien angeschlossen. Die Bukowina, die 1775 an Galizien gefallen war und seit 1786 den Kreis Czernowitz bildete, wurde 1849 von Galizien abgetrennt und bildete von da an als Herzogtum Bukowina ein neues eigenständiges Kronland. Vgl. MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft. Verwaltung-Kirche-Bevölkerung. Marburg: Herder-Institut 1994, S. 3f.

² Vgl. VOCELKA, KARL: Glanz und Untergang der höfischen Welt. Repräsentation, Reform und Reaktion im habsburgischen Vielvölkerstaat. Wien: Carl Ueberreuter 2004, S. 98f.

³ Vgl. RUMPLER, HELMUT: Eine Chance für Mitteleuropa. Bürgerliche Emanzipation und Staatsverfall in der Habsburgermonarchie. Wien: Carl Ueberreuter 2005, S. 157.

⁴ Für einen Überblick über die konfessionellen Verhältnisse in Galizien vgl. MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft [wie Anm. 1]; HIMKA, JOHN-PAUL: Dimensions of a Triangle: Polish-Ukrainian-Jewish Relations in Austrian Galicia. In: BARTAL, ISRAEL, POLONSKY, ANTONY (Hrsg.): Focusing on Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians. London [u.a.]: The Littman library of Jewish Civilization 1999, S. 25-48; WANDRUSZKA, ADAM / URBANITSCH, PETER (Hrsg.): Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Bd. IV. Die Konfessionen. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1985.

katholische Kirche vorwiegend durch die Polen vertreten und bildete die Mehrheit der galizischen Bevölkerung.⁵ Die griechisch-katholische Kirche wurde dagegen vorwiegend durch die Ukrainer repräsentiert, während ihr nur ein geringer Anteil an Polen angehörte. Das Judentum stellte die drittgrößte und ethnisch am meisten homogene Gemeinde.

Das prozentuale Verhältnis zwischen den drei dominierenden Konfessionen⁶:

Jahr	römisch-katholisch	uniert	jüdisch
1851	45,5	46,9	7,3
1869	46,3	42,7	10,6
1880	45,6	42,1	11,5
1890	45,4	42,2	11,6
1900	45,7	42,4	11,1
1910	46,5	42,1	10,9

Neben diesen drei Konfessionen gab es in Galizien außerdem Vertreter anderer religiöser Richtungen, wie z.B. Griechisch-Orthodoxe⁷, armenische unierte Katholiken⁸, deutsche Protestanten⁹, Karaimen¹⁰ und Philipponen (Lippowaner).¹¹ Diese Gruppen machten aber zusammen kaum ein Prozent der Gesamtbevölkerungszahl aus und übten daher keinen großen Einfluss auf die religiöse Konstellation in Galizien aus.¹²

⁵ Hinzu kamen auch deutsche und böhmische Beamte sowie Vertreter anderer Volksgruppen wie Juden oder Ukrainer, die polonisiert bzw. germanisiert waren.

⁶ Vgl. MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft [wie Anm. 1], S. 80.

⁷ Zur Geschichte der Griechisch-Orthodoxen Kirche in Galizien und der Bukowina vgl. z.B. OSADCZY, WŁODZIMIERZ: Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji [Die Heilige Rus'. Entwicklung und Wirkung der Idee der Orthodoxie in Galizien]. Lublin: Wydaw. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2007, S. 56-75.

⁸ Die in Galizien existierende armenische Gemeinde war zu Beginn des 19. Jahrhunderts schon stark polonisiert und wich somit von der polnischen Bevölkerung nur konfessionell ab. Da die vorwiegend in den Städten lebenden Armenier auch in sozialer und ökonomischer Hinsicht der polnischen Bevölkerung glichen, waren die Beziehungen zwischen den polnischen und armenischen Katholiken im Prinzip kaum durch Konflikte geprägt. Zur Situation der armenisch-katholischen Kirche in Galizien vgl. MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft [wie Anm. 1], S. 41-43.

⁹ Diese Gruppe wurde vorwiegend durch die deutschen Kolonisten vertreten, die u.a. im Zuge der josephinischen Reformen und der damit verbundenen Germanisierung nach Galizien gekommen waren. Vgl. ebd., S. 58f.

¹⁰ Es handelt sich um eine im 8. Jahrhundert entstandene jüdische Sekte, deren Angehörige keine talmudischen Schriften anerkannten. Vgl. dazu Elektronnaja Evrejskaja Enciklopedija [Elektronische Enzyklopädie des Judentums], online unter:

<http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=11972&query=%CA%C0%D0%C0%C8%CC%DB> (letzter Zugriff 29.04.13).

¹¹ Damit ist die aus der russischen Orthodoxie stammende Sekte der Altgläubigen gemeint. Vgl. MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft [wie Anm. 1], S. 57f.

¹² Eine Ausnahme bildeten die Griechisch-Orthodoxen, die in der Bukowina die Bevölkerungsmehrheit stellten.

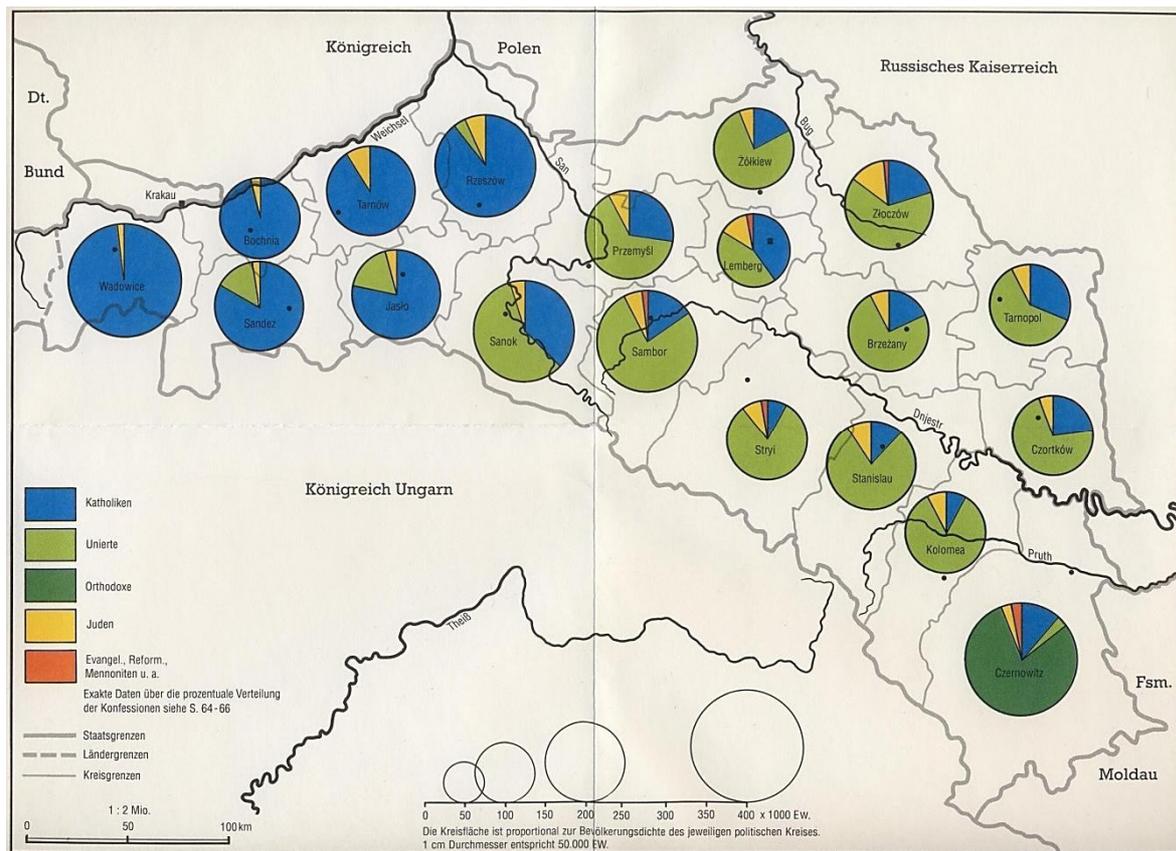


Abbildung 1. Die Verteilung der Konfessionen in Galizien 1840 (Quelle: Mark, Rudolf A. (Entwurf), Krefl, Wolfgang (Kartographie), in MARK, RUDOLF A. Galizien unter österreichischer Herrschaft. Verwaltung-Kirche-Bevölkerung. Marburg: Herder-Institut 1994, Beilage 2. (Angeführt mit freundlicher Genehmigung des Autors und Verlags).

Die drei genannten Bevölkerungsgruppen waren tief in ihrer religiösen Tradition verankert, welche die wichtigsten Aspekte ihres Alltags regulierte und beeinflusste. Diese kulturelle Einbettung in die Religion prägte den Charakter nicht nur der konfessionellen, sondern auch der politischen und ökonomischen Verhältnisse in Galizien. Vor allem in Ostgalizien resultierte der religiöse Antagonismus zwischen den Vertretern der Konfessionen aus der soziostrukturellen Differenz der Bevölkerung. Während hier die römisch-katholischen Polen mehrheitlich den Adel repräsentierten, akademische Berufe ausübten und in Städten wohnten, stellten die meist griechisch-katholischen Ukrainer die Mehrheit der Bauernbevölkerung auf dem Lande. Darin lag ein erheblicher Unterschied zu Westgalizien, wo die bäuerliche Bevölkerung weitgehend römisch-katholisch war. Auch die Juden bildeten eine getrennte wirtschaftliche und soziale Schicht und traten häufig als finanzielle Vermittler zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Gruppen auf, wodurch neben dem religiösen auch

der wirtschaftliche Antagonismus zwischen der jüdischen und der christlichen Bevölkerung verstärkt wurde.¹³

In ethnisch-konfessioneller Hinsicht war Galizien also gespalten in einen westlichen Teil, wo die römisch-katholischen Polen in der Mehrheit waren und in einen östlichen Teil, wo zwar die Ukrainer die Mehrheit bildeten, welcher jedoch stärker multikonfessionell geprägt war als Westgalizien. Auch in Bezug auf die jüdische Bevölkerung ist diese West-Ost-Teilung Galiziens offensichtlich: Etwa drei Viertel aller galizischen Juden wohnten in Ostgalizien.¹⁴

Die prozentuale Verteilung der Konfessionen auf West- und Ostgalizien¹⁵:

	Westgalizien		Ostgalizien	
	1869	1910	1869	1910
römisch-katholisch	88,25	88,5	21,84	25,3
griechisch-katholisch	3,77	3,24	64,86	61,68
jüdisch (mosaisch)	7,49	7,92	12,41	12,36
andere	0,49	0,31	0,89	0,65

Die ethnische und sozial-wirtschaftliche Ausprägung der Konfessionen erklärt, warum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die meisten religiösen Konflikte vor allem aus Antagonismen zwischen Vertretern verschiedener sozialer Gruppen resultierten und nicht durch den nationalen oder religiösen Hintergrund bestimmt waren. Nur im Falle der christlich-jüdischen Beziehungen kam es gelegentlich zu Konflikten aus Gründen religiöser Differenzen.¹⁶

Die Napoleonischen Kriege und die Revolutionen von 1846 und 1848 führten zu Veränderungen in der galizischen Gesellschaft. Die Multikulturalität und damit die Multikonfessionalität, die bis dahin kaum als Schwäche der Monarchie angesehen werden konnte, bekam nun eine politische Bedeutung.¹⁷ Nach 1848 wurde die Konfession zu einem wesentlichen Faktor der Nationsbildung, da sich die Kirche im Laufe des 19. Jahrhunderts zu einem wichtigen Akteur der polnischen und ukrainischen Nationalpolitik entwickelte. Dieser

¹³ Vgl. HAUMANN, HEIKO: Geschichte der Ostjuden. 4. Aufl. München: Dt. Taschenbuch-Verl. 1998, S. 95.

¹⁴ Vgl. WENDLAND, ANNA VERONIKA: Galizien: Westen des Ostens, Osten des Westens. In: Österreichische Osthefte, 42 (2000), S. 368-421, hier: S. 405.

¹⁵ Quelle: MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft [wie Anm. 1], S. 85.

¹⁶ Vgl. SCHATTKOWSKY, RALPH/ OSATSCHUK, SERGIJ / WÓJTOWICZ-HUBER, BERNADETTA: Kirche und Nation: Westpreußen, Galizien und die Bukowina zwischen Völkerfrühling und Erstem Weltkrieg. Hamburg: Kovač 2009, S. 188-189.

¹⁷ Vgl. CHWALBA, ANDRZEJ: Historia Polski 1795-1918 [Geschichte Polens 1795-1918]. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2005, S. 188.

Prozess war sowohl für die römisch-katholische Kirche als auch für die griechisch-katholische Kirche in Galizien relevant, deren Klerus für ihre politischen Rechte kämpfte. Die Nationalkirchen sahen sich auch mit neuen Gegnern konfrontiert: Ab den 1880er Jahren musste sich die Kirche aktiv gegen antiklerikale Tendenzen wehren, die sich vor allem aus sozialistischen Bewegungen speisten.¹⁸

Wie die katholische Kirche unterlag auch das galizische Judentum im 19. Jahrhundert bestimmten Veränderungen: In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts stellten die Juden schon keine homogene Einheit in sozio-ökonomischer, kultureller und religiöser Hinsicht.¹⁹ Die soziale Integration bedeutete für einen galizischen Juden meist die Aufgabe seiner religiösen Tradition und damit den Verlust seiner jüdischen Identität. Dies führte dazu, dass die wissenschaftlich gebildeten und politisch aktiven Schichten des Judentums nach neuen Ausdrucksmöglichkeiten ihrer jüdischen Identität suchten. Man bemühte sich somit, „aus dem komplexen Zusammenhang jüdischen Lebens ein jüdisches Religionsbekenntnis herauszulösen und unter grundlegend geänderten politischen und sozialen Verhältnissen zu definieren“.²⁰ Unter solchen Umständen wurden die Voraussetzungen für die Entwicklung des Zionismus geschaffen, der die jüdische Religion nicht unbedingt als Grundbedingung jüdischer Identität ansah. In Galizien war die zionistische Bewegung nicht von so großer Bedeutung wie in Westeuropa. Die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung zeichnete sich hier noch im 20. Jahrhundert durch eine traditionelle Lebensweise aus, die von den strengen Vorschriften des Talmuds bestimmt war. Nichtsdestoweniger blieb auch die konservative jüdische Gesellschaft von gewissen Modernisierungs- und Säkularisierungstendenzen wie etwa der Änderung der sozialen Position der Frauen oder der steigenden politischen Aktivität der jüdischen Bevölkerung nicht unberührt.²¹

¹⁸ Vgl. RUMPLER, HELMUT: Eine Chance für Mitteleuropa [wie Anm. 3], S. 416-422.

¹⁹ Vgl. HÄUSLER, WOLFGANG: Antisemitische Ideologien und Bewegungen in der Spätzeit der Habsburgermonarchie. In: HORCH, HANS OTTO / DENKLER, HORST (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Bd. 2. Tübingen: Niemeyer 1989, S. 19-34, hier S. 21.

²⁰ HÄUSLER, WOLFGANG: Das österreichische Judentum zwischen Beharrung und Fortschritt. In: WANDRUSZKA, ADAM / URBANITSCH, PETER (Hrsg.): *Die Habsburgermonarchie 1848-1918*. Bd. IV. Die Konfessionen. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1985, S. 633-669, hier S. 635.

²¹ Vgl. HÖDL, KLAUS: *Als Bettler in die Leopoldstadt. Galizische Juden auf dem Weg nach Wien*. 2. unveränd. Auf. Wien [u.a.]: Böhlau 1994, S. 55-57, 91f.

2.1 DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHE UND IHRE ROLLE IN DEN SOZIALEN PROZESSEN GALIZIENS

Das 19. Jahrhundert war eine wichtige Periode für die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche in der Habsburgermonarchie und in Galizien. Vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg erlebte die Kirche einen bedeutenden Wandel ihrer organisatorischen Struktur. Vor allem ihr Verhältnis zum Staat unterlag wesentlichen Veränderungen: Von einer den feudalen Ordnungsprinzipien unterworfenen und vom Josephinismus zum sozial-geistigen Garanten der absolutistischen Macht bestimmten Institution entwickelte sie sich in der Verfassungsära zu einer außerstaatlichen Organisation. Auch wenn die katholische Kirche ihren Allgemeingültigkeitsanspruch für einen gewissen Teil der Bevölkerung zu verlieren drohte, blieb ihr Einfluss auf die politische und kulturelle Entwicklung der Gesellschaft weiterhin bedeutend. Die kirchliche Entwicklung war ebenfalls durch eine nationale Polarisierung bestimmt: In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde sie zu einem wichtigen politischen Akteur der polnischen Nationalbewegung.²²

Die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche wurde von den politischen und kulturellen Prozessen in der Monarchie geprägt. Die Reformen Josephs II., die Restaurationspolitik von Franz II./I. sowie der Neoabsolutismus und die Verbürgerlichung des Staates in der Regierungszeit von Franz Joseph I. übten unmittelbaren Einfluss auf die römisch-katholische Kirche und dadurch auch auf die gesamte religiöse Situation in Galizien aus. Es ist jedoch offensichtlich, dass die Entwicklung der Kirche in Galizien auch von politischen und kulturellen Prozessen innerhalb Galiziens beeinflusst war. Dies betraf insbesondere die Beziehungen der römisch-katholischen Kirche zur griechisch-katholischen Kirche, die trotz ihrer Zugehörigkeit zu Rom häufig in Opposition zur Politik der polnisch-katholischen Geistlichkeit trat.

Die römisch-katholische Kirche nahm in Galizien eine dominante Position ein. Sie war tief in der Kultur und Tradition des ehemaligen polnisch-litauischen Staates verwurzelt. In der einstigen Adelsrepublik waren dem Klerus soziale und wirtschaftliche Privilegien garantiert

²² Vgl. LEISCHING, PETER: Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien. In: WANDRUSZKA, ADAM / URBANITSCH, PETER (Hrsg.): Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Bd. IV. Die Konfessionen. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1985, S. 1-247, hier S. 1.

worden, wodurch sich der König die Loyalität und Unterstützung der Kirche zu sichern gedacht hatte.²³ Ab 1772 änderte sich diese Situation jedoch erheblich.

Die Gründung des Kronlands Galizien bedeutete für die römisch-katholische Kirche erhebliche Veränderungen in ihrer organisatorischen Struktur und sozialen Orientierung.²⁴ Verantwortlich dafür war die für die ganze Monarchie bindende Religionspolitik von Maria Theresia und Joseph II. Die Politik des aufgeklärten Absolutismus zielte darauf ab, die Kirche unter staatliche Kontrolle zu bringen und sie unabhängig von der Politik anderer Staaten zu machen. Joseph II. sah die Kirche vor allem als eine sozial-kulturelle Institution, die nach dem Prinzip des Rationalismus und der Nützlichkeit organisiert werden sollte und deren geistige und religiöse Tätigkeit in Eintracht mit der Regierungspolitik gebracht werden sollte.²⁵ Diese Säkularisierungspolitik brachte neue Veränderungen in der Struktur der Kirche mit sich und hob viele kirchliche Privilegien auf.²⁶ Der Staat entmachtete die Kirche in ihrer Selbstverwaltung, da die Verhandlungen mit Rom nun offiziell von Wien durchgeführt wurden. Kirchliche Erlässe oder die Ernennung von Bischöfen musste nun staatlich genehmigt werden.²⁷ Im Sinne des aufgeklärten Absolutismus sollte der Klerus als Teil der staatlichen Macht auftreten und im Gesellschaftssystem bestimmte „nützliche“ Funktionen ausüben. Priester sollten ähnlich wie staatliche Beamte unter der Bevölkerung die Ideen der Aufklärung popularisieren. Eine wichtige Funktion des Klerus war die religiöse und säkulare Lehrtätigkeit unter den Bauern. Zur Ausbildung der katholischen Priester wurde seitens der Regierung die Gründung von Generalseminarien initiiert, wo diese als staatliche Beamte unterrichtet wurden.²⁸ Am schwersten trafen die josephinischen Reformen jedoch das galizische Mönchtum. Viele Klöster wurden aufgelöst und etliche wirtschaftliche und soziale

²³ Zur Situation der römisch-katholischen Kirche in Galizien vor und in den ersten Jahren der österreichischen Herrschaft vgl. z.B. GLASSL, HORST: Das österreichische Einrichtungswerk in Galizien (1772-1790). Wiesbaden: Harrassowitz 1975, S. 115-117.

²⁴ In dieser Hinsicht sind vor allem die administrativen Veränderungen zu erwähnen. Die größte Herausforderung für die österreichische Administration stellte in dieser Hinsicht das Bistum Krakau dar, einerseits wegen seiner großen kulturell-politischen Bedeutung für die polnische Kirche und des damit verbundenen autonomen Status, andererseits wegen des sich ständig ändernden administrativen Status Krakaus selbst. Zu den Veränderungen in der administrativen Struktur der römisch-katholischen Kirche nach 1772 vgl. ebd., S. 126-135. Vgl. dazu auch MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft [wie Anm. 1], S. 15-17.

²⁵ Vgl. LEISCHING, PETER: Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien [wie Anm. 22], S. 5.

²⁶ Vgl. WIENCKA, ANDRZEJ (Hrsg.): Dzieje Kościoła w Polsce. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN 2008, S. 322; Die Abschaffung von Privilegien sowie die finanzielle Regulierung der Kirche durch den Staat hatten zur Folge, dass der Beruf des Priesters an Attraktivität verlor. Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts gab es einen Mangel an lateinischem Klerus. Vgl. MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft [wie Anm. 1], S. 17f.

²⁷ Vgl. CHWALBA, ANDRZEJ: Historia Polski 1795-1918 [wie Anm. 17], S. 199.

²⁸ Zu den josephinischen Reformen in Bezug auf die katholische Kirche: VOCELKA, KARL: Glanz und Untergang der höfischen Welt [wie Anm. 2], S. 314, 366-371.

Ordensprivilegien abgeschafft. Nur die aus aufklärerischer Sicht nützlichen Orden wie z.B. die Sakramentinerinnen oder die Barmherzigen Schwestern wurden weiterhin unterstützt.²⁹

Nach der Teilung Polen-Litauens war aber die kulturelle und politische Rolle der römisch-katholischen Kirche für das nun politisch getrennte Polentum sehr groß, da sie ein Verbindungselement zwischen den drei Teilungsgebieten bildete. Auf diese Weise wurde die Kirche allmählich zum Träger einer polnischen Volksidentität und vertrat polnische Ansprüche auf politische, religiöse und kulturelle Selbständigkeit. Im Vergleich zum russischen und preußischen Teilgebiet, wo die Verteidigung des römisch-katholischen Glaubens den Charakter eines politischen Kampfes annahm, gab es in Galizien trotz aller Beschränkungen durch die josephinischen Reformen bessere politische Entwicklungsbedingungen.³⁰ Wegen des polnisch-nationalen Charakters der römisch-katholischen Geistlichkeit versuchte die Regierung jedoch, die kulturellen und politischen Einflüsse der Kirche auf die Nationalpolitik der Polen in Galizien abzuschwächen. Die Kirche sollte der Bevölkerung ausschließlich die Loyalität gegenüber dem Hause Habsburg vermitteln.³¹ Die kirchliche Amtssprache war wie in den Behörden Deutsch, was auch antimonarchische Stimmungen innerhalb der polnischsprachigen Geistlichkeit hervorrief. Viele römisch-katholische Priester warfen dem damaligen Erzbischof Ferdynand Kicki (1780-1797) von Lemberg³² (pol. Lwów / ukr. L'viv) vor, die Rechte der Kirche nicht genug verteidigt und den Reformen Josephs II. ohne Widerstand zugestimmt zu haben.³³

Die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde durch bedeutende politische Ereignisse und kulturelle Entwicklungen geprägt, die die staatliche Politik der österreichischen Monarchie wesentlich umformten, wie z.B. die Napoleonischen Kriege. Die polnische Allianz

²⁹ Vgl. hierzu MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft. Verwaltung-Kirche-Bevölkerung [wie Anm. 1], S. 23-25.

³⁰ Dies ist u.a. auf das katholische Wesen der Monarchie selbst zurückzuführen, wie auch auf die Tatsache, dass sich der kaiserliche Hof des großen Einflusses der Kirche auf die Gesellschaft bewusst war und daher diese als einen wichtigen Machtfaktor respektierte. Vgl. GLASSL, HORST: Das österreichische Einrichtungswerk in Galizien (1772-1790) [wie Anm. 23], S. 113.

³¹ Damit waren auch einige Kuriositäten verbunden: So war der Hl. Stanisław kein Patron Polens mehr, sondern nur Galiziens. Auch in Gebetsbüchern, wo z.B. die Andacht zur Hl. Maria, der Königin der polnischen Krone stand, wurden die Seiten ausgeschnitten. Vgl. CHWALBA, ANDRZEJ: Historia Polski 1795-1918 [wie Anm. 17], S. 199.

³² In der vorliegenden Arbeit werden Ortsnamen nach ihrer modernen Schreibweise transliteriert. Als Kriterium gilt dabei ihre derzeitige Staatszugehörigkeit: Liegt z.B. eine Stadt derzeit in der Ukraine, wird die ukrainische Schreibweise transliteriert und in der Arbeit angeführt. Die einzigen Ausnahmen bilden dabei die Bezeichnungen von Lemberg und Krakau: Da ihre deutschen Benennungen sich im deutschsprachigen Raum fest etabliert haben, werden sie hier gebraucht. Bei der Ersterwähnung einer Stadt werden jedoch alle üblichen Namen in Klammern angegeben.

³³ WIENCKA, ANDRZEJ (Hrsg.): Dzieje Kościoła w Polsce [wie Anm. 26], S. 322.

mit Napoleon³⁴ sowie die später kommenden blutigen Aufstände 1846 waren Ausdrucksformen der sich zusehends intensivierenden polnischen Nationalbewegung, die jedoch nicht von allen Bevölkerungsschichten teilten.³⁵

Die oben erwähnten Ereignisse eröffneten der Entwicklung der römisch-katholischen Kirche in Galizien jedoch neue Horizonte und verstärkten ihren Einfluss auf die polnische Nationalbewegung. Die von der Kirche vertretene Politik war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts darauf ausgerichtet, sich von der staatlichen Administrationspolitik zu emanzipieren und ihren Einfluss im Bereich des Schulwesens und Familienrechts wiederzugewinnen. Stimmen gegen die josephinische Kirchenpolitik wurden jedoch erst in der Regierungszeit von Kaiser Franz I. laut: Die römisch-katholische Restaurationsbewegung wurde durch den intellektuellen Kreis um Klemens Maria Hofbauer vertreten, dessen Anhänger Adam Müller, Friedrich Schlegel und der damalige Staatskanzler Metternich waren.³⁶ Dies führte zur Verbesserung der politischen und sozialen Position der römisch-katholischen Kirche in der Metternich-Ära. Nach 1815 wurde der Geistlichkeit gestattet, sich des Lateinischen statt des Deutschen als Amtssprache zu bedienen, was pro-polnische nationale Stimmungen unter der Geistlichkeit beflügelte. 1817 wurde der römisch-katholische Erzbischof von Lemberg Andrzej Ankwicz zum Primas Galiziens ernannt.³⁷ Auch die infolge der josephinischen Regelungen aufgehobenen Klöster wurden restauriert sowie die Tätigkeit des 1814 restituierten Jesuitenordens gestattet.³⁸

Der Revolution von 1848 folgte die Ära des Neoabsolutismus. Mit dem Silvesterpatent von 1851 wurde das Verfassungskonzept von 1849, welches einen Reichstag vorsah, revidiert und eine neue Staatspolitik verkündet, welche die absolute Macht des Kaisers bestätigte.³⁹ Als Stütze dieser Politik sollten die Kirche und das Militär auftreten. Somit wurde die römisch-katholische Kirche als einer der drei „großen Hebel“ der monarchischen Gewalt angesehen

³⁴ Die politische Position der polnischen Geistlichkeit stimmte mit der des polnischen Adels jedoch nicht überein, was Konflikte zwischen dem polnischen Klerus und Politikern auslöste. So unterstützten die meisten polnischen Priester die Allianz mit Napoleon nicht, weil sie in den Ideen der Französischen Revolution eine Gefahr für das religiöse Leben des Volkes sahen. Zum Beispiel fanden feierliche Gottesdienste anlässlich der Siege der österreichischen Truppen statt, was die polnischen pro-napoleonischen Kreise empörte. Vgl. CHWALBA, ANDRZEJ: *Historia Polski 1795-1918* [wie Anm. 17], S. 199.

³⁵ Die Niederlage des polnischen Adels in der Revolution 1846 lag u.a. in der inneren Spaltung der polnischen Gesellschaft: das nationale Selbstbewusstsein des polnischen Bauerntums war nicht so stark, dass man einen Kompromiss mit Gutsherrn eingehen konnte, die für Bauern eher eine andere soziale Schicht als Vertreter der gleichen Nation darstellten. Vgl. ebd., S. 161f.

³⁶ Vgl. LEISCHING, PETER: *Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien* [wie Anm. 22], S. 14.

³⁷ Vgl. CHWALBA, ANDRZEJ: *Historia Polski 1795-1918* [wie Anm. 17], S. 199.

³⁸ Vgl. MARK, RUDOLF A.: *Galizien unter österreichischer Herrschaft* [wie Anm. 1], S. 25f.

³⁹ Vgl. dazu RUMPLER, HELMUT: *Eine Chance für Mitteleuropa* [wie Anm. 3], S. 305-324.

und vom Staat zur Stabilisierung der Innenpolitik instrumentalisiert. Der Katholizismus bot „als System begrenzter Freiheiten und als übernationales Identifikationsmuster die passendste ideologische Fundierung einer nach- und antirevolutionären Neuordnung“.⁴⁰ Um den römisch-katholischen Klerus für den Staat zu gewinnen, war man bereit, der Kirche Zugeständnisse im Bereich der Selbstverwaltung und Rechtsprechung zu machen. Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche wurden offiziell im Konkordat von 1855 geregelt, das neue Privilegien und Verpflichtungen der katholischen Kirche enthielt. Somit wurde Österreich wieder zur „katholischen Großmacht“.⁴¹

Das Konkordat ermöglichte der katholischen Kirche großen Einfluss auf das Schulwesen: Der Inhalt des Unterrichts durfte den religiösen Dogmen nicht widersprechen. Daher wurden alle Lehrer unter kirchliche Kontrolle gestellt. Auch das Eherecht und die Ehegerichtsbarkeit wurden der Kirche übertragen. Außerdem wurden Klerus und Gottesdienst unter besonderen staatlichen Schutz gestellt. Die Einführung geistlicher Orden und Kongregationen wurde den Bischöfen freigestellt. Ebenso erhielt die Kirche das Nominierungsrecht der Bischöfe.⁴²

Es stellte sich jedoch bald heraus, dass weder Kirche noch Militär imstande waren, die politische Ordnung aufrechtzuerhalten. Die außenpolitische Niederlage von 1859 gegen Napoleon III. und das Piemont destabilisierte die innenpolitische Situation in der Monarchie und stellte deren militärische Macht in Frage.⁴³ Mit dem 1860 verkündeten Oktoberdiplom und dem danach folgenden Februarpatent von 1861 wurde Österreich eine konstitutionelle Monarchie. Die Niederlage im preußisch-österreichischen Krieg von 1866 setzte der zentralistischen Politik des Kaisers ein Ende. 1867 kam es zum Ausgleich mit Ungarn und dem damit verbundenen Umbau des Kaiserreichs in eine Doppelmonarchie. Im gleichen Jahr bekam Galizien eine Autonomie *de facto* zugestanden, die es bis zum Ende der Monarchie behielt.⁴⁴ Die Auflösung des Konkordats (1870) stellte die starke kulturelle und politische Position der Kirche in der Monarchie, darunter auch in Galizien, jedoch nicht in Frage.⁴⁵

Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ist durch eine polnische Annäherungspolitik gekennzeichnet, die darauf ausgerichtet war, das Wohlwollen des Kaisers zu gewinnen und eigene Positionen im Landtag und Reichstag zu stärken. Ein bedeutender Vertreter einer

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 343.

⁴¹ Vgl. ebd., S. 344.

⁴² Vgl. LEISCHING, PETER: Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien [wie Anm. 22], S. 31.

⁴³ Vgl. RUMPLER, HELMUT: Eine Chance für Mitteleuropa [wie Anm. 3], S. 369-372.

⁴⁴ Vgl. dazu ebd., S. 373-380, 386-418, 430.

⁴⁵ Vgl. LEISCHING, PETER: Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien [wie Anm. 22], S. 32.

solchen Kooperationspolitik war der galizische Statthalter Graf Agenor Gołuchowski (Amtszeiten: 1849-1859, 1866-1868, 1871-1875), dessen Politik die Grundlagen für eine politische, wirtschaftliche und kulturelle Dominanz der Polen in Galizien schuf. Nach dem misslungenen Januaraufstand von 1863/64 in Kongresspolen wurden die politischen Ansprüche auf einen unabhängigen Staat unter vielen Polen endgültig ins Wanken gebracht. Es war nun für viele polnische Politiker offensichtlich, dass eine eventuelle politische und kulturelle Entwicklung des polnischen Volkes unter solchen Umständen vor allem durch das Bestehen der Österreichisch-Ungarischen Monarchie garantiert werden konnte. Die österreichische Regierung war sich ihrerseits der Notwendigkeit einer politischen Kooperation mit den Polen bewusst: Nach den Niederlagen auf der internationalen Politikarena benötigte Österreich einen verlässlicheren Bündnispartner in Galizien, der seine Politik in der Region sichern würde.⁴⁶ Die Zugeständnisse der Regierung an die Polen schufen somit die Voraussetzungen für die polnische Restaurationspolitik in den Bereichen der Verwaltung, Bildung und Kultur, was zu einer starken Polonisierung der galizischen Behörden nach 1867 führte.⁴⁷

Die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche in Galizien war zu dieser Zeit durch eine starke Politisierung und insbesondere durch die Verschärfung der polnisch-ukrainischen Beziehungen geprägt. Das Konkordat garantierte der Kirche die Zuständigkeit für das Schulwesen und die Familiengerichtsbarkeit. Die allmähliche Polonisierung der Schulen und Universitäten verschärfte jedoch den konfessionellen Konflikt zwischen römischen und griechischen Katholiken. Der Höhepunkt dieses Konflikts spitzte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts immer stärker zu, als die Nationalbewegung beider Völker zu einer Massenbewegung wurde.⁴⁸

Ab den 1870er Jahren wurde die katholische Kirche mit dem Sozialismus konfrontiert, der die Politik der Kirche vehement kritisierte und diese zu einem politischen Umdenken

⁴⁶ Vgl. RUMPLER, HELMUT: Eine Chance für Mitteleuropa [wie Anm. 3], S. 429-431.

⁴⁷ 1867 kam es zur Einführung des Polnischen als Unterrichtssprache in der Schule, was zur Nationalbewegung der Polen einen großen Beitrag leistete. 1871 begann die allmähliche Polonisierung der Lemberger Universität. Dies rief aber logischerweise heftige Proteste seitens der ukrainischen Politiker und der Geistlichkeit hervor, die sich nun von der kaiserlichen Regierung verraten und benachteiligt fühlten. Auf diese Weise entstand eine widerspruchsvolle politische Situation in Galizien: Ukrainer und griechisch-katholische Geistliche, die in den politischen Vorhaben der Regierung die Gefahr einer polnischen kulturellen und politischen Assimilation sahen, begannen immer mehr mit den Ideen der Russophilen zu sympathisieren. Das gab aber der Regierung und den polnischen Politikern Anlass, die Ukrainer der kulturellen und politischen Kooperation mit Russland zu beschuldigen und die pro-polnische Politik zu forcieren. Vgl. dazu CHWALBA, ANDRZEJ: Historia Polski 1795-1918 [wie Anm. 17], S. 489; SCHATTKOWSKY, RALPH / OSATSCHUK, SERGIJ / WÓJTOWICZ-HUBER, BERNADETTA: Kirche und Nation [wie Anm. 16], S. 245; HIMKA, JOHN-PAUL: Dimensions of a Triangle [wie Anm. 4], S. 32.

⁴⁸ Vgl. CHWALBA, ANDRZEJ: Historia Polski 1795-1918 [wie Anm. 17], S. 478-479.

anregte.⁴⁹ Der Sozialismus sollte Antworten auf die sich verschärfende wirtschaftliche Situation liefern und nationale Auseinandersetzungen entschärfen. Er übte Kritik an der archaischen Gesellschaftsordnung der Kirche, die ein Hindernis auf dem Weg zur Modernisierung und zum Wohl der breiten Bevölkerungsmassen darstelle. Die traditionell mit dem Adel assoziierte römisch-katholische Kirche wurde von den Sozialisten als eine dem einfachen Volk fremde und nur die eigenen Interessen vertretende Hierarchie angeprangert.

Sozialistische Ideen drangen auch in geistliche Kreise ein. Ein Beispiel hierfür ist die Tätigkeit von Stanisław Stojałowski. Dieser römisch-katholische Priester kritisierte die Kirchenhierarchie und setzte sich für eine aktive politische Rolle der Arbeiter und Bauern ein, initiierte die Gründung von Selbsthilfekassen, verlangte die Verbesserung der Arbeitsbedingungen und die Einführung des allgemeinen Wahlrechtes. Aufgrund seiner vehementen Kirchenkritik wurde ihm die Abhaltung von Gottesdiensten verboten. Seine Proteste in Rom blieben jedoch erfolglos. Trotz seiner aktiven sozialistischen Position näherten sich die politischen Ansichten Stojałowskis allmählich denen der Volksdemokraten an.⁵⁰

Schon in der letzten Dekade des 19. Jahrhunderts war der römisch-katholischen Geistlichkeit Galiziens klar, dass die Kirche eine volksorientierte Politik zu führen hatte, um ihre gesellschaftliche Position behaupten zu können. Man setzte daher zunehmend auf eine Annäherungsstrategie an das Volk und positionierte sich deutlich als polnische Nationalkirche. Die Priester sollten nun einen engen Kontakt mit dem Volk pflegen und dem Volk eine auf katholischen Prinzipien beruhende Ausbildung und Aufklärung näherbringen. Die national-religiöse Agitation richtete sich vor allem auf die polnische Landbevölkerung Ostgaliziens, wo die polnischen Bauern stark in byzantinische Traditionen eingebettet waren.⁵¹ Wichtig war für die katholische Administration besonders der Ausbau des Netzes römisch-katholischer Pfarreien, die den griechisch-katholischen Gemeinden zahlenmäßig unterlegen waren.⁵²

⁴⁹ Zur Etablierung und Entwicklung des Sozialismus in Galizien vgl. z.B. HIMKA, JOHN-PAUL: *Socialism in Galicia. The Emergence of Polish Social Democracy and Ukrainian Radicalism (1860 - 1890)*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1983. Hier vgl. S. 173f.

⁵⁰ Vgl. CHWALBA, ANDRZEJ: *Historia Polski 1795-1918* [wie Anm. 17], S. 519f.

⁵¹ Vgl. SCHATTKOWSKY, RALPH/OSATSCHUK, SERGIJ/WÓJTOWICZ-HUBER, BERNADETTA: *Kirche und Nation* [wie Anm. 16], S. 198.

⁵² Manche polnische Gutsherren und Adlige hatten noch zur Zeit des polnischen Staates lieber die Gründung einer griechisch-katholischen Pfarrei unterstützt, da dies billiger und die gesellschaftliche Position eines ukrainischen Priesters niedriger gewesen war. Vgl. CHWALBA, ANDRZEJ: *Historia Polski 1795-1918* [wie Anm. 17], S. 479.

Eine bedeutende Rolle für die Entwicklung der römisch-katholischen Kirche in dieser Hinsicht spielte der Lemberger Erzbischof Józef Bilczewski (1901-1923).⁵³ Er leistete einen großen Beitrag zum Ausbau der Kirche, stiftete Internatsschulen und Heime für Obdachlose und vergrößerte die Zahl der römisch-katholischen Pfarren. Dabei stand er in manchen politischen Fragen wie z.B. seiner Ablehnung der Einführung des allgemeinen Wahlrechts in Opposition zum damaligen griechisch-katholischen Metropoliten Andrej Šeptyc'kyj, der dafür plädierte.⁵⁴

Im 20. Jahrhundert beeinflusste die römisch-katholische Kirche als wichtiger Akteur auf der politischen Bühne Galiziens in hohem Maße die kulturellen und politischen Prozesse und die innerkonfessionellen Beziehungen in der galizischen Gesellschaft. Die Wandlung des polnischen Nationsbegriffs von einem multikonfessionellen hin zu einem ethnozentrischen Verständnis der polnischen Nation ließ die Idee von einer „ethnisch überformenden Einheit des polnischen souveränen Staates in seinen Grenzen von 1772“ obsolet werden.⁵⁵ Die Rolle der katholischen Kirche für die polnische Nationalbewegung war auch im Ersten Weltkrieg von großer Bedeutung.

Der politische Wettlauf am Ende des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte aber auch seine Kehrseite. Die polnisch-ukrainischen politischen und religiösen Auseinandersetzungen schoben die wirtschaftlichen und sozialen Reformen in Galizien auf die lange Bank, so dass das Land und seine Bevölkerung sich schließlich im sprichwörtlich gewordenen „galizischen Elend“ (pol. *nędza galicyjska*⁵⁶) befanden. Die große Emigration, die wirtschaftliche Rückständigkeit und die mangelnde soziale Absicherung der Menschen, Polizeiterror, Wahlfälschung und Korruption in Politik und Gerichtsbarkeit prägten das Bild Galiziens vor dem Ersten Weltkrieg. Eventuelle Abhilfe durch den polnisch-

⁵³ Heilig gesprochen von Papst Benedikt am 23.10.2005, vgl. The Hierarchy of the Catholic Church. Current and Historical Information about its Bishops and Dioceses. online unter: <http://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bbilc.html> (letzter Zugriff 10.05.2013).

⁵⁴ Einen weiteren Diskussionspunkt zwischen Šeptyc'kyj und Bilczewski bildete die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Sprache, dem Ritus und der nationalen Zugehörigkeit: Šeptyc'kyj vertrat die Meinung, dass alle römischen Katholiken, die Ukrainisch sprachen, als Ukrainer angesehen werden sollten. Bilczewski war dagegen der Meinung, dass sie als Polen galten. Vgl. HIMKA, JOHN-PAUL: Dimensions of a Triangle [wie Anm. 4], S. 42.

⁵⁵ Vgl. AUGUSTYNOWICZ, CHRISTOPH: Ukrainisch-polnische Beziehungen im 19. und 10. Jahrhundert: Versuch eines chronologisch-thematischen Überblicks. In: KAPPELER, ANDREAS (Hrsg.): Die Ukraine. Prozesse der Nationalbildung. Köln, Wien [u.a.]: Böhlau 2011, S. 203-214, hier S. 209

⁵⁶ Diesen Begriff prägte Stanisław Szczepanowski in seiner gleich betitelten Arbeit, siehe SZCZEPANOWSKI, STANISŁAW: *Nędza Galicyi w cyfrach i program energicznego rozwoju gospodarstwa krajowego* [Das galizische Elend in Zahlen und ein Programm zur energischen Entwicklung der Wirtschaft des Landes]. 2. Aufl. Lwów: Gubrynowicz i Schmidt 1888.

ukrainischen Ausgleich von 1914 kam zu spät: Der Erste Weltkrieg brachte den Untergang der Habsburgermonarchie und die Auflösung Galiziens.⁵⁷

⁵⁷ Vgl. WENDLAND, ANNA VERONIKA: Galizien: Westen des Ostens, Osten des Westens [wie Anm. 14], S. 411.

2.2 EINE ZEIT GROßER VERÄNDERUNGEN: DIE GRIECHISCH-KATHOLISCHE KIRCHE IM GALIZIEN DES 19. JAHRHUNDERTS

Ab 1772 und im ganzen 19. Jahrhundert entwickelte sich die griechisch-katholische Kirche von einer administrativ, wirtschaftlich und kulturell rückständigen Institution hin zur ukrainischen Nationalkirche in Galizien, deren politische und kulturelle Position einen großen Einfluss auf die ukrainische Bevölkerung und auf deren Beziehung zu anderen ethnisch-konfessionellen Gruppen und somit auf die gesamte kulturell-politische Situation in der Region ausübte.⁵⁸

Drei wichtige Merkmale prägten das Bild der griechisch-katholischen Kirche in Galizien: der byzantinische Ritus, die katholische Verwaltung und Dogmatik sowie die ukrainisch-national ausgerichtete geistliche Politik, die besonders deutlich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck kam.⁵⁹ In der Habsburgermonarchie wurden gute Grundlagen für ihre kulturelle und politische Entfaltung geschaffen, was die ukrainische Geistlichkeit zu nutzen wusste.⁶⁰ Eine wichtige Rolle spielten dabei das Verhältnis der griechisch-katholischen Geistlichkeit zum römisch-katholischen Klerus sowie polnisch-ukrainische kulturelle, ökonomische und politische Beziehungen. Diesen Beziehungen war eine große Entwicklungsdynamik im Laufe des ganzen 19. Jahrhundert eigen, die zu einer wachsenden religiösen und politischen Polarisierung führte. Somit ist die Geschichte der griechisch-katholischen Kirche in Galizien nicht von der Geschichte der polnisch-ukrainischen, aber auch jüdisch-christlichen Beziehungen zu trennen.

⁵⁸ Die Gründung der griechisch-katholischen Kirche wurde offiziell 1596 auf der Synode von Brest verkündigt. Die rechtliche Grundlage bildete die Kirchenunion vom 23. Dezember 1595, in der sich ein Teil des orthodoxen Klerus dem Primat des Papstes unterstellte und die Dogmen der römisch-katholischen Kirche annahm, jedoch den byzantinischen Ritus sowie die eigene hierarchische Ordnung beibehalten durfte. Um 1700 schlossen sich der Union auch die Bistümer von Lemberg und Przemyśl an. In Galizien wurde die unierte Kirche ab 1774 offiziell als „griechisch-katholisch“ bezeichnet. Zur Geschichte der Kirchenunion vgl. z.B. LUŽNYC'KYJ, HRUHOR: Ukraïns'ka Cerkva miž Schodom i Zachodom: Narys istoriï Ukraïns'koï Cerkvy [Die ukrainische Kirche zwischen Ost und West. Eine Skizze der Geschichte der Ukrainischen Kirche]. L'viv: Svičado 2008, S. 249-258. Vgl. dazu auch MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft. [wie Anm. 1], S. 27.

⁵⁹ Vgl. TURCZYNSKI, EMANUEL: Orthodoxe und Unierte. In: WANDRUSZKA, ADAM / URBANITSCH, PETER (Hrsg.): Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Bd. IV. Die Konfessionen. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1985, S. 399-478, hier S. 416.

⁶⁰ Dass dieses Verhältnis einen konfrontativen Charakter hatte, zeigte sich schon am Ende des 18. Jahrhunderts, obwohl der ukrainische Klerus damals noch stark polonisiert war. So brachte der Lemberger Bischof Lev Šeptyc'kyj schon 1774 seine oppositionelle Haltung gegenüber den Polen und daher auch gegenüber der römisch-katholischen Kirche deutlich zum Ausdruck, indem er in seinem Majestätsgesuch die Ungleichbehandlung des römischen und des unierten Klerus beklagte. Der Bischof wies in seinem Schreiben u.a. darauf hin, dass die Lateiner die unierten Ukrainer als Schismatiker, ihre Kirchen als Synagogen und Priester als Popen bezeichneten und auf diese Weise ihr katholisches Wesen leugneten. Vgl. ebd., S. 417.

Die Lage der griechisch-katholischen Kirche war zur Zeit der Inbesitznahme Galiziens durch das Habsburgerreich durch ein niedriges Bildungsniveau der unierten Priester, eine direkte finanzielle und politische Abhängigkeit des ukrainischen Klerus vom polnischen Adel sowie innerkonfessionelle Streitigkeiten zwischen dem hohen und niedrigen Klerus geprägt.⁶¹ Auch die wirtschaftlich-politische Situation der Ukrainer beeinflusste die Situation negativ. Die ukrainischen Bauern und Knechte, die als Leibeigene persönlich und wirtschaftlich vom Adel abhängig waren, bildeten die untere Gesellschaftsschicht und hatten keinen Einfluss auf die Entwicklung der eigenen Kirche.⁶² Angesichts der prekären Lage der ukrainischen Geistlichkeit wurde die wirtschaftliche und kulturelle Rückständigkeit Galiziens besonders deutlich.

Die habsburgischen Reformen sollten vor allem die griechisch-katholische Kirche mit der römisch-katholischen Kirche gleichstellen. Schon 1774 hatte Maria Theresia der unierten Kirche den Namen „griechisch-katholisch“ gegeben, um ihren ebenbürtigen Status mit der römisch-katholischen Kirche zu betonen. Weitere Reformen betrafen den Umbau der Kirchenstruktur. Dies war notwendig, weil die nach der ersten Teilung Polen-Litauens an das Habsburgerreich gefallenen unierten Pfarreien vom Metropolitansitz in Kiew durch die neuen Staatsgrenzen abgetrennt waren. Aus diesem Grund wurde am 11. September 1806 die Lemberger Metropole gegründet. 1808 wurde Bischof Antin Anhelovyč zum ersten Metropoliten ernannt.⁶³ Zur Metropole gehörte zunächst auch die Diözese in Chełm (ab 1785), die jedoch ab 1809 zum Herzogtum Warschau und nach dem Wiener Kongress 1815 zum Russischen Reich gehörte.⁶⁴

Neben der Reorganisation der administrativen Struktur der griechisch-katholischen Kirche weist John-Paul Himka auf das zweite Hauptziel der josephinischen Reformen hin: die

⁶¹ Zum Alltagsleben der ukrainischen Geistlichen im 18. Jh. siehe BORODYN, MELJANĬJA: Z žyttja ukraïns'koho duchovenstva [Aus dem Leben der ukrainischen Geistlichkeit]. In: Zapysky Naukovoho Tovarystva im. Ševčenko, 109 (1912), S. 39-90. Die Autorin zeigt anhand der Analyse von Gerichtsakten das niedrige geistige Niveau der meisten ukrainischen Priester sowie ihr Verhältnis zu Laien, das häufig an Kriminalität und Unmoral grenzte.

⁶² Vgl. dazu auch MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft [wie Anm. 1], S. 29, 33.

⁶³ Vgl. ebd., S. 28. Zur Gründung der galizischen Metropole siehe auch PASLAVS'KYJ, IVAN: Halyc'ka Mytropolija [Die galizische Metropole]. L'viv: Spolom 2007, S. 73-79. Die Nominierung des Metropoliten erfolgte durch den Kaiser. Vgl. dazu MUDRYJ, VLADYKA SOFRON: Narisy istorii Cerkvy v Ukraïni [Skizzen zur Geschichte der Kirche in der Ukraine]. Ivano-Frankivs'k: Vydavnytvo Ivano-Frankivs'koho Teolohično-Katechyčnogo Duchovnoho Instytutu 1999, S. 369.

⁶⁴ 1885 wurde in Stanislaw eine dritte Diözese gegründet, die samt den Diözesen von Lemberg und Przemyśl nun die ganze Metropole bildete. Vgl. MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft [wie Anm. 1], S. 44.

Verbesserung der Ausbildung des ukrainischen Klerus.⁶⁵ Es gab keine theologische Hochschule für die ukrainische Geistlichkeit und die Ausbildung am *Pontificium Collegium* in Lemberg konnte sich aus finanziellen Gründen nur ein kleiner Teil der ukrainischen Studenten leisten. Bildung wurde meist innerhalb der Priesterfamilien weitervermittelt. Nicht zufällig bezeichnete man das ukrainische Volk als „Volk der Bauern und der Priester“.⁶⁶ Die einzige Ausnahme bildete der Orden der Basilianer, dessen Mitglieder die Möglichkeit hatten, in Rom oder in Bydgoszcz (dt. Bromberg) zu studieren. Die Lehrtätigkeit zählte zu den primären Aufgaben des Ordens und aus diesem Grund wurden von den Basilianern viele Schulen gegründet. Ähnlich wie die römisch-katholischen Orden waren auch die Basilianer von den josephinischen Reformen stark betroffen.⁶⁷

Um die Ausbildungssituation der ukrainischen Geistlichkeit zu verbessern, initiierte Maria Theresia 1774 die Gründung des *Barbareums*, des ersten griechisch-katholischen Priesterseminars an der St. Barbara Kirche in Wien. Als 1783 in Lemberg ein Generalseminar für die Ausbildung der griechisch-katholischen Priester gegründet wurde, konnte das *Barbareum* 1784 geschlossen und die St. Barbara Kirche in eine einfache Pfarrkirche umgewandelt werden. 1787 wurde das ukrainische philosophisch-theologische Institut *Studium Ruthenum* gegründet, das einen wichtigen Platz in der Ausbildung des unierten Klerus einnahm. Doch schon 1809 wurde das *Studium Ruthenum* geschlossen.⁶⁸ Der Unterricht am Generalseminar sowie an der 1784 gegründeten Universität in Lemberg, an der die zukünftigen ukrainischen Priester Vorlesungen in Kirchenrecht besuchten, wurde stark vom polnischen Klerus beeinflusst. Das trug zwar zum hohen wissenschaftlichen Ansehen dieser Anstalten bei, förderte gleichzeitig aber auch die zu dieser Zeit ohnehin starke Polonisierung des griechisch-katholischen Klerus.⁶⁹

Der Kampf um geistige und politische Gleichberechtigung prägte die Entwicklung der griechisch-katholischen Kirche in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die relativ positiven Veränderungen im Bereich der Ausbildung und der Landwirtschaft förderten die Loyalität der Bevölkerung gegenüber der Regierung vor allem während der Napoleonischen Kriege. Dies verschärfte die Konflikte der griechisch-katholischen Kirche mit polnischen Politikern, die in einer Allianz mit Napoleon eine Chance für die Restauration des polnischen Staates

⁶⁵ HIMKA, JOHN-PAUL: Religion and Nationality in Western Ukraine: the Greek Catholic Church and the Ruthenian national movement in Galicia, 1870-1900. Montreal, Quebec [u.a.]: McGill-Queen's Univ. Press 1999, S. 6.

⁶⁶ Vgl. MUDRYJ, VLADYKA SOFRON: Narysy istorii Cerkvy v Ukraïni [wie Anm. 63], S. 404.

⁶⁷ Vgl. MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft [wie Anm. 1], S. 41.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 34f.

⁶⁹ Vgl. TURCZYNSKI, EMANUEL: Orthodoxe und Unierte [wie Anm. 59], S. 461f.

erkannten. So wandte sich Bischof Antin Anhelovyč in seiner Epistel vom 25. Oktober 1805 an das ukrainische Volk und forderte dieses auf, dem kaiserlichen Hof treu zu bleiben und die Monarchie zu verteidigen.⁷⁰ Er wurde 1808 zum Metropoliten ernannt, musste aber während der napoleonischen Besetzung Lembergs 1809 wegen seiner pro-kaiserlichen Stellungnahme aus der Stadt fliehen, wodurch die Verwaltung des Domkapitels lahmgelegt wurde. Erst nach dem Frieden von Schönbrunn konnte die Metropole ihre Tätigkeit wieder aufnehmen.⁷¹

Eine wichtige Rolle in der Politik der griechisch-katholischen Kirche spielte die Sprachfrage. Eine einheitliche Sprachpolitik, insbesondere in Bezug auf die Orthographie, konnte unter der ukrainischen Geistlichkeit jedoch nicht erzielt werden.⁷² Die vom Großteil des griechisch-katholischen Klerus geförderte Volkssprache sollte vor allem die Ausbildung qualifizierter Lehrer sowie die Gründung neuer Schulen erleichtern. 1816 wurde vom galizischen Metropoliten Mychajlo Levyc'kyj (1816-1858) die Priester-Gesellschaft gegründet, deren Aufgabe die Veröffentlichung von ukrainischsprachigen Gebetsbüchern war. 1818 gründete er in Przemyśl die neue Diakon-Schule, die bis zum Beginn des Zweiten Weltkriegs aktiv war. 1818 wurde seine Initiative unterstützt, die Katechese der ukrainischen Kinder in der Volkssprache zu betreiben.⁷³ Von besonderer kultureller Bedeutung war die Tätigkeit der „ruthenischen Triade“ („Rus'ka Trijca“) unter Markijan Šaškevyč, Ivan Vahylevyč und Jakiv Holovac'kyj. Den Höhepunkt ihrer Tätigkeit bildete der 1837 erschienene Almanach „Rusalka Dnistrovaja“, das erste in der ukrainischen Volkssprache verfasste Werk, das jedoch von der Regierung als revolutionär befunden und konfisziert wurde.⁷⁴

In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die ukrainische griechisch-katholische Geistlichkeit in ihrer Mehrheit noch sehr stark polonisiert und zeichnete sich durch eine große Kluft zwischen hohem und niedrigem Klerus aus. Einer der Gründe der Polonisierung war die

⁷⁰ Vgl. MUDRYJ, VLADYKA SOFRON: *Narysy istorii Cerkvy v Ukraïni* [wie Anm. 63], S. 399.

⁷¹ Vgl. LUŽNYC'KYJ, HRUHOR: *Ukraïns'ka Cerkva miž Schodom i Zachodom* [wie Anm. 58], S. 459.

⁷² Vgl. dazu MAGOCSI, PAUL ROBERT: *The roots of Ukrainian nationalism. Galicia as Ukraine's Piedmont*. Toronto [u.a.]: University of Toronto Press 2002, S. 89.

⁷³ Die offizielle Sprache des orthodoxen Ritus war Kirchen-Slawisch. Deswegen wurde die kyrillische Schrift in etymologischer Orthographie als einzige für die ukrainische Volkssprache geeignete Schreibweise angesehen und nur in geringem Maße der gesprochenen Sprache angepasst, was aber ihre Benutzung außerhalb des kirchlichen Bereiches erschwerte. Als eine Alternative zur etymologischen kyrillischen Schrift wurde die lateinische angesehen. Man unternahm in dieser Zeit die ersten Versuche, die grammatische Struktur des Ukrainischen in lateinischer Schrift zu beschreiben, wie es Josyf Lozysjkyj machte. 1835 publizierte er die ethnographische Arbeit *Ruskoje wesilje (Die ruthenische Hochzeit)* und danach 1846 die Grammatik der ukrainischen Sprache (*Gramatyka jazyka ruskiego*), beide in lateinischer Schrift. Einen ähnlichen Versuch machte Vahylevyč und arbeitete seine Grammatik der ukrainischen Sprache auch in der lateinischen Schrift aus. Vgl. ebd., S. 90f.

⁷⁴ Vgl. dazu MARČUK, VASYL': *Ukraïns'ka Hreko-Katolyc'ka Cerkva. Istoryčnyj narys* [Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche. Eine historische Skizze]. Ivano-Frankivs'k: Plaj 2001, S. 40-43.

Tatsache, dass die polnische Sprache wegen ihrer Ähnlichkeiten mit dem Ukrainischen unter ukrainischen Seminaristen populärer als die deutsche Sprache war.⁷⁵ Trotz der erwähnten Konflikte zwischen den Geistlichen lebten die Gläubigen der katholischen Kirche beider Riten im Grunde friedlich zusammen. Die polnischen Bauern besuchten auch ukrainische Kirchen, sangen dort ihre Lieder oder liehen sich Kreuze oder Kerzen für Begräbnisse aus. Nicht selten unternahmen ukrainische und polnische Christen gemeinsame Wallfahrten oder feierten zusammen christliche Feste beider Traditionen. Erst mit dem Prozess der Nationalisierung der beiden Kirchen kam es immer häufiger zu Konflikten und Missverständnissen, die vorwiegend einen politischen Hintergrund aufwiesen.⁷⁶

Das Jahr 1848 zeigte, dass es neben dem sozialen und religiösen Antagonismus zwischen Polen und Ukrainern auch einen politischen Konflikt gab. Beide Völker erhoben ihre Ansprüche auf kulturelle und politische Autonomie. Während es den Ukrainern in erster Linie um die kulturelle Gleichberechtigung wie die Einführung des Ukrainischen als Unterrichtssprache in Schulen und Hochschulen, die Verbesserung der Ausbildung der griechisch-katholischen Priester oder die Vertretung der Ukrainer in den Behörden ging, strebten die Polen die Gründung einer polnischen Landesregierung und somit ihre politische und kulturelle Autonomie in Galizien an.

Eine wichtige Rolle spielte die Aufhebung der Robot am 16. April 1848, ein Ereignis, das die Sympathie der ukrainischen Bauern für die österreichische Regierung noch verstärkte. Die politische Tätigkeit der Ukrainer begann mit der Gründung der ersten politischen Organisation, des Ruthenischen Hauptrates (ukr. *Holovna Rus'ka Rada*), der vorwiegend aus Geistlichen der griechisch-katholischen Kirche bestand.⁷⁷ Eines der Hauptanliegen dieser Institution war die administrative Teilung Galiziens in ein „polnisches“ Westgalizien und ein „ruthenisches“ Ostgalizien, welches auf heftige Kritik seitens der polnischen Politiker und Geistlichkeit stieß. Neben politischen Motiven hatte diese Forderung auch einen wichtigen religiösen Hintergrund: Die Mehrheit der Bevölkerung Ostgaliziens waren griechisch-katholische Ukrainer, während in Westgalizien die römisch-katholische Bevölkerung dominierte. Aus Angst, ihren Einfluss in Ostgalizien zu verlieren, widersetzten sich die Polen

⁷⁵ Vgl. MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft [wie Anm. 1], S. 36.

⁷⁶ Vgl. CHWALBA, ANDRZEJ: Historia Polski 1795-1918 [wie Anm. 17], S. 478.

⁷⁷ Vgl. MUDRYJ, VLADYKA SOFRON: Narysy istorii Cerkvy v Ukraïni [wie Anm. 63], S. 405.

den Anliegen der Ukrainer.⁷⁸ Eine Teilung Galiziens wurde jedoch von den österreichischen Behörden abgelehnt. Der Ruthenische Hauptrat wurde 1851 aufgelöst.⁷⁹

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts trug zum sozialen Prestige der griechisch-katholischen Kirche bei, dass Metropolit Levyc'kyj 1848 vom Kaiser als erster griechisch-katholischer Bischof zum Primas Galiziens ernannt wurde. 1856 wurde dem griechisch-katholischen Metropoliten von Papst Pius IX. der Kardinalstitel verliehen, was die Autorität der griechisch-katholischen Kirche weiter vergrößerte.⁸⁰

Ende der 1850er Jahre wurde erneut die ukrainische Sprachfrage thematisiert. Die von der griechisch-katholischen Kirche verfolgte Sprachpolitik zur Einführung der ukrainischen Volkssprache in den geistlichen Lehrprozess und damit auch in andere Anwendungsbereiche rief viel Kritik unter dem lateinischen Klerus hervor. Eine solche Sprachpolitik wurde als Sympathie für die Orthodoxie und damit als Abweichung vom Katholizismus angesehen. Die Auseinandersetzungen über die Sprachfrage kamen klar im sogenannten Krieg der Alphabete zum Ausdruck. 1859 initiierte der polnische Statthalter Galiziens Agenor Gołuchowski eine Diskussion über die Ersetzung der kyrillischen Schrift durch das lateinische Alphabet. Das Ziel dieser Reform sollte die Isolierung des ukrainischen Volkes von russischen Einflüssen sein.⁸¹

Gołuchowski glaubte, dass die größtenteils analphabetische ukrainische Bevölkerung kein großes Interesse an der Schriftfrage habe. Die Regierungsinitiative wurde jedoch als

⁷⁸ Vgl. SCHATTKOWSKY, RALPH / OSATSCHUK, SERGIJ / WÓJTOWICZ-HUBER, BERNADETTA: Kirche und Nation [wie Anm. 16], S. 190.

⁷⁹ Vgl. MARČUK, VASYL': Ukraïns'ka Hreko-Katolyc'ka Cerkva [wie Anm. 74], S. 49.

⁸⁰ MUDRYJ, VLADYKA SOFRON: Narysy istorii Cerkvy v Ukraïni [wie Anm. 63], S. 406.

⁸¹ Als wichtiges Argument für die Einführung der lateinischen Schrift führt Gołuchowski die Berichte von Bezirkshauptmannschaften an, dass die schreibkundige ukrainische Bevölkerung das Ukrainische meistens in lateinischer Schrift schreibt, dass die Kenntnis des lateinischen Alphabets weiter verbreitet sei als die des kyrillischen und dass die Bevölkerung die Regierungserlässe lieber auf Polnisch und nicht auf Ukrainisch lese. Dabei wurde darauf hingewiesen, dass diese Situation typisch für das ganze Ostgalizien sei und nicht nur für einzelne Städte. Gołuchowski hatte mit seinen Argumenten in gewisser Weise Recht. Unter der ukrainischen Intelligenz verbreiteten sich die Ideen der Russophilen immer intensiver, besonders unter den Geistlichen. Aber es handelte sich dabei häufig um eine antipolnische Position sowie um eine kulturelle Annäherung. Viele Russophile blieben damals der Habsburgermonarchie gegenüber loyal und sahen sich nicht als Teil des russischen Volkes. Was die Verbreitung der lateinischen Schreibweise unter der Bevölkerung betrifft, so resultierte dies aus der damals herrschenden Ausbildungssituation in Galizien: die meisten Lehrfächer wurden auf Polnisch unterrichtet, die Amtssprache war Deutsch, daher war die ukrainische und bis 1867 sogar die polnische Variante von Gesetzen nicht rechtsverbindlich. Man muss aber neben dem politischen noch den sprachlichen Aspekt betonen: die geschriebene Variante des Ukrainischen unterschied sich von der gesprochenen Sprache durch archaische Formen so sehr, dass der einfache Bauer manchmal wirklich die polnische Variante bevorzugte. Vgl. WENDLAND, ANNA VERONIKA: Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Rußland, 1848 - 1915. Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss. 2001, S. 99-108.

Angriff auf den Glauben der Vorfahren angesehen und löste heftige Proteste aus.⁸² In diesem Zusammenhang ist der Pastoralbrief von Bischof Lytvynovyč aus dem Jahr 1858 zu erwähnen. Während der Bischof auf die große Bedeutung der kirchen-slawischen Sprache für die Kirche hinwies, betonte er gleichzeitig die Wichtigkeit der Volkssprache. Er forderte daher alle ukrainischen Priester auf, ihre Predigten auf Ukrainisch zu halten. Die auf Kirchen-Slawisch vorgelesenen oder geschriebenen Auszüge aus der Heiligen Schrift sollten auf Ukrainisch kommentiert werden.⁸³

Infolge der Verhandlungen wurde die eine reformierte phonetische Orthographie in kyrillischer Schrift vorgeschlagen, die man schon auf den ersten Blick vom Russischen unterscheiden konnte. Die Verwendung dieser Schrift im Bereich des Schulwesens war obligatorisch. Die „Kakographie“, wie diese Variante spöttisch genannt wurde, fand aber keine Akzeptanz unter der Bevölkerung und schon 1861 erließ die Regierung ein Dekret, gemäß dem die Ukrainer selbst über die Schreibweise ihrer Sprache entscheiden durften.⁸⁴

Im Oktober 1863 wurde ein Abkommen zwischen der griechisch-katholischen Kirche und der römisch-katholischen Kirche (Concordia) geschlossen. Die Concordia behandelte die wichtigsten Aspekte des religiösen Lebens beider Kirchen, bezeichnete ihre dogmatischen und kulturellen Besonderheiten in Bezug auf den Ritus und wies auf ihren gemeinsamen katholischen Charakter hin.⁸⁵ Einen der wichtigsten Punkte bildete das Verbot der Konversion aus einer Kirche in die andere sowie die Festlegung der Taufe von Kindern aus einer interkonfessionellen Ehe. Dadurch sollte die Zahl der Mitglieder der Konfessionen reguliert werden.⁸⁶ Die Concordia war bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkriegs in Kraft und stellte einen wichtigen Schritt auf dem Weg zur Verständigung der römisch-katholischen mit der griechisch-katholischen Kirche dar.⁸⁷ Leider existierte die in der Concordia verkündete

⁸² Vgl. dazu SCHATTKOWSKY, RALPH / OSATSCHUK, SERGIJ / WÓJTOWICZ-HUBER, BERNADETTA: Kirche und Nation [wie Anm. 16], S. 192-1193.

⁸³ Siehe FRANKO, IVAN: Azbučna vijna v Halyčyni 1859r. Novi materialy [Der Alphabetenkrieg in Galizien 1859. Neue Materialien]. L'viv: Naukove tovarystvo im. Tarasa Ševčenko 1912, S. 96-105.

⁸⁴ Vgl. KUBIJOVYČ, VOLODYMYR (Hrsg.): Encyclopedia of Ukraine. Bd.1. A-F Toronto [u.a.]: Univ. of Toronto Press 1985, S. 60.

⁸⁵ Genauer zur Geschichte der Concordia siehe OSADCZY, WŁODZIMIERZ: Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze - Concordia 1863: z dziejów porozumienia między obrządkiem greckokatolickim a łacińskim w Galicji Wschodniej [Kościół i 'Cerkiew auf dem gemeinsamen Weg: Concordia 1863: Zu Verständigungsversuchen zwischen dem griechisch-katholischen und römisch-katholischen Ritus in Galizien]. Lublin: Red. Wydawn. Katolickiego Uniw. Lubelskiego 1999

⁸⁶ Laut der Concordia sollten die Söhne in einer Mischehe nach dem Ritus des Vaters, die Töchter daher nach dem Ritus der Mutter getauft werden. Vgl. MUDRYJ, VLADYKA SOFRON: Narysy istorii Cerkvy v Ukraïni [wie Anm. 63], S. 415.

⁸⁷ Als symbolisch kann angesehen werden, dass im Jahr 1867, drei Jahre nach ihrer Verkündigung, Josafat Kuncevyč heiliggesprochen wurde, der als Kämpfer für die Einigung der katholischen Kirchen gegen die Orthodoxie im 17. Jahrhundert galt. Vgl. ebd., S. 416.

Verständigung meist nur auf dem Papier. Die Priester beider Riten versuchten weiterhin, Angehörige anderer Konfessionen zur Konversion zu bewegen. Dies kam besonders häufig im Fall von Mischehen vor. Die Priester bestanden weiter auf die Konversion des Gatten oder der Gattin, verlängerten die Wartezeit auf die Trauung und schrieben alle Kinder in die eigenen Matrikelbücher ein.⁸⁸

Einen Höhepunkt der konfessionellen Konfrontation zwischen Polen und Ukrainern bildete die sogenannte Chełm-Affäre (1875), in der die griechisch-katholische Diözese Chełm (rus. Cholm) im Russischen Reich in die Orthodoxe Kirche eingegliedert wurde.⁸⁹ Die Lage verschärfte sich 1885, als infolge der Agitationspolitik des russophil gesinnten griechisch-katholischen Priesters Ivan Naumovyč die ganze Pfarrei im galizischen Dorf Hnylyčky (pol. Hniliczki) zur Orthodoxie konvertiert war. Ivan Naumovyč war eine bekannte Persönlichkeit im galizischen politischen und kulturellen Leben und sein Verhalten löste einen großen Skandal aus. Dies veranlasste polnische Politiker und Geistliche in Galizien, die Kompetenz des galizischen Metropoliten Josyp Sembratovyč in Zweifel zu ziehen und ihn der pro-russischen Politik zu beschuldigen. Aus diesen Gründen trat Sembratovyč 1882 vom Metropolitenamt zurück.⁹⁰

Zu einem großen Konflikt zwischen der ukrainischen Intelligenz und der Kirchenpolitik des nachfolgenden Metropoliten Syl'vestr Sembratovyč (1882-1898) führte die Reformierung des Basilianer-Ordens, der im 19. Jahrhundert im Verfall begriffen war. Den Hauptinhalt der Reform bildete die Übergabe der Verwaltung des basilianischen Klosters in Dobromyl' (pol. Dobromil) an die Jesuiten, die das Noviziat durchführen sollten. Dies löste viele Proteste unter der ukrainischen Intelligenz aus, die in der Reform eine Gefahr der Polonisierung des Ordens sahen.⁹¹ Um die Durchführung der Reform zu verhindern, wurde eine offizielle Delegation an Kaiser Franz Josef I. geschickt. Diese konnte jedoch die Situation nicht ändern, da die Reform vom griechisch-katholischen Metropoliten unterstützt

⁸⁸ Vgl. SCHATKOWSKY, RALPH / OSATSCHUK, SERGIJ / WÓJTOWICZ-HUBER, BERNADETTA: Kirche und Nation [wie Anm. 16], S. 244.

⁸⁹ Die Diözese in Chełm war die einzige griechisch-katholische Gemeinde im Russischen Reich. Ihre Mitglieder waren stark polonisiert. Um die Situation zu ändern, bat die russische Regierung die griechisch-katholische Administration in Galizien, eine Gruppe ukrainischer Lehrer nach Chełm zu schicken, um polnische kulturelle Einflüsse zu mindern. Diese offene antipolnische Politik löste heftige Kritik seitens der römisch-katholischen Geistlichkeit aus und gab den polnischen Politikern in Galizien Grund, die griechisch-katholische Kirche der Loyalität zum Russischen Reich zu beschuldigen. Zur Chełm-Affäre vgl. HIMKA, JOHN-PAUL: Dimensions of a Triangle [wie Anm. 4], S. 40.

⁹⁰ Vgl. LUŻNYC' KYJ, HRUHOR: Ukraïns'ka Cerkva miž schodom i Zachodom [wie Anm. 58], S. 475-476.

⁹¹ Zur Debatte darüber siehe IWANOWICZ, I.: Über die historische Bedeutung des Basilianerordens in Galizien und seine gegenwärtigen Verhältnisse. Leipzig: Verlagsbuchhandlung Gustav Wolf 1885

wurde.⁹² Letztlich bewährte sich jedoch die Reform. Der Orden konnte sich erholen und wurde zu einer wichtigen religiösen Institution der griechisch-katholischen Kirche.⁹³

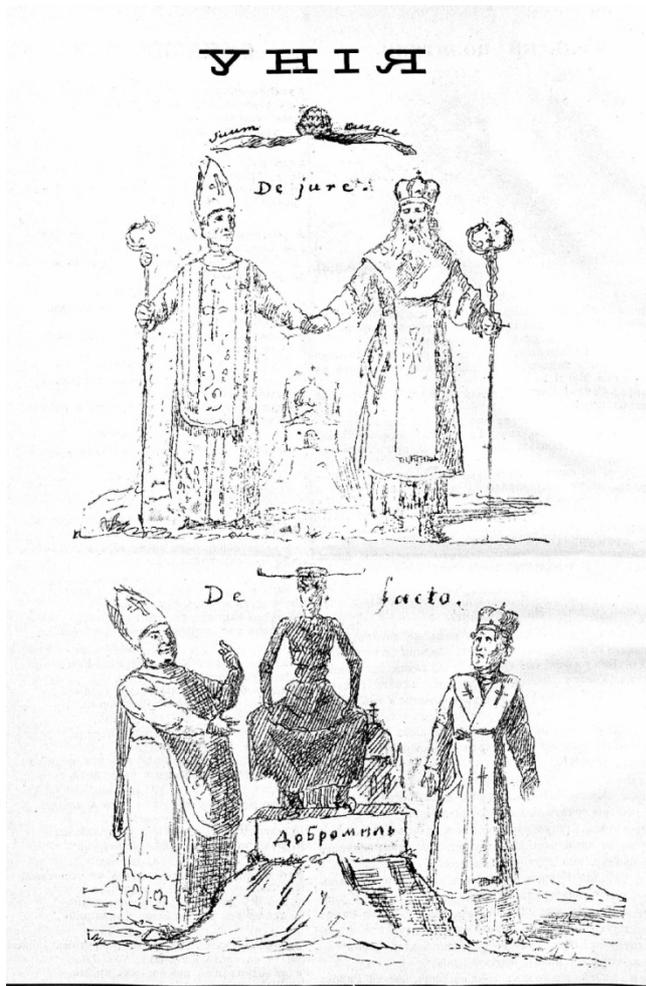


Abbildung 2. Die im Magazin *Nove Zerkalo* publizierte Satire auf die von Jesuiten unternommene Reformierung des Basilianer-Ordens in Dobromyl' (Quelle: *Nove Zerkalo*, II/2 (1884, S. 4)).

Die Amtszeit von Metropolit Syl'vestr Sembratovyč war auch durch die sogenannte Politik der Neuen Ära geprägt, die eine Verständigung zwischen den polnischen und ukrainischen Intellektuellen zu erreichen und eine politische wie kulturelle Zusammenarbeit zu fördern versuchte. Diese Richtung wurde von ukrainischen Politikern wie Oleksandr Barvins'kyj oder Natal' Vachnjanyn unterstützt, stieß aber auch auf heftige Proteste seitens der ukrainischen Radikalen wie auch anderer Volkstümmler und der Russophilen.⁹⁴

Auch die griechisch-katholische Kirche wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mit der sich immer weiter verbreitenden sozialistischen Ideologie und mit Ideen

⁹² Vgl. LUŽNYC' KYJ, HRUHOR: *Ukraïns'ka Cerkva miž schodom i Zachodom* [wie Anm. 58], S. 490f.

⁹³ Vgl. MARČUK, VASYL': *Ukraïns'ka Hreko-Katolyc'ka Cerkva* [wie Anm. 74], S. 58.

⁹⁴ Vgl. dazu HIMKA, JOHN-PAUL: *Religion and Nationality in Western Ukraine* [wie Anm. 65], S. 137f.

des politischen Liberalismus und der Säkularisierung konfrontiert.⁹⁵ Die Stellung der Kirche gegenüber diesen sozialen Erscheinungen war ambivalent. Einerseits beteiligte sich die Kirche aktiv an bestimmten Modernisierungsbemühungen. Sie initiierte die Gründung von Volksschulen, Museen und Spitälern, gab Zeitungen und Zeitschriften heraus, unterstützte verschiedene Vereine und Gesellschaften (z.B. Bienenzüchterverein oder Initiative für Nüchternheit usw.), die positive Folgen auf die wirtschaftliche und politische Entwicklung des Volkes hatten.⁹⁶ Nicht selten wurde der Pfarrer zum Vermittler landwirtschaftlicher und wirtschaftlicher Kenntnisse, deren Grundlagen ihm im Priesterseminar beigebracht worden waren. Andererseits kann die Stellung der Kirche in Bezug auf die technische Modernisierung der Wirtschaft als konservativ, in manchen Fällen sogar als kritisch bezeichnet werden. In der Säkularisierung des Bildungswesens und im Sozialismus sah die Kirche eine direkte Opposition zu dem von ihr vertretenen Weltbild. Paradoxe Weise bekannten sich manche Pfarrer (wie z.B. Mychajlo Bačyns'kyj aus Rabczyc) selbst zum Sozialismus, was die Situation noch komplizierter machte und Auslöser von innerkonfessionellen Konflikten sein konnte.⁹⁷

Mit der Ernennung Andrej Šeptyc'kyjs (1900-1944) zum Metropolen begann eine neue historische Epoche in der Entwicklung der griechisch-katholischen Kirche. Es ist nicht genau bekannt, auf welche Weise der 36-jährige Sohn des polnisch assimilierten ukrainischen Aristokraten Jan Šeptyc'kyj zum Metropolen der griechisch-katholischen Kirche wurde. Himka nimmt an, dass die Initiative von polnischen politischen Kreisen ausgegangen war, die in der Leitungsposition der zu ihnen in Opposition stehenden griechisch-katholischen Kirche „ihren Mann“ haben wollten.⁹⁸ Die von der griechisch-katholischen Kirche vertretene Stellung zu dieser Frage lässt sich auf die Worte von Šeptyc'kyj selbst zurückführen, in denen er seine Zugehörigkeit zum ukrainischen Volk zum Ausdruck gebracht hatte: „Ich bin vom Groß- und Urgroßvater Ukrainer und liebe unsere Kirche und unseren Ritus von ganzem Herzen.“ Der Übertritt Šeptyc'kyjs zur griechisch-katholischen Kirche wurde als Wiederkehr zu seinem Volk angesehen.⁹⁹

⁹⁵ Zur Entstehung des ukrainischen Sozialismus/Radikalismus und zu seinem Verhältnis zur Politik der Russophilen und Narodovci vgl. HIMKA, JOHN-PAUL: Socialism in Galicia [wie Anm. 49], S. 40-56.

⁹⁶ Vgl. dazu LUŽNYC'KYJ, HRUHOR: Ukraïns'ka Cerkva miž schodom i Zachodom [wie Anm. 58], S. 480-485.

⁹⁷ Einen Überblick über das Verhältnis der griechisch-katholischen Priester zur Modernisierung gibt Bernadetta Wójtowicz-Huber: WÓJTOWICZ-HUBER, BERNADETTA: „Ojcowie narodu“. Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867-1918) [„Väter des Volkes“. Die griechisch-katholische Geistlichkeit in der Nationalbewegung der galizischen Ruthenen, 1867-1918]. Warszawa: Wydawn. Uniwersytetu Warszawskiego 2008 S. 240-272 Zu Sozialismus und Pfarrer Bačyns'kyj vgl. ebd., S. 257-263.

⁹⁸ Vgl. HIMKA, JOHN-PAUL: Dimensions of a Triangle [wie Anm. 4], S. 41.

⁹⁹ Vgl. LUŽNYC'KYJ, HRUHOR: Ukraïns'ka Cerkva miž schodom i Zachodom [wie Anm. 58], S. 483.

In der Zeit von Metropolit Šeptyc'kyj waren die ukrainisch-polnischen konfessionellen Beziehungen immer mehr durch politische Kontroversen gekennzeichnet. Die religiöse Konfrontation zwischen Šeptyc'kyj und dem römisch-katholischen Lemberger Erzbischof Józef Bilczewski diente vor allem dem Zweck, die eigenen Kompetenzen auszuweiten, um sich politisch unabhängig zu machen. Auf diese Weise versuchte Šeptyc'kyj, die Position der griechisch-katholischen Kirche zu stärken und politische Vorteile für das durch die Kirche vertretene ukrainische Volk herauszuholen.¹⁰⁰

Šeptyc'kyjs Verdienste im Bereich der ukrainischen Kultur waren von großer Bedeutung. Er initiierte die Gründung des Kirchenmuseums (1905), des Volksspitals (1903), die Tätigkeit von ukrainischen und griechisch-katholischen Zeitschriften wie *Meta*, *Dzvony* usw. und gründete den Verlag *Biblios*. Seine religiöse Tätigkeit war vielseitig und war hauptsächlich auf die Pflege des byzantinischen Ritus gerichtet, was nicht immer eindeutig positiv unter der ukrainischen Geistlichkeit aufgenommen wurde.¹⁰¹ Durch die Annäherung an die orthodoxe Tradition wollte Šeptyc'kyj den ukrainischen Nationalcharakter der griechisch-katholischen Kirche betonen und ihre Eigenart in Bezug auf die römisch-katholische Kirche hervorheben. Wie sein Zeitgenosse Józef Bilczewski legte Šeptyc'kyj großen Wert auf die administrative Ausdehnung seiner Kirche, vor allem auf die Förderung der Mönchsorden. In dieser Hinsicht ist die Gründung des Studiten-Ordens und des griechisch-katholischen Zweigs des Redemptoristen-Ordens zu nennen.¹⁰² In der Folge wurde die griechisch-katholische Kirche zu Beginn des Ersten Weltkriegs zur ukrainischen Nationalkirche und bestimmte im höchsten Grade die Beziehungen der Ukrainer zu anderen Nationalitäten.¹⁰³

¹⁰⁰ Vgl. HIMKA, JOHN-PAUL: Dimensions of a Triangle [wie Anm. 4], S. 42.

¹⁰¹ Vgl. TULJUK-KULJČYC'KYJ, DIONISIJ: Hreko-katolyc'ka cerkva na Halyčyni na perelomi 19 ta 20 st. [Die griechisch-katholische Kirche um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts] Monreal': Bossik 1999, S. 10-13. Der Autor bezeichnet die religiöse Politik von Šeptyc'kyj als naiv, indem er zeigt, dass z.B. die Einführung orthodoxer Elemente wie die Priestertracht die Menschen nur irritierte und Skepsis seitens der Priester der Orthodoxen Kirche auslöste, statt die Kirchen einander näher zu bringen.

¹⁰² Zur geistlichen Tätigkeit Šeptyc'kyjs siehe z.B. LENCYK, VASYL': Mytropolyt Andrej Šeptyc'kyj i patriarch Josyf Slipyj [Der Metropolit Andrej Šeptyc'kyj und der Patriarch Josyf Slipyj]. L'viv: Svičado 2004

¹⁰³ Vgl. Marčuk, Vasyl': Ukraïns'ka Hreko-Katolyc'ka Cerkva [wie Anm. 74], S. 63.

2.3 DAS GALIZISCHE JUDENTUM UND SEINE HAUPTRICHTUNGEN. EIN LEBEN ZWISCHEN TRADITION, EMANZIPATION UND ANTISEMITISMUS

Im 19. Jahrhundert entwickelte sich Galizien zu einem der wichtigsten Zentren des Judentums. Mit 224 981 Menschen stellten die galizischen Juden im Jahr 1773 etwa 65% der gesamten jüdischen Bevölkerung der Monarchie dar. Diese Zahl stieg mit einigen Ausnahmen während des ganzen 19. Jahrhunderts und im Jahr 1910 zählten die Juden 871 895 Menschen in Galizien.¹⁰⁴ Neben Polen und Ukrainern bildeten sie mit 10% den drittgrößten Teil der galizischen Bevölkerung. Der größere Teil der galizischen Juden lebte in Ostgalizien. Gegen 1900 lebten etwa 70% der galizischen Juden in Städten, während die Mehrheit der christlichen Bevölkerung an Stadträndern oder in Dörfern angesiedelt war.¹⁰⁵

Die Französische Revolution, die napoleonischen Kriege und die Revolution von 1848 beschleunigten die Emanzipationsbewegung der Juden in Europa. Die Anerkennung des Judentums als offizielle Religionsgemeinschaft (1867) und die Liberalisierungsprozesse in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bereiteten den Boden für die politische und wirtschaftliche Entwicklung des Judentums. Zur gleichen Zeit begannen jedoch immer stärker auch Ideen des Antisemitismus um sich zu greifen, welche die Möglichkeit einer kulturellen Assimilation der Juden grundsätzlich in Frage stellten.

Eine Antwort auf den Antisemitismus war die Entstehung des Zionismus. Diese politische und kulturelle Bewegung prägte das gesellschaftliche Leben der Juden am Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg. Das europäische Judentum, darunter auch die galizischen Juden, wurden zunehmend mit dem Problem ihrer Identitätsbestimmung und des nationalen Bewusstseins konfrontiert. Die jüdische Religion begann nun ihre Position als identitätsstiftendes Element zu verlieren und wurde durch politische Vorstellungen ersetzt.

¹⁰⁴ Vgl. MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft [wie Anm. 1], S. 60f., 80; Die Habsburgermonarchie kannte vor dem Jahr 1772 eine solche dichte jüdische Bevölkerung nicht. Die Juden bildeten Minderheiten hauptsächlich in Ungarn, Böhmen und Mähren. Es gab fast keine Juden in Österreich, weil ihnen die Ansiedlung auf diesem Territorium von Kaiser Leopold I. 1669 untersagt worden war. Vgl. STAUDINGER, BARBARA: Die Zeit der Landjuden und der Wiener Judenstadt 1496-1670/71. In: WOLFRAM, HERWIG (Hrsg.): Geschichte der Juden in Österreich. Wien: Carl Ueberreuter 2006, S. 229-337, hier S. 330-332.

¹⁰⁵ Vgl. WRÓBEL, PIOTR: The Jews of Galicia under Austrian-Polish Rule, 1869-1918. In: Austrian History Yearbook, XXV (1994), S. 97-138, hier S. 105. Während die meisten Juden im östlichen Teil neben oder in Städten siedelten und als Händler oder Finanzberater eine Mittlerfunktion zwischen dem Gutbesitzer und den Bauern ausübten, besaßen die meisten Städte im westlichen Teil der Region das Privileg *de non tolerandis Judaeis*. Vgl. GRODZINSKI, STANISŁAW: The Jewish Question in Galicia: The Reforms of Maria Theresa and Joseph II, 1772-1790. In: BARTAL, ISRAEL, POLONSKY, ANTONY (Hrsg.): Focusing on Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians. London [u.a.]: The Littman library of Jewish Civilization 1999, S. 61-72, hier S. 63.

Religiös gesehen war das galizische Judentum nicht homogen und wurde am Ende des 18. Jahrhunderts vorwiegend durch zwei miteinander konkurrierende Richtungen – das traditionelle orthodoxe, rabbinische Judentum und den Chassidismus – repräsentiert. Neben den christlich-jüdischen kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Beziehungen waren es somit auch die innerjüdischen Beziehungen zwischen den Anhängern dieser konfessionellen Gruppen, die das Bild des galizischen Judentums in jener Zeit prägten. Ungeachtet vieler Unterschiede hinsichtlich der religiösen Lehre blieben beide Strömungen im Prinzip immer konservativ-orthodox.

Die Vertreter der rabbinischen Orthodoxie (die Misnagdim) waren in Galizien in der Mehrheit und waren politisch und kulturell aktiv. Religiös gesehen stellten sie eine konservative Gemeinde dar, deren Alltag streng nach den talmudischen Gesetzen gestaltet war. Diese tiefe Verankerung in der religiösen Tradition spielte eine wichtige Rolle in der sozialen und wirtschaftlichen Integration der Juden in die Gesellschaft. Dies wurde besonders im Kontext der sich im 19. Jahrhundert intensivierenden Emanzipationsbewegungen der Juden deutlich. Die neuen sozial-politischen Tendenzen bildeten eine Herausforderung für den orthodoxen jüdischen Glauben und somit für das ganze rabbinische Judentum. Die Säkularisierung des Bildungswesens, die Aufhebung des Kahal-Systems und der innerjüdischen Gerichtsbarkeit für Rabbiner hatten eine wesentliche Beschränkung ihres Einflusses auf das Gemeindeleben zur Folge.¹⁰⁶ Unter den neuen Gesellschaftsbedingungen war es immer schwerer, ein traditionelles jüdisches Leben zu führen und die alte orthodoxe Tradition weiterzupflegen, sowohl wegen der sich immer intensiver verbreitenden Ideen der jüdischen Aufklärung als auch aufgrund der neuen staatlichen Vorschriften. Die durch neue sozial-kulturelle Prozesse in Westeuropa initiierte jüdische Aufklärung wurde von den orthodoxen Juden als eine direkte Gefahr für das Beibehalten ihrer religiösen Tradition und somit der jüdischen Eigenart und Identität gesehen. In diesem Kampf vereinigten sie sich mit ihren Opponenten, den Chassidim.

Der Chassidismus war die zweitgrößte jüdische Strömung in Galizien. Diese auf der jüdischen Mystik und Kabbala beruhende Richtung prägte das Leben der armen jüdischen Bevölkerung in vielen Orten Galiziens.¹⁰⁷ In Westeuropa prägte das Bild der Chassidim die Vorstellung vom Ostjuden, die meist durch negative Stereotype wie Schmutz, Armut und

¹⁰⁶ Vgl. LIND, CHRISTOPH: Juden in den habsburgischen Ländern 1670-1848. In: WOLFRAM, HERWIG (Hrsg.): Geschichte der Juden in Österreich. Wien: Carl Ueberreuter 2006, S. 339-446, hier S. 396.

¹⁰⁷ Zum Chassidismus und den Grundlagen dieser Lehre vgl. HAUMANN, HEIKO: Geschichte der Ostjuden [wie Anm. 13], S. 53-57; Auch DUBNOW, SIMON: Geschichte des Chassidismus. 2. Bd. Unveränd. Nachdr. der Erstausg. Berlin, 1931. Berlin: Jüdischer Verlag 1982, S. 273-292.

religiösen Fanatismus gekennzeichnet war. Dazu trugen auch exotische Riten wie Tanzen, Singen oder der sich in Ektase betende und mit Gott sprechende Zaddik bei.¹⁰⁸

Neben den religiös-philosophischen Vorstellungen verdankte der Chassidismus seine schnelle Verbreitung in Galizien auch den Besonderheiten der religiösen Situation in diesem Land. Simon Dubnow nennt zwei solcher Gründe, die zum Sieg des Chassidismus in Galizien führten. Einerseits übte das rabbinische Judentum hier keinen so großen Einfluss auf die Lebensordnung der Juden aus wie z.B. in Litauen oder in Russland und war zudem selbst von verschiedenen mystischen Elementen gefärbt. Aus diesem Grund stieß der Chassidismus hier nie auf so fanatische Gegner, wie z.B. in der Person des Wilnaer Gaon.¹⁰⁹ Zwar gab es Proteste seitens der *Misnagdim* gegen den Chassidismus, doch waren diese nicht so radikal und eher gegen einzelne Ausdrucksformen des letzteren gerichtet wie gegen das emotionale Verhalten in den Synagogen. Eine endgültige Ausrottung des Chassidismus wurde nie angestrebt.¹¹⁰ Andererseits waren die beiden orthodoxen Richtungen des Judentums häufig gezwungen, gemeinsam gegen die in Galizien immer populärer werdende jüdische Aufklärung samt der Säkularisierung vorzugehen.¹¹¹ Eine solche Kooperation wurde möglich, weil der anfangs noch als eine Rebellionsbewegung gegen die konservative Ordnung der hierarchischen rabbinischen Orthodoxie auftretende Chassidismus sich allmählich selbst in eine streng konservative Bewegung mit klar ausgeprägter Hierarchie verwandelte.¹¹²

¹⁰⁸ Einer der Hauptaspekte des Chassidismus, der im Zentrum der Kritik seitens der rabbinischen Orthodoxie stand und häufig Anlass zur Verspottung dieser Bewegung gab, war der Zaddik-Kult. Dessen Grundlage war der blinde Glaube an einen Wunder-Rabbi, der als Vermittler zwischen Gott und den Menschen auftrat und dank seiner geistigen Eigenschaften wie Gerechtigkeit und Demut die Fähigkeit besaß, die Erfüllung aller menschlichen Wünsche bei Gott zu erbitten. Chassidim glaubten, dass Gott dem Zaddik die ganze Offenbarung seiner heiligen Schrift gegeben und ihm zum Träger des Weltwissens gemacht habe. Davon überzeugt strömten die Juden zu Zaddik-Häusern, um die Erleichterung ihres Alltags zu erbitten, um Lösungen der verschiedensten Probleme und Antworten auf alle möglichen Fragen zu finden. Zum Dank gaben sie nicht selten die letzten Groschen, die zu Hause zu finden waren; die Reichsten aber beschenkten den Zaddik wie einen König und kehrten glücklich nach Hause zurück. Als höchste Ehre galt es beim Hofe eines hoch angesehenen Zaddik zu dienen, um dem heiligen Mann möglichst nahe zu sein. Daraus entstand in der Reiseliteratur ein Bild von den Chassidim als betrogene Betrüger. Vgl. HÄUSLER, WOLFGANG: Das galizische Judentum in der Habsburgermonarchie. Im Lichte der zeitgenössischen Publizistik und Reiseliteratur von 1772 - 1848. Wien: Verlag für Geschichte und Politik 1979, S. 72. Zu Zaddik-Kult im Chassidismus vgl. auch DUBNOW, SIMON: Geschichte des Chassidismus [wie Anm. 107], S. 292-301

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 230f.

¹¹⁰ Vgl. DUBNOW, SIMON: Geschichte des Chassidismus. 1. Bd. Unveränd. Nachdr. der Erstaug. Berlin, 1931. Berlin: Jüdischer Verlag 1982, S. 194-264.

¹¹¹ Vgl. DUBNOW, SIMON: Geschichte des Chassidismus [wie Anm. 107], S. 231.

¹¹² Mit Recht betont Klaus Hödl: Der „anfängliche revolutionäre Geist, der sich in scharfer Auseinandersetzung mit der vorherrschenden, traditionellen Religionsinterpretation niederschlug, verblasste recht schnell und wich spätestens seit dem Aufkommen der Haskala, die nicht nur der herkömmlichen Orthodoxie, sondern vielmehr noch dem Chassidismus als Feind galt, einem Bedürfnis, sich mit dem traditionellen Rabbinat gegen die innerjüdischen Aufklärungstendenzen zu verbrüderm.“ In: HÖDL, KLAUS: Als Bettler in die Leopoldstadt [wie Anm. 21], S. 28.

Zum Zeitpunkt der Annexion Galiziens wurde die Lebensordnung der jüdischen Bevölkerung durch die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse bestimmt, die sich noch in der Zeit des polnischen Staates etabliert hatten und somit eine Reihe politisch-sozialer Besonderheiten im Vergleich zur christlichen Bevölkerung der Provinz aufwiesen.¹¹³ Dazu zählten z.B. die gesonderte wirtschaftliche Funktion als Vermittler zwischen Adel und Bauern und die Selbstverwaltung der Gemeinden, die in Form des Kahal-Systems realisiert wurde.¹¹⁴ Neben diesen sozialen Aspekten war es jedoch der religiös-sprachliche Unterschied, der diese Bevölkerungsgruppe vom Rest der Gesellschaft absonderte und dadurch den sozialen und wirtschaftlichen Antagonismus verstärkte.¹¹⁵ Dabei ist ein gewisses ambivalentes Wechselverhältnis zwischen religiösen und sozial-wirtschaftlichen Aspekten bei der Herausbildung des christlich-jüdischen Antagonismus hervorzuheben: Zwar wiesen viele Konflikte zwischen Juden und Christen einen wirtschaftlichen Charakter auf, wurden jedoch häufig als Folge des konfessionellen Unterschieds interpretiert, was zur Verstärkung des religiösen Antagonismus führte. Außerdem resultierte die Art der wirtschaftlichen Tätigkeit der Juden aus der Beschränkung ihrer politischen Rechte, wie etwa dem Verbot des Erwerbs von Grundstücken. Die von Joseph II. unternommenen Reformen sollten die Juden Galiziens wirtschaftlich und kulturell dem christlichen Bevölkerungsteil gleichsetzen und somit die sozial-kulturelle Ungleichheit beseitigen.

In der josephinischen Regierungszeit wurden Juden als „konfliktauslösendes Element“ angesehen. Daher zielten die Regierungsreformen hauptsächlich darauf ab, gesellschaftliche Spannungen zu lösen, indem die jüdische Bevölkerung den rechtlichen, politischen und kulturellen Gegebenheiten in der Gesellschaft angepasst werden sollte.¹¹⁶ Gleichzeitig richtete sich die Germanisierungspolitik des Kaisers auf die jüdische Bevölkerung. Zeichen dafür ist

¹¹³ Zum Überblick über das polnische Judentum in der vorgalizischen Zeit vgl. GLASSL, HORST: Das österreichische Einrichtungswerk in Galizien [wie Anm. 23], S. 183-189.

¹¹⁴ Die jüdische Bevölkerung wurde in Gemeinden (Kahalen) gegliedert. Jede Gemeinde verfügte über eine Selbstverwaltung und vertrat die rechtlichen Angelegenheiten ihrer Mitglieder. Maria Theresia bewahrte diese Verwaltungsinstitution. Sie teilte Galizien in sechs Kreise, an deren Spitze sechs Kreisälteste standen. Joseph II. reformierte dieses System: 1785 wurde die Institution der Kahal-Gemeinden aufgehoben und die Juden wurden im Bereich der Gerichtsbarkeit der allgemeinen Staatsmacht untergeordnet. Vgl. BALABAN, MAJER: Dzieje żydów w Galicyi i w Rzeczpospolitej Krakowskiej 1772-1868 [Geschichte der Juden in Galizien und Republik Krakau, 1772-1868]. Nachdr. d. Ausg., Lwów, 1914. Kraków: Krajowa Agencja Wydawn. 1988, S. 21f., 49.

¹¹⁵ Zu den wirtschaftlichen Motiven jüdisch-christlicher Konflikte, darunter auch zwischen Juden und Bauern vgl. HIMKA, JOHN-PAUL: Dimensions of a Triangle [wie Anm. 4], S. 30; Vgl. dazu auch GLASSL, HORST: Das österreichische Einrichtungswerk in Galizien [wie Anm. 23], S. 183.

¹¹⁶ Die hier angeführten Erläuterungen und Beispiele zu den josephinischen Reformen bzgl. des Judentums sind hauptsächlich dem Artikel von Stanisław Grodzinski entnommen, siehe GRODZINSKI, STANISŁAW: The Jewish Question in Galicia [wie Anm. 105]. Auch dazu GLASSL, HORST: Das österreichische Einrichtungswerk in Galizien [wie Anm. 23], S. 197-219; MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft. Verwaltung-Kirche-Bevölkerung [wie Anm. 1], S. 60-63.

die für die männliche Jugend eingeführte Pflicht, eine Trivial, Normal-oder Hauptschule zu besuchen, wo Deutsch Unterrichtssprache war.¹¹⁷ Seit 1785 erhielt man eine staatliche Ehegenehmigung, die eine Voraussetzung für die Eheschließung darstellte, nur nach dem Abschluss einer solchen Schule. 1787 wurden die Juden verpflichtet, deutsche Familiennamen anzunehmen.¹¹⁸

Die österreichische Regierung ergriff Maßnahmen, um den wirtschaftlichen Nutzen der Juden zu vergrößern und diese in das Bauerntum zu integrieren. Dieses Vorhaben scheiterte jedoch aufgrund mangelnder Kenntnisse der Juden im Ackerbau.¹¹⁹ Außerdem zeigte sich schon bald, dass die Chancen für einen Juden, im Gewerbe tätig zu werden noch geringer als im Ackerbau waren. In Galizien fehlte es an Industriebetrieben. Es gab hauptsächlich kleine Hauswebereien und kleine private Handwerker wie Schneider oder Schmiede. Großbetriebe wie die Tabakfabrik in Vynnyky (pol. Wynniki) bei Lemberg standen unter staatlicher Leitung.¹²⁰ Aufgrund des Pachtverbotes blieb den Juden nichts anderes übrig, als weiter Kleinhandel zu treiben. Die wirtschaftliche Situation hatte einen rapiden Anstieg der Armut zu Folge, so dass eine besondere Schicht von den sog. „Luftmenschen“ entstand, deren materielle Existenzgrundlage minimal war.¹²¹ Die bittere Armut jüdischer Unterschichten trug zum negativen Bild der Ostjuden bei, das vor allem in der zeitgenössischen Reiseliteratur schnell zum Stereotyp wurde. Das Bild des verarmten, nach Knoblauch stinkenden und in einem schäbigen Kaftan gekleideten Juden wurde in den Werken von Franz Kratter, Belsazar Hacquet oder Joseph Rohrer thematisiert, welche die wirtschaftliche und kulturelle Rückständigkeit Galiziens im Vergleich mit der westlichen Welt anprangerten.¹²²

1788 wurde die Militärpflicht für Juden eingeführt, was große Panik unter den Juden auslöste. Den religiösen Vorschriften nach war es einem orthodoxen Juden verboten, eine Uniform zu tragen, das nicht koschere Essen zu verzehren oder am Samstag zu arbeiten. Zwar

¹¹⁷ Das Schulwesen in einer orthodoxen jüdischen Gemeinde war auf das Talmud-Tora-Studium ausgerichtet. Von Kindheit an wurden einem Schüler die religiösen Vorschriften beigebracht, nach denen er sein Alltagsleben führen sollte. Hinzu kam auch der Unterricht in Hebräisch, während das weltliche Wissen nicht geschätzt oder sogar verboten war. Zum jüdischen Erziehungswesen vgl. HAUMANN, HEIKO: Geschichte der Ostjuden [wie Anm. 13], S. 132-135; Eine detaillierte Studie zur Reformierung des jüdischen Schulwesens in Galizien in dieser Zeit bietet Dirk Sadowski, siehe SADOWSKI, DIRK: Haskala und Lebenswelt. Herz Homberg und die jüdischen deutschen Schulen in Galizien 1782-1806. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.

¹¹⁸ Vgl. HAUMANN, HEIKO: Geschichte der Ostjuden [wie Anm. 13], S. 92.

¹¹⁹ Vgl. BALABAN, MAJER: Dzieje żydów w Galicyi [wie Anm. 114], S. 39-42.

¹²⁰ Vgl. HÄUSLER, WOLFGANG: Das galizische Judentum in der Habsburgermonarchie [wie Anm. 108], S. 24.

¹²¹ Zur Berufsstruktur der Ostjuden vgl. HAUMANN, HEIKO: Geschichte der Ostjuden [wie Anm. 13], S. 101-108.

¹²² Zu Analyse der Reiseliteratur in Bezug auf das galizische Judentum siehe HÄUSLER, WOLFGANG: Das galizische Judentum in der Habsburgermonarchie [wie Anm. 108].

bestand die Möglichkeit sich freizukaufen, dies konnten sich aber nur reiche Juden leisten.¹²³ Am 7. Mai 1789 wurde das Dekret, das den Juden die Freiheit, ihre Religion und Tradition beizubehalten garantierte, jedoch unter der Bedingung, dass sie nicht gegen Gesetze und juristische Normen des Dekrets verstießen. Im Vergleich zur Judenordnung von 1776 wurden in diesem Dekret den Juden mehr Rechte eingeräumt und einige Beschränkungen aufgehoben. So wurde die Zahl der jüdischen Wehrpflichtigen reduziert und erlaubt, während des Armeedienstes den Sabbat zu feiern. Auch die von Maria Theresia eingeführte Heiratsbeschränkung für Juden wurde aufgehoben.¹²⁴

In wirtschaftlicher Hinsicht eröffnete das Toleranzpatent den Juden in Galizien jedoch im Vergleich zu anderen Provinzen der Monarchie mehr Möglichkeiten. So wurde den Juden erlaubt, Grund und Boden zu kaufen, ohne sich taufen lassen zu müssen. Auch erhielten sie das Wahlrecht und konnten Stadtbürgerrechte erwerben. Christoph Lind erklärt solche Zugeständnisse mit dem Bestreben der Regierung, den immer intensiver werdenden Emigrationsfluss der Ostjuden nach Westen, besonders nach Wien, dadurch abzuhalten, indem man bessere ökonomische Bedingungen für die Juden in Galizien schuf.¹²⁵

Diese Änderungen hatten jedoch meist einen theoretischen Charakter. Deutlich wird dies am Beispiel der Steuerpolitik. Statt der Kopfsteuer mussten die Juden seit 1776 die sogenannte „Schutz- und Toleranzgebühr“ bezahlen. Dazu kamen noch die Vermögenssteuer und Heiratssteuer. 1789 wurde dieses System reformiert, indem zwar die Kopfsteuer aufgehoben, gleichzeitig aber der Koscherfleischzuschlag eingeführt wurde. Samt der 1797 eingeführten „Lichtzündsteuer“, deren Höhe von der Zahl der am Sabbath angezündeten Kerzen abhing, basierte die letztere Steuer auf der religiösen Verschiedenheit der Juden und unterschied sie auch rechtlich von christlichen Bürgern.

Obwohl viele Vorschriften und Pflichten im Widerspruch zum Lebensstil eines religiös-traditionellen Juden standen, boten die neuen Reformen mehr Möglichkeiten für diejenigen Juden, die sich in die Gesellschaft integrieren bzw. assimilieren und eine weltliche Ausbildung bekommen wollten. Die Einführung der Militärdienstpflicht schuf eine wichtige Voraussetzung für die künftige Emanzipation, denn die „gleichen Pflichten mussten konsequenterweise auch gleiche Rechte nach sich ziehen“.¹²⁶ Die eingeführte Schulpflicht ermöglichte es den Juden später, Fächer wie Medizin oder Jura zu studieren, was bis 1789

¹²³ Vgl. BALABAN, MAJER: Dzieje żydów w Galicyi [wie Anm. 114], S. 37; Vgl. auch MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft [wie Anm. 1], S. 62.

¹²⁴ Vgl. GLASSL, HORST: Das österreichische Einrichtungswerk in Galizien [wie Anm. 23], S. 216-218.

¹²⁵ Vgl. LIND, CHRISTOPH: Juden in den habsburgischen Ländern 1670-1848 [wie Anm. 106], S. 397.

¹²⁶ HÄUSLER, WOLFGANG: Das galizische Judentum in der Habsburgermonarchie [wie Anm. 108], S. 41.

untersagt war.¹²⁷ Somit entschieden sich viele Juden für weltliche Bildung und Berufe, wozu die Verbreitung der jüdischen Aufklärung – der Haskala – beigetragen hatte.

Die Haskala nahm ihren Anfang in Berlin und verdankte ihre schnelle Verbreitung Moses Mendelssohn. Deren Anhänger (Maskilim) strebten nach der Verbreitung weltlicher Bildung unter der jüdischen Bevölkerung und nach einer schnellen Integration der Juden in die moderne Gesellschaft sowie nach einer Reformierung des jüdischen Gottesdienstes. Eine Folge dieser aufklärerischen Tendenzen waren die sogenannten Reformsynagogen, welche die neuen Vorstellungen der Maskilim von der modernen jüdischen Religion verkörperten. Zu solchen innovativen Elementen gehörten z.B. die Predigt auf Deutsch, die Benutzung der Orgel sowie die Veränderung der inneren Ausstattung der Synagoge.¹²⁸ Die erste reformierte Synagoge (auch Tempel genannt) wurde in Galizien 1844 in Lemberg von Abraham Kohn gegründet und trug den Titel „Das deutsch-israelitische Bethaus“. Außer der Synagoge in Lemberg gab es noch einen von Joseph Perl eingerichteten Tempel in Ternopil' (pol. Tarnopol). Nach der Besetzung Krakaus (pol. Kraków) durch Österreich 1846 kam noch eine dritte reformierte Synagoge dazu, die 1844 vom „Verein der progressiven Juden in Krakau“ unter der Leitung des Rabbiners Dov-Berusch Meisels gegründet worden war.¹²⁹

In Galizien gerieten die Ideen der Haskala und ihrer Anhänger, der Maskilim, recht schnell in Widerspruch zu der durch die Tradition und den Konservatismus geprägten jüdischen Orthodoxie und zum Chassidismus. Kohn wurde 1848 von einem orthodoxen Juden ermordet, ein Fall, der die Konfrontation zwischen Orthodoxen und Reformierten noch verstärkte und den großen Einfluss der jüdischen Orthodoxie aufzeigte.¹³⁰ Die Existenz von nur drei reformierten Synagogen in Galizien lässt sich dadurch erklären, dass der größte Teil der orthodoxen Juden fest mit den traditionellen Lebens- und Ausbildungsformen verbunden war.¹³¹ Trotz aller Emanzipationsversuche und des Eindringens der Haskala-Ideen verschloss sich die jüdische Gemeinde meist gegenüber neuen modernen Tendenzen. Dies ist auch dadurch zu erklären, dass die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung die ärmste Schicht der

¹²⁷ BARTAL, ISRAEL / POLONSKY, ANTONY: The Jews of Galicia under the Habsburgs. In: BARTAL, ISRAEL, POLONSKY, ANTONY (Hrsg.): Focusing on Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians. London [u.a.]: The Littman library of Jewish Civilization 1999, S. 3-24, hier S. 12.

¹²⁸ Zu den wichtigsten Veränderungen gehörte das Verschieben der Bima, des Torapults, von der Raummitte an die Ostwand, wodurch die Predigten frontal zur Gemeinde gehalten werden konnten. Ebenso wurde die Isolierung der Frauen durch eine spezielle Wand aufgehoben. Zur Reform des jüdischen Gottesdiensts siehe LIND, CHRISTOPH: Juden in den habsburgischen Ländern 1670-1848 [wie Anm. 106], S. 411-413.

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 418.

¹³⁰ Die Rekonstruktion dieses historischen Geschehens bei STANISLAWSKI, MICHAEL: A Murder in Lemberg: politics, religion, and violence in modern Jewish history. Princeton, Princeton, NJ [u.a.]: Princeton Univ. Press 2007.

¹³¹ Vgl. LIND, CHRISTOPH: Juden in den habsburgischen Ländern 1670-1848 [wie Anm. 106], S. 442.

damaligen Gesellschaft bildete. Für sie verkörperte das traditionelle Judentum die ewigen jüdischen Werte und Sitten, die seit tausend Jahren gepflegt wurden und die die zerstreuten Juden zu einem Volk einten.

Das Schicksal der jüdischen Bevölkerung in der österreichischen Monarchie war stets durch den Kampf um Gleichberechtigung geprägt. Die Ideen der Haskala bildeten die Grundlage für neue Tendenzen zur Säkularisierung des traditionellen jüdischen Bildungswesens sowie zur Verbreitung neuer sozial-politischer Perspektiven, sei es Liberalismus oder Kapitalismus. Die neuen Wirtschaftsbedingungen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verlangten neue Kenntnisse und Fertigkeiten, doch das traditionelle religiöse Schulwesen war nicht immer imstande, diese zu vermitteln. Die sozialen Veränderungen hatten zur Folge, dass das Judentum nun nicht mehr eine religiös-kulturell und wirtschaftlich-sozial isolierte Gruppe darstellte.¹³² Trotzdem setzte die Mehrheit der orthodoxen jüdischen Bevölkerung im späten 19. Jahrhundert weiterhin ihr traditionelles Leben fort und stellte sich gegen Assimilation und Akkulturation sowie gegen aufklärerische Einflüsse.

Die Entwicklung des galizischen Judentums in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeichnete sich durch einen ambivalenten Charakter aus.¹³³ Einerseits wurden infolge der Revolution von 1848 und der Gründung einer konstitutionellen Monarchie günstige Bedingungen für die jüdische Emanzipationsbewegung geschaffen. So wurden 1848 der Koscherfleischauflage und die Lichtzündsteuer aufgehoben.¹³⁴ Danach folgte die Aufhebung von Heirats- und Berufsbeschränkungen. Bald bestand auch für Juden die Möglichkeit, als Abgeordnete in den Landtag gewählt zu werden. Schließlich stellte die Dezemberverfassung von 1867 die Juden wie auch andere ethnische Minderheiten in der Monarchie rechtlich gleich.¹³⁵ Andererseits wurden die galizischen Juden mit dem Problem des politischen Antisemitismus konfrontiert, der u.a. als Reaktion auf die

¹³² Vgl. HÄUSLER, WOLFGANG: Antisemitische Ideologien und Bewegungen in der Spätzeit der Habsburgermonarchie [wie Anm. 19], S. 21.

¹³³ Einen guten Überblick über das Leben der galizischen Juden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bietet der Artikel von Piotr Wróbel. Der Autor geht auf verschiedene sozio-politische und kulturelle Aspekte ein. Siehe WRÓBEL, PIOTR: The Jews of Galicia under Austrian-Polish Rule [wie Anm. 105].

¹³⁴ Wie M. Kłanska schreibt, „stand der ganze bis 1848 geführte Kampf der galizischen Juden um Gleichberechtigung im Zeichen der Forderung nach Beseitigung dieser Sondersteuern, die veranschaulichten, dass das Judentum lediglich eine ‚toleriertere‘ aber keineswegs gleichgestellte Bevölkerungsgruppe war“, in KŁAŃSKA, MARIA: Aus dem Shtetl in die Welt. Ostjüdische Autobiographien in deutscher Sprache. Wien [u.a.]: Böhlau 1994, S. 63.

¹³⁵ Vgl. dazu WRÓBEL, PIOTR: The Jews of Galicia under Austrian-Polish Rule [wie Anm. 105], S. 103; Zur Dezemberverfassung vgl. auch RUMPLER, HELMUT: Eine Chance für Mitteleuropa [wie Anm. 3], S. 416-418.

Integrationsbestrebungen der Juden ins wirtschaftliche und politische Leben sowie als Folge der sich verbreitenden Nationalbewegungen der Polen und Ukrainer zu deuten ist.¹³⁶

Nichtsdestoweniger brachte die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts wenige Änderungen im Alltagsleben der Mehrheit der galizischen Juden mit sich. Die Regierung bemühte sich kaum, die ökonomische Situation Galiziens zu verbessern, weil sie besonders nach der Verschlechterung der Beziehungen zu Russland fürchtete, vergeblich ihr Geld in das Grenzland zu investieren. Die wirtschaftliche Situation verbesserte sich erst in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts vor allem durch den Ausbau der Eisenbahn und der Ölindustrie. Auch im Finanzbereich waren einige positive Veränderungen zu spüren. Die relativ günstige Steuer- und Kreditpolitik, der Ausbau des Bankennetzes sowie die Gründung von Bauern- und Handelsassoziationen verliehen den wirtschaftlichen Beziehungen in Galizien einen neuen Marktcharakter, was zwar die Produktion steigerte, aber auch die Konkurrenz zwischen jüdischen und christlichen Geschäftsmännern verschärfte.¹³⁷

Diese Prozesse waren für die galizischen Juden, von denen zwei Drittel im Handel tätig waren, sehr relevant. Die Vergrößerung des Warenumsatzes hatte positive Folgen für die Entwicklung des jüdischen Kapitals. Die Juden, die im Prinzip den Vieh-, Pferde-, Geflügel- und Alkoholhandel kontrollierten, wurden von der polnischen und ukrainischen Bevölkerung als unerwünschte Konkurrenten angesehen. Die letzteren verlangten von der Regierung und den Behörden Maßnahmen zur Eingrenzung der jüdischen wirtschaftlichen Präsenz. So wurde den Juden 1910 der Alkoholhandel untersagt.¹³⁸ Es wurden auch spezielle Lizenzen für Kleinhandel, Fuhrwerk und Medizinverkauf eingeführt, welche häufig die finanziellen Mittel

¹³⁶ Zum wirtschaftlichen Aspekt vgl. LICHTBLAU, ALBERT: Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn – Österreichisch-jüdische Geschichte 1848 bis zur Gegenwart. In: WOLFRAM, HERWIG (Hrsg.): Geschichte der Juden in Österreich (Österreichische Geschichte). Wien: Carl Ueberreuter 2006, S. 447-565, hier S. 469. Dem Problem des galizischen Antisemitismus, seiner politischen Ausdrucksformen und Realisierung widmet sich u.a. Tim Buchen. Vgl. seine Studie BUCHEN, TIM: Antisemitismus in Galizien. Agitation, Gewalt und Politik gegen Juden in der Habsburgermonarchie um 1900. Berlin: Metropol-Verl. 2012. Zu diesem Absatz vgl. ebd., S. 24.

¹³⁷ Vgl. WRÓBEL, PIOTR: The Jews of Galicia under Austrian-Polish Rule [wie Anm. 105], S. 199f. Dass diese Konkurrenz auch zur Verbreitung antisemitischer Ideen beitrug, zeigt Wolfgang Häusler, vgl. HÄUSLER, WOLFGANG: Antisemitische Ideologien und Bewegungen in der Spätzeit der Habsburgermonarchie [wie Anm. 19], S. 24.

¹³⁸ Das negative Image des jüdischen Alkoholverkäufers und Schankwirts gehört wohl zu den verbreitetsten Motiven im antijüdischen wirtschaftlichen Diskurs und wurde oft literarisch instrumentalisiert. Das Bild des gierigen und von der menschlichen Sucht profitierenden jüdischen Händlers wurde auch in den polnischen und ukrainischen politisch-nationalen wie auch klerikalen Kreisen für die eigene politische Agitation verwendet. Vgl. dazu LICHTBLAU, ALBERT: Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn [wie Anm. 136], S. 469; Tim Buchen weist darauf hin, dass die wirtschaftliche Konkurrenz, etwa in Bezug auf den Alkoholverkauf, und das Verschwimmen der sozial-strukturellen Grenzen zwischen Juden und Christen zur Etablierung des Nationalverständnisses beitrugen. Vgl. BUCHEN, TIM: Antisemitismus in Galizien [wie Anm. 136], S. 123f., 133.

der armen Juden überstiegen.¹³⁹ Diese Tendenzen sind in Galizien bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs zu verzeichnen.¹⁴⁰

Neben dem wirtschaftlichen Leben begann sich auch die politische Tätigkeit der galizischen Juden nach der Revolution von 1848 zu intensivieren. Die von den Juden vertretene Politik zielte auf die Förderung der Gleichberechtigung ab und war im Gegensatz zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch eine pro-polnische Orientierung gekennzeichnet. Die jüdischen Politiker unterstützten die polnische Autonomie Galiziens und kooperierten mit den polnischen Parteien in den Wahlen gegen die Ukrainer. Grund dafür bildete die gesellschaftliche Position der Juden. Sie mussten zwischen polnischer und ukrainischer Nationalbewegung balancieren und dabei ihre politischen Ziele fördern. Die polnische Seite schien als mächtiger und einflussreicher Partner die jüdischen Interessen besser verteidigen zu können.¹⁴¹ Auch initiierten die Ukrainer keinerlei politische Kooperationen mit den Juden. Als Kinder von Bauern und griechisch-katholischen Priestern sahen die meisten ukrainischen Politiker die Juden als Vertreter der anderen, ökonomisch und kulturell fremden Schicht, die zur materiellen Not der Ukrainer beigetragen habe.¹⁴² Erst 1907 kam es zur politischen Kooperation zwischen Ukrainern und Juden, als die ukrainischen Parteien mit den Zionisten einen politischen Block bildeten und die Ukrainischen und Jüdischen Sozial-Demokraten gegen die Polnischen Sozial-Demokraten auftraten.¹⁴³ Die jüdische Emanzipationsbewegung war eine Reaktion auf den sich verbreitenden Antisemitismus und fand Ausdruck in zahlreichen politisch-kulturellen Strömungen, unter denen der Zionismus die wichtigste Rolle spielte.¹⁴⁴ In Galizien, wo die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung konservativ und streng gläubig war, fanden die zionistischen Ideen Herzls jedoch kaum Rückhalt.

Das orthodoxe Judentum unterlag in Galizien geringeren Veränderungen als in anderen Provinzen der Monarchie. Während man in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

¹³⁹ Die eingeführten wirtschaftlichen Restriktionen veranlassten immer mehr Juden, nach Westeuropa und Amerika auszuwandern, was dementsprechend den Antagonismus zwischen der ansässigen Bevölkerung und den Einwanderermassen vergrößerte. Vgl. HÄUSLER, WOLFGANG: Antisemitische Ideologien und Bewegungen in der Spätzeit der Habsburgermonarchie [wie Anm. 19], S. 22.

¹⁴⁰ Vgl. WRÓBEL, PIOTR: The Jews of Galicia under Austrian-Polish Rule [wie Anm. 105], S. 120.

¹⁴¹ Vgl. dazu HIMKA, JOHN-PAUL: Dimensions of a Triangle [wie Anm. 4], S. 34-35.

¹⁴² Vgl. BUSZKO, JÓZEF: The Consequences of Galician Autonomy after 1867. In: BARTAL, ISRAEL, POLONSKY, ANTONY (Hrsg.): Focusing on Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians. London [u.a.]: The Littman library of Jewish Civilization 1999, S. 86-99, hier S. 87.

¹⁴³ Vgl. HIMKA, JOHN-PAUL: Dimensions of a Triangle [wie Anm. 4], S. 38.

¹⁴⁴ Die zionistischen Ideen waren den in Osteuropa lebenden Juden nicht fremd. Noch vor Herzl bemühte sich der jüdische Arzt aus Odessa Leo Pinsker, die jüdische Bevölkerung Osteuropas für die Idee des Zion-Erreichens zu begeistern und sie zum Kampf um Emanzipation anzuregen. Sein 1882 erschienenes Werk „Auto-Emanzipation“ fand aber keine große Resonanz unter den meisten orthodoxen Juden Osteuropas, die die Gründung des jüdischen Nationalheims nur in Verbindung mit der Ankunft des Messias sahen. Vgl. BRENNER, MICHAEL: Geschichte des Zionismus. 3., durchges. und aktualisierte Aufl. München: C. H. Beck 2008, S. 12.

in Wien oder in Ungarn von einer Neo-Orthodoxie sprechen kann¹⁴⁵, blieb das galizische Judentum noch stark konservativ und den meisten Reformdiskussionen fern. Ungeachtet dessen haben die oben erwähnten sozialen, wirtschaftlichen und politischen Prozesse einige Spuren im religiösen Leben hinterlassen. Zu erwähnen sind hier z.B. die Veränderung der Rolle der Frauen in der jüdischen Gesellschaft, die sich nun um die Emanzipation ihrer Rechte bemühten, das Eindringen neuer Medien wie Zeitungen oder Zeitschriften in den kulturellen Alltag oder das steigende Interesse am weltlichen Wissen, darunter z.B. dem Jiddischen als Literatursprache etc. Diese Prozesse waren aber für die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung von geringer Relevanz. Das jüdische Galizien blieb religiös-konservativ.

¹⁴⁵ Zu den Reformen der Orthodoxie in Wien oder Ungarn vgl. HÄUSLER, WOLFGANG: Das österreichische Judentum zwischen Beharrung und Fortschritt [wie Anm. 20], S. 647-657.

ZUSAMMENFASSUNG

Die konfessionelle Landschaft Galiziens war mannigfaltig und durch verschiedene politische, soziale und wirtschaftliche Prozesse sowohl in der ganzen Monarchie als auch im Kronland selbst geprägt. Für die Vertreter der drei Hauptkonfessionen – die römischen und griechischen Katholiken und die Juden – stellte das 19. Jahrhundert eine wichtige Entwicklungsphase, vor allem in Bezug auf das politische und religiöse Leben dar. Dies hängt vor allem mit dem Übergang der Gesellschaft von der patriarchisch-konservativen Ordnung zur parlamentarischen, konstitutionellen Monarchie mit politischem Pluralismus zusammen. Auch der Charakter der konfessionellen Beziehungen wurde mit der Zeit stärker durch soziostrukturelle und wirtschaftliche Faktoren beeinflusst. Das hatte zur Folge, dass im Fall der Polen und Ukrainer die römisch-katholische Kirche und die griechisch-katholische Kirche zu wichtigen Akteuren der Nationalpolitik wurden.

Unter den Juden wurde dagegen die Funktion der Religion als verbindendes Element und Faktor der Nationsbildung zunehmend in Frage gestellt. An deren Stelle traten andere politische Konzepte wie Zionismus oder Sozialismus. Obwohl im Gegensatz zu Westeuropa für die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung in Galizien diese Prozesse nur von geringer Relevanz waren, ist ihr Einfluss auf das religiöse Leben doch nicht zu unterschätzen.

Ein wichtiges Merkmal der Entwicklung der interkonfessionellen Beziehungen in Galizien ist deren dialektische Abhängigkeit von den sozio-ökonomischen Prozessen. Dies resultierte vor allem daraus, dass die Vertreter einer bestimmten Konfession zugleich eine gesonderte soziale Gruppe bildeten, wie es z.B. bei den Juden und Ukrainern, aber auch bei den Polen in Ostgalizien der Fall war. Darum wurden die interkonfessionellen Beziehungen durch die sozialen und wirtschaftlichen Konflikte belastet. Hinzu kam noch das Spannungsverhältnis zwischen der städtischen und der ländlichen Bevölkerung. Das Verhältnis zwischen Juden und Christen wurde neben den erwähnten sozialen Faktoren auch durch die staatliche Politik belastet, durch die der konfessionelle Unterschied – wie etwa in der Steuerpolitik – hervorgehoben wurde.

Die Intensivierung der Emanzipationsbewegungen der ethnisch-konfessionellen Minderheiten wie auch die Etablierung neuer politisch-nationaler Konzepte beeinflussten die religiöse Situation in Galizien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In der Ära des politischen Liberalismus begannen die sozialen und wirtschaftlichen Differenzen zu verschwimmen. Zudem ermöglichte die wissenschaftlich-technische Modernisierung die

Fragmentierung der früheren konfessionell und sozial homogenen Gruppen, was wiederum zur Durchsetzung national-politischer Ideen führte.

Für die Juden konnte dagegen der Zionismus, dessen Konzepte auf den westeuropäischen Begriffen der Nation und des Staats basierten und die traditionell religiöse Motivation zur Gründung eines jüdischen Nationalstaates ausschlossen, zur Lösung des sich verbreitenden nationalen Antagonismus nicht viel beitragen.¹⁴⁶ Auch die rechtliche Gleichstellung und der kulturell-politische Liberalismus, der bessere Chancen für gesellschaftliche Integration und Assimilierung der Juden gab, verschärften die antisemitischen Debatten, anstatt sie zu lösen: Der Antisemitismus begann einen festen Platz in den politischen, wirtschaftlichen, aber auch religiösen Argumentationen und Handlungsstrategien einzunehmen.

Ungeachtet der sich zuspitzenden nationalen, politischen und konfessionellen Konfrontation blieb Galizien bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs jedoch auch ein Land des interkulturellen und religiösen Dialogs und der Verständigung. Konflikte, Kompromisse und Annäherung existierten hier nebeneinander. Es kam zu keinen großen Pogromen und keinem Blutvergießen. In der Kriegszeit wurden die wirtschaftlichen und religiösen Debatten durch politische Auseinandersetzungen ersetzt. Ausgenommen davon waren Fälle, wenn die konfessionelle Zugehörigkeit oder religiös-kulturelle Selbstidentifikation mit der des militärischen Kriegsgegners übereinstimmte, wie es z.B. bei den Russophilen und den mit der Orthodoxen Kirche sympathisierenden Geistlichen der Fall war.¹⁴⁷

In der Zwischenkriegszeit verstärkte sich vor allem zwischen Polen und Ukrainern der national-politische und infolgedessen der konfessionelle Antagonismus, was gleichzeitig zu einer Verschlechterung der jüdisch-christlichen Beziehungen führte, da die Juden im polnisch-ukrainischen Konflikt zwischen die Fronten gerieten. Das österreichische Galizien existierte jedoch nicht mehr, zumindest administrativ. Seine literarische und historiographische Idealisierung als ein multikonfessionell und multikulturell erfolgreicher Raum begann jedoch im Schaffen post-galizischer Schriftsteller eine große Rolle zu spielen.

¹⁴⁶ Vgl. HÄUSLER, WOLFGANG: Antisemitische Ideologien und Bewegungen in der Spätzeit der Habsburgermonarchie [wie Anm. 19], S. 34.

¹⁴⁷ Zu Galizien im Ersten Weltkrieg vgl. HAGEN, MARK V.: War in an European Borderland. Occupations and Occupation Plans in Galicia and Ukraine, 1914-1918. Seattle [u.a.]: Univ. of Washington Press 2007. Einen kurzen Überblick dazu bietet u.a. Anna Veronika Wendland. Vgl. WENDLAND, ANNA VERONIKA: Galizien: Westen des Ostens, Osten des Westens [wie Anm. 14], S. 414-416.

3 DIE LITERARISCHE DARSTELLUNG DES RELIGIÖSEN KONFLIKTPOTENZIALS JÜDISCH-CHRISTLICHER LIEBESBEZIEHUNGEN

EINLEITUNG

Das Motiv einer tragischen Liebesbeziehung gehört wohl zu den verbreitetsten literarischen Themen aller Zeiten. Auch unter galizischen Schriftstellern gewann es an großer Popularität. Für das Thema des religiösen Konflikts ist vor allem das Motiv einer jüdisch-christlichen Liebesbeziehung relevant, denn für ihre Darstellung sind die Inszenierung einer Konfliktsituation und daher eine bestimmte Tragik besonders charakteristisch.

Eheschließungen zwischen Juden und Christen waren sowohl aus religiöser als auch aus rechtlicher Sicht nur schwer durchführbar und führten daher in der Regel zu religiösen Konflikten. Laut dem *Allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuch für die gesamten Deutschen Erbländer der Österreichischen Monarchie, kurz ABGB*, galt die Eheschließung zwischen Christen und Personen eines anderen Glaubensbekenntnisses (darunter auch des Judentums) als ungesetzlich. Es gab für Juden praktisch drei Möglichkeiten, eine Ehe mit Christen einzugehen: die Heirat nach vorhergehender Taufe oder der Abschluss einer Zivilehe (erst nach 1867).¹ Beide Varianten waren aus religiöser Sicht jedoch undenkbar. Zwar gab es noch eine Option, nämlich die Konversion des christlichen Partners zum Judentum, diese war aber in der Praxis kaum verbreitet. Aus diesem Grund stellte eine jüdisch-christliche Ehe in Galizien eine Ausnahme dar und bedeutete in der Praxis ein marginales, außerhalb der eigenen Gemeinde geführtes Eheleben. Ein solcher Liebesbund wurde sowohl aus christlicher als auch aus jüdischer Perspektive kritisiert. Zusätzlich zu den religiösen Unterschieden kamen meist noch bestimmte ethnisch-nationale und kulturelle Konfliktlinien, die für zwei

¹ Das ABGB trat in Kraft am 1.01.1812. Es ist interessant, dass die in ABGB festgelegten Vorschriften für Eheschließung zwischen Juden und Christen sogar nach 1867 nicht revidiert wurden und somit bis zum Ende der Monarchie galten. Zu Eherecht für galizische Juden vgl. ŚLIŻ, MAŁGORZATA: Prawo małżeńskie dla Galicyjskich Żydów (1848-1914) [Das Eherecht für die galizischen Juden (1848-1914)]. In: PILARCZYK, KRZYSZTOF (Hrsg.): Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich. Bd. 3. Kraków: Antykwa 2003, S. 99-115. Das Abschließen einer Zivilehe war zwar möglich, geschah aber sehr selten. Es ist hinzuzufügen, dass für ein solches christlich-jüdisches Paar die Möglichkeit bestand, einen Dispens zu erhalten und eine Ehe doch zu schließen. Das war aber in der Praxis schwer realisierbar, weil die rechtlichen Bedingungen für die Erhaltung des Dispenses nicht klar bestimmt waren. Siehe dazu: Ebenda, S. 102. Zu interkonfessionellen Ehen in Galizien, darunter auch zwischen Juden und Christen siehe auch KOSYK, IHOR: To Marry the Other: Zur Geschichte der gemischten Ehen in Galizien und Lemberg in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: DOKTORATSKOLLEG GALIZIEN (Hrsg.): Galizien - Fragmente eines diskursiven Raums. Innsbruck, Wien [u.a.]: StudienVerl. 2009, S. 99-112, hier S. 107f.

verliebte junge Menschen, die eine Familie gründen wollten, meist eine unüberwindbaren Kluft darstellten.²

Die literarische Thematisierung von Konflikten, die aus interkonfessionellen Liebesbeziehungen entstehen, zeigt einen hohen Grad ihres ästhetischen Potenzials sowie ihre Verbundenheit mit den Schlüsselprozessen damaliger Gesellschaft. Die erwähnte Verwurzelung dieses Problems in kulturellen, sozio-ökonomischen und religiösen Dimensionen macht die Erforschung solcher Konflikte spannend und gleichzeitig kompliziert. Es stellt sich zunächst die Frage nach der Definition des Begriffs „interkonfessionelle Ehe“, denn nach der Konversion des einen Partners gehörten beide Eheleute formal einer Konfession an. Ausgehend von dieser Erkenntnis sollten zu solchen Ehen nur Zivilehen gezählt werden, wenn das Glaubensbekenntnis nicht gewechselt wird.³ Ein solches Herangehen an diese Problematik würde jedoch den komplexen Charakter des geschilderten Bildes einer jüdisch-christlichen Ehe relativieren, indem man sich nur auf die religiös-formale Seite einer solchen Ehe konzentriert und ihre religiös-kulturellen und innerpsychologischen Aspekte in den Hintergrund stellt. Auch der Begriff ‚Konversion‘ kann unterschiedlich verstanden und gedeutet werden.⁴

Das Motiv einer jüdisch-christlichen Liebesbeziehung und des damit verbundenen religiösen Konflikts tritt im Schaffen von Leopold von Sacher-Masoch und Karl Emil Franzos häufig auf. Beide Autoren thematisierten in ihren Werken die Vielschichtigkeit und Kompliziertheit der konfessionellen Beziehungen in Galizien und schenken dabei der Darstellung des jüdischen Lebens große Aufmerksamkeit. In dieser Hinsicht herrschte gewissermaßen sogar eine Konkurrenz zwischen ihnen.⁵ Auch der polnische Autor Józef Rogosz behandelte die Problematik der jüdisch-christlichen Liebesbeziehungen, jedoch meist sehr einseitig aus katholisch-konservativer und polnisch-nationaler Sicht. Im Mittelpunkt der

² Zu kulturellen Aspekte einer Konversion und ihrer literarische Thematisierung vgl. WERBERGER, ANNETTE: Konversionserzählungen in Ostmitteleuropa (Galizien). In: GIERSCH, PAULA / KROBB, FLORIAN / SCHÖBLER, FRANZISKA (Hrsg.): Galizien im Diskurs: Inklusion, Exklusion, Repräsentation. Frankfurt am Main, Wien [u.a.]: Peter Lang 2012, S. 203-219, hier S. 208f. Mit Recht weist die Wissenschaftlerin darauf hin, dass es bei den Konversionsbildern oft um sog. kulturelle Konversionen geht, denn der Übertritt in eine andere Religion sieht die Aneignung nicht nur religiöser, sondern auch kulturellen Elementen voraus. Auf diesen kulturellen Aspekt einer Konversion wird im Weiteren noch genauer eingegangen.

³ Vgl. KOSYK, IHOR: To Marry the Other [wie Anm. 1], S. 102f.

⁴ Vgl. dazu WERBERGER, ANNETTE: Konversionserzählungen in Ostmitteleuropa (Galizien) [wie Anm. 2], S. 207-210.

⁵ Vgl. EXNER, LISBETH: Leopold von Sacher-Masoch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl. 2003, S. 96.; HORCH, HANS OTTO: Der Außenseiter als „Judenraphael“. Zu den Judengeschichten Leopolds von Sacher-Masoch. In: HORCH, HANS OTTO / DENKLER, HORST (Hrsg.): *Conditio Judaica*. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg, Bd. 2. Tübingen: Max Niemeyer 1989, S. 258-286, hier S. 259.

in diesem Kapitel vorgenommenen literarischen Analyse stehen die Werke dieser drei Autoren. Es wird untersucht, inwieweit ein religiöser Konflikt durch eine interkonfessionelle Liebesbeziehung zwischen Juden und Christen ausgelöst wird. Dabei wird von der These ausgegangen, dass religiöse Unterschiede in der stark konservativ geprägten Gesellschaft sich als primäres Hindernis für die Liebesbeziehung eines jüdisch-christlichen Paares erweisen und zu seiner sozialen Isolation führen können. Den weiteren Grund für einen solchen Konflikt stellte die tiefe Verknüpfung gesellschaftlicher Prozesse mit religiösen Praktiken dar, die Gründung einer interkonfessionellen Familie ausschloss und das Eingehen einer christlich-jüdischen Ehe unmöglich machte. Diese Thesen sollen anhand der angeführten literarischen Textbeispiele bestätigt werden.

3.1 LEOPOLD VON SACHER-MASOCHS LITERARISCHE ÄSTHETISIERUNG DER SCHÖPFERISCHEN UND DESTRUKTIVEN KRAFT VON LIEBE UND GLAUBEN

Einer der bekanntesten galizischen Schriftsteller, in dessen Schaffen die Darstellung von Liebesbeziehungen, darunter auch denjenigen zwischen Juden und Christen, einen zentralen Platz einnahm, war Leopold von Sacher-Masoch. Nicht von ungefähr war die zeitgenössische Rezeption seines Werks oft kritisch: Die von ihm verfassten Bilder sexueller Perversionen sowie seine Poetisierung des Erotischen prägen das abschätzende Image dieses Autor als Masochisten sogar bis heute.⁶ Hier soll jedoch auf das Interesse des Autors für religiöse Problematiken, vor allem in Bezug auf die interkonfessionellen Liebesbeziehungen innerhalb Galiziens, eingegangen werden.

Eines der ersten Werke von Leopold von Sacher-Masoch, in welchem der Autor der religiösen Problematik und den jüdisch-christlichen Beziehungen, darunter auch dem Problem der Eheschließung, große Aufmerksamkeit schenkte, war die 1877 publizierte Novelle *Der Iluj*.⁷ Hinsichtlich interkonfessioneller Liebesbeziehungen stellt sie ein interessantes Analyseobjekt dar, weil in ihr die Diversität der Liebesvorstellungen in der jüdischen und christlichen Tradition zum Ausdruck gebracht wird. Obgleich das Thema der jüdisch-christlichen Liebesbeziehungen und der Familiengründung in der Erzählung nur am Rande thematisiert wird, ist dieses aber wegen seiner tiefen Einbettung in den Gesamtkontext von großer Bedeutung und trägt auf diese Weise zur religiösen Problematik der ganzen Erzählung inhaltlich bei. Die Besonderheit der Darstellung liegt darin, dass diese zwei Kulturwelten trotz vieler religiöser Unterschiede eine ihrem Charakter nach sehr ähnliche Haltung gegenüber der menschlichen Liebe aufweisen.

Die Handlung der Erzählung spielt in der Vormärzzeit. Es ist die Geschichte des jungen jüdischen Talmudisten Sabatai Benaja, der wegen seiner tiefen religiösen Kenntnisse ‚Iluj‘, der Erleuchtete, genannt wird. Infolge seiner Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften bezweifelt er später aber die religiöse Lehre des Judentums und

⁶ Vgl. CYBENKO, LARISSA: *Galicja miserabilis und/oder Galicja felix? Ostgalizien in der österreichischen Literatur*. Lwiw: VNLT-Klasyka, Wien: Praesens 2008, S. 116f. Zur Rezeption des Autors im deutsch- und französischsprachigen Raum siehe auch STEINECKE, HARTMUT: *Sacher-Masoch – europäische Perspektive eines galizischen Erzählers*. In: RINNER, FRIDRUN / ZERINSCHKE, KLAUS (Hrsg.): *Galizien als gemeinsame Literaturlandschaft: Beiträge des 2. Innsbrucker Symposiums Polnischer und Österreichischer Literaturwissenschaftler*. Innsbruck: AMCE 1988, S. 143-149, hier S. 143f.

⁷ Die erste Ausgabe in *Salon* sowie die Leipziger Ausgabe aus dem Jahr 1882 hatten den Titel *Der Ilau*. Vgl. EXNER, LISBETH: *Leopold von Sacher-Masoch* [wie Anm. 5], S. 96f; FARIN, MICHAEL: *Bibliographie*. In: DERS. (Hrsg.): *Leopold von Sacher-Masoch. Materialien zu Leben und Werk*. Bonn: Bouvier 1987, S. 370-437, hier S. 380. In der vorliegenden Arbeit werden die Beispiele nach der Berliner Ausgabe 1989 zitiert, in der diese Erzählung als *Der Iluj* betitelt worden ist. Siehe: SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: *Der Iluj*. In: DERS.: *Der Judenraphael. Geschichten aus Galizien* (hrsg. von OPEL, ADOLF). Wien, Graz [u.a.]: Böhlau 1989, S. 294-431.

konvertiert schließlich zum Christentum. Die aus der religiösen Heterogenität Galiziens resultierenden Konflikte werden in Sacher-Masochs *Iluj* auf zwei Ebenen konzipiert: ein innerkonfessioneller Konflikt im Rahmen einer jüdischen Gemeinde und ein interkonfessioneller Konflikt, der in Form der Konversion des Protagonisten zum Christentum ausgedrückt wird. Außerdem kann man einen dritten Konflikttyp davon ableiten, der als indirekter religiöser Konflikt zwischen der Kirche als Subjekt der sozialen Macht und deren Subalternen gedeutet werden kann.⁸ Für die Beschreibung religiöser Beziehungen hinsichtlich einer interkonfessionellen Liebesbeziehung und der daraus folgenden Ehe sind die ersten zwei Konflikttypen besonders relevant.

Die erste Eheschließung Sabatais, die in der Erzählung geschildert wird, erfolgt mit einem jüdischen Mädchen namens Jamina. Diese Ehe kann als ritueller Akt gedeutet werden, denn sie geschieht gemäß den religiösen Vorschriften des Talmuds und der jüdischen Tradition. Beide heiraten auf Drängen der Eltern und nicht, weil sie Zuneigung gegenüber einander empfinden. Es sind Jaminas Kenntnisse und Ausbildung, die Sabatai am meisten schätzt, die Liebe als intimes gegenseitiges Gefühl fehlt zunächst und entwickelt sich erst allmählich im Laufe der Zeit. Der Ehebund wird somit als ein künstliches Gebilde aufgefasst, da sogar die intimen Beziehungen unter den Eheleuten nicht durch ihre Gefühle, sondern durch religiöse Vorschriften und traditionelle Vorurteile geprägt werden.⁹ So werden z.B. Sabatais Komplimente über Jamina und seine Liebkosungen aus jüdischer Perspektive als sittenwidrig aufgefasst und als Taten interpretiert, die einem frommen Mann nicht angemessen sind und daher verurteilt werden müssen:

Sabatai stand auf und nahm sie bei der Hand. „Du kommst zu mir“, begann er, „kommst du gern zu mir?“

⁸ Hans Otto Horch spricht in Sabatais Fall um eine dreifache Apostasie: Konversion des jüdischen Protagonisten zur Naturgeschichte, dann aus Liebe zur Christin zum Christentum und schließlich zum Radikalliberalismus und antistatistischen Engagement aus Protest gegen autoritären Charakter des christlichen Staates. Vgl. HORCH, HANS OTTO: Der Außenseiter als „Judenraphael“ [wie Anm. 5], S. 276.

⁹ Die Darstellung intimer Aspekte innerhalb einer jüdischen Familie trug zu Sacher-Masochs Renommee eines Hauptdarstellers des jüdischen Lebens in Galizien viel bei. Neben dem *Iluj* arbeitete Sacher-Masoch das Thema des jüdischen Familienlebens auch in der zur gleichen Zeit erschienen Erzählung *Hasara Raaba* aus. Siehe: SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Hasara Raba. In: DERS.: Der Judenraphael. Geschichten aus Galizien (hrsg. von OPEL, ADOLF). Wien, Graz [u.a.]: Böhlau 1989, S. 167-293; Die Erzählung behandelt die Geschichte jüdischer Geschwister, die in ganz anderen Familienverhältnissen leben und bietet dadurch Lesern einen guten Einblick in das Leben im Shtetl und dessen soziale Beziehungen, der bis heute an seiner Aktualität nicht verloren hat. Vgl. EXNER, LISBETH: Leopold von Sacher-Masoch [wie Anm. 5], S. 90; Die Erzählung wurde von manchen Kritikern auch dafür gelobt, dass der Text, im Gegensatz zu Franzos, in dessen Werk meist die jüdisch-christlichen Beziehungen dargestellt werden, ausschließlich der jüdischen Thematik gewidmet ist. Vgl. LATZKE, RUDOLF: Ein Realist: Leopold von Sacher-Masoch. In: FARIN, MICHAEL (Hrsg.): Leopold von Sacher-Masoch. Materialien zu Leben und Werk. Bonn: Bouvier 1987, S. 226-251, hier S. 243. Im 7. Kapitel wird auf die Analyse dieser Novelle hinsichtlich des Motivs der jüdischen Bildung kurz eingegangen.

Sie erschrak ob diesen Worten, vielleicht noch mehr ob dem warmen Klang seiner Stimme, machte sich los und trat zurück, errötend wie ein Mädchen. Das noch kein Mann berührt hat, nicht einmal mit einem Hauch. [...]

„Der Vater kann kommen, was soll er denken?“ Sie machte eine Bewegung der Tür zu; aber ihr Mann schlang den Arm um sie und hielt sie zurück. – Was er denken soll? Bist du nicht mein Weib? Ist es nicht deine Pflicht, mich zu lieben? Sag mir, Jamina, sag mir nur, daß dir diese Pflicht nicht schwer wird. Du bist so schön, ich habe nicht gewußt, wie schön du bist, jetzt aber weiß ich es.“ [...]

„Also mit deinem Weib unterhältst du dich“, begann er [der Vater von Jamina], „wie kann ein weiser Mann mit einem so untergeordneten Geschöpf, wie es ein Weib ist, nur sprechen.“¹⁰

Die konservativ-religiöse Atmosphäre im Familienhaus sowie die Beschäftigung mit den Naturwissenschaften distanzieren Sabatai allmählich von seinen religiösen Vorstellungen und trennen ihn von seiner Familie. Als seine geheime Forschung und Lektüre enttarnt wird, muss er seine Familie verlassen. Diese Szene des Auszugs bildet einen interessanten inhaltlichen Punkt in der Erzählung: Zwar haben sich beide Eheleute schon ineinander verliebt, aber keiner ist imstande die jeweilige Grenze zu überschreiten, damit man weiter zusammenleben könnte. Während sich Sabatai nicht über seine Enttäuschung über die jüdische Religion hinwegsetzen kann, stellt für Jamila die Religion und die Unterordnung unter den Willen ihres Vaters das Hindernis für ein weiteres Zusammenleben mit Sabatai aus:

An der Tür desselben stand seine Frau und sah ihn an. Als er vorüberging, wendete sie sich von ihm ab.

„Auch sie verdammt mich“, dachte er. Er sah nicht, daß sie weinte.¹¹

Die zweite Ehe Sabatais mit der Christin Isabella ist bereits ein Beispiel für eine interkonfessionelle Mischehe. Zwar ist Sabatai zum Christentum konvertiert, jedoch stellt sich seine Konversion weniger als Bekehrung denn als Protest gegen die jüdische Gemeinde dar, die ihn als Naturwissenschaftler ausgestoßen hat. Auch in der christlichen Gemeinde wird seine Konversion als rein formaler Akt gedeutet, wodurch die Widersprüchlichkeit dieser Handlung zum Ausdruck kommt: Man tritt zum Christentum über, weil man sich davon einen persönlichen Vorteil erhofft, nicht aber, weil man tatsächlich seine religiösen Ansichten geändert hat – eine verbreitete pragmatische Motivierung der Konversion für jüdische Protagonisten, so Annette Werberger:

Die Konversion zum Christentum bei Juden ist also offensichtlich Teil des Modernisierungsprojekts und nicht Teil einer Gesellschafts- oder Kulturkritik. Nicht die

¹⁰ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Der Iluj [wie Anm. 7], S. 334f.

¹¹ Ebd., S. 341.

vermeintlichen Unzulänglichkeiten der jüdischen Kultur, sondern ihre Chancenlosigkeit treiben die Konvertiten in die christlichen Konfessionen.¹²

Diese Feststellung stimmt aber im Fall von Sabatai nur teilweise: Die von ihm unternommene Konversion kristallisiert sich aber doch als Flucht vor der religiös-konservativen Umgebung des Protagonisten heraus, die seiner geistigen Selbstentwicklung entgegengestanden hat. Sabatais pragmatischer Wunsch nach individueller Selbstbestätigung sowie der Wunsch, mit seiner Geliebten eine Familie zu gründen, konfrontiert jedoch mit seiner inneren Identifizierung mit dem jüdischen Volk:

Benaja liebte Isabella, und er hoffte als Christ jene Freiheit der Forschung, die dem Juden versagt war. Er sagte sich immer wieder, wie zur Entschuldigung für den Glaubenswechsel, dass das Judentum dem Menschen die Natur verschließe und dass nur in seiner Schöpfung der Schöpfer zu erkennen und anzubeten sei; aber was sind Erwägungen gegen die Gefühle, die uns beherrschen?¹³

Wie es sich aber bald feststellt, unterscheidet sich das Christentum in seiner Kritik des naturwissenschaftlichen Zugangs zur Erkennung der Welt nicht sehr von der des Judentums: Sabatai setzt seine wissenschaftliche Forschung weiter fort und stößt dadurch auf die Abneigung seitens der katholischen Geistlichkeit. Das löst seinerseits den Konflikt mit Isabella – der tiefgläubigen Katholikin – aus und hat somit die gleiche fatale Auswirkung auf sein Familienleben, wie im Fall seiner ersten Ehe.

Die beiden Ehen Sabatais unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Motivation: Während es im ersten Fall um die Befolgung religiöser Traditionen geht, ist im zweiten Fall die Verliebtheit der Grund für die Eheschließung. Das Motiv der Gegenüberstellung beider Religionen in Bezug auf die Liebe und Eheschließung tritt hier deutlich hervor. Sonst weisen beide Darstellungen mehr Gemeinsamkeiten auf. Sacher-Masoch zeigt, dass sich die christliche Ehe in seiner Abhängigkeit von religiösen Vorstellungen kaum von einer jüdischen Ehe unterscheidet. Mehr noch, es sind nicht die formalen religiösen Vorschriften, die eine Scheidung verursachen, sondern die Ambitionen und Schwächen einer Person: Während in der ersten Ehe Sabatais das jüdische Glaubenssystem als sozialer Regulator des Familienlebens auftritt und in seinem Konservatismus kritisiert wird, sind Isabella und ein Jesuitenpater die Hauptträger des religiösen Fanatismus, die zur Auflösung der zweiten Ehe von Sabatai führen:

¹² WERBERGER, ANNETTE: Konversionserzählungen in Ostmitteleuropa (Galizien) [wie Anm. 2], S. 210.

¹³ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Der Iluj [wie Anm. 7], S. 360.

„Ist es kein Unrecht in deinen Augen, keine Sünde, die deine Religion verbreitet, den Mann in den Tod zu treiben“, brach er endlich los, „denn ich werde sterben, wenn ich dich verliere!“

„Besser, du stirbst“, gab sie ohne Erbarmen zurück, als meine Seele muß den ewigen Tod erleiden.

Benaja faßte eine Art Verzweiflung, er sah, wie der Fanatismus des Glaubens aus diesem sanften, weichen Geschöpfe eine steinerne Heilige gemacht hatte [...].¹⁴

Die markante Eigenschaft der Inszenierung der zweiten Ehe liegt vor allem im Machtmissbrauch eines Jesuiten und in seiner Ausnutzung des menschlichen Glaubens für eigene Zwecke, in diesem Fall, um Isabella zum Ehebruch zu veranlassen:

„Er [der Jesuit, L.B.] kommt, mich zu belehren, zu trösten.“

„Zu belehren“, unterbrach sie [Isabella] Benaja heftig, „wie du den Schwur, den du am Altare geleistet hast, auf jesuitische Weise umgehen kannst; zu belehren, wie du deinem Mann die Liebe entziehst, zu der du ihm verpflichtet und den Gehorsam, den du ihm schuldig bist, und dich zu trösten, wenn du Reue fühlst, wenn dich deine Pflichtvergessenheit, deine Lieblosigkeit, deine Grausamkeit schmerzt und quält.“¹⁵

Der Konflikt zwischen Sabatai und Isabela eskaliert, als er sich weigert, seine, so die Meinung des Jesuiten, den christlichen Dogmen widersprechende Lehre zu widerrufen. Ein solches Verhalten empfindet Isabella als Verstoß gegen ihre Religion und als Verletzung ihrer religiösen Gefühle. Schließlich weist sie Sabatai in eine Irrenanstalt ein, von der Geisteskrankheit ihres Manns überzeugt. Im Unterschied zu Franzos, der solche Handlungen eher als Folge menschlichen Starrsinns und des Verharrens in der Tradition schildert – z.B. in seiner Erzählung *Leib Weihnachtskuchen und sein Kind*¹⁶ –, schildert Sacher-Masoch eine religiös bedingte Handlung, die durch ihren fanatischen Charakter geprägt ist.

Die Erzählung enthält eine klare Anspielung auf die Zeiten der Inquisition, wenn der Glaube an Gott über jedes andere menschliche Gefühl gestellt worden war. Dies zeigt der folgende Dialog zwischen Isabella und Sabatai, dem bei der Taufe der Name Pius gegeben wurde:

„Sage mir, daß du mich liebst“, flehte ihr Mann [...].

„Nein, Pius, ich kann nicht lügen.“

„Du liebst mich nicht?“

„Ich liebe nur Gott allein!“¹⁷

Somit stellt sich dieser Konflikt auch als Konflikt zwischen Glauben und Liebe heraus, der durch die Uneinigkeit der Konfliktsubjekte in ihren religiösen Vorstellungen

¹⁴ Ebd., S. 408.

¹⁵ Ebd., S. 402.

¹⁶ Siehe FRANZOS, KARL EMIL: *Leib Weihnachtskuchen und sein Kind*. Wien: Globus-Verl. 1984.

¹⁷ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: *Der Iluj* [wie Anm. 7], S. 420.

ausgelöst wird: Wie das Verhalten von Jamina werden auch die Handlungen Isabellas dadurch als religiös motiviert aufgefasst. Beide Ehen Sabatais können als eventuelle Versuche seiner Integration zuerst in die jüdisch-orthodoxe, dann in die christlich-katholische Gesellschaft angesehen werden. Die Ehe repräsentiert sich in diesem Zusammenhang als wichtige soziale Institution und ist durch ihren hohen konventionellen Status gekennzeichnet. Ihre kulturelle und sozio-strukturelle Bedingtheit trägt somit zur Erhöhung ihres Konfliktpotenzials bei. Der Übertritt zu einer anderen Konfession steht somit im engen Zusammenhang mit politischen und kulturellen Aspekten dieser Handlung.

Es lässt sich somit sagen, dass bei der Inszenierungen der innerjüdischen und der jüdisch-christlichen Ehe der Akzent im *Iluj* von Sacher-Masoch nicht auf die Gegenüberstellung dieser gelegt wird, sondern auf Hervorhebung ihrer Ähnlichkeiten. Es entsteht daher der Eindruck, dass Sacher-Masoch in seiner Darstellung der religiösen Problematik in den beiden Ehen ähnliche Motive verwendet hat. In beiden Fällen wird von ihm die Unfehlbarkeit der jeweiligen religiösen Lehre in Frage gestellt und die Religion einerseits dem Rationalismus, andererseits aber der menschlichen Instinkten entgegengestellt.

Es gibt außerdem eindeutige intertextuelle Referenzen zum Werk *Der Ilau. Eine Skizze aus dem galizischen Volksleben* des jüdischen galizischen Schriftstellers Isaak Mieses.¹⁸ Leopold von Sacher-Masoch ließ sich von dieser Erzählung inspirieren, übernahm einzelne Inhalte und ergänzte sie um die christliche Thematik. Im Unterschied zu Sacher-Masoch kommt es bei Mieses nicht zu einer Scheidung des jüdischen Ehepaars. Ganz im Gegenteil versöhnen sich hier beide, da die Frau sich eine moderne Bildung aneignet und dadurch die von der religiösen Orthodoxie festgelegte Grenze überschreitet.¹⁹ Während bei Mieses der Konflikt zwischen Aufklärung und jüdischer Orthodoxie für die beiden Eheleute ein positives Ende nimmt, stellt Sacher-Masoch die fatalen Folgen der Auseinandersetzung zwischen dem Rationalismus und der religiösen (jüdischen und christlichen) Tradition dar.

Die Liebesbeziehung zwischen Christen und Juden wurde von Sacher-Masoch auch in der 1882 veröffentlichten Erzählung *Der Judenraphael* thematisiert.²⁰ Mit diesem Werk setzte der Autor die Reihe seiner galizischen Geschichten fort, indem er eine tragische

¹⁸ Vgl. GLASENAPP, GABRIELE VON / HORCH, HANS OTTO (Hrsg.) Autoren und Werke der Ghettoliteratur. Bd. 2. Tübingen: Max Niemeyer 2005, S. 988f.

¹⁹ Zum Vergleich beider Werke vgl. z.B. MICHLER, WERNER: Darwinismus und Literatur: naturwissenschaftliche und literarische Intelligenz in Österreich, 1859-1914. Wien [u.a.]: Böhlau 1999, S. 109f.

²⁰ Siehe SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Der Judenraphael. In: DERS.: Der Judenraphael. Geschichten aus Galizien (hrsg. von OPEL, ADOLF). Wien, Graz [u.a.]: Böhlau 1989, S. 39-157.

Liebesgeschichte um das Motiv eines christlich-jüdischen Konflikts konstruierte und die Gründe für den religiös-nationalen Antagonismus von der geistig-emotionalen Konstitution des Individuums ableitete.

In dieser Erzählung wird die Gegenüberstellung des christlichen und jüdischen kulturellen Paradigmas in einem von zwei Dörfern gebildeten Handlungsraum verortet. Dabei sind das jüdische Wrublowize und das ukrainische Winogrod als zwei miteinander kommunizierende und konkurrierende semiotische Räume anzusehen. Die in der Erzählung gezeigte sozial-kulturelle Verslossenheit der jüdischen Gemeinde gegenüber der dominierenden christlichen Bevölkerung verleiht den konfessionellen Beziehungen einen asymmetrischen Charakter, wodurch zwischen den sprachlich-kulturell verschiedenen Räumen des Judentums und des Christentums eine kommunikative Grenze gezogen wird. Diese Grenze erweist sich nach Jurij Lotman als eine ambivalente Kategorie, die einerseits einen interkulturellen Dialog ermöglicht, andererseits aber einen Konflikt zwischen diversen Gruppen auslöst und die kulturelle Annäherung zwischen diesen hemmt, weil eine kulturelle Integration nur in die Richtung einer kulturell (sprachlich) dominanten Gruppe – nämlich des Christentums – möglich ist.²¹ Es ist dabei zu betonen, dass in der Erzählung kein „Zwischenraum“ existiert, wo ein fruchtbarer kultureller Austausch zwischen den beiden religiösen Gruppen hätte stattfinden können.²² In dieses Spannungsfeld wird das Problem der interkonfessionellen Liebesbeziehung zwischen den beiden Protagonisten, dem griechisch-katholischen Ukrainer Plutin Samoilenko und dem jüdischen Mädchen Hadačka Chefez, eingebettet und zum Hauptmotiv der Erzählung gemacht.

Die Person Plutins stellt die Figur eines marginalisierten Künstlers dar, der mit seinem Schaffen gegen die sozialen Verhaltensnormen verstößt, diese verachtet und daher außerhalb des konventionellen Rahmens gerät. Besonders seine Leidenschaft zur Malerei läuft der ukrainisch-geistlichen Tradition zuwider: Als Sohn eines griechisch-katholischen Priesters hätte er die Laufbahn eines Geistlichen einschlagen und zum Nachfolger seines Vaters werden können. Er verzichtet jedoch auf diesen Beruf und gerät in Konflikt mit seinem Vater, dem er zur finanziellen Last wird, sowie mit seiner Mutter, die in ihm später keinen Sohn mehr sieht. Niemand, außer einem alten Maler, bemerkt seine Begabung und schon selbst sein

²¹ Vgl. LOTMAN, JURIJ M.: Die Innenwelt des Denkens: Eine semiotische Theorie der Kultur. / Aus dem Russ. von LEUPOLD, GABRIELE. Hrsg. und mit einem Nachw. von FRANK, SUSI K. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010, S. 166-170.

²² Als solcher Raum kann nach Lotman z.B. eine Schenke am Stadtrand, eine Schmiede, ein anderes Dorf usw. auftreten. In diesem Punkt unterscheidet sich diese Erzählung z.B. von Franzos *Moschko von Parma* oder Zachariasiewicz's *Šw. Jur*, in denen ein solcher Ort literarisch aufgefasst wird. Siehe z.B. Kap.5.1.1.

Name *Plutin* als Anspielung auf das russische „plut“ (Schelm, Gauner) lässt seine gesellschaftliche Rolle erraten: anders, frei, gesellig und doch einsam zu sein:

Plutin war ganz anders geartet. Die Fee mit der Wunderblume, die an seiner Wiege erschienen war, hatte ihm ein herrliches, aber unseliges Geschenk in dieselbe gelegt.²³

Wie viele Künstler, fühlt sich Plutin von einer riesigen inneren Kraft besessen, die ihrer Natur nach zweiseitig ist. Einerseits malt er wunderbare und wahrheitsgetreue Bilder, so als seien sie von der Natur selbst geschaffen worden. Andererseits zeichnet er bittere Karikaturen. Lieblingsobjekt seiner Gemälde sind die galizischen Juden:

[...] Eine dämonische Gewalt schien seine beseelten Finger zu leiten, und diese Gewalt war ebenso sehr aus Haß wie Liebe gemischt, aus Liebe zur Natur und ihrer herben Wahrheit und aus Haß gegen die Juden. Er bestritt den Juden jeden aufrichtigen Sinn und jedes Verständnis für Wissenschaft und Kunst, und er ging noch weiter, er ließ nicht einmal zu, daß man sie schlaue oder durchtriebene nannte.²⁴

Das in seinen Karikaturen hervortretende Motiv des Judenhasses wird von Sacher-Masoch auf die innerpsychologische Ebene des Protagonisten projiziert: Plutins fanatische Ablehnung der Juden tritt als Resultat einer in der Kindheit erlebten psychologischen Erschütterung auf, die infolge des Betrachtens eines Bildes der Kreuzigung Christi entstanden ist und die Seele des Kindes tief berührt hat:

Der fortgesetzte Anblick der grauenhaft gemalten Leiden Christi war es, der den ersten Samen des Judenhasses in die reine, schuldlose Kinderseele senkte, während das kräftige bizarre Farbenspiel der byzantinischen Ornamentik verwandte Elemente in seiner Brust weckte und ihn frühzeitig zu ungeschickter, kindischer Nachahmung trieb [...].²⁵

Es ist bemerkenswert, dass die Wirkung dieser Episode auf die geistige Entwicklung des Protagonisten einseitig ist und keinen großen Einfluss auf seine gesamte Religiosität hat. Die Grundlage der Abneigung Plutins gegen die Juden führt der Autor hauptsächlich auf die ästhetische Wirkung des Gemäldes zurück, der religiöse Unterschied zwischen Juden und Ukrainern spielt dabei eine Nebenrolle. Die ästhetische Kraft des Kunstwerks wird auch im Zusammenhang mit den jüdischen Karikaturen von Plutin zum Ausdruck gebracht, denn die Juden fürchten sich vor seinen Bildern mehr, als vor ihm selbst:

Die Juden zitterten, sobald er sich nur zeigte, und überboten sich an Liebenswürdigkeit und Zuvorkommenheit, und wenn er nur ihre Sitten und Gebräuche nicht verletzte und ihren Glauben und Aberglauben schonte, ließen sie sich sogar seine Späße und Neckereien gerne

²³ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Der Judenraphael [wie Anm. 20], S. 42.

²⁴ Ebd., S. 63f.

²⁵ Ebd., S. 42f.

gefallen und versicherten sich gegenseitig: er war zwar ein Rosche, aber gar ein lustiger und geistiger Kopf.²⁶

Es erscheint in diesem Zusammenhang auch interessant, dass Sacher-Masoch, der nämlich in der Literaturkritik als berühmter Philosemit und Schwärmer für die jüdische Kultur galt²⁷, die Entwicklung dieses Antagonismus bei seinem Protagonisten in Zusammenhang mit Lebenserfahrung derer bringt. So werden in der Erzählung klassische Stereotype über Juden instrumentalisiert, die im Zentrum vieler komischer Episoden stehen. Die panische Angst der Juden vor der Rekrutierung, ihre Geldliebe oder die geschickte Auslegung von Talmudgesetzen, die unter bestimmten Umständen selbst das Essen von Schweinefleisch erlaubte, verstärkten nur Plutins Verachtung für das jüdische Volk. Es ist in dieser Hinsicht jedoch zu erwähnen, dass es sich bei Plutin um keinen antisemitischen Juden Hass handelt, sondern eher „um die albernde Gedankenlosigkeit der goldenen Jugend“, wie es Maria Kłańska trefflich bemerkt: Dieser Hass ist eher der Ergebnis der beruflichen Perspektivlosigkeit wie anderen sozialen Missgeschicke der Protagonisten wie Konflikte mit Eltern auf eine andere Minderheitsgruppe, der auf eine Minderheitsgruppe, in diesem Fall die Juden projiziert wird.²⁸

Plutins Einstellungen wandeln sich, als er sich in das jüdische Mädchen Hadaßka verliebt. Sie passt nicht zu seiner bisherigen Vorstellung von den Juden und scheint seine Vorurteile zu widerlegen. So gelangt er zu dem Schluss: „*Nein, die Juden sind doch nicht so schlecht, sie können nicht schlecht sein, wenn sie eine Jüdin ist.*“²⁹ Somit betont Sacher-Masoch erneut das Motiv der ästhetischen Kraft und deren Einfluss auf den Menschen. Die abrupte Veränderung im Verhalten Plutins zu Juden erweist sich allein als Ergebnis seiner Liebe zu Hadaßka und ergibt sich aus seiner Bewunderung sowohl der körperlichen Schönheit dieser Frau als auch aus ihrer Intelligenz. Hadaßka will ihm die „*guten Seiten [der Juden] zeigen und ihn von seinem Hass bekehren*“.³⁰ Die angesprochenen Stereotype über Juden werden dabei in der Erzählung nicht widerlegt, sie werden sogar an manchen Stellen implizit

²⁶ Ebd., S. 72.

²⁷ Das sorgte sowohl für die positive Rezeption seines Schaffens unter jüdischen Lesern, als auch für die negativen Vorwürfe seitens der deutsch-nationalen Kritiker. Vgl. z.B. EXNER, LISBETH: Leopold von Sacher-Masoch [wie Anm. 5], S. 97; ZIMMERMANN, OSWALD: Sacher-Masoch's Auf der Höhe. Ein Beitrag zur Charakteristik der philosemitischen Presse. In: FARIN, MICHAEL (Hrsg.): Leopold von Sacher-Masoch. Materialien zu Leben und Werk. Bonn: Bouvier 1987, S. 342-356, hier S. 350-352.

²⁸ Vgl. KLAŃSKA, MARIA: Problemfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846-1914 2. Aufl. Wien [u.a.]: Böhlau 1991, S. 193.

²⁹ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Der Judenraphael [wie Anm. 20], S. 103.

³⁰ Ebd., S. 94.

bestätigt. Im Gegensatz zu Sacher-Masochs Erzählung *Israel*³¹ wird die Entstehung dieser Vorurteile nicht anhand der sozialen Bedingungen erklärt. Aber auch die Veränderung Plutins Stellung zu Juden erweist sich schließlich als scheinbar: Obwohl er sich in Hadaßka verliebt und mit einigen Juden sympathisiert, setzt er sein Hetzen und Streiche fort.³² In diesem Fall gilt seine Geliebte für ihn nur als schöne Ausnahme, die aber die Regel über den jüdischen Starrsinn, Geldgier und religiösen Fanatismus bestätigt.

Sacher-Masochs Thematisierung der christlich-jüdischen Beziehungen im *Judenraphael* bildet einen Sonderfall und unterscheidet sich zu anderen Novellen.³³ Die Liebe zwischen Hadaßka und Plutin stößt sofort auf das religiöse Hindernis, das schwer zu überwinden ist. Wegen der religiösen und kulturellen Kluft, die zwischen den beiden konfessionellen Gruppen besteht, muss diese Liebesbeziehung scheitern. Laut religiösen Vorschriften und der etablierten Tradition soll Hadaßka einen von ihrer Familie gewählten Bräutigam heiraten, denn die freie, auf der echten Liebe beruhende Wahl des Partners ist der jüdischen Orthodoxie fremd. In diesem Kontext ist darauf hinzuweisen, dass das dadurch angesprochene Problem der freien Partnerwahl im Kontext christlich-jüdischer Beziehungen unter galizischen Schriftstellern häufig thematisiert und im kritischen Licht dargestellt wurde.³⁴

Der im *Judenraphael* dargestellte religiöse Konflikt wird als Konflikt zwischen Hadaßka und der jüdischen Gemeinde von Wrublowize aufgefasst. Die Protagonistin ist nicht imstande, gegen die Vorschriften ihrer eigenen Religion zu verstoßen und dadurch ihre Eltern zu kränken. In dieser Hinsicht ist dieser Konflikt eher als ein Generationenkonflikt mit religiöser Grundlage zu definieren, denn Hadaßka wird bei ihrer Wahl nur wenig durch

³¹ Vgl. das folgende Zitat: „Kein Volk ist so oft von Eroberern unterjocht, in die Sklaverei geschleppt, geteilt und zerstreut, keines so mit Feuer und Schwert verfolgt, unterdrückt, beraubt, geschmäht und gequält worden und es lebte immer und lebt noch heute, frisch und kräftig, wie einst in den gesegneten Thälern Kanaans. Und doch ist heute wieder eine grosse Verfolgung gegen dasselbe im Zuge, ein Kampf, der durch alle Länder Europas geht, bedroht die schwer errungenen Rechte, die Bildung, das Eigenthum der Israeliten, ja ihre Existenz.“, in: SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: *Israel*. In: DERS.: *Jüdisches Leben in Wort und Bild*. 2. Aufl. (Faks.-Nachdr. [d. Ausg.] Bensheimer, 1892). Dortmund: Harenberg 1987, S. 15-22, hier S. 15f.

³² Vgl. dazu KLAŃSKA, MARIA: *Problemfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846-1914* [wie Anm. 28], S. 193; HORCH, HANS OTTO: *Der Außenseiter als „Judenraphael“* [wie Anm. 5], S. 277.

³³ Auf eine solche Besonderheit, in jüdischen Erzählungen von Sacher-Masoch komme es fast nie auf einen Konflikt der Liebe zwischen Juden und Christen, weist z.B. Andrea Wodenegg hin, indem sie als Beispiele etliche Novellen aus der Sammlung *Polnische Ghettogeschieden* anführt und analysiert. Vgl. WODENEGG, ANDREA: *Das Bild der Juden Osteuropas. Ein Beitrag zur komparatistischen Imagologie an Textbeispielen von Karl Emil Franzos und Leopold von Sacher-Masoch*. Frankfurt am Main [u.a.]: Peter Lang 1987, S. 72.

³⁴ In diesem Zusammenhang ist z.B. auf die Erzählung *Heiraten* von Leo Herzberg-Fränkels hinzuweisen, in der der elterliche Zwang des Kindes zum Heiraten das Hauptmotiv bildet, siehe: HÄRZBERG-FRÄNKEL, LEO: *Heiraten*. In: DERS.: *Polnische Juden. Geschichten und Bilder*. Wien: Arnold Hilberg 1867, S. 19-39.

religiöse Gefühle motiviert. Das einzige, das sie bewegt, ist der Respekt ihrer Tradition, aber auch die Furcht zu ihren Eltern, nicht aber ihr Glaube:³⁵

„Hadaßka, du Einzige, mein Herz, mein Leben“, begann Plutin, „hast du noch nie daran gedacht, was aus uns, aus unserer Liebe werden soll? Kannst den Gedanken fassen, dich von mir zu trennen? Ich nicht, ich kann nicht sein, nicht atmen ohne dich. Und können wir hoffen, daß wir uns je ganz angehören werden?“

„Niemals, Plutin, niemals“, gab Hadaßka traurig zur Antwort. „Ich kann dich nicht lassen, aber ich darf *meine Eltern nicht in das Grab bringen*. Du wirst mich nicht verstehen, denn nur ein Jude weiß, was bei uns die Familie ist, aber ich könnte selbst als dein Weib, Plutin, niemals glücklich sein *ohne den Segen meiner Eltern*, und sie würden mich verfluchen, wenn ich mich taufen ließe, sie würden ihre Kleider zerreißen und auf der Erde sitzend das Kaddisch für mich beten, wie für eine Tote.“³⁶

Als Hindernis für eine legitime Eheschließung erweist sich Hadaßkas Ablehnung der Taufe. Somit wird das weitere Zusammenleben der beiden Partner unmöglich. Die Alternative, Plutins möglicher Übertritt zum Judentum, wird dabei nicht angesprochen. Dies stellt einen interessanten Aspekt der Darstellung der interkonfessionellen Verhältnisse in der Erzählung dar. Für eine solche Konversion Plutins wären nämlich eigentlich gute Voraussetzungen vorhanden gewesen: Er ist weder sehr fromm noch ungläubig, steht im Streit mit seinen Familienangehörigen und zeigt immer größere Sympathien zu den Juden. Trotzdem wird eine solche Möglichkeit vom Autor *ab initio* ausgeschlossen und im Werk nicht thematisiert, weil die Unmöglichkeit einer solchen Tat für beide Protagonisten etwas Selbstverständliches darstellt.

Bei der Ausarbeitung des Motivs einer durch die religiöse Tradition zerstörten Liebe geht es für Sacher-Masoch vor allem um dessen lyrisches und ästhetisches Potential, nicht aber um die Kritik an der jüdischen Orthodoxie als einer der aufgeklärten Kultur fremden Welt, und auch nicht um eine Herleitung menschlichen Unglücks von religiösen Vorschriften. Andrea Wodenegg weist darauf hin:

Vor allem scheint das Verhältnis der Menschen zueinander viel weniger von den religiösen Ideen allein geprägt, sondern vielmehr von menschlichem, das heißt sowohl positiven als auch negativen Beweggründen.³⁷

Faszinierend stellt der Autor jene Szenen dar, wo die Verliebten ihre Gefühle einander gestehen und sich die Treue geloben, obwohl sie sich der ganzen Tragik ihrer Lage bewusst werden. Der Tod ergibt sich für sie schließlich als eine einzige Möglichkeit, dem

³⁵ Vgl. KLAŃSKA, MARIA: Problemfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846-1914 [wie Anm. 28], S. 193.

³⁶ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Der Judenraphael [wie Anm. 20], S. 125f. (Hervorhebungen von L.B.)

³⁷ WODENEGG, ANDREA: Das Bild der Juden Osteuropas [wie Anm. 33], S. 74.

konventionellen Rahmen der gesellschaftlichen Moral zu entgehen. Für Hadaßka ist die echte Liebe unbedingt mit einem Verhängnis verbunden:

„[...] Ich beklage mich nicht. Gott hat uns gerade deshalb lieb, meine ich, weil er heilige Schranken zwischen uns aufgerichtet hat. Eine Liebe wie die unsere kann nicht schlicht und bürgerlich unter den Menschen wohnen.“³⁸

Es geht in diesem Fall nicht um das Scheitern der Liebe als Gefühl, sondern um den eventuellen Sieg der Liebe über den konventionellen, durch menschliche Vorurteile und religiös-kulturelle Normen bedingten Rahmen. Es ist schließlich auch anzunehmen, dass die jüdische Religion von Sacher-Masoch sogar idealisiert wird. So spricht z.B. Hadaßkas Treue ihren Eltern und ihrer Tradition gegenüber für ihre hohen geistigen Eigenschaften. Gleichzeitig ergibt sich aber die Nivellierung religiöser Elemente in einem religiösen Konflikt als eine mögliche Subversion der eigenen und der fremden Religion, in diesem Fall des Judentums und des Christentums.³⁹ Denn wie könnte der Glaube wahr sein, wenn man ihm leicht entkommen würde, sollte es die Eltern nicht kränken? Oder wie kann ein Mensch, der sich für die religiösen Gefühle seiner Partnerin nicht interessiert, selbst gläubig sein? Indem Sacher-Masoch implizit solche Fragen aufwirft und das Motiv des religiösen Antagonismus als Ausgangspunkt für seine weitere literarische Fiktion verwendet, umgeht er die religiöse Problematik nicht. Diese Frage findet sich übrigens auch in Franzos' Erzählung *Judith Trachtenberg*⁴⁰ und bildet dort das Hauptmotiv des darin geschilderten religiösen Konflikt. Bei Franzos wird diese Problematik jedoch anders zum Ausdruck gebracht, indem die religiösen Motive eines solchen Antagonismus klarer aufgezeigt werden.

Obwohl die religiöse Problematik bei Sacher-Masoch im Schatten der Schilderung von Liebesgefühlen steht, kann nicht übersehen werden, dass der Autor hier das geistige Potenzial der Liebe und des Glaubens betont und die diesen beiden Abstrakta innewohnende Tragik hervorhebt. Der Zerrissenheit eines Individuums zwischen seinen Liebesgefühlen und religiösen Vorstellungen, zwischen seinem Ich und der Gesellschaft wird von dem Autor als unlösbares Dilemma dargestellt. Ihre einzige Lösung liegt im Tod, wobei sich der Sinn der Liebe nur im Leiden für eine andere Person offenbart. Dass dieses Motiv eine zentrale Rolle

³⁸ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: *Der Judenraphael* [wie Anm. 20], S. 126.

³⁹ Diese Vermutung basiert auf der Konzeption der Subversion von Stephen Greenblatt, laut der das Hinterfragen des sakralen Potenzials einer Religion als eine mögliche Verneinung dessen in Bezug auf andere Religionen interpretiert werden kann. Vgl. GREENBLATT, STEPHEN: *Verhandlungen mit Shakespeare: Innenansichten der englischen Renaissance / Aus dem Amerik.* von CACKETT, ROBIN. Ungekürzte Ausg. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. 1993, S. 45f.

⁴⁰ Siehe: FRANZOS, KARL EMIL: *Judith Trachtenberg*. Wien: Globus-Verl. 1988.

in der Schilderung interkonfessioneller Liebesbeziehungen im Werk Sacher-Masochs spielt, zeigt z.B. seine Kurzerzählung *Cipre Goldfinger* aus dem Jahr 1881.⁴¹ In der Erzählung lässt sich eine für Leopold von Sacher-Masoch typische Darstellungstendenz des galizischen Judentums erkennen, nämlich, dass der Autor in seiner Kurzprosa das Judentum positiv und voll Sympathie darstellte und mehrere Stereotypen ihm gegenüber relativierte, während in seinen größeren Erzählungen, wie bereits angeführten *Der Judenraphael* oder *Der Iluj* das Bild der Juden in ziemlich kritischem Licht aufgefasst wurde. Die Erzählung *Cipre Goldfinger* bildet in dieser Hinsicht ein interessantes Beispiel: Einerseits wird hier die jüdische Orthodoxie als strenge, kompromisslose Religion aufgefasst, andererseits wird dieses kritische Bild durch die äußerst positive und bewegende Darstellung der jüdischen Hauptprotagonistin relativiert.

Das für die Darstellung einer unglücklichen Liebesbeziehungen klassische Motiv wird auf die interkonfessionelle Ebene projiziert: Cipre, eine schöne Jüdin, verliebt sich in einen ukrainischen Bauern namens Stephan und wird von ihm schwanger. Als Stephan von ihrer Schwangerschaft erfährt, bittet er Cipre, sich taufen zu lassen und seine Frau zu werden. Cipre lehnt aber sein Angebot ohne jegliche Erklärung ab und tötet später das neugeborene Kind, worauf sie verhaftet wird.⁴²

Obwohl diese Erzählung im Gegensatz zu dem *Iluj* oder dem *Judenraphael* einen geringeren ästhetischen Wert aufweist, liegt seiner Komposition eine interessante Besonderheit zugrunde. Die Motive für Cipres Handlungen sowie eine Alternative zu diesen lassen sich aus der Bemerkung des Erzählers herauslesen:

„Was hast Du?“ begann er.
Sie gab keine Antwort.
„Weshalb bist Du mir böse, Cipre, habe ich Dich nicht von Herzen lieb?“
„Gott hat mich gestraft“, murmelte sie.
„Weshalb?“
„Weil ich einen Christen liebe.“

⁴¹ Siehe: SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: *Cipre Goldfinger*. In: DERS.: *Neue Judengeschichten*. Leipzig: Morgenstern 1881, S. 111-126.

⁴² Ein ähnliches Motiv thematisierte Ivan Franko in seinem Gedicht *Surka*, indem er die Handlung jedoch auf die innerjüdischen Verhältnisse projizierte. Es ist die Geschichte von Surka, einer armen Jüdin, die von einem reichen jüdischen Faktor schwanger wird. Dieser stößt sie ab, weswegen sie aus Verzweiflung und Not das neugeborene Kind an einem Winterabend ans Haus einer ukrainischen Bauernfamilie legt, damit es nicht stirbt. Aus Angst vor Christen klopft sie an die Tür jedoch nicht, weswegen sie später eines Mordversuchs beschuldigt wird. Obwohl das kritische Bild der Beziehungen innerhalb der jüdischen Gemeinde in diesem Gedicht klar zur Sprache kommt, wird die Person der Hauptprotagonisten äußerst positiv dargestellt. Meisterhaft schildert Franko Surkas innere Kampf, Resignation und Mutterliebe, die sie zu einem solchen verzweifelten Schritt bewegen, um das Kind zu retten. Siehe FRANKO, IVAN: *Surka*. In: DERS.: *Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach* (Bd. 1., hrsg. v. KALENYČENKO, N. L.). Kyiv: Naukova dumka 1976, S. 215-223.

Stephan verstand sie nicht gleich; als er sie verstand, nahm er sie bei der Hand und sagte leise: „So laß Dich taufen und sei mein Weib.“
Sie schüttelte nur den Kopf. Er verstand sie nicht, er konnte sie nicht verstehen.⁴³

Sacher-Masoch legt hier den Schwerpunkt auf die Darstellung des kommunikativen Problems zwischen Juden und Christen. Dies wird auch durch die Worte von Cypre zum Ausdruck gebracht:

„Was weißt du“, herrschte ihm [Stephan, L.B.] Cypre zu, indem sie die losgegangenen schwarzen Flechten über die Schulter warf, „Du kennst uns nicht. Wer von Euch kennt uns? Haßt Ihr uns, weil wir Juden sind, dann sind wir ebenso im Rechte, Euch zu hassen, weil Ihr Christen seid. Wer aber soll zwischen uns richten? Der Feind kann nicht das Urtheil sprechen über den Feind. Gott hat Euch dazu nicht berufen, er selbst wird entscheiden.“⁴⁴

Somit wird im Text das wichtige Problem der einseitigen Interpretation von interkonfessionellen Konflikten angedeutet, nämlich dass aus christlicher Perspektive allein das Judentum ein Hindernis für die Eheschließung zwischen Juden und Christen darstelle. Auch diese Erzählung ließe sich auf ähnliche Weise interpretieren, wenn es die erwähnten Bemerkungen nicht gäbe. Der Autor deutet darauf hin, dass der Leser nur die formale Seite des Konflikts erfährt, während ihm die inneren Gefühle der Protagonisten verborgen bleiben. Denn Cypre tötet ihr Kind vor allem aufgrund ihrer tiefen Verzweiflung und Resignation: Keine christliche Familie gibt ihr mit dem Kind eine Unterkunft, und für die Juden gilt sie nur als Sünderin und wird daher geächtet. Dadurch wird in der Erzählung implizit die Verantwortung für den Tod des Kindes auf die Gesellschaft übertragen, die aber selbst ihre eigene Schuld nicht versteht:

Als Cypre vor Gericht stand, sprach sie: „Ich habe schon eine große Sünde begangen, als ich einen Christen liebte, ich wollte nicht, daß das Kind lebe, mir zum ewigen Vorwurf.“
Das war ihre ganze Rechtfertigung.
Die Richter verstanden sie nicht, sie konnten sie nicht verstehen.⁴⁵

Wie in der Erzählung *Iluj* wird hier das Motiv der Doppelmoral sowohl von Juden als auch von Christen thematisiert und der destruktive Charakter der Religion als institutionelles Wertesystem geschildert. In diesem Zusammenhang lässt sich also sagen, dass für Sacher-Masoch gerade das Spannungsverhältnis zwischen der Liebe und den religiösen Gefühlen bzw. Pflichten seiner Protagonisten im Fokus der Darstellung steht. Dabei lassen sich diese religiösen Gefühle nicht mit dem Glauben an Gott identifizieren, sondern sind eher als Verbundenheit mit der eigenen Tradition und mit kulturellen Institutionen wie der Familie

⁴³ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Cypre Goldfinger [wie Anm. 41], S. 125.

⁴⁴ Ebd., S. 118.

⁴⁵ Ebd., S. 126.

oder der Gemeinde anzusehen. Das im literarischen Werk figurierte Liebespaar befindet sich somit in einem schwer zu überwindenden Rahmen; ihre Beziehung ist aus gesellschaftlicher Perspektive zum Scheitern verurteilt.

3.2 LIEBE ALS GEISEL DES RELIGIÖSEN KONSERVATISMUS UND MENSCHLICHEN STARRSINNS IM SCHAFFEN VON KARL EMIL FRANZOS

Im Gegensatz zu Leopold von Sacher-Masoch nimmt bei Karl Emil Franzos die religiöse Problematik in der Darstellung jüdisch-christlicher Beziehungen einen wichtigen Platz ein.⁴⁶ Gleichzeitig ist ihre literarische Gestaltung durch etliche widersprüchliche Elemente gekennzeichnet, die ihre Deutung erschweren können. Der Grund für eine solche Aussage liegt darin, dass es schwer fällt, Franzos' Zugehörigkeit zum Judentum und seine scharfe Kritik an der jüdischen Orthodoxie zusammenzubringen. Die Erklärung, Franzos gehe es ausschließlich um die Kritik des jüdischen religiösen Fanatismus⁴⁷, scheint in diesem Zusammenhang nicht zu genügen, denn der Autor bleibt seinen Lesern eine Alternative zum religiösen Traditionalismus meist schuldig. Zu Recht weisen Schwarz und Berman darauf hin, dass Franzos sich zwar selbst zur jüdischen Religion bekennt, die Natur seines Judentums dem Leser jedoch verschlossen bleibt.⁴⁸ In seinen meisten Werken scheitert somit die Idee einer jüdisch-deutschen Identität. Das trifft auch auf die interkonfessionelle Eheschließung zu. Zwar sieht Franzos das orthodoxe Judentum als Hindernis für eine Liebesbeziehung zwischen Christen und Juden und kritisiert dessen strenge Vorschriften. Doch auch das Christentum schneidet bei Franzos nicht weniger schlecht ab, auch wenn er es weniger stark der Kritik unterzieht.⁴⁹

Solche Tendenzen lassen sich gut an Beispielen aus den Werken *Moschko von Parma*⁵⁰, *Judith Trachtenberg* und *Leib Weihnachtskuchen und sein Kind* verfolgen. Das Hauptmotiv ist jeweils das Problem einer tragischen Liebe zwischen Juden und Christen. Anhand des in diesen Erzählungen vermittelten Bildes einer interkonfessionellen

⁴⁶ Vgl. GLASENAPP, GABRIELE VON: „Nur die Liebe macht selig, der Glaube aber blind“. Zur Inszenierung interreligiöser Liebesbeziehungen im Werk von Karl Emil Franzos. In: ERNST, PETRA (Hrsg.): Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen. Innsbruck, Wien [u.a.]: StudienVerl. 2007, S. 59-75, hier S. 59.

⁴⁷ PACYNIAK, JOLANTA: Das Werk von Karl Emil Franzos im Spannungsfeld der Kulturen Galiziens: ein Spiegelbild des zeitgenössischen Diskurses. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2009, S. 44f.

⁴⁸ Vgl. z.B. das folgende Zitat: „Judentum und Deutschtum sind für Franzos trotz aller Beteuerung im Grunde einander ausschließende Alternativen. Was der ‚jüdische Glaube‘, zu dem er sich bekennt, bedeuten soll, wird nirgends deutlich.“, in SCHWARZ, EGON/BERMAN, RUSSELL A.: Karl Emil Franzos: Der Pojaz (1905). Aufklärung, Assimilation und ihre realistischen Grenzen. In: DENKLER, HORST (Hrsg.): Romane und Erzählungen des bürgerlichen Realismus. Neue Interpretationen. Stuttgart: Reclam 1980, S. 378-392, hier S. 387.

⁴⁹ Vgl. dazu das folgende Zitat von Maria Kłańska: „Mit seiner Protesthaltung wollte er [K. E. Franzos, L.B.] sowohl gegen die Diskriminierung der Juden durch die Christen Abhilfe leisten als auch gegen den inneren Druck ankämpfen, den die jüdische Orthodoxie ausübte“, in KLAŃSKA, MARIA: Problemfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846-1914 [wie Anm. 28], S. 169.

⁵⁰ Siehe: FRANZOS, KARL EMIL: *Moschko von Parma*. Geschichte eines jüdischen Soldaten. Leipzig: Duncker & Humblot 1880.

Liebesbeziehung lässt sich eine bestimmte ideologisch-ästhetische Wandlung im Schaffen des Autors verfolgen, die sich in erster Linie auf die Möglichkeit einer deutsch-jüdischen kulturellen Symbiose bezieht.

Die 1880 erschienene Erzählung *Moschko von Parma* behandelt das Schicksal Mosche Veilchendufts, eines jüdischen Jungen, der wegen seiner körperlichen Kraft Lehrling eines ukrainischen Schmieds ist und später als Soldat zum Armeedienst verpflichtet wird. Die ironische Aufzählung von Namenvariationen auf der ersten Seite der Erzählung ermöglicht dem Leser einen Blick in das ereignisreiche Leben des Protagonisten:

„Mit seinem Namen hieß er Veilchenduft, mit dem Vornamen aber nacheinander Mosche, Moschko, Moses, Moriz, Moschko und endlich wieder Mosche.“

Dadurch schildert Franzos gleichzeitig die feinen Grenzen zwischen den verschiedenen Kulturwelten, die relativ waren und deren Übertreten für einen Menschen fatale Folgen nach sich ziehen konnte.⁵¹

Ähnlich wie in Sacher-Masochs Erzählung *Der Judenraphael* wird die religiöse Atmosphäre in Barnow, dem Handlungsort des Werkes (als literarischer Prototyp des galizischen Städtchen Čortkiv (pol. Chortków)) als konfliktreich und durch den Antagonismus zwischen Juden und Christen geprägt geschildert:

Ein Christenbub! dachte er [Mosche, L.B.] anfangs, lächerlich, das sind ja meine Feinde! Und in der Tat wütete zwischen ihm und den Christenjungen des Orts ein ewiger Krieg; grimmiger haben Indianer und Weiße einander nie beschlichen.⁵²

Franzos geht es um die Schilderung der Religion als einer einflussreichen sozialen Macht. Anders als in Sacher-Masochs *Judenraphael*, wo sich die Religion meist im Bereich des Sakralen befindet und im Kontext geistiger Gefühle von Protagonisten thematisiert wird, wird sie von Franzos als wichtiges regulatives Element in der Gesellschaft dargestellt und ihre Funktion in den gesellschaftlichen Prozessen hervorgehoben. So prägt das Bekenntnis zum jüdischen Glauben nicht nur Mosches intimes religiöses Leben und das Zusammenleben

⁵¹ In dieser Hinsicht soll auch die große Bedeutung der Kategorie des Namens in der jüdischen orthodoxen Kultur nicht übersehen werden: beginnend vom Gottesnamen, der nicht ausgesprochen werden darf, bis hin zur gezwungenen Annahme von deutschen Familiennamen am Ende des 18. Jahrhunderts durch die kaiserliche Verordnung. Vgl. z.B. LIND, CHRISTOPH: Juden in den habsburgischen Ländern 1670-1848. In: WOLFRAM, HERWIG (Hrsg.): Geschichte der Juden in Österreich. Wien: Carl Ueberreuter 2006, S. 339-446; hier S. 397; Bezeichnend kommt in dieser Hinsicht auch die von Franzos 1897 verfasste Betrag *Namestudien* vor. Zu diesem Beitrag und Franzos' Auseinandersetzung mit dieser Problematik siehe: FRANZOS, KARL EMIL: Namenstudien (hrsg. v. ANSULL, OSKAR). Hannover: hohesufer.com 2012.

⁵² FRANZOS, KARL EMIL: *Moschko von Parma* [wie Anm. 50], S. 6.

innerhalb seiner Gemeinde, sondern bestimmt auch seine soziale Rolle, von der Berufswahl bis zur Familiengründung. Mosche, der in seiner Kindheit vom Armeedienst träumt, muss auf diesen verzichten, denn so wie viele andere Berufe bleibt auch das Militär den Juden verschlossen:

Wär ich ein Christ, so könnt ich bei einem Bauer als Knecht einstehn oder bei Wassilj dem Schmied als Geselle. Aber so, wer nimmt mich? Der Jud ist faul, werden alle sagen und mich fortjagen. Oder auch: du bist ein Jud, ihr habt Gott gekreuzigt, ihr seid alle Hunde, geh zum Teufel!⁵³

Nicht nur die christliche Welt macht den beruflichen Aufstieg des Protagonisten unmöglich. Es ist auch das Judentum, das Mosche eine Militärkarriere untersagt. Sein Wunsch, Soldat zu werden, stößt auf heftige Proteste seiner Familie und der ganzen Gemeinde, denn in der Armee würde er religiöse Vorschriften nicht erfüllen können und sich somit freiwillig zu einem Sünder machen.⁵⁴ Franzos zeigt hier die galizische Gesellschaft als einen engen durch religiösen Konservatismus bedingten Raum, in dem die soziale Integration einer Person durch deren konfessionelle Zugehörigkeit erschwert wird. Der Zusammenhang zwischen Franzos' Kritik an der religiösen Bedingtheit der Berufswahl und seiner eigenen Lebenserfahrung ist nicht zu übersehen.⁵⁵

Dieses erste berufliche Scheitern des Protagonisten verursacht einen tiefen inneren Konflikt zwischen ihm und seiner Gemeinde, so dass er erste Überlegungen über das Verhältnis zwischen Glaube und Religion anstellt. Die allmähliche Wandlung seiner religiösen Haltung wird insbesondere durch seine Kontakte zum christlichen Milieu in Barnow bewirkt, vor allem durch die Gespräche mit dem ukrainischen Schmied Wassylj und dessen Lehrling Hawrilo. Moshes Lehraufenthalte in der ukrainischen Schmiede werden zum Wendepunkt im religiösen Leben des Protagonisten.

Wassylj verkörpert die Person eines fleißigen, ehrlichen und gleichzeitig unterdrückten Ukrainers und wird somit den in der Erzählung negativ dargestellten Polen

⁵³ Ebd., S. 34.

⁵⁴ Die allgemeine Militärpflicht wurde für die Juden 1788 im Rahmen der Josephinischen Reformen eingeführt. 1789 kamen dazu einige Veränderungen wie Erlaubnis der Sabbathfeier für jüdische Soldaten oder die Reduzierung der Zahl der Wehpflichtigen. Diese Zugeständnisse änderten aber an der kritischen Haltung der orthodoxen Juden gegenüber dem Armeedienst nichts, weil er trotzdem gegen ihre religiösen Vorschriften stieß. Vgl. BALABAN, MAJER: *Dzieje żydów w Galicyi i w Rzeczpospolitej Krakowskiej 1772-1868* [Geschichte der Juden in Galizien und Republik Krakau, 1772-1868]. Nachdr. d. Ausg., Lwów, 1914. Kraków: Krajowa Agencja Wydawn. 1988, S. 115; Vgl. dazu auch KŁAŃSKA, MARIA: *Problemfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846-1914* [wie Anm. 28], S. 176.

⁵⁵ Als Jude musste Franzos selbst auf das Studium der klassischen Philologie verzichten, denn er wollte nicht mit seiner „religiösen Überzeugung Handel treiben.“ Vgl. das Vorwort zum Roman *Der Pojaz* in: FRANZOS, KARL EMIL: *Der Pojaz. Eine Geschichte aus dem Osten*. 6.-8. Aufl. Stuttgart, Berlin: J. G. Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger 1907, S. 4.

entgegengestellt. Er verlor seine Familie, weil seine Frau eine Liebesaffäre mit einem polnischen Adeligen eingegangen war. Seine Tochter starb infolge einer Vergewaltigung durch den Sohn dieses Polen.⁵⁶ Aufgrund dieser tragischen Erlebnisse wird aus dem wohlhabenden und anständigen Mann Wassylj ein Mörder und Abtrünniger. Er geht nicht mehr zur Kirche und lässt sich nur von der Rache leiten: Später tötet er den Vergewaltiger seiner Tochter. Die Außenseiterposition von Mosche und Wassylj bildet eine Verständigungsbrücke zwischen beiden Protagonisten und ermöglicht zwischen ihnen einen kulturellen Austausch.

In der Erzählung wird die Schmiede zu einem Ort der jüdisch-christlichen kommunikativen Annäherung. Nach Lotman wird ein solcher an der Peripherie liegender Ort häufig zum Punkt kulturellen Austausches, denn seine periphere Lage ermöglicht die Überschreitung von Grenzen zwischen den diversen kulturellen Systemen.⁵⁷ So kommt es zwischen Wassylj und Mosche zu zahlreichen Gesprächen über ihre Bekenntnisse und Glaubensfragen, die selten die Form eines Konflikts annehmen. Wassylj, für den die christliche Lehre über die Vergebung und Nächstenliebe an Bedeutung verloren hat, beginnt sich über „den jüdischen Gott“ zu erkundigen. Für Mosche ist dieser vor allem der Gott der Rache, der die Sünde nicht so schnell vergibt wie „der christliche Gott“. Aber gerade eine solche Vorstellung von Gott imponiert Wassylj und er beginnt, dem Judentum Bewunderung entgegenzubringen:

- Wir haben keine Beichte, Meister. – sagte der Bursche. – Und unser Gott verzeiht nicht so leicht eine absichtliche Sünde. Er ist ein Gott der Rache.
- Der Rache! Der Greis nickte beifällig. – Weißt du, daß mir euer Gott ganz gut gefällt? Gerechtigkeit! Rache! Die Rache ist das Notwendigste auf Erden. Was meinst du? Aber du

⁵⁶ Es ist interessant, dass der von Wassylj begangene Mord als gerechte Rache eines Ukrainers gegen Polen gezeigt wird. Die in der Erzählung thematisierte Gegenüberstellung der adeligen Polen, die einfache Bauern ausnutzen und misshandeln, mit den fleißigen, ehrlichen und nach Frieden strebenden Ukrainer tritt als verbreitetes Motiv bei Franzos auf, vgl. PACYNIK, JOLANTA: Das Werk von Karl Emil Franzos im Spannungsfeld der Kulturen Galiziens [wie Anm. 47], S. 46-57; Der Grund für eine solche Opposition beider Völker ist vor allem in der ästhetisch-ideologischen Position des Autors zu suchen: Für den Befürworter der Germanisierung und Liberalisierung war der galizische polnische Adel die Verkörperung der alten feudals-patriarchalischen Ordnung und passte daher nicht zu seinem Weltanschauungssystem. Auch das Mitleid mit dem untertänigen und somit den Juden ähnlichen ukrainischen Volk spielte eine Rolle bei dessen positiver Darstellung. Vgl. dazu REIFOWITZ, IAN: „Saviour of the People(s)“: The Enlightenment and the Depiction of the Jews, Poles, and Ukrainians in the Stories of Karl Emil Franzos. In: East European Quarterly, XLII (2008), S. 1-25, hier S. 2-4.

⁵⁷ Vgl. LOTMAN, JURIJ: O semiosfere [Über die Semiosphäre]. In: DERS.: Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury. Tallinn: Aleksandra 1992, S. 11-24, hier S. 15. In diesem Zusammenhang ist die Erzählung *U Kuzni* (*In der Schmiede*) von Ivan Franko zu erwähnen, in der die Schmiede auch als Treffpunkt zwischen Leuten aus verschiedenen kulturellen, konfessionellen und sozialen Gruppen geschildert wird. Siehe FRANKO, IVAN: U kuzni [In der Schmiede]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 21, hrsg. v. BASS, I. I.) Kyïv: Naukova dumka 1979, S. 159-170.

bist noch zu dumm dazu! Nun – geh heim – ich will dich nicht verführen, daß du diesen Gott der Rache beleidigst. Er gefällt mir. Geh!⁵⁸

Franzos spricht hier ein wichtiges Problem interkonfessionellen Beziehungen an. Er deutet an, dass das persönliche Unwissen von der anderen, aber auch von der eigenen Religion häufig zum Auslöser eines religiösen Konflikts wird. Die Beschreibung der formalen Erscheinungsformen verschiedener Religionen führt zur Hervorhebung etlicher Unterschiede, wobei die Gemeinsamkeiten oft nicht beachtet werden. In der Erzählung wird gezeigt, dass durch das Gespräch und den gegenseitigen kulturellen Austausch das Verständnis zu religiösen und kulturellen Praktiken einer anderen Gruppe gefördert wird. Die Erzählung *Moschko von Parma* stellt in dieser Hinsicht ein interessantes Beispiel einer solchen Entdeckung der anderen Kulturwelt dar: Moshe kommt zur Idee der religiösen Toleranz und Gleichberechtigung durch seine eigene empirische Erfahrung aus dem Umgang mit realen, einfachen Menschen.⁵⁹ Darin liegt ein feiner thematischer Unterschied zwischen dieser Erzählung und Franzos' *Shylock von Barnow*⁶⁰ oder *Pojaz*⁶¹, wo eine solche Wende im Leben der Protagonisten vor allem durch die Bildung und Lektüre profaner Bücher bedingt wird.

Moshes innerer Kampf mit seinen seit der Kindheit verinnerlichten religiösen Vorstellungen mündet schließlich in die Erkenntnis, dass allein religiöser Starrsinn sowie religiöse Unwissenheit den religiösen Antagonismus zwischen Christen und Juden auslösen. Diese Überzeugung verstärkt sich, als er sich in das ukrainische Mädchen Kasia verliebt:

Er zweifelte nicht, daß es Gott wohlgefällig sei, wenn ihn jeder nach seinem Bekenntnis verehere, aber er grübelte darüber, warum Gott die verschiedenen Religionen gestatte und damit den Haß und Streit unter den Menschen. Er rüttelte nicht daran, daß ein Jude keine Christin heiraten dürfe, aber das Herz tat ihm dabei weh, und wieder forschte er nach den Gründen für diese Notwendigkeit und wieder vergeblich.⁶²

Der Unterschied der Bekenntnisse wird zum Hindernis für die Eheschließung zwischen Kasia und Mosche. Franzos verweist somit auf die negativen Auswirkungen des religiösen Konservatismus auf das Schicksal einzelner Personen und thematisiert das Problem der religiösen Intoleranz. Gerade die durch religiöse Vorschriften bedingte Umwelt trägt für Franzos zum Scheitern der Liebe bei.⁶³ Anders als in der Erzählung *Judenraphael*, wo die

⁵⁸ FRANZOS, KARL EMIL: *Moschko von Parma* [wie Anm. 50], S. 67.

⁵⁹ Vgl. KLAŃSKA, MARIA: *Problemfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846-1914* [wie Anm. 28], S. 175.

⁶⁰ Siehe FRANZOS, KARL EMIL: *Der Shylock von Barnow*. In: DERS.: *Die Juden von Barnow*. 4., stark vermehrte Aufl. Stuttgart: Adolf Bonz Verlag 1887, S. 1-52.

⁶¹ Siehe FRANZOS, KARL EMIL: *Der Pojaz*. Eine Geschichte aus dem Osten. 6.-8. Aufl. Stuttgart, Berlin: J. G. Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger 1907.

⁶² FRANZOS, KARL EMIL: *Moschko von Parma* [wie Anm. 50], S. 62f.

⁶³ Vgl. WODENEGG, ANDREA: *Das Bild der Juden Osteuropas* [wie Anm. 33], S. 54.

Unmöglichkeit eines irdischen Zusammenlebens als Zeichen der wahren Liebe ästhetisch konzipiert wird, wird eine solche Perspektive bei Franzos pragmatisch und daher nicht idealisierend ausgelegt. Der Autor, in dessen Biographie man Parallelen zu einer solchen Situation finden kann⁶⁴, idealisiert die Tragik einer solchen Beziehung nicht. Sowohl für Mosche als auch für Kasia ist von Anfang an klar, dass ihre Liebe verloren ist. Obwohl Kasia schwanger wird, verzichten beide bewusst auf ihre Liebe und entgehen dadurch einem offenen Konflikt mit den eigenen religiösen Gemeinden. Somit bleibt Mosche trotz aller Probleme und Schwierigkeiten seinem jüdischen Glauben treu:

Er verwünschte, er beweinte das Hindernis des Glaubens, aber selbst im Augenblicke größter Erregung kam ihm nie der Gedanke, Christ zu werden.⁶⁵

oder:

Er blieb gläubig, er zweifelte nicht einmal an dem Wunderrabbi von Sadagóra, viel weniger an Gott. Aber er ahnte, daß der Mensch zunächst ein Mensch sei und dann erst ein Christ oder ein Jude.⁶⁶

Die bereits erwähnte Hervorhebung des wahren Glaubens an Gott als eine Universalmacht, die über dem formalen Rahmen der jeweiligen Konfession steht, bildet bei Franzos das zentrale Motiv der Darstellung konfessioneller Beziehungen. In *Moschko von Parma* sind jedoch bestimmte Widersprüchlichkeiten nicht zu übersehen, denn wenn es Moschko und Kasia ausschließlich um den wahren Glauben samt ihrer Liebe ginge, würden sie sich um ihr Glück bemühen und zusammenleben. Diese Meinung wird von Franzos aber in seinen anderen Werken wie *Judith Trachtenberg* oder *Shylock von Barnow* widerlegt. Der Autor zeigt hier die großen Schwierigkeiten eines solchen Außenseiterlebens auf und lehnt die Konversion als mögliche Auflösung des religiösen Konflikts ab. Somit ergibt sich die in *Moschko von Parma* dargestellte Gesellschaft mit ihrer religiösen Bedingtheit als konventioneller Rahmen, in dem das Kollektiv dem Individuellen übergeordnet ist. Die Gesellschaft entpuppt sich als wichtiger regulativer Faktor des sozialen Verhaltens eines Individuums und fungiert als Träger nicht nur konfessioneller, sondern auch ethnisch-

⁶⁴ Vgl. z.B. das Zitat „Im Sommer 1863 war ich wieder in Czernowitz und verlobte mich heimlich mit der Geliebten. Sie sollte Christin, ich Jude bleiben. Aber in Graz, wohin ich nun gegangen, ereilte mich ihr Brief: ‚Ich bring´s doch nicht über´s Herz...‘. Ich litt sehr, denn sie war sehr teuer gewesen. [...]“, in FRANZOS, KARL EMIL: Mein Erstlingswerk: „Die Juden von Barnow“. In: DERS.: Die Geschichte des Erstlingswerks. Berlin: Concordia Deutsche Verlags-Anstalt 1894, S. 213-240, hier S. 233f; Die Wahrhaftigkeit dieser biographischen Angaben ist aber fragwürdig, oder mindestens nicht eindeutig, vgl. KLAŃSKA, MARIA: „Jedes Land hat die Juden, die es verdient.“ Karl Emil Franzos und die Juden. ERNST, PETRA (Hrsg.): Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen. Innsbruck, Wien [u.a.]: StudienVerl. 2007, S. 37-50, hier: S. 39.

⁶⁵ FRANZOS, KARL EMIL: *Moschko von Parma* [wie Anm. 50], S. 145.

⁶⁶ Ebd., S. 62.

nationaler Merkmale, denn „*anders [ist es] im Osten, wo die Juden nicht bloß eine Religionsgenossenschaft sind, sondern auch noch eine Nation.*“⁶⁷ Die Gleichstellung des Religiösen mit dem Nationalen macht die Abkehr von der konfessionellen Gruppe kompliziert und konfliktreich, und kann im Fall einer Konversion zum Verlust der eigenen nationaler Identität führen. Franzos, für den die nationale Frage eine individuelle Entscheidung darstellte, löste das Problem der deutsch-jüdischen Symbiose, indem er seine jüdische Identität ausschließlich auf den religiösen Bereich beschränkte. Dabei lehnte er die Notwendigkeit einer Konversion für sein Deutschtum ab, denn die konfessionelle Zugehörigkeit sollte dafür keine entscheidende Rolle spielen: „*Der jüdische Glaube hat noch keinen gehindert, sich als Deutscher zu fühlen – wer es anders sagt, kennt diesen Glauben nicht oder spricht mit Absicht unwahr.*“⁶⁸ Wie es aber seinen Werken zu entnehmen ist, passte die jüdische Orthodoxie, die schon die Kenntnis deutscher Buchstaben untersagte, nicht zu dieser Vorstellung von jüdischer Religion und wurde von Franzos daher kritisiert.

In der Erzählung bilden zwar Juden die wichtigste Referenzgruppe, doch auch die Darstellung der ukrainischen Geistlichkeit weist interessante Merkmale in Bezug auf die Schilderung interkonfessioneller Liebesbeziehungen auf. Die tiefe Einbettung der ukrainischen Bevölkerung in den religiösen Aberglauben wird von Franzos kritisiert. Doch diese Kritik ist eher durch einen satirischen Ton gekennzeichnet und unterscheidet sich von der scharfen Kritik am jüdischen Konservatismus. So wird der griechisch-katholische Dorfpfarrer Mikita Borodyakiewicz, zu dem Kasia beichten geht, als gutmütiger, zum Teil naiver Mann gezeigt, dessen theologisches Wissen dem der Bauern keineswegs überlegen ist. Er ist neugierig auf Kasias Liebesabenteuer, handelt mit ihr um den Preis für die Beichte – dieser hängt von der Schwere der Sünden ab – und wirbt für einen Wallfahrtsort, wo die echten Gebeine eines Heiligen liegen sollen. Mit dieser Beschreibung bringt Franzos nicht nur seine Kritik an der Priesterschaft als geistige Autorität zum Ausdruck, sondern zeigt auch den Unterschied zwischen den jüdischen und christlichen Vorstellungen vom Sakralen. So hat Kasia nicht so sehr vor der eigenen Sünde, sondern vor der Kritik des Pfarrers Angst. Die Beachtung formaler religiöser Vorschriften ist für sie ein Mittel zur geistigen Erleichterung. Sie berichtet dem Pfarrer über die Beziehungen zu einem Juden, flüstert jedoch so leise, damit dieser es nicht hören kann. Denn für den Pfarrer Mikita gibt es keine schwerere Sünde als die Liebe zu einem Juden, dessen Vorfahren Christus gekreuzigt haben. Auf diese Weise umgeht

⁶⁷ Ebd., S. 8.

⁶⁸ In *Familien-Geschichten*, zitiert nach: ANSULL, OSKAR (Hrsg.): *Zweigeist*. Karl Emil Franzos. Potsdam: Dt. Kulturforum östliches Europa 2005, S. 61f.

sie die Sünde durch Verschweigen und bekommt Vergebung. Dieses religiöse Verhalten ist laut Franzos charakteristisch für die gesamte Stellung der Ukrainer zur Religion. Der Verstoß gegen bestimmte Vorschriften hat bei den Ukrainern keine so fatalen Folgen für das Individuum wie im Judentum.

Das von Franzos in der Erzählung *Moschko von Parma* entworfene Bild der konfessionellen Beziehungen in Galizien ist ein kritisches. Denn die angeführten Beispiele einer religiösen Toleranz sind als seltene Erscheinungen gezeigt und begrenzen sich auf das Verhalten einzelner Protagonisten. Obgleich Kasia, ihr Bruder Hawrilo oder Schmied Wassylj mit Moshe sympathisieren und ihn lieben, ist ihre Haltung anderen Juden gegenüber voller Vorurteile. Auch der jüdische Marschallik Türkischgelb, der Verständnis für Moshes berufliche und persönliche Bedürfnisse hat, bildet eine Ausnahme unter den abergläubischen und religiös fanatischen Chassidim. Unter solchen Umständen muss die Liebe zwischen Moshe und Kasia scheitern. Der Autor verleiht aber der Erzählung eine optimistische Schattierung: zwar bilden seine Protagonisten noch eine Ausnahme in Galizien, es komme noch die Zeit, wenn die Vernunft über religiöse und nationale Antagonismen siegen würde. Dass eine solche Vorstellung illusorisch war, wurde Franzos mit der Zeit immer klarer.

Ein anderes Werk von Emil Franzos, dem das Motiv einer tragischen Liebe und eines damit verbundenen religiösen Konflikt zugrunde liegt, ist die 1896 veröffentlichte Erzählung *Leib Weihnachtskuchen und sein Kind*. Es handelt sich in dieser Erzählung um ein Paar, dessen Zusammenleben wegen religiösem Starrsinn und religiöser Intoleranz beeinträchtigt wird. Während es aber in *Moschko von Parma* infolge des Verzichts auf die Liebe zu keinem offenen religiösen Konflikt kommt und die konfessionellen Gemeinden als Konfliktparteien nicht fungieren, tritt in der Erzählung *Leib Weihnachtskuchen und sein Kind* das Liebespaar selbst als Träger des religiösen Antagonismus auf, was schließlich einen religiösen Konflikt mit tragischem Ende herbeiführt. Die Erzählung behandelt die Geschichte eines armen jüdischen Schenkwirtes namens Leib Weihnachtskuchen, in dessen junge Tochter Miriam sich der Ukrainer Janko Wygoda verliebt. Diese Liebe wird von Franzos als ein unwillkürlicher Trieb dargestellt, der sich als großes Problem für die Protagonisten herausstellt.

Mit der Person Jankos zeichnet Franzos erneut die Figur eines Außenseiters, den die übrige Gesellschaft ausgestoßen hat. Wie Mosche aus *Moschko von Parma* ist auch Janko fleißig und zielstrebig. Beide Protagonisten unterscheiden sich jedoch in ihrer Stellung zur

eigenen und fremden Religion. Während Mosche in dieser Hinsicht offen ist, bleibt Janko in seinen religiösen Überzeugungen unbeirrt. Diese Gebundenheit ist jedoch nicht als wahrer Glaube zu verstehen, sondern eher als Starrsinn eines Kindes. Janko ist weder fromm noch sündig, er geht fast nicht zur Kirche und missachtet formale Vorschriften und Feiertage. Dennoch ist für ihn das Christentum die einzige richtige Religion, von der er nie abkommt, auch seiner Liebe wegen:

„Aber nun, wo ich dich frage?... Möchtest du sie denn heiraten?“

Auf dem Antlitze des Bauern glomm ein ungeheures Staunen auf und blieb wie gebannt darauf haften. „Aber – aber – das ist ja – nicht möglich“, sagte er fast stotternd. „Sie ist ja...“

„Eine Jüdin!“ sagte Leib Weihnachtskuchen lächelnd. „Aber du könntest ja Jude werden!“

„Ich...ich?!“ Die Fäuste des Bauern hatten sich unwillkürlich geballt. „Wenn mir das jemand im Ernst zumuten würde...“

„Du würdest ihn niederschlagen“, ergänzte der Kleine so mild wie vorher. „Aber da gibt es ja noch einen anderen Ausweg: wenn sie Christin würde...“

Der Bauer schüttelte den Kopf. „Das würdet ihr ja nicht dulden, du und dein Weib. Zwar – dein Weib ist kränklich, lebt nicht mehr lange – und du würdest dich vielleicht einschüchtern lassen, wenn man dir recht drohen würde...“⁶⁹

Dass diese Entscheidung keine religiöse Motivation hat, wird schon aus Jankos Vorhaben deutlich. Er würde eher sich selbst und Miriam töten und somit eine schwere Sünde begehen, als zum Judentum zu konvertieren. Dies geschieht am Ende der Erzählung, als Janko Miriams Bräutigam tötet und sich zusammen mit ihr ertränkt. Der Grund für eine solche kompromisslose Position liegt sowohl an den individuellen menschlichen Eigenschaften Jankos, dessen Verhalten an Geisteskrankheit grenzen könnte, als auch an seinen Kindeserfahrungen, wenn seine Eltern das ganze Gut in der jüdischen Schenke vertrunken haben und an Alkoholismus gestorben sind.⁷⁰

Die Überzeugung von der Unmöglichkeit einer Liebe zwischen Christen und Juden ist aber nicht nur Janko eigen. Leib Weihnachtskuchen, seine Frau Chane, der ukrainische Priester Hilarion und auch Miriam sind davon überzeugt und wissen keinen Ausweg aus der sich ergebenden Situation:

[...] Noch vor einer Minute hätte er [Leib, L.B.] lieber glauben mögen, daß alle Wiesen plötzlich blaue statt grüner Gräser treiben könnten, als daß dieser Bauer seine Miriam begehre; selbst unmittelbar vorher, bei dem unheimlichen Gebaren des Janko, war er völlig ahnungslos geblieben. Wie auch anders? – ein Bauer und ein jüdisch Kind – derlei hatte ja die Welt noch nicht gesehen – das ging ja gegen die Natur!⁷¹

⁶⁹ FRANZOS, KARL EMIL: Leib Weihnachtskuchen und sein Kind [wie Anm. 16], S. 38.

⁷⁰ Vgl. HUBACH, SYBILLE: Galizische Träume. Die jüdischen Erzählungen des Karl Emil Franzos. Stuttgart: Heinz 1986, S. 105f.

⁷¹ FRANZOS, KARL EMIL: Leib Weihnachtskuchen und sein Kind [wie Anm. 16], S. 36.

Oder:

Barmherziger Gott, dachte sie [Miriam, L.B.], er hat wirklich die Liebe zu mir bekommen. Der arme Mensch – es kann ja nichts daraus werden – er ist ja ein Christ! Das war aber auch der einzige trennende Grund, der ihr befiel; dass er ein Bauer war, dass ihn die anderen einen hässlichen Töpel schalten, daran dachte sie nicht. [...].⁷²

Den Grund für die religiöse Konfrontation zwischen Juden und Christen sieht Franzos in der Verbundenheit beider Völker mit religiös-traditionellen Vorstellungen, die das Zusammenleben von Vertretern zweier verschiedener Glaubensbekenntnisse ausschließen. Dies kann z.B. anhand der Handlungen und Worte des ukrainischen Priesters Hilarion aufgezeigt werden. Die Ablehnung des ukrainischen Geistlichen beruht auf verbreiteten antijüdischen Klischees, jedoch aber auch auf seiner eigenen Erfahrung. Er verhandelt zwischen zwei Konfliktparteien und instrumentalisiert in seinen Argumentationen jeweils entsprechende Stereotype:

„Und ich sage dir [zu Janko, L. B.]“, rief Hilarion eben eifervoll, „sie wird sich nicht taufen lassen. Da kennst du dies gottverdammte Volk schlecht – in der Blindheit sind sie geboren und wollen darin verharren, bis sie zur Hölle fahren – das ist der Fluch, den unser Herr auf sie gelegt hat! Und wenn sie sich taufen ließe – Gott schütze dich vor dem jüdischen Blut! Rachsüchtig sind sie alle und habgierig und verlogen; eher mag ein Stein Mitleid fühlen, als ein Judenherz...“⁷³

Und noch:

„Gut“, sagte Hilarion [zu Leib] und erhob sich. „Aber du bleibst fest, nicht wahr? Er wird dir vielleicht drohen, mach dir nichts draus. Denn du hast Gott den Herrn zur Seite und alle Heiligen...“

Leib sah ihn befremdet an, der Priester bemerkte es nicht.

„Nämlich, weil das ein gutes Werk ist“, fuhr er eifrig fort. „Ein Gott wohlgefälliges Werk. Eine Jüdin soll keines Christen Weib werden. Das will Gott nicht, sonst hätt er euch nicht verflucht und euch so schwarze Seelen gegeben... Also, mein braver Leibko, ich weiß, auf dein Wort kann man Häuser bauen, und so verlass ich mich ganz auf dich!“⁷⁴

Leib Weihnachtskuchens Entscheidung, Miriam mit einem alten Geschäftsmann zu verheiraten, resultiert weniger aus seinen eigenen religiösen Ansichten, sondern soll vielmehr der gesellschaftlichen Meinung und Tradition genügen.

Der in der Erzählung thematisierte religiöse Konflikt spielt sich auf der inneren emotionalen Ebene Leibs ab. Der Alte weiß, dass seine Entscheidung das Leben seiner Tochter kosten wird. Er weint, da er versteht, dass er wie ein Menschenhändler handelt, weil er sein Kind des Geldes wegen mit einem reichen Mann verheiratet. Wie Moschko beklagt er

⁷² Ebd., S. 179.

⁷³ Ebd., S. 85.

⁷⁴ Ebd., S. 108.

außerdem den Bekenntnisunterschied zwischen Miriam und Janko, doch er ist nicht im Stande, die konventionellen Grenzen seiner Religion zu überschreiten. Das von Franzos hier geschaffene Bild des Ostjuden ist das Bild eines demütigen Mannes, der seine Lebenstragödie als Willen Gottes ansieht und sich diesem hingibt. Sybille Hubach stellt fest, dass Franzos auf diese Weise das Motiv des biblischen Hiob aufgreift und dieses in den galizischen Kontext stellt.⁷⁵

Das Getto und der nach dem Talmud organisierte Alltag treten somit als ein von Aberglauben überfüllter Lebensraum auf, in dem die geistige Freiheit eines Individuums abgelehnt wird:

„Das Getto ist ihm [Franzos, L.B.] ein Anachronismus, der in die aufgeklärte Welt des neunzehnten Jahrhunderts nicht passt; und die religiösen Satzungen, auf denen seine Kultur beruht, stellt er als Auswüchse eines absurden Aberglaubens dar, der unvereinbar mit einer vernünftigen Lebensführung ist.“⁷⁶

Franzos stellt implizit die Frage, wie Religion die menschliche Liebe junger Leute verneint und dadurch die Familiengründung zu einem technisch-formalen Prozess macht. Leibs Frau Chane hält die Liebe für eine Erfindung der Christen, die als Ausrede für sündige Taten dient und mit dem Glück ihrer Tochter nichts gemein hat:

„Sind wir Christen“ erwiderte sie. „Kennt man bei uns die ‚Liebe‘? Heiratet man bei uns der Schönheit wegen? Wenn ein Mädchen brav und gesund ist, so fragt man nicht nach dem Gesicht! Darum mußt du Mendele vor allem fragen, ob er uns nicht einen weiß, der ein Mädchen mit Geld vergeblich suchen würde. Ich meine einen Witwer mit vielen Kindern, oder einen Mann, der Pflege braucht...“

Er taumelte zurück, als hätte ihn ein Schlag getroffen. „Chane“ schrie er auf. „Unser blühendes Kind!“

„Glaubst du“, fragte sie mit zuckenden Lippen, dass es mir leicht fällt? Aber hältst du für die größere Sünde gegen Gott: daß wir sie einem solchen Manne geben oder daß sie ledig bleibt? Und was für ein größeres Unglück: daß durch einen solchen Mann versorgt wird oder mit uns betteln muß? [...].⁷⁷

Die in diesem Zusammenhang ausgedrückte Kritik an der jüdischen Orthodoxie ist aber nicht eindeutig und lässt sich auch aus einer anderen Perspektive deuten. Es ist auffallend, dass der Orthodoxie nicht die Alternative deutsch-jüdischer Assimilation und westlicher Aufklärung entgegengesetzt wird. Denn Leibs Glaube bringt nicht nur Leid in sein Leben, sondern hilft ihm auch, die Hindernisse des schweren Alltags zu überwinden und Hoffnung auf eine bessere Zukunft zu hegen. Das Problem einer solchen Lebensposition liegt aber darin, dass sie nicht in die Konstellation moderner Sozialverhältnisse passt: Leib, wie

⁷⁵ HUBACH, SYBILLE: Galizische Träume [wie Anm. 70], S. 102.

⁷⁶ Schwarz, Egon/Berman, Russell A.: Karl Emil Franzos: Der Pojaz (1905) [wie Anm. 48], S. 379.

⁷⁷ FRANZOS, KARL EMIL: Leib Weihnachtskuchen und sein Kind [wie Anm. 16], S. 28.

auch Janko, bleibt von den sozial-wirtschaftlichen Prozessen ausgeschlossen und wird schließlich zu ihrem Opfer.⁷⁸

Auffallend in dieser Erzählung ist, dass interkonfessionelle Beziehungen grundsätzlich durch einen friedlichen Charakter gekennzeichnet sind und nur im Falle einer Mischehe Konfliktpotenzial entfalten. Trotz der erwähnten christlichen Vorurteile gegenüber den Juden leben beide Völker weitgehend friedlich miteinander und nehmen sogar Rücksicht auf die religiösen Traditionen der Anderen:

Am Sabbat kann die Goje den Gast bedienen; aber bei Eingang des Ruhetages braucht sie der Jude zur Betreuung der Lichter und für ähnliche Verrichtungen, und darum betritt kein Bauer um diese Stunde eine Schenke, selbst der durstigste und rohste nicht. Es ist ja nach seiner Meinung wahrlich nicht der rechte Gott, dem diese Stunde geweiht ist, aber doch immerhin „auch ein Gott, der alte Herr Vater von unserem Herrgott“ und darum bleibt er weg.⁷⁹

Den Grund für eine solche Toleranz führt Franzos auf die persönlichen Eigenschaften Leibs zurück, nicht auf das Verständnis der Bauern für die religiösen Gefühle anderer Leute.⁸⁰ Leib ist ein ehrlicher Schenkwirt, er verdünnt den Schnaps nicht mit Wasser, treibt keine Preiserhöhung und keinen Wucher. Erst wenn es um die Liebesbeziehung zwischen Juden und Christen geht, kommt es zu Konflikten und heftiger Kritik auf beiden Seiten, denn die Begründung einer interkonfessionellen Ehe widerspricht direkt den Vorschriften beider Religionen. So deutet Franzos an, dass sich die religiöse Kluft zwischen Juden und Christen verkleinern würde, wenn es keinen wirtschaftlichen Antagonismus gäbe. Dieses Motiv kommt insbesondere im Schaffen post-galizischer Autoren, z.B. bei Soma Morgenstern (In seiner Trilogie *Funken im Abgrund*⁸¹) oder bei Alexander Granach (in seinem autobiographischen Roman *Da geht ein Mensch*⁸²) vor, die zahlreiche Beispiele eines jüdisch-christlichen friedlichen Zusammenlebens inszenieren.

Die Erzählung *Judith Trachtenberg* steht den bereits erwähnten Erzählungen *Moschko von Parma* und *Leib Weihnachtskuchen und sein Kind* thematisch sehr nahe. Zeitlich gesehen

⁷⁸ Vgl. HUBACH, SYBILLE: Galizische Träume [wie Anm. 70], S. 104f. Dieses Motiv wurde von vielen galizischen Autoren thematisiert, darunter auch von Ivan Franko. Vgl. z.B. die ähnliche Thematik in seiner Erzählung *Navernenyj hrišnyk*, in Kap.4.2.

⁷⁹ FRANZOS, KARL EMIL: Leib Weihnachtskuchen und sein Kind [wie Anm. 16], S. 142.

⁸⁰ Zu Leibs positiven Bild vgl. auch KLAŃSKA, MARIA: Problemfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846-1914 [wie Anm. 28], S. 179.

⁸¹ Siehe MORGENSTERN, SOMA: Trilogie Funken im Abgrund (hrsg. v. SCHULTE, INGOLF). Lüneburg: zu Klampen 1996.

⁸² Siehe GRANACH, ALEXANDER: Da geht ein Mensch. Autobiographischer Roman. 6. Aufl. Ausburg: Ölbaum-Verl. 2005.

liegt die Erzählung mit dem Erscheinungsjahr 1890 zwischen *Moschko von Parma* (1880) und *Leib Weihnachtskuchen und sein Kind* (1896), sie ist aber mit der Inszenierung einer jüdisch-christlichen [fiktiven] Ehe als eine eventuelle Übergangsphase zwischen diesen zwei Werken anzusehen: Während in *Moschko von Parma* das Motiv der religiösen Annäherung und des bewussten Verzichts der Protagonisten auf ihre Liebe erläutert wird, kommt es in *Leib Weihnachtskuchen und sein Kind* zur tragischen Austragung des religiösen Antagonismus und zur Ablehnung einer möglichen Versöhnungsstrategie aufseiten beider Protagonisten. In der Erzählung *Judith Trachtenberg* wird aber das Motiv des Kampfes beider Protagonisten um ihre Liebesbeziehung thematisiert. Den inhaltlichen Schwerpunkt bildet dabei die Suche nach möglichen Umwegen, die es den Protagonisten ermöglichen, sozialen und ethnisch-konfessionellen Unterschieden zu entkommen.

Es wird die Geschichte des reichen und hoch angesehenen jüdischen Fabrikanten Nathan Trachtenberg und seiner Tochter Judith geschildert. In Nathans Person offenbart sich das von Franzos entworfene Ideal eines aufgeklärten jüdischen Bürgers, der zwar der westlichen Kultur und dem Fortschritt anhängt, jedoch auch von seiner Tradition und seinem Glauben nicht abbrückt. In dieser Darstellung wird der aufgeklärte Jude der christlichen Gesellschaft gegenübergestellt und ist dieser durch seine Anständigkeit und kulturelle Offenheit überlegen.⁸³ Nathan Trachtenberg weiß seiner Tochter die Vorzüge der westlichen Kultur nahezubringen, die Judith sehr genießt. Sie lässt sich besonders von der Legende über die Liebe zwischen dem polnischen König Kasimir und dem jüdischen Mädchen Esther faszinieren und schließt daraus auf die grundsätzliche Möglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens zwischen Juden und Christen. Dass dies nur Fiktion ist, erfährt sie jedoch schon bald selbst. Als Judith sich in den polnischen Grafen Agenor Baranowski verliebt, inszeniert dieser eine fiktive Taufe und Trauung für Judith, infolge dessen sie getäuscht wird. Beide fliehen nach Italien, um dort weit weg von religiösen Vorurteilen und gesetzlicher Verantwortung ein Familienleben zu führen. Aber dieses Leben in geistiger und kultureller Isolation, die Last der Konversion und die Vorwürfe, die Judith sich wegen des Todes ihres Vaters – er stirbt, nachdem er von der Konversion seiner Tochter erfahren hat – macht, lösen einen komplexen Konflikt zwischen ihr und Agenor aus. Dieser Konflikt erreicht seinen Höhepunkt, als Judith die Inszenierung ihrer angeblichen Taufe und Trauung und somit die Lüge ihres Mannes enttarnt, und endet schließlich mit dem Selbstmord der Protagonistin.

⁸³ Vgl. HUBACH, SYBILLE: Galizische Träume [wie Anm. 70], S. 83f. Zu Franzos Imagination des frommen Juden mit aufgeklärten Ansichten vgl. z.B. REIFOWITZ, IAN: „Saviour of the People(s)“ [wie Anm. 56], S. 19.

Der in der Erzählung thematisierte religiöse Konflikt ist tief mit der Frage nach der Assimilation und Integration eines jüdischen Menschen in die christliche Gesellschaft verbunden. Eigentlich stellt Judiths Schicksal die Geschichte einer gescheiterten Assimilation dar. Ihr Assimilationsprozesses durchläuft die charakteristischen Phasen: die Abwendung von der eigenen Tradition, die Überwindung seelischer Leere und die Hoffnung auf das vom Partner versprochene glückliche Zusammenleben nach dem Glaubenswechsel.⁸⁴ Dieser Prozess löst jedoch bei Judith einen inneren psychologischen Konflikt aus. Außerdem kommt es zu einem innerkonfessionellen Konflikt zwischen ihr auf der einen Seite und ihrem Vater und Bruder sowie der ganzen jüdischen Gemeinde auf der anderen Seite. Franzos geht auf den inneren Konflikt Judiths näher ein und schildert ihre religiöse Resignation. Die Dominanz des Seelischen über das Religiös-Formale gilt zugleich als inhaltlicher Höhepunkt der Erzählung:

„Was kann überhaupt ein glücklicher, schuldloser Mensch von ihm [Gott, L. B.] wissen – und nun gar ich, die so sehr glücklich war! Natürlich glaubte ich an ihn, und obwohl ich eigentlich lieber eine Christin gewesen wäre, so war ich doch auch mit meinem Glauben leidlich zufrieden und betete, wenn ich zu dem vielen, was ich hatte, noch etwas wünschte. Kurz, ein Gewand war mir damals mein Glaube – warum hätte ich’s nicht mit einem anderen, bequemeren vertauschen sollen, besonders da es der Geliebte wünschte? Leicht fiel es mir doch nicht, aber nur deshalb, weil mich dieser Wechsel von den Meinen schied. Aber nun reichten sie mir kein neues Gewand, und ich wurde unglücklich und wurde schuldig, und da erkannte ich, was der Glaube ist: kein Gewand, sondern die Seele selbst, und die wechselt man nicht...“⁸⁵

Interessant erscheint die Beziehung zwischen dem inneren Konflikt Judiths und dem Konflikt mit der jüdischen Gemeinde. Geht in der Regel der innere religiöse Konflikt dem interpersonalen voraus und löst diesen aus⁸⁶, so nimmt in *Judith Trachtenberg* dieser Entwicklungsprozess eine andere Richtung. Zwar weiß Judith von Anfang an, dass ihre Liebesbeziehung samt der daraus folgenden Konversion auf den heftigen Widerstand ihres Vaters stoßen wird, jedoch sieht sie ihre Situation noch kaum als ausweglos und fatal. Sie wiegt sich in der Hoffnung, ihr Vater werde doch noch einwilligen, wenn ihr Bräutigam selbst um ihre Hand anhält, und appelliert somit an dessen aufgeklärte Weltansicht. Erst als der Konflikt zwischen ihr und der jüdischen Welt sich vergrößert, beginnt sich ihre innere Unruhe zu verstärken, die schließlich als schmerzhafter psychologischer Konflikt eskaliert.

Als einer der wichtigsten Gründe für eine solche Entwicklung des religiösen Konflikts tritt in der Erzählung die Verneinung der religiösen Bedürfnisse des Anderen auf. Gerade die

⁸⁴ Vgl. genauer dazu HUBACH, SYBILLE: Galizische Träume [wie Anm. 70], S. 91f.

⁸⁵ FRANZOS, KARL EMIL: Judith Trachtenberg [wie Anm. 40], S. 196.

⁸⁶ Vgl. MURKEN, SEBASTIAN: Selbstliebe, Nächstenliebe oder Gottesliebe? Überlegungen zur Klassifikation religiöser psychosozialer Konflikte. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 14 (2004), S. 113-140, hier S. 125f.

Missachtung religiöser Gefühle seitens Agenors erweist sich für Judith als unverzeihbare Tat und schwere Verfehlung. Nicht das Verschweigen des Todes ihres Vaters, nicht die fiktive Trauung, sondern eben die fiktive Konversion stellt sich als Hauptauslöser des Konflikts heraus:

„Daß er mich betrogen und in seine Arme gerissen – das kann ich noch verstehen, ich könnt's sogar vergeben. Wie hätt er wissen sollen, daß auch die Jüdin ein menschlich Wesen ist und ein Herz im Leibe hat und Ehre? [...] Aber noch mehr kann ich verstehen: sogar den häßlichen Betrug, die Scheintrauung, zu der ihn der Schurke gleichfalls bewog... Ein Baranowski! Es schien ihm der einzige Ausweg. Und dann, er raubte, er stahl mir meine Ehre vor den Menschen, aber er nahm nicht, ohne zu geben, was er geben konnte: die Versorgung, seinen Schutz, seine Treue. Ein anderes jedoch stahl und raubte er mir, ohne es zu ersetzen, und das war wahrlich ein noch heiligeres Gut! Er stahl mir meinen Glauben und gab mir dafür – einige Tropfen Wasser aus der Hand eines Gauners. Und dieses Verbrechen konnte ihm selbst nicht so nötig erscheinen wie jenes erste. Er befürchtete, ich könnte sonst Verdacht schöpfen. Aber kann ihn dies entschuldigen? Darf ein Mensch dem anderen sein Heiligstes rauben, nur um darüber beruhigt zu sein, daß sein Frevel unentdeckt bleiben wird? Und er hätte sich ja die Ruhe so leicht auf andere Weise schaffen können, er wußte ja, wie blind ich ihm glaubte – die dümmste Ausrede, warum diesmal die Taufe nicht nötig sei, und der Frevel wäre überflüssig gewesen. Aber daran dachte er nicht einmal! Eine Jüdin – hat die überhaupt ein Gemüt, was braucht die einen Glauben? Und als ich ihm sagte, daß ich ihn brauchte, als er sah, daß kalte Dämmerung um mich war und ich im Schmachten nach Licht und Wärme fast verging, da war ihm dies recht unbequem, es erinnerte ihn ja an seinen Frevel, aber dies war auch die einzige Empfindung, die er dabei hatte!“⁸⁷

Mit dieser Auffassung eines religiösen Konflikts lässt sich eine andere Dimension von Religion erkennen, und zwar ihr Potential zur Konfliktbewältigung: Einerseits kann Religion bzw. Religiosität einen Konflikt bedingen und soll daher selbst bewältigt werden, andererseits kann sie einen eigenen Beitrag zur Bewältigung dieses Konflikts leisten.⁸⁸ In dieser Hinsicht unterscheidet sich *Judith Trachtenberg* von Franzos' früheren Erzählungen, in denen er die orthodoxe Religion bloß in ihrem Archaismus und Fanatismus kritisierte. Franzos geht auf die existenzielle Bedeutung von Religion für das Individuum ein und stellt diese als notwendig zur Bewältigung geistiger Unruhe dar. Am Beispiel Judiths zeigt der Autor die Wichtigkeit religiöser Praktiken für die geistige Existenz eines Individuums und stellt dadurch die Idee des aufgeklärten Rationalismus in Frage. Judith weiß die Notwendigkeit ihres Lebens abseits der konservativen Gesellschaft logisch zu erklären und eventuelle Vorteile eines solchen Lebens für ihr Kind zu finden, doch diese Logik ist nicht imstande, ihr Gewissen zu

⁸⁷ FRANZOS, KARL EMIL: *Judith Trachtenberg* [wie Anm. 40], S. 191f.

⁸⁸ Dieses zweite Merkmal ist nach Murken auf das Selbstverständnis von Religionen, die „durch ihre Lehren und Praktiken die Überwindung des Leidens und Wege zum Heil versprechen“, zurückzuführen. Vgl. MURKEN, SEBASTIAN: *Selbstliebe, Nächstenliebe oder Gottesliebe?* [wie Anm. 86], S. 132.

beruhigen. Weder der kulturelle Reichtum Italiens noch die aufgeklärte Bildung sind imstande, den Glaubensverlust auszugleichen⁸⁹:

– Ja, wenn ich zu ihm sprechen, zu ihm flehen, wenn ich beten könnte, Agenor! Aber ich kann nicht! Wenn mich sonst irgendein Leid bedrückte, eine Sorge, eine Schuld, dann griff ich zu meinem Gebetbuch und sprach zu dem Gott meiner Väter. Nun habe ich kein Gebetbuch mehr... [...] Man muß doch eine Sprache haben, in der man betet; die alte habe ich verlernt, und die neue kenne ich nicht... Du hast mich in viele Kirchen geführt, um die schönen Bilder oder die Höhe der Wölbung zu bewundern; wie mir dabei zumute war, hast du nie gefragt. Mich fröstelte, wenn wir aus dem Sonnenschein in die kühlen Hallen traten; bis ins Herz hinein fröstelte es mich. Es war mir alles so fremd, so unheimlich – wie werd ich je in einer Kirche beten lernen? Vielleicht stünde es besser um mich, wenn man mir alles recht erklärt hätte, aber ich weiß ja nichts von eurem Glauben, ich kann nicht einmal ein Kreuz schlagen, und wenn ich's könnte, wie dürfte ich's tun? Was weiß ich von dem Gekreuzigten mehr, als daß er ein abtrünniger Rabbi war, um dessentwillen alle, die meines Blutes sind, noch heute Schmach und Verfolgung erleiden müssen!⁹⁰

Judith, allein mit ihrem inneren Konflikt kämpfend, vertieft die emotionale Distanz zu ihrem Gatten und verliert allmählich ihre eigene religiöse Identität, ohne eine andere zu gewinnen. Ihre kulturelle und religiöse Assimilation scheitert, da sie seitens der kulturellen Zielgruppe, in diesem Fall seitens der Christen, keine Unterstützung erfährt.

In diesem Zusammenhang lässt sich die zweite Rezeptionsebene dieses zwischen Judith und Agenor entstandenen Konflikts erschließen: Während der Konflikt für Judith vor allem religiös motiviert ist, da der Verlust der religiösen mit dem der nationalen Identität gleichzusetzen ist, bedeutet für Agenor diese Auseinandersetzung eher die Konfrontation zweier getrennter nationaler und sozialer Gruppen, auf die religiöse Motivation kommt es ihm nur wenig an. Er ist bereit, mit der Inszenierung der Trauung eine große Sünde zu begehen, allein um seine Reputation zu retten. Franzos greift wieder auf die Darstellung eines polnischen Aristokraten zurück, der für die Wiedergeburt der polnischen Nation im Rahmen eines polnischen Staates schwärmt.⁹¹ Seine eigene adelige Abstammung samt hoher sozialer Position als Aristokrat sind die von ihm am meisten geschätzten Sachen im Leben:

„Wir Aristokraten – ich meine: wir wirklichen, reichen, reinblütigen, alten Geschlechter – sind die einzigen festen Pfeiler jedes Staates und wir polnischen Aristokraten sogar die einzige Hoffnung unseres Volkes [...].“⁹²

⁸⁹ HUBACH, SYBILLE: Galizische Träume [wie Anm. 70], S. 92.

⁹⁰ FRANZOS, KARL EMIL: Judith Trachtenberg [wie Anm. 40], S. 136f.

⁹¹ Darin spürt man auch eine Anspielung auf die persönlichen politischen Überzeugungen des Autors: Die Tatsache, dass nach der sog. „Galizischen Autonomie“ von 1867 die jüdische Bevölkerung sich in der Frage der Assimilation immer mehr für die polnische Variante dieser entschied, konnte Franzos als Fürsprecher der jüdisch-deutschen Assimilation nicht gefallen. Vgl. REIFOWITZ, IAN: „Saviour of the People(s)“ [wie Anm. 56], S. 4.

⁹² FRANZOS, KARL EMIL: Judith Trachtenberg [wie Anm. 40], S. 33.

Zum negativen Bild des Polentums bei Franzos trägt aber auch die Darstellung der Heuchelei, Tücke und Doppelmoral polnischer Beamter bei, etwa in der Figur des Grafen Wroblewski. Auch ein negatives Bild des Katholizismus ist aus Franzos' Beschreibung abzuleiten und wirft einen Blick auf die Darstellung der Konfessionen: Diese lassen sich nicht nach ihrer abstrakten Lehre bewerten, sondern nach den Taten und Handlungen ihrer Mitglieder, was sowohl für das Judentum als auch für das Christentum gilt. Am deutlichsten wird dies am Beispiel von Judiths Ablehnung „einer echten Konversion“ zum Katholizismus:

„Oh“, rief sie wild, „ich habe an dem wenigen genug!... Es ist eine Religion der Liebe, der Menschlichkeit! Sie gebietet, der reichen, hübschen Jüdin das Haus zu öffnen, wenn man ihrem Vater Geld schuldig ist, und damit sich die jungen Herren unbefangener mit ihr unterhalten können als mit den christlichen Damen. Sie hat kein Gefühl des Fremdseins; es sind ja Menschen wie sie – jenen aber sind sie, ihr Vater, ihr Bruder, keine Menschen, sondern Juden; die Männer geboren, damit der Christ von ihrer Arbeit seinen Nutzen, die Frauen, damit er an ihrer Schönheit seinen Spaß habe. Und wenn die Jüdin ihr Herz an den Christen verliert und alles läßt, ihm zu folgen, weil sie ihn liebt, so gebietet ihm sein Glaube, zu denken, daß sie eine Jüdin ist. Und es ist eine Religion des Erbarmens!“⁹³

Es ist jedoch in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass Agenors Darstellung keine plakative ist.⁹⁴ In seinen Handlungen Judith gegenüber ist er oft unentschieden und mit tiefen inneren Zweifeln konfrontiert. Mit der Zeit erkennt er seine Schuld am persönlichen Unglück seiner Geliebten und bereut sie, doch es ist schon zu spät, die Situation zu retten:

Er mußte schuldbewußt sein Haupt beugen; nun verstand er, daß jene Taufe nicht bloß eine Sünde gegen den Gott seines Katechismus gewesen, sondern auch ein Frevel an einer armen, sehnsüchtigen, dürstenden Menschenseele.⁹⁵

Die jüdisch-deutsche Akkulturation, für die Franzos in seinem Frühschaffen so plädiert, erscheint als ein gegenseitiger Prozess, dessen erfolgreiche Vollendung von beiden Parteien abhängt. Ausgehend von dieser Erkenntnis hinterfragt Franzos in *Judith Trachtenberg* schon explizit die Möglichkeit einer solchen jüdisch-deutschen Synthese, indem er nicht nur die religiöse Problematik, d.h. die jüdische Orthodoxie als Grund für das Scheitern dieses Vorhabens verantwortlich macht, sondern auch auf den ethnisch-nationalen Antagonismus in dieser Beziehung eingeht. So muss Judiths Akkulturationsversuch trotz ihrer Liebe und ihres Glaubenswechsels am Ende scheitern, „denn die christliche Mehrheitsgesellschaft ist nicht bereit, die getaufte Jüdin Judith als gleichwertiges Mitglied zu akzeptieren.“⁹⁶ In diesem Sinne deutet *Judith Trachtenberg* auf einen Wechsel in Franzos

⁹³ Ebd., S. 197.

⁹⁴ Vgl. KLAŃSKA, MARIA: Problemfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846-1914 [wie Anm. 28], S. 178.

⁹⁵ FRANZOS, KARL EMIL: *Judith Trachtenberg* [wie Anm. 40], S. 137.

⁹⁶ GLASENAPP, GABRIELE VON: „Nur die Liebe macht selig, der Glaube aber blind“ [wie Anm. 46], S. 69.

Vorstellungen hin und bezeugt eine gewisse Dynamik in seiner Darstellung interreligiöser Beziehungen.

Somit lässt sich sagen, dass Franzos dem Verhältnis zwischen der Liebe als einem sinnlichen Gefühl zu einem anderen Menschen einerseits und der eigenen religiösen Pflicht und dem Glauben andererseits ein wesentliches Konfliktpotenzial zuschreibt. Der durch die Konfrontation von Liebe und Glauben ausgelöste Konflikt erweist sich als asymmetrisch, denn einem Subjekt wird das religiöse Wertesystem samt seinen Vertretern übergeordnet, so dass Protest zwecklos zu sein scheint. Wenn es doch zu einer Auflehnung gegen die religiöse Tradition kommt, führt diese zum Ausschluss aus der Gemeinde und – besonders für die Ostjuden – schließlich zum Verlust eigener nationaler Identität. Gerade in dieser Übereinstimmung von Religiösem und Nationalen sowie in dem enormen Einfluss der orthodoxen Religion auf wichtige soziale Prozesse sieht Franzos das Hindernis für die legitime Begründung einer interkonfessionellen Ehe. Dabei wird von ihm die mögliche Konversion nicht als Ausweg gesehen: Das menschliche Glück eines interkonfessionellen Paares ist in einer Gesellschaft, in der soziale Prozesse durch eine dominierende Religion geprägt werden, nur schwer möglich ist.

3.3 DARSTELLUNG JÜDISCH-CHRISTLICHER LIEBESBEZIEHUNGEN UND DER DAMIT VERBUNDENEN KONVERSION BEI JÓZEF ROGOSZ

Wie von Leopold von Sacher-Masoch und Karl Emil Franzos wurde auch von dem polnischen Schriftsteller Józef Rogosz das Motiv jüdisch-christlicher Liebesbeziehungen aufgegriffen. Während es bei den ersten zwei Autoren im Allgemeinen um die negative Auswirkung religiöser Vorurteile auf die Liebesbeziehung geht und die Konversion zum Christentum als Verlust der jüdischen Identität thematisiert wird, dient die Darstellung religiöser Konflikte bei Józef Rogosz vor allem der expliziten Hervorhebung des Katholizismus als einzige wahre und dem Judentum überlegene Religion. Für Rogosz ist allein der jüdische religiöse Fanatismus dafür verantwortlich, dass eine Verständigung zwischen Juden und Christen unmöglich ist. Die Notwendigkeit einer Konversion zum Christentum ist für den Autor keineswegs problematisch, sondern wird als etwas Selbstverständliches angesehen.

Es ist zu betonen, dass im Schaffen Rogoszs jüdisch-christliche Beziehungen vor allem in Bezug auf die wirtschaftlichen Verhältnisse dargestellt werden.⁹⁷ In seinem Werk ist eine Entwicklung in der Darstellung des galizischen Judentum zu erkennen: Während Rogosz in seinem Frühwerk noch eine Verständigungsoption zwischen Juden und Christen für möglich hält – u.a. durch die Konversion –, wird diese in seinem antisemitisch geprägten Spätwerk fast ausschließlich abgelehnt.⁹⁸ Das Motiv einer jüdisch-christlichen Liebesbeziehung und der damit verbundenen Konversion zum Christentum steht im Zentrum der Erzählungen *Mendel*⁹⁹ und *Jojna*¹⁰⁰. Dieses Motiv kommt ebenfalls im Roman *Grabarze (Die Räuber)*¹⁰¹ vor, hier jedoch nur am Rande im Kontext der Missbilligung jüdischer Konversion aus pragmatischen Gründen.

Die Erzählung *Mendel* ist als Teil der Novellensammlung *W piekle galicyjskiem (In der galizischen Hölle)*¹⁰² erschienen und behandelt die Geschichte des alten Juden Mendel

⁹⁷ Siehe dazu Kap. 4.3.1.

⁹⁸ Vgl. dazu BURKOT, STANISŁAW: Józef Rogosz. In: KULCZYCKA-SALONI, JANINA / MARKIEWICZ, HENRYK / ŻABICKI, ZBIGNIEW (Hrsg.): Literatura polska w okresie realizmu i naturalizmu (Obraz literatury polskiej XIX i XX wieku). Bd. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1966, S. 403-422, hier S. 407.

⁹⁹ Siehe ROGOSZ, JÓZEF: Mendel. In: DERS.: W piekle galicyjskiem. Obraz z życia. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1896, S. 87-112.

¹⁰⁰ Siehe ROGOSZ, JÓZEF: Jojna. Obraz z życia [Jojna. Ein Bild aus dem Leben]. In: DERS.: W piekle galicyjskiem. Obraz z życia. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1896, S. 159-183.

¹⁰¹ Siehe ROGOSZ, JÓZEF: Grabarze. Powieść współczesna [Die Räuber. Ein zeitgenössischer Roman]. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1895.

¹⁰² Siehe ROGOSZ, JÓZEF: W piekle galicyjskiem. Obraz z życia [In der galizischen Hölle. Ein Bild aus dem Leben]. In: DERS.: W piekle galicyjskiem. Obraz z życia. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1896, S. 5-85.

und seines Sohns Samuel. Mendel ist Leib aus der Erzählung *Leib Weihnachtskuchen und sein Kind* von Franzos sehr ähnlich. Er ist fromm und gottesfürchtig und von hoher menschlicher Würde. Aber er bildet eher eine Ausnahme unter den anderen Juden, die in der Erzählung als abergläubisch, religiös fanatisch und intolerant dargestellt werden:

Niemand hat jemals gesehen, dass Mendel fröhlich war oder dass er zumindest lächelte. Von Kindheit an war er immer ernst, doch streng wurde er erst später, nach dem Tode seiner Frau. Und obwohl alles in ihm einen Juden verriet, empfand kein Christ Abscheu gegen ihn, sogar umgekehrt, jedem kam dieser Mann sympathisch vor. Diejenigen, die die Möglichkeit gehabt haben, ihn näher kennen zu lernen, bezeugten, dass wenn jeder Jude so wie Mendel wäre, die christliche Gesellschaft keinen Anlass gehabt hätte, sich über diese Ankömmlinge zu beschweren.¹⁰³

Die Frömmigkeit Mendels wird aus der christlichen Perspektive gezeigt und als blinde Befolgung formaler talmudischer Vorschriften aufgefasst. Auf diese Weise ist die im Text vorhandene jüdische Vorstellung von einem frommen Menschen ist durch gewisse Stereotype geprägt:

Wenn jemand einen Juden fragte, was man vom Mendel halten soll, so erhielt er immer die gleiche Antwort: „Dieser Mann ist gottesfürchtig.“ – Und ist er ein anständiger Mann? „Wieso sollte er nicht anständig sein?!“ So schätzen sie diese erste Eigenschaft weit höher als die zweite, denn für einen Juden ist die Verehrung des Talmuds das Allerwichtigste. Der menschliche Charakter ist dagegen nebensächlich, ohne diesen kann der kluge Mann bei ihnen gut auskommen.¹⁰⁴

An der Stelle ist zu erwähnen, dass während Franzos und Sacher-Masoch mit ihrem Schaffen sowohl das christliche als auch das jüdische deutschsprachige Publikum ansprechen wollten, adressierte Rogosz seine Erzählungen an die polnische bzw. polnischsprachige katholische Leserschaft. Dies ist auch auf der semantisch-lexikalischen Textebene, wie Wortwahl, Anwendungen christlicher religiöser Ausdrücke usw. zu sehen. Zum Beispiel verwendet Rogosz das Wort *Jehowa* zur Bezeichnung Gottes in Dialogen jüdischer Protagonisten, was aber aus rein religiösen Gründen nicht möglich ist, weil es für Juden verboten war, dieses Wort auszusprechen. Auch bei der Beschreibung religiöser Gefühle der

¹⁰³ Wenn anders nicht angegeben, stammen die Übersetzungen vom Verfasser. Originaltext: „Nikt nigdy nie widział, żeby Mendel ożywił się kiedy lub bodaj uśmiechnął. Poważnym był zawsze od dziecka, ale surowym stał się dopiero później po śmierci żony. A mimo to, i lubo, że wszystko żyda w nim znamionowało, żaden chrześcijanin nie czuł doń odrazy, przeciwnie, człowiek ten był dla każdego zjawiskiem sympatycznym, ci zaś, którzy mieli sposobność bliżej go poznać, upewniali, że gdyby każdy żyd był takim jak Mendel, społeczeństwa chrześcijańskie nie miałyby powodu skarżyć się na tych przybyszów.“, in ROGOSZ, JÓZEF: Mendel [wie Anm. 99], S. 88.

¹⁰⁴ Originaltext: „Jeżeli kto zapytał jakiego żyda, co myśleć o Mendlu, zawsze otrzymywał jedną odpowiedź: „To człowiek bogobojny”. – A porządny? „No, czemu nie miał być porządny?” Pierwszy ten przymiot stawiali oni nierównie wyżej niż drugi, u żyda bowiem góruje ponad wszystkim szacunek dla Talmudu, charakter zaś to rzecz podrzędna, bez której człowiek rozumny może się u nich obejść.“, in ebd., S. 89.

katholischen Protagonisten benutzt der Autor spezielle sakrale Ausdrücke wie die Erlösung der Menschen durch Liebe Christi usw.

Der in der Erzählung dargestellte interkonfessionelle Konflikt resultiert aus der Liebe Samuels zu seiner Nachbarin, einem jungen jüdischen Mädchen namens Chaja. Chaja beginnt den Unterricht in einem katholischen Kloster zu besuchen, wo ihr die Grundlagen des katholischen Glaubens beigebracht werden. Von der neuen Lehre begeistert, sieht sie in ihrem jüdischen Wesen Zeichen einer angeblichen moralischen und religiösen Niedrigkeit, während das Christentum neue Möglichkeiten geistiger Entwicklung eröffnet:

- Samuel, du bist ja kein Jude, nein! – schrie sie [Chaja, L. B.] heftig auf. – Nicht der ist Jude, der als Jude geboren wurde, sondern der, der wie ein Jude denkt, fühlt und lebt!... Ein Jude ist schmutzig und habsüchtig, er träumt von nichts außer Geld, mag keine Blumen, keine Vögel, keine Bäume. Er liebt seinen Gott nicht, er fürchtet sich nur vor ihm. Der Jude ist beinahe kein Mensch, sondern ein fürchterliches Geschöpf, bei dessen Anblick die ganze Menschheit zittert! Du bist kein Jude, Samuel, nicht wahr?
- Chaja, hat man dir dies alles im Kloster beigebracht?
- Um Gottes willen! Dort lehrt man uns nur aus den Büchern. Das, was du eben gehört hast, wurde selbst in meiner Seele geboren. Ich bin kein Kind mehr, ich bin ja schon 14 Jahre alt und weiß, wie die Welt aussieht und was die Menschen wert sind. Obwohl ich selbst als Jüdin geboren wurde, verberge ich es vor mir selbst, denn sonst müsste ich mich hassen...
- Und was machst du, Chaja, wenn man dich mit einem Juden vermählt?
- Nein Samuel, so etwas wird nie passieren!¹⁰⁵

Der in der Erzählung vorgenommene Vergleich zwischen Judentum und Christentum zugunsten des Letzteren macht den interreligiösen Charakter dieser Liebesbeziehung aus: Obwohl Samuel und Chaja beide Juden sind, repräsentiert die Protagonistin die christliche Perspektive noch vor ihrer Konversion zum Katholizismus. Es ist auch bemerkenswert, dass der Autor die Annäherung an den katholischen Glauben als Folge eines geistigen Prozesses der Selbsterleuchtung darstellt und nicht als Folge einer geistlichen Propaganda im Kloster. Rogosz versucht dadurch, das positive Bild des Christentums hervorzuheben. Dagegen weist das aufgefasste Bild des Judentums einige klare antisemitische Züge auf, wie es dem oben angeführten Beispiel zu entnehmen ist.

Samuel betrachtet Chajas immer steigende Faszination vom Christentum zuerst mit Vorbehalt. Er zerreißt sich zwischen der Liebe zu ihr und der Achtung vor seinem Vater, die

¹⁰⁵ Originaltext: „– Tyś nie żyd, Samuelu, nie! – krzyknęła namiętnie. – Nie ten jest żydem, kto się nim urodził, ale ten, kto jak żyd myśli, czuje i żyje!.. Żyd jest brudny, chciwy, o niczem inem nie marzy tylko o pieniądzach, nie lubi kwiatów, ptaków, drzew, Boga nie kocha, jeno go się boi, żyd to nie człowiek prawie, ale jakieś stworzenie straszne, na którego widok cała ludzkość drży! Prawda Samuelu, żeś nie żyd?. – Chaito, czy ciebie tego w klasztorze nauczono? – Boże chroń! Tam uczą nas tylko z książek, tymczasem to, coś teraz odemnie usłyszał, zrodziło się samo w mojej duszy. Jam już nie dziecko, skończyłam lat czternaście, wiem jak świat wygląda i co ludzie są warci. Chociaż urodziłam się żydówką, tąję to sama przed sobą, inaczej musiałabym się znienawidzić... – A co zrobisz, Chajciu, gdy cię za żyda wydadzą? – Nie Samuelu, to nigdy nie nastąpi!“, in ebd., S. 96f.

bei ihm an Furcht grenzt. Wie Franzos Mosche entschließt er sich seinem Umgang mit Chaja ein Ende zu setzen, denn schon jene Tatsache, dass er mit einer sich für Christentum interessierende Jüdin kommuniziert, würde bei seinem Vater und der ganzen jüdischen Gemeinde scharfe Kritik und Vorurteile ihm gegenüber hervorrufen. Allmählich begeistert sich Samuel aber selbst für die christliche Lehre und konvertiert wie Chaja geheim zum Katholizismus. Durch die Konversion verstößt Samuel aber gegen den wichtigsten Willen seines Vaters Mendel, seinem Glauben treu zu bleiben:

[...] – Vergiss nicht, mein Sohn, dass du das Kind jenes großen Volkes bist, das alleine an den unsichtbaren Jehovah glaubte, während die ganze Welt Götzen verehrt. [...] Wenn jemand dir sagt, dass sein Glauben besser und richtiger als deiner ist, sag ihm, dass er lügt! Ich habe weder ein großes Vermögen noch Aussehen, du bist mein einziger Schatz, den ich besitze, Samuel. Sollte ich aber irgendwann erfahren, dass du nicht so bist, wie du sein solltest, dass du gegen die Religion deiner Väter verstößt und begonnen hast, die ägyptischen Götzen zu verehren, ach, dann, Samuel, würde ich dich, deine Kinder und sogar das Erwähnen deines Namen verfluchen. Vergiss dies nicht, mein Sohn, vergiss dies nicht!¹⁰⁶

Mit der Darstellung Samuels Konversion tritt im Mittelpunkt der Handlung seine bereits erworbene Liebe zum christlichen Glauben anstatt seiner Liebe zu Chaja auf. Es kommt zum glücklichen Zusammenleben von Samuel und Chaja, die nun Stanisław und Marja heißen und keinen religiösen Unterschied aufweisen, jedoch nicht: Samuel stirbt an einer schweren Krankheit, seine Seele bleibt aber, so der Autor, gerettet.

Den Höhepunkt der Erzählung bildet die Tatsache, dass Mendel sein grausames Versprechen jedoch nicht wahrmacht, als er nach dem Tod seines Sohns die Wahrheit erfährt. Stattdessen nimmt er seinen Sohn als Christ an, wodurch das Motiv der Vatersliebe geschildert wird. Auf diese Weise entwickelt sich der ursprüngliche Konflikt zwischen Vater und Sohn zu einem Konflikt zwischen Mendel und der jüdischen orthodoxen Gemeinde. Der Alte wird von Rogosz als ehrenhafter Mann gezeichnet, für den die Liebe zu seinem Sohn wichtiger ist als die strengen Vorschriften seiner Religion. Dadurch wird er ethisch höher gestellt als die anderen Juden, die in Rogozs Augen religiöse Intoleranz und menschliche Grausamkeit verkörpern:

Die ganze christliche Gemeinde erweist die letzte Achtung dem vorzeitig verstorbenen Jungen, und auf beiden Seiten der frommen Prozession läuft der jüdische Pöbel, fluchend und vor Wut tobend.

¹⁰⁶ Originaltext: „[...] – Pamiętaj synu, żeś dzieckiem tego narodu wielkiego, który sam jeden wierzył wtedy w niewidzialnego Jehowę, gdy świat cały kłaniał się bałwanom. [...] Jeżeli ci kto powie, że jego wiara jest lepsza i prawdziwsza niż twoja, powiedz mu, że kłamie! Nie mam majątku, nie mam znaczenia, moim skarbem całym tyś jeden, Samuelu, ale gdybym kiedykolwiek się dowiedział, żeś nie takim, jakimeś być powinien, że porzuciwszy wiarę ojców, zacząłeś kłaniać się bałwanom egipskim, ach! wtedy Samuelu, jabym przeklął i ciebie i twoje potomstwo i twoje wspomnienie! Pamiętaj to synu, pamiętaj!“, in ebd., S. 103f.

– Sterbe, Alter, sterbe! – schreit die Menge und wirft mit Steinen auf Mendel. Einer hat ihn an der Schulter getroffen, der andere am Kopf. Doch schaut er nicht einmal auf seine Verfolger. Er geht weiter, würdig, ruhig, schmerzerfüllt.¹⁰⁷

Rogosz zeigt, dass die positive Beendigung eines religiösen Konflikts nur dann möglich ist, wenn man nach dem Gesetz der Nächstenliebe und Toleranz handelt. Für den Autor birgt jedoch nur die christliche Lehre diese Moral. Somit ist für die Auslösung des Konflikts nicht der religiöse Unterschied zwischen den einzelnen Protagonisten allein verantwortlich, sondern deren negative Charakterzüge und die fehlende Bereitwilligkeit, im Christentum die wahre Religion der Liebe und des geistigen Trosts zu erkennen. Auch die Tatsache, dass der Protagonist nicht aus pragmatischen Gründen konvertiert, sondern aus wahrer Begeisterung für das Christentum, soll diese These bekräftigen. Das Thema der wahren Bekehrung wird in der Erzählung explizit im Brief von Samuel zum Ausdruck gebracht, in dem er seine Entscheidung, Christ zu werden, erklärt: „Weder ein schmutziges Interesse noch eine blinde Leidenschaft führen mich zur Taufe, sondern der tiefe Glaube daran, dass darin meine Erlösung ist.“¹⁰⁸

Dem Problem der Konversion aus praktischen Motiven in Bezug auf die interreligiöse Ehe ist die andere Erzählung aus dieser Novellensammlung, *Jojna*, gewidmet. Stilistisch und thematisch ist Rogoszs Erzählung *Jojna* seinem vorhergehenden Werk *Mendel* sehr ähnlich, besonders was das Bild des Judentums anbelangt. Jedoch wird eine so scharfe Kritik am Judentum nicht wie in *Mendel* explizit durch die Erklärungen der Protagonisten wie Chaja zum Ausdruck gebracht, sondern folgt aus der Handlungsweise des Hauptprotagonisten Jojna. Dass es um die klare Stereotypisierung einer jüdischen Person geht, ist aus Jojnas Beschreibung ersichtlich: Jojna, ein alter jüdischer Kaufmanns, ist geizig, tückisch, fanatisch und rachsüchtig.

Es lässt sich trotz der auch in dieser Erzählung evidenten Anhäufung an Stereotypen aber auch ein positives Bild jüdischer Frömmigkeit erkennen. So wird Jojnas Frau Chaite als fromme Jüdin von Rogosz positiv bewertet, da dieser ihre Frömmigkeit als echten religiösen Glauben zu Gott befürwortet. Chaite versucht nicht, religiöse Vorschriften zu umgehen, sie ist imstande, Vergehen anderer Menschen zu verzeihen und sieht darin keinen Widerspruch zu

¹⁰⁷ Originaltext: „Cały ogół chrześcijański oddaje ostatnią usługę przedwcześnie zmarłemu młodzieńcowi, a po obu bokach tłumów pobożnych, biegnie czerń żydowska, zła, zapieniona, przeklinająca. – Śmierć staremu, śmierć! – wrzeszczy gawiedz i kamienie porwawszy, Mendla niemi obsypuje. Jeden trafił w ramię, drugi w głowę. Ani spojrzął na swoich prześladowców. Idzie dalej poważny, spokojny, pełen bólesci.“, in ebd., S. 112.

¹⁰⁸ Originaltext: „Ani brudny interes, ani ślepa namiętność nie wiedzie mnie do chrzcielnicy, jeno wiara głęboka że w niej moje zbawienie.“, in ebd., S. 109.

ihrer Religion. Auf diese Weise ist sie der Person Mendels ähnlich und steht für das positive Image des Judentums in der Erzählung. Es ist in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass eine solche Kontrastierung von positiven und negativen jüdischen Figuren in Rogoszs Werken ein verbreitetes Motiv darstellt. Dabei beruht das positive Bild eines Juden fast immer auf dessen Loyalität zum Christentum. Dieses Motiv kommt z.B. in der Erzählung *Bez skargi (Ohne Beklagen)*¹⁰⁹ vor, die ebenfalls zu dieser Novellensammlung gehört. Hier geht es um einen Vater, der die zum Christentum übergetretene jüdische Protagonistin nicht verstößt und sich daher positiv von seiner Frau absetzt, einer fanatischen und sturen Jüdin, die ihre Tochter nach der Konversion verlässt.

Die Erzählung *Jojna* wird von zwei religiösen Konflikten bestimmt, die infolge zweier, auf verschiedene Weise motivierter Konversionen – die erste zum Christentum und die zweite zum Judentum – ausgelöst werden. Die erste Konversion resultiert aus dem Wunsch von Jojnas Sohn, August, die Tochter eines Generals zu heiraten. Dabei wird August nicht von der Liebe zu seiner Braut geleitet, sondern von dem ehrgeizigen Streben nach Reichtum und Ansehen. Jojna begrüßt grundsätzlich die Beweggründe seines Sohnes, die Ehe mit der Generalstochter als Weg zur Bereicherung und zum sozialen Aufstieg zu nutzen. Die Möglichkeit, dass sein Sohn seinen eigenen Glauben wechselt, schließt er jedoch aus:

– Was tut er? Klug tut er! [...] Der General hat Vermögen und wird es seiner Tochter hinterlassen. Er hat auch großen Einfluss, so wird auch August ganz schnell avancieren und sicher ein Direktor werden. Heutzutage muss man gut spekulieren, um zu leben. So werden beide eine Zivilehe schließen, und weil unser Sohn Verstand hat und seine Frau ihn wahnsinnig lieben wird (wer würde unseren August nicht lieben!), so werden nicht nur seine Kinder Juden sein, sondern auch seine Frau wird er zur Jüdin machen. Ein Gewinn für Israel!¹¹⁰

Augusts Mutter Chaite hält die Zivilehe hingegen für eine Sünde, dies gegen die religiösen Vorschriften des Talmuds verstoßen würde. Dies geht aus einer Diskussion zwischen August und ihr hervor:

– Wieso solle ich unbedingt eine Jüdin heiraten? Gibt es denn heutzutage keine Ziviltrauungen?“

¹⁰⁹ Siehe ROGOSZ, JÓZEF: *Bez skargi*. In DERS.: *W piekle galicyjskiem. Obraz z życia*. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1896, S. 113-158.

¹¹⁰ Originaltext: „– Co on robi? Mądrze robi! [...] – General ma majątek i córce go zostawi, general ma także wpływy, więc August będzie prędko awansował i niewątpliwie dyrektorem zostanie. Dziś żeby żyć, trzeba dobrze spekulować. Wezmą ślub cywilny, a ponieważ nasz syn ma rozum, a żona go będzie kochała do szaleństwa, (ktoby naszego Augusta nie kochał), więc nie tylko jego dzieci będą żydami, ale jeszcze i żonę przerobi na żydówkę. Izrael zyska na tem!“, in ROGOSZ, JÓZEF: *Jojna* [wie Anm. 100], S. 169.

– August, was sagst du da! – schrie die Mutter entsetzt auf – Behüte dich Jehovah vor solch einer Sünde!¹¹¹

Als August die Tochter des Generals heiratet und zum Christentum konvertiert, können sich seine Eltern mit dem Glaubenswechsel ihres Sohnes nicht abfinden, Chaite, weil sie diese Entscheidung aus religiösen Gründen ablehnt, Jojna, weil er den Verlust von Augusts jüdisch-nationaler Identität verurteilt. August wird aus der Familie ausgestoßen und von seinem Vater verflucht. August stirbt schließlich, wobei er seine Familie im Stich gelassen hat. Unter solchen Umständen muss seine Frau Hilfe bei Jojna suchen. In diesem Abschnitt erreicht die negative Darstellung Jojnas ihren Höhepunkt: In seinem pseudo-religiösen Fanatismus, der interessanterweise nur in Bezug auf Christen zum Ausdruck gebracht wird, weigert er sich die Familie seines Sohns anzuerkennen, weil diese aus Abtrünnigen besteht:

– Still! Wie wagst du es, so zu mir zu sprechen, du verfluchtes christliches Gesindel! Ich kenne euch nicht, ich will euch nicht kennen. Hinaus aus meinem Haus!

Da trat Chaite an ihn heran.

– Das ist doch deine Schwiegertochter! Das sind deine Enkel! Weis sie nicht zurück! – schrie sie mit einer erschreckenden Stimme, als brenne ihr Herz.

Jojna nahm das Kochmesser, das auf dem Tisch lag, blickte die Schwiegertochter wild an und brüllte:

–Verschwindet, christliche Hunde!¹¹²

So muss Augusts Frau zum Judentum konvertieren, um ihr Leben und das Leben ihrer Kinder zu retten, was vom Autor jedoch nicht als eine Sünde gegen Gott, sondern als eine Notwendigkeit aufgefasst wird. Somit erweist sich diese zweite Konversion zum Judentum für den Autor als angebrachte und gerechte Handlung, sogar aus dem von ihm vertretenen katholischen Blickwinkel. Dass Rogosz diese Tat nicht als Verrat am katholischen Glauben versteht, wird an folgendem Beispiel deutlich:

Plötzlich stand er [Jojna] auf, nahm etwas aus der Tasche und trat schreiend an sie heran:

– Bist du wirklich eine Jüdin?!

– Ja, bin ich. – stöhnte sie.

– Wenn du aufrichtig deinen Gott leugnest, dann spuck dies an, spuck!

Erst jetzt bemerkte die Witwe, dass der blindwütige Alte ein Messingkreuz mit dem gekreuzigten Christus vor ihr hielt. Sie zuckte zusammen und es wurde schwarz vor ihren Augen.¹¹³

¹¹¹ Originaltext: „– Czemu miałbym się koniecznie żenić z żydówką? Alboż to dziś niema ślubów cywilnych? – August, co ty mówisz!? – matka z przerażeniem zawołała niech cię Jehowa strzeże od takiego grzechu!“, in ebd., S. 167.

¹¹² Originaltext: „– Cicho! Jak ty śmiesz do mnie tak mówić, ty przekłete plemię chrześcijańskie! Ja was nie znam! Ja was nie chcę znać! Precz z mego domu!“ Chaite do męża przyskoczyła. – To twoja synowa! To twoje wnuki! Nie odtrącaj ich! – krzyknęła głosem przeraźliwym, jakby jej serce pękło. Jojna chwycił nóż kuchenny, co na stole leżał i wzrok dziki w niewieście topiąc, ryknął: – Precz! psy chrześcijańskie!“, in ebd., S. 179.

Im Finale kommt es zu einer Rechtfertigung von Augusts Frau, die es doch nicht wagt, das Kruzifix zu bespucken: Diese Freisprechung der Protagonistin von ihrem Glaubenswechsel wird durch Worte eines polnischen Gutsherrn ausgedrückt, dass Gott sie nie verlassen werde, obwohl sie ihn beleidigt habe. Auf diese Weise wird in der Erzählung die christliche Liebe und Vergebung der jüdischen Rache und Mitleidlosigkeit gegenübergestellt und die Lehre des Judentums verurteilt.

Die den beiden Erzählungen innewohnende narrative Strategie beschränkt sich auf die an einen katholischen Leser gerichtete Appellfunktion, dass sein Glaube allein wahr ist. Diese Meinung erschließt sich durch die zahlreichen positiven Darstellungen polnischer Personen, die als Vertreter der katholischen (und somit christlichen) Moral fungieren. So sind es in *Mendel* polnische Nonnen, die Chaja die Schönheit der christlichen Religion eröffnen. Es ist der polnische Adelige, der Augusts Frau und ihre Kinder vor der Tyrannei Jojnas rettet. In der Erzählung *Bez Skargi* ist es ein polnischer Lehrer und seine Frau, die einem jüdischen Mädchen nach ihrem Glaubenswechsel finanziell und geistig helfen, nachdem es aus ihrer Gemeinde verbannt worden ist.¹¹⁴ Es wird in diesen Erzählungen gezeigt, dass der Glaubenswechsel nicht nur den Weg zum Christentum eröffnet, sondern auch die Vorzüge der polnischen Sprache und Kultur erfährt. Rogosz versucht hier eindeutig, die Nationalgefühle der polnischen Leserschaft anzusprechen.

¹¹³ Originaltext: „Nagle stanął, coś wyjął z kieszeni i przystąpiwszy do niej, zawołał: – Jesteś żydówką? – Jestem! – jęknęła. – Jeśliś się szczerze zaparła swego Boga, to pluń na to, pluń! Wdowa dopiero teraz spostrzegła, że zapamiętały starzec trzymał przed nią krzyżyk mosiężny z rozpiętym na nim Chrystusem. Drgnęła i w oczach jej pociemniało.“, in ebd., S. 181f.

¹¹⁴ In diesem Zusammenhang ist die bereits erwähnte Erzählung *Hasara Raba* von Sacher-Masoch zu nennen, in der die jüdische Protagonistin auch von einer polnischen Adelsfrau unterstützt wurde, nachdem sie von ihrer jüdischen Gemeinde verbannt worden war. Auch in der Erzählung von Franzos *Das Kind der Sühne* kommt dieses Motiv vor, wenn polnische Landsleute einer Jüdin helfen und diese ihr Kind rettet. Siehe dazu Kap. 7.2.1.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Inszenierung einer interreligiösen, jüdisch-christlichen Liebesbeziehung bildete ein verbreitetes Motiv im Schaffen galizischer Schriftsteller wie Karl Emil Franzos, Leopold von Sacher-Masoch oder Józef Rogosz. Ein wichtiger thematischer Bestandteil einer solchen Beziehung ist meist ein religiöser Konflikt, der durch den Widerspruch zwischen den Gefühlen der Protagonisten und der Lehre der jeweiligen Religion ausgelöst wird. Die religiöse Problematik in der Darstellung jüdisch-christlicher Liebesbeziehungen lässt sich sowohl aus den biographischen als auch aus den politisch-ideologischen Anschauungen der Autoren erschließen.

Die vielfältigen Möglichkeiten einer literarischen Darstellung religiöser Konflikte zeigen den hohen Grad ihres ästhetischen Potenzials sowie ihre enge Verbundenheit mit den Schlüsselprozessen der damaligen Gesellschaft. Die kulturelle, sozio-ökonomische und religiöse Verwurzelung dieses Problems macht die Erforschung solcher Konflikte kompliziert, gleichzeitig aber aufschlussreich in Bezug auf die mentale Geschichte Galiziens. Für die Darstellung eines religiösen Konflikts in einer interreligiösen Liebes- bzw. Ehebeziehung sind die Begriffe der Religion, des Glaubens sowie der Konversion besonders entscheidend und werden aus verschiedenen Perspektiven dargestellt. Dies wird anhand verschiedener Liebekonzeptionen unter Juden und Christen bei Franzos oder in Bezug auf die Konversion bei Józef Rogosz gezeigt.

Bei Franzos erscheinen vor allem die jüdische Orthodoxie mit ihren traditionellen Vorstellungen von Liebe und Wissenschaft und der religiöse, auch christliche Konservatismus samt Aberglauben als wichtigste Hindernisse für eine jüdisch-christliche Ehe. Sie werden mit den Ideen der Aufklärung und der jüdisch-deutschen Assimilation kontrastiert. Diese von Franzos in seinem Frühwerk eingenommene Position wird jedoch in seinem Spätwerk immer weiter revidiert. Dabei wird auch die positive Rolle des Christentums in diesen Prozessen hinterfragt. Einen zentralen Platz nimmt bei Franzos der Begriff der Konversion ein. Die Konvertierung ist für ihn einerseits ein Instrument der Assimilation, andererseits aber auch Gegenstand der Kritik aufgrund ihrer möglichen negativen Folgen für die Identitätsbildung eines Individuums.

Für Leopold von Sacher-Masoch erweisen sich die Enttarnung christlicher und jüdischer Doppelmoral sowie die Hinterfragung der positiven Rolle des Glaubens in einer interreligiösen Liebesbeziehung von großer Relevanz. Im Vergleich zu Franzos wird bei Sacher-Masoch der Begriff der Liebe in seiner erotischen und leidenschaftlichen Bedeutungen

ästhetisiert und der religiöse Konflikt aufgrund seines schöpferischen Potenzials instrumentalisiert. Auf die eigentliche religiöse Problematik kommt es dabei weniger an.

Józef Rogosz sieht allein das Judentum als Grund für den religiösen Antagonismus und als Hindernis einer Eheschließung zwischen beiden Konfessionen. Das Bild jüdischer Frömmigkeit und Religiosität wird aus der christlichen Perspektive stark stereotypisiert. Die Konversion jüdischer Partner zum Katholizismus wird bei ihm als wahre Bekehrung interpretiert, da das Christentum als die einzig wahre und sogar moderne Religion dem Judentum überlegen ist. Darum erweist sich der Übertritt zum Christentum als einzige Möglichkeit, eine Ehe zwischen Juden und Christen zu schließen.

Aus der Analyse der angeführten Beispiele lässt sich das Fazit ziehen, dass bei allen behandelten Autoren Galizien als Beispiel einer religiös konservativen Gesellschaft ist. Aus diesem Grund wird die Möglichkeit einer interkonfessionellen Ehe zwischen Juden und Christen ausgeschlossen bzw. auf die negativen Folgen deren für Protagonisten hingewiesen. Zu beachten ist allerdings jener Umstand, dass nicht die Religion bzw. der Glaube in diesem Fall einer Kritik unterzogen werden, sondern vor allem ihre einzelnen formalen Vorschriften und Bräuche. Eine Eheschließung zwischen Vertretern verschiedener Konfessionen wird in einer religiös konservativen Gesellschaft wie Galizien aber neben religiösen auch aus bestimmten sozio-ökonomischen Gründen schwer realisierbar. Der feine Unterschied zwischen dem demokratisch-liberalen und aufklärerischen Zugang von Sacher-Masoch und Franzos und dem katholisch-konservativen von Rogosz liegt in der Auffassung der Konversion zum Christentum als mögliche Überwindung der religiösen Kluft: Während von den beiden ersten Autoren sie in ihrer destruktiven Kraft auf die jüdische Identität und kulturelle Authentizität abgelehnt wird, wird sie von Rogosz befürwortet. Es ist interessant, dass jedoch kein Beispiel einer solchen glücklichen Ehe dank der Konversion vom polnischen Autor angeführt wird.

4 WIRTSCHAFTLICHE GRÜNDE HINTER DEM JÜDISCH-CHRISTLICHEN RELIGIÖSEN KONFLIKT

EINLEITUNG

Im Jahre 1875 publizierte Volodymyr Barvins'kyj eine Broschüre mit dem vielsagenden Titel *Veksel' i lichva – naša bida (Wechsel und Wucher sind unsere Not)*.¹ In dieser Arbeit, die als praktische Anweisung für die ukrainische Bevölkerung in finanziellen Verfahren wie der Ausstellung und Einlösung des Wechsels gedacht war, wurde direkt das Problem der ukrainisch-jüdischen Beziehungen angesprochen: Die Juden und Ukrainer fungieren hier als gegnerische Parteien in einem wirtschaftlichen Konflikt. Barvins'kyjs Erzählung behandelt die Geschichte des ukrainischen Bauern Mykyta, der bei dem jüdischen Schankwirt Moschko Geld auf Wechsel borgt und später seinen ganzen Besitz verliert.² Bei seiner Auslegung finanzieller Verhältnisse in Galizien beschränkte sich der Autor nicht nur auf die Kritik am Judentum und am wirtschaftlichen Verhalten der Juden, sondern deckte auch manche negative Charakterzüge und soziale Probleme der Ukrainer auf, so z.B. deren Naivität, schlechte Ausbildung und ihre mangelnden finanziellen und rechtlichen Kenntnisse. Dennoch bilden die Juden und ihre dem Autor zufolge oft unfairen Geschäfte den Hautgegenstand der kritischen Darstellung.

Für die vorliegende Arbeit ist Barvins'kyjs Erzählung von besonderem Interesse, da sich die in ihr geschilderten Konflikte zwischen Juden und Christen auch in anderen Werken ukrainischer und polnischer Autoren wiederfinden. Dabei handelt es sich um die folgenden Motive:

1) *Kritische Darstellung jüdischer Geschäftsleute*: Ein jüdischer Wucherer, der durch seine List und Tücke das Vertrauen galizischer Bauern gewinnt und sie später finanziell ausbeutet, kommt in vielen ukrainischen und polnischen Werken vor. In Barvins'kyjs

¹ Siehe BARVINS'KIJ, VOLODYMYR: *Veksel' y lichva naša bida! Nauka pro te, jak naši lude majut' ratuvatys' vòd lichvarskych ruk y z vekslévých dovhòv y jak možna choronyty naši majetky vòd zahlady* [Wechsel und Wucher sind unsere Not. Die Lehre darüber, wie unsere Leute sich vor den Händen der Wucherer und den Wechselschulden retten sollen und wie wir unser Gut vor der Verpachtung schützen können]. L'vòv: Z drukarni tovarystva „ymeny Ševčenko“ 1875.

² Das Werk besteht aus zwei Teilen: dem literarischen und dem praktisch-angewandten Teil. Im zweiten Teil wird auf die Definition des Begriffs ‚Wechsel‘ eingegangen, das ganze Vorgehen bei der Ausstellung und Einlösung von Wechseln samt dem damit verbundenen Gerichtsverfahren erklärt und mit etlichen Beispielen veranschaulicht. Diesem praktischen Teil geht eine kleine Erzählung voraus, mit der der Autor seine Leser mit der Problematik des Werkes vertraut machen möchte. Um eine Differenzierung zwischen den beiden Teilen des Werkes zu machen, wird in der vorliegenden Analyse dieser erste Teil als Erzählung bezeichnet. Das ist aber im Text nicht explizit ausgedrückt: Es gibt also keine Verweise darauf, ob diese Geschichte wirklich geschah oder es eine Verallgemeinerung und literarische Fiktion des Autors zwecks der Veranschaulichung der Problematik ist.

Erzählung ist es der schlaue Jude Moschko, der den naiven ukrainischen Bauern Mykyta zum Unterschreiben eines Wechsels überredet und dabei die Bezahlungsfristen, die Höhe des Prozentsatzes sowie die rechtlichen Konsequenzen, die im Fall der Verweigerung der Einlösung eines Wechsels gezogen werden, verschweigt. Diesem negativen Bild des jüdischen Geschäftsmanns ähneln folgende jüdische Protagonisten wie Izko Štyn'ker in der Erzählung *Andrej Kremenjak* von Stefan Kovaliv³, Herman Holdkremer in Ivan Frankos *Boa constrictor*⁴, Jankiel in der Erzählung *W piekle galicyjskiem (In der galizischen Hölle)* von Józef Rogosz⁵ sowie Abraham Habe im Roman *W żydowskich rękach (In jüdischen Händen)* von Michał Bałucki.⁶ Wie im Folgenden gezeigt wird, sind all diesen genannten Figuren bestimmte Charaktermerkmale eigen, welche der Stereotyp des unsympathischen Juden entstehen lassen.

2) *Kritik der Verhältnisse innerhalb der christlichen Gemeinde:* Wenn Barvins'kyj Gründe für die schlechten Lebensverhältnisse der Ukrainer auch in deren enormen Alkoholkonsum und ineffektiven Wirtschaftsführung sieht, macht er diese auch selbst für ihr Schicksal verantwortlich. Diese Gründe werden bei ihm jedoch nur nachrangig behandelt. Den Grund dafür, dass Mykyta Trost in der Schenke sucht und Moschko um finanzielle Hilfe bittet, führt der Autor u.a. auf die Situation in dessen Familie und seiner Umgebung zurück: Seine Frau macht ihm stets Vorwürfe, bei ihr und seinen Nachbarn findet er weder finanzielle noch geistige Unterstützung. Mykyta, der früher ein wohlhabender Bauer war, schämt sich nun, die Hilfe anderer Bauern zu erbitten, die ihn schon verspotten und ihm kein Geld anvertrauen. Dieses Motiv wird besonders deutlich in den Erzählungen *Navernenyj Hrišnyk (Der bekehrte Sünder)*⁷ und *Perechresni stežky (Die Kreuzpfade)*⁸ von Franko und *Zalissja* von Osyp Makovej⁹ thematisiert.

³ Siehe PJATKA, STEFAN [KOVALIV, STEFAN]: Andrej Kremenjak. In: DERS.: Vstriča pôd krestom i Andrej Kremenjak. Dví povísty. In: Yzdanija obščestva ymeny Mych. Kačkovskoho. 175 (1890), S. 23-45.

⁴ Siehe FRANKO, IVAN: Boa constrictor. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 14, hrsg. v. BASS, I. I.). Kyïv: Naukova dumka 1978, S. 370-441.

⁵ Siehe ROGOSZ, JÓZEF: W piekle galicyjskiem. Obraz z žycia [In der galizischen Hölle. Ein Bild aus dem Leben]. In: DERS.: W piekle galicyjskiem. Obraz z žycia. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1896, S.5-85.

⁶ Siehe BAŁUCKI, MICHAŁ: W żydowskich rękach [In jüdischen Händen]. Lwów: Nakładem księgarni K. Łukaszewicza 1885.

⁷ Siehe Franko, Ivan: Navernenyj Hrišnyk [Der bekehrte Sünder]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 14, hrsg. v. BASS, I. I.). Kyïv: Naukova dumka 1978 S. 307-369.

⁸ Siehe FRANKO, IVAN: Perechresni stežky [Die Kreuzpfade]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 20, hrsg. v. DUBKOV, S. D.). Kyïv: Naukova dumka 1979, S. 173-459

⁹ Siehe MAKOVEJ, OSYP: Zalissja. In: DERS.: Tvory v dvoch tomach (Bd. 1, hrsg. v. MYŠANYČ, O. V.). Kyïv: Dnipro 1990, S. 332-518.

In der polnischen Literatur findet diese Problematik in der Darstellung der Beziehungen des polnischen Adels ihren Ausdruck. Die fehlende Solidarität und Naivität des polnischen Adels, sein Neid und Ehrgeiz sowie seine konservativen Vorstellungen werden in Romanen wie *Grabarze (Die Räuber)* von Józef Rogosz¹⁰ oder *W żydowskich rękach* von Michał Bałucki thematisiert. Als ein weiterer Grund wird die wirtschaftliche Dominanz der Juden in Galizien angeführt.

3) *Das schlechte Bildungsniveau der Ukrainer und Polen und das komplizierte österreichische Gesetzsystem*: Einen weiteren Grund für die schlechte soziale Stellung der Ukrainer sieht Barvins'kyj in deren geringen Kenntnissen im Finanzwesen. Wegen ihrer niedrigen oder fehlenden Kenntnisse in finanziellen Fragen werden ukrainische Bauern leicht zu Opfern nicht nur jüdischer Geschäftsleute, sondern aber auch ukrainischer und polnischer Beamter und Angestellter. So wendet sich Mykyta an einen ukrainischen Schreiber mit der Bitte, seine gerichtlichen Angelegenheiten zu erledigen, was aber zu keinem positiven Ergebnis führt: Dieser verlangt Geld für seine Arbeit, obwohl er weiß, dass die Sache schon verloren ist. Das andere Problem besteht in der Gesetzgebung: Der Autor betont mehrmals den komplizierten Charakter dieser und weist darauf hin, dass es schon für einen gebildeten Menschen, der lesen und schreiben kann, schwer ist, sich in vielen Normen und Verordnungen zurechtzufinden. Diese Kompliziertheit der österreichischen Gesetzgebung und die enorme Bürokratie wurden in mehreren Werken von Józef Rogosz thematisiert und sind in den meisten Fällen als eine direkte Kritik am staatlichen System zu verstehen.¹¹ Dieses Motiv wird auch in Texten von Stefan Kovaliv behandelt, wie z.B. in den Erzählungen *Andrej Kremenjak, Na Drimajlovim pustaryšču (Auf dem verwahrlosten Grundstück von Drimajlo)*¹² oder *Svojaky (Die Unsrigen)*.¹³ Wenn wie in den bereits erwähnten Werken von Bałucki und Rogosz auf die fehlenden Kenntnisse des polnischen Adels in wirtschaftlichen und rechtlichen Beziehungen eingegangen wird, findet sich erneut eine Abwandlung dieses Motivs.

¹⁰ Siehe ROGOSZ, JÓZEF: *Grabarze. Powieść współczesna* [Die Räuber. Ein zeitgenössischer Roman]. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1895.

¹¹ Siehe dazu z.B. die Erzählung *O worek kukurudzy* von Józef Rogosz, ROGOSZ, JÓZEF: *O worek kukurudzy* [Um einen Sack Maiskörner]. In: *W piekle galicyjskiem. Obraz z życia*. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1896, S. 185-201. In der Erzählung wird das österreichische Steuersystem kritisiert. Die Beamten werden dabei als mitleidlose Befolger der Vorschriften geschildert, die einem Bauern den letzten Sack Maiskörner als Steuerzahlung wegnehmen und ihn somit zum Verhungern verurteilen.

¹² Siehe KOVALIV, STEFAN: *Na Drimajlovim pustaryšču* [Auf dem verwahrlosten Grundstück von Drimajlo]. In: DERS.: *Obrazky z halyc'koï kalifornii*. L'viv: Naukove tovarystvo im. Tarasa Ševčenko 1913, S. 96-138.

¹³ Siehe P'JATKA, STEFAN [KOVALIV, STEFAN]: *Svojaky*. *Obrazok z žytja* [Die Unsrigen. Ein Bild aus dem Leben]. L'vov: Nakladom Tovarystva „Prosvita“ 1893.

Barvins'kyj konzentriert sich in seinem Text ausschließlich auf die wirtschaftlichen und rechtlichen Aspekte der Verpachtung und Wechsellausstellung. Konfessionelle Unterschiede oder verschiedenartige soziale Handlungsweisen werden bei ihm hingegen nicht erwähnt. Anhand der bereits genannten Werke soll im Weiteren gezeigt werden, wie die drei angeführten Motive in manchen belletristischen Texten in den Zusammenhang mit der religiösen Problematik gebracht wurden, was eine interessante Spezifik der literarischen Darstellung interkonfessioneller Konflikte in Galizien ausmacht.

Es sei hinzugefügt, dass die Art und Weise der Darstellung von jüdisch-christlichen Beziehungen auch abhängig vom ethnisch-konfessionellen Hintergrund eines Autors und/oder seiner ideologischen Vorstellungen war. Das beweisen die narrative Strategie und Struktur der analysierten Werke. Um ihre Texte glaubhaft zu machen, gehen die Autoren auf den historischen Kontext ein und versuchen damit, dem Leser ihre ästhetisch-ideologische Position zu verdeutlichen.

Was die Darstellung der jüdisch-christlichen Beziehungen anbetrifft, so hatte diese konfessionell-ideologische Bedingtheit der Prosa samt der pragmatischen Leserorientiertheit die Wirkung, dass verschiedene Schriftsteller verschiedene Aspekte dieser Beziehungen beleuchteten. Im Fall der ukrainischen und polnischen Schriftsteller wurde die große Aufmerksamkeit vor allem auf die soziale und wirtschaftliche Problematik der jüdisch-christlichen Beziehungen gelegt, während der religiöse Unterschied in den Hintergrund geriet. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, gibt es in der polnischen und ukrainischen Literatur kaum Beispiele, in denen religiöse Unterschiede als Hauptgrund für den jüdisch-christlichen Konflikt ausgemacht werden. Die wirtschaftlichen Konflikte wurden aber in einen religiösen Kontext gestellt, indem ihnen eine bestimmte religiöse Bedeutung zugeschrieben wurde. Als These kann hier also formuliert werden, dass in der Literatur dargestellte sozio-ökonomische Konflikte zwischen Juden und Christen nicht auf religiöse Unterschiede zurückzuführen sind. Im Folgenden soll dieser These anhand verschiedener Texte polnischer und ukrainischer Autoren nachgegangen werden.

4.1 DIE RELIGIÖSE KONTEXTUALISIERUNG EINES JÜDISCH-UKRAINISCHEN WIRTSCHAFTLICHEN KONFLIKTS BEI STEFAN KOVALIV

Eine interessante Besonderheit bei der Darstellung konfessioneller Konflikte in der ukrainischen Literatur besteht darin, dass diese zumeist in den Werken mit einer sozio-ökonomischen Problematik vorkommen. Beispiele dafür finden sich daher vor allem in den Werken von Autoren, die sich gesellschaftlichen Spannungsverhältnissen widmeten, so z.B. von Ivan Franko und Stefan Kovaliv. Das lässt sich nicht zuletzt damit erklären, dass beide Autoren gewisse Zeit in Boryslav und seiner Umgebung gelebt und gearbeitet haben – dem Ort, wo die Phänomene der Industrialisierung und ihre sozialen, positiven wie negativen Folgen besonders deutlich ans Licht traten.¹⁴

Stefan Kovaliv war und bleibt ein wenig bekannter Schriftsteller. Er publizierte seine Erzählungen unter zahlreichen Pseudonymen, darunter auch Stefan P'jatka/Pjatka. Bereits zu Lebzeiten des Autors wurde auf dessen geringen Bekanntheitsgrad hingewiesen. Als Gründe dafür wurden die stilistische und sprachliche Unvollkommenheit seiner Werke, die anspruchslose Wahl der Motive sowie der starke didaktische Charakter seiner Prosa und die fehlenden Möglichkeiten zum Publizieren angeführt.¹⁵ Ungeachtet dessen bietet sein Werk eine interessante Perspektive auf interkonfessionelle, hier jüdisch-christliche Beziehungen. Die Besonderheit dieser Perspektive liegt in der vom Autor konzipierten starken Verflechtung von religiösen und ökonomischen Elementen – eine Tendenz, die bei wenigen galizischen Schriftstellern so klar in Erscheinung tritt wie bei Kovaliv.

Kovaliv war als Lehrer in der Stadt Boryslav tätig und stellte in vielen seiner Werke das Leben dieser Region dar. Die Wahl der Motive ist nicht nur auf seinen biographischen Hintergrund zurückzuführen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte sich Boryslav dank der großen Ölgewinnung zu einem der wichtigsten industriellen Zentren der Monarchie entwickelt, wobei es auch zu mehreren sozialen Spannungen kam. Faktoren wie unregelmäßige Ölgewinnung, die Gründung von vielen Privatbetrieben, wachsende Kriminalität und Finanzspekulationen sowie der Andrang nach Arbeit suchender Bauern und Juden machten die Darstellung des galizischen Kaliforniens – wie Boryslav genannt wurde – zum

¹⁴ Vgl. dazu WOLDAN, ALOIS: Die „Hölle von Boryslaw“ – Arbeiterelend in Galizien. In: VAN UFFELEN, HERBERT, [u.a.] (Hrsg.): Literatur im Kontext: ein gegenseitiges Entbergen. Wien: Praesens Literatur 2010, S. 67-82, hier S. 75.

¹⁵ Eine gründliche Analyse der mangelnden Popularität Kovalivs gibt Mykola Jevšan, vgl. JEVŠAN, MYKOLA: Stefan Kovaliv. In: *Ukraïns'ka chata*. 7-8 (1911), S. 364-369.

verbreiteten Motiv in der Literatur.¹⁶ So kommt Boryslav neben Franko und Kovaliv auch im Schaffen von Józef Rogosz oder Artur Gruszecki vor.¹⁷

Stefan Kovaliv stellte in seinem Werk die jüdisch-ukrainischen Beziehungen aus dem aufklärerischen und christlich-nationalen Blickwinkel dar, indem er den negativen Einfluss der Industrialisierung auf das Leben der Bauern kritisierte und dabei auch das Gebaren jüdischer Geschäftsleute für die ökonomische Not der Ukrainer verantwortlich machte. So taucht in seinen Texten wiederholt die Figur des listigen und geizigen jüdischen Kaufmanns, Händlers, Schankwirts oder Arbeiters auf, die die christliche Bevölkerung Boryslavs und Umgebung finanziell ausbeutet und missbraucht. Diese Darstellung nimmt bei Kovaliv an manchen Stellen sogar klare antisemitische Züge an.¹⁸

Die in Kovalivs Werken dargestellten Konflikte zwischen Juden und Ukrainern resultieren nicht aus dem religiösen Unterschied, sondern sind primär wirtschaftlicher Natur. Das Markante bei Kovaliv liegt aber darin, dass der Autor in seinen Werken das wirtschaftliche Verhalten der Juden u.a. durch ihre religiöse Erziehung erklärt und somit die wirtschaftliche Handlung in die Verbindung mit bestimmten religiösen Vorschriften stellt. Ein aussagekräftiges Beispiel dafür findet sich in der 1890 publizierte Erzählung *Andrej Kremenjak*.

In der Erzählung stellt Kovaliv das Schicksal des ukrainischen Bauern Andrij Kremenjak dar – des anständigen, fleißigen Manns, der sich von einem jüdischen Geschäftsmann Izko Štyn'ker zur Arbeit in Boryslav überreden lässt. Diese Entscheidung wird in der Erzählung als eine Handlung mit fatalen Folgen für den Protagonisten gezeigt: Statt Geld zu verdienen, muss Andrej Tag und Nacht für wenige Groschen schuften. Er verdirbt sich seine Gesundheit und gilt aufgrund eines bürokratischen Missverständnisses als

¹⁶ Eine umfassende Studie zur Industrialisierung von Boryslav und Umgebung gibt u.a. Alison Frank, siehe FRANK, ALISON FLEIG: *Oil Empire: Visions of Prosperity in Austrian Galicia*. Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard Univ. Press 2005.

¹⁷ Vgl. dazu WOLDAN, ALOIS: Die „Hölle von Boryslaw“ [wie Anm. 14] Der Autor gibt eine vergleichende Analyse der Werke der drei erwähnten Schriftsteller, in denen die Industrialisierung und die mit ihr verbundene soziale Problematik zum Hauptmotiv wurden. Einen Überblick über die Werke zum Thema gibt auch Jaroslav Hrycak, siehe HRYCAK, YAROSLAV: *Prorok u svoj vitčyžni. Ivan Franko i joho spil'nota (1856 - 1886)* [Der Prophet in seiner Heimat. Franko und seine Gemeinschaft (1856 -1886)]. Kyiv: Krytyka 2006, S. 296-302.

¹⁸ Mykola Jevšan erklärt die große Zahl der antisemitischen Motive im Schaffen von Kovaliv vor allem durch den schöpferischen Stil des Autors, wenn dieser sich vorwiegend auf das äußerliche Betrachten und Beschreiben einer einzigen Region Galiziens – des industriellen Boryslavs, in dem die Beziehungen zwischen Juden und Ukrainern als Vertreter verschiedener sozialer Gruppen einen besonders starken Antagonismus annahmen – begrenzt bzw. diese Problematik auf den anderen Kontext projiziert. Vgl. JEVŠAN, MYKOLA: Stefan Kovaliv [wie Anm. 15], S. 365. Auf die antisemitischen Motive bei Kovaliv wies auch Osyp Makovej hin. Makovej, im Unterschied zu Jevšan, betonte aber den Zusammenhang des von Kovaliv literarisch geschaffenen kritischen Bilds vom Judentum mit dem realen historischen Kontext, indem er selbst das Thema von unfairen wirtschaftlichen Geschäften vieler Juden in Galizien ansprach, vgl. MAKOVEJ, OSYP: Stefan Kovaliv. In: *Literaturno-naukovyj Vistnyk*. 11/8 (1900), S. 81-91, hier S. 85f.

verunglückt. Die Erzählung ist somit ein „klassisches“ Beispiel des Boryslav-Motivs in der ukrainischen Literatur. Es lassen sich zahlreiche inhaltliche Parallelen zu Frankos Werk herstellen – eine Tatsache, auf die in der Literaturkritik häufig hingewiesen wurde, um den Einfluss Frankos auf das Schaffen Kovalivs zu betonen.¹⁹ Trotz der Ähnlichkeit vieler Motive bei Franko und Kovaliv, wie die negativen Auswirkungen der Industrialisierung auf die Lebensweise der Bauern, ihre Abkehr von Traditionen, ihre Demoralisierung sowie finanzielle Ausbeutung durch jüdische Geschäftsleute und polnische und ukrainische Beamte, zeigen sich aber einige konzeptuelle Unterschiede in der Darstellung der jüdisch-ukrainischen Wirtschaftsbeziehungen bei Kovaliv.²⁰ Dies gilt vor allem für die Thematisierung religiöser Unterschiede, die bei Kovaliv explizit zum Ausdruck gebracht werden. So wird vom Autor das Motiv der jüdischen Überlegenheit in rechtlichen und finanziellen Fragen u.a. auf die jüdische religiöse Bildung zurückgeführt:

Die Erziehung, vor allem die Bildung der Kinder, ist für sie [die Juden, L. B.] von großer Bedeutung. Zuerst unterrichtet ein jüdischer Belfer sie, dem die Juden ihren letzten Groschen geben können, damit er nur ihre Kinder aus dem Buch beten lehrt. Dann geben sie ihre Kinder zu einer „goischen Schule“, wie sie diese selbst nennen, damit die Kinder dort die Ausbildung abschließen und als Doktoren, Anwälte, Richter oder Offiziere in der Armee tätig sein können. Nicht einmal geschieht es aber, dass den Kindern in diesen jüdischen Schulen solche Grundlagen beigebracht werden, die sich gegen göttliche und menschliche Gesetze richten. Darum bemüht sich die Regierung, sie mit allen Kräften aufzuheben und durch öffentliche Schulen zu ersetzen. Aber die listigen Juden finden immer einen Ausweg und wissen sich mit einer Form des Rechts gegen das Recht selbst zu wehren!²¹

Im angeführten Beispiel wird gezeigt, dass gerade die Kombination der religiösen und säkularen Bildung den Juden bessere Berufsaussichten und finanzielle Vorteile gegenüber den Ukrainern ermöglicht und auf diese Weise Vorteile gegenüber der christlichen Bevölkerung

¹⁹ Dem Einfluss Frankos auf Kovaliv ist ein ganzes Kapitel in der Arbeit von Olena Kolin'ko gewidmet. Zum Boryslav-Motiv bei Franko und Kovaliv vgl. KOLIN'KO, OLENA: Stefan Kovaliv. Mala proza kriz' pryzmu času (sučasna interpretacija) [Stefan Kovaliv. Kurze Prosa aus zeitlicher Perspektive (moderne Interpretation)]. Kyïv: Znannja Ukraïny 2002, S. 14f.

²⁰ Als einen solchen Unterschied nennt Jaroslav Hrycak die geringe Präsenz der sozialistischen Thematik im Schaffen von Kovaliv. Daraus ist zu schließen, dass der Einfluss Frankos, der sich zu dieser Zeit aktiv mit Sozialismus und Positivismus beschäftigte, auf Kovaliv nicht groß war, vgl. HRYCAK, YAROSLAV: Prorok u svojij vitčyžni [wie Anm. 17], S. 299f.; Olena Kolin'ko vertritt dabei eine andere Position, indem sie den Einfluss Frankos auf Kovaliv vor allem in Bezug auf die Poetik seiner Prosa sieht. Franko verdankte Kovaliv seine realistische Darstellungsweise wie auch sein Interesse für die Thematisierung der sozialen Problematik Boryslavs, vgl. KOLIN'KO, OLENA: Stefan Kovaliv [wie Anm. 19], S. 12f.

²¹ Originaltext: „Немалои ваги у нихъ есть вихованье, а властиво ученье дѣтей: перше учать ихъ у свого жидѣвского бѣльфера, которому послѣдній грѣшь готовы ѳдати, щобы научиль дѣтей молитись, зъ книжки, а потомъ ѳдають – якъ они самы кажуть – до „гоише школье“, щобы тамъ ихъ дѣти могли покѣнчити науку и стати докторами, адвокатами, судьями, або при войску офицерами. Правда, що то-ть ихъ жидѣвскіи школы неразъ вщеплюють въ дѣти засады, противныи законамъ Божимъ и человекескимъ, и для того уже и правительство старася всѣма силами ихъ пѣдносити и замѣнити шолами публичными. Но жида прехитры найдуть на все выкруть, умѣють заслонитися формою права противъ самого права!“, in PJATKA, STEFAN: Andrej Kremenjak [wie Anm. 3], S. 41.

schaft: Denn einerseits bewahren sie ihre sprachlich-kulturelle und konfessionelle Eigenartigkeit. Andererseits kennen sie sich in der allgemeinen sozialen Umgebung der Christen aus und haben Zugang zum beruflichen Sektor.²² Die in diesem Kontext vertretene Meinung, dass die Auslegung widersprüchlicher und komplexer Talmudvorschriften, die man jüdischen Schülern von Kindheit an beibringt, ihnen helfen sollte, später die staatlichen Gesetze zu umgehen und einen finanziellen Gewinn zu erlangen, zieht sich wie ein roter Faden durch das ganze Schaffen von Kovaliv. In der Erzählung *Dobryj zarobok (Guter Verdienst, 1913)* wird diese Sichtweise auf folgende Art zum Ausdruck gebracht:

Von vier bis zu fast fünfzehn Jahren lernt der Jude, wie er sich durch die Form des Gesetzes gegen das Gesetz selbst wehren kann.²³

Auf diese Weise wird der wirtschaftliche Problematik eine religiöse Konnotation verliehen: Der zwischen einem ukrainischen Bauern oder Handwerker und einem jüdischen Geschäftsmann ausgelöste Konflikt wird als Konflikt zwischen Vertretern nicht nur verschiedener sozialer Schichten, sondern auch verschiedener religiöser und kultureller Systeme aufgefasst. Das macht den Unterschied zu den erwähnten Erzählungen von Barvins'kyj oder Franko aus.²⁴

Die gezeigte Mitleidlosigkeit und Hartnäckigkeit der jüdischen Protagonisten in finanziellen Angelegenheiten wird von Kovaliv auch auf die religiöse Erziehung der Juden zurückgeführt. In *Andrej Kremenjak* wird diese Sichtweise anhand der Darstellung eines Kinderspiels besonders klar angedeutet:

Die ganze Weide ist mit jüdischen Knaben im Alter von 8 bis 15 Jahren erfüllt, die schwarzen Lerchen glichen. In der einen Hälfte der Weide befinden sich einige Hunderte Kinder, die die Christen-Gojim spielen. Auf der anderen Seite verteilt sich bis hin zum Wald eine ebenso große Anzahl Jugendlicher, die die Rolle der treuen Söhne Israels einnehmen. Auf ein vom Belfer gegebenes Zeichen beginnen die beiden schwarzen Scharen mit unbeschreiblichem Geschrei aufeinander zu rennen und an einem bestimmten Punkt laufen die Christen-Gojim weg. Die Helden von Jericho treiben sie vom Ufer bis in den Fluss hinein und bleiben so die einzigen Herrschenden über die gesamte Wiese. Das Spiel setzt sich am Schabbat den ganzen Tag vom Morgen bis zum Abend fort. Die dem alten Gesetz

²² In diesem Zusammenhang sei auf die ähnliche Thematik bei Franzos hingewiesen werden, die jedoch aus einer entgegengesetzten Perspektive gezeigt wird, wie in der Erzählung *Moschko von Parma*. Siehe dazu Kap. 3.2.

²³ Originaltext: „Від чотирох майже літ до п'ятнадцятих учится без перестанку, як має формами закона засланяти ся проти самого закона“, in KOVALIV, STEFAN: *Dobryj zarobok [Guter Verdienst]*. In: DERS.: *Obrazky z halyc'koï kalifornii*. L'viv: Naukove tovarystvo im. Tarasa Ševčenko 1913, S. 1-52, hier S. 19.

²⁴ Dies betrifft nicht nur die Erzählungen von Franko aus seinem Boryslaver-Zyklus wie *Boa constrictor*, *Boryslav smijet'sja* oder *Navernenyj hrišnyk*, aber auch die Erzählungen, die thematisch nicht zu diesem Zyklus gehören, wie z.B. *Hava*, *Herško Holdmacher* oder *Hava i Vorkun*. Alle Erzählungen in FRANKO, IVAN: *Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach* (Bd. 16, hrsg. v. ZASENKO, O. JE.). Kyïv: Naukova dumka 1978.

treuen Väter betrachten das Ganze mit großem Vergnügen, insbesondere wenn ihre Söhne von der Rolle des unglücklichen Trotts zu der des listigen mächtigen Helden wechseln.²⁵

Die Anspielung auf die religiöse Bedingtheit des sozialen Handelns wird bei Kovaliv neben der inhaltlichen auch auf der verbalen Ebene konstruiert. Der Autor instrumentalisiert biblische Begriffe und Analogien, wie im oben angeführten Beispiel des Spiels, und verwendet Wortwendungen mit religiöser Konnotation wie Bezeichnungen von jüdischen Protagonisten bzw. Ortschaften mit stilistisch gefärbten Wörtern: ‚Judas‘ als Andeutung auf Judas Ischariot oder ‚Sodom und Gomorra‘ für Boryslav. Dadurch ergibt sich das Bild der unter den jüdischen Finanzmagnaten und Spekulanten leidenden ukrainischen Bauernschaft, deren christlicher Glaube nicht verschont bleibt. Ein Beispiel dafür:

Der Christ ist hier [in Boryslav, L.B.] moralisch verdorben und materiell ruiniert. Er schuffet Tag und Nacht, füllt die Taschen der Spekulanten mit Gold, lässt die Verunglimpfungen seines heiligen Glaubens über sich ergehen und lebt. Ach, wie lebt er! So ein Leben existiert selbst in einem Albtraum nicht! Denn was ist das für ein Leben, das durch die wilde Willkür tausender jüdischer Diener, Händler und Schwindler bestimmt wird?²⁶

In dieser Überlappung des Religiösen und Ökonomischen ergibt sich der pseudo-religiöse Charakter der von Kovaliv dargestellten jüdisch-ukrainischen Konflikte: Als Motiv für deren Entstehen dient der Widerspruch von wirtschaftlichen Interessen, welcher in einen Zusammenhang mit interkonfessionellen Konflikten und religiösen Unterschieden gebracht wird. In seinen Erzählungen finden sich viele antisemitische Klischees. Diese haben jedoch soziale und wirtschaftliche Hintergründe und beruhen nicht auf politischen oder rassistischen Grundlagen. Nicht die jüdische Religion oder national-ethnische Zugehörigkeit stehen bei Kovaliv in der Kritik, sondern das unfaire soziale und wirtschaftliche Verhalten mancher jüdischer Protagonisten oder die Instrumentalisierung der Religion für wirtschaftliche Zwecke.²⁷

²⁵ Originaltext: „Цѣла толока покрита, мовь гайвороньемъ чорнымъ, хлопцями-жидиками, въ возрастѣ 8 до 15 лѣтъ; зъ тыхъ одна часть, кѣльканадцять сотокъ, залягае одну половину толоки, и они представляють християнь-гоѣвъ; з другої стороны ажъ попѣдъ лѣсъ такожъ стѣлько недолѣткѣвъ стоить, и тїи представляють вѣрныхъ сынѣвъ Израїля. Обѣ ватаги летяць, на данный знакъ бельфера, темною масою съ неописанымъ крикомъ, а при означеной метѣ християне-гої утѣкають, Іерихонскїи же богатыри гоняць ихъ зъ берега въ потокъ и остають панами-властителями цѣлого пасовища. Игра продолжается цѣлый день въ сабашъ ѳъ рана до вечера; старозаконныи отцы придивляють съ великимъ задоволеньемъ, особенно коли ихъ сыны перемѣняють ролю нелапшивого хама на хитрого могучого богатыря.“, in РЯТКА, STEFAN: Andrej Kremenjak [wie Anm. 3], S. 41f.

²⁶ Originaltext: „Християнинъ тутъ знищений морально и матерьяльно, гарує днемъ-ночю, наповняе карманы спекулянтѣвъ золотомъ, слухае зневаги на свою святу вѣру и жїе, ахъ! Якъ жїе!...Бодай такое жїтьє никому и не снилося... Бо чижъ можна назвати се жїтьемъ, тую дикую сваволю тысячныхъ мамокъ и служницъ жидѣвскихъ съ чумаками и гонивѣтрами?“, in ebd., S. 33f.

²⁷ Vgl. dazu KOLIN'KO, OLENA: Stefan Kovaliv [wie Anm. 19], S. 61f.; HRYCAK, YAROSLAV: Prorok u svoїj vitčyžni [wie Anm. 17], S. 300.

Durch die Überlappung von religiösen und wirtschaftlichen Motiven schafft Kovaliv in seinem Werk das Oppositionspaar von Christentum und Judentum – die Besonderheit der narrativen Strategie dieser Prosa. Denn dem als Pädagogen tätigen Autor war vor allem die große didaktische Wirkung seiner Erzählungen wichtig, die er durch die Wahl der Motive und der stilistischen Mittel zu erzielen suchte.²⁸ Auf diese Weise stellt er Situationen dar und konzipiert literarische Figuren, die seinen potenziellen Leser direkt ansprechen und dadurch bei ihm einen entsprechenden emotionalen Eindruck hervorrufen sollen. In erster Linie adressiert Kovaliv sein Werk an die ukrainischen Bauern und ihre Kindern. Ihnen sollten durch eine einfache Erzählung anstatt vertiefender psychologischer, politischer oder rechtlicher Erklärungen gewisse soziale Probleme erläutert werden.²⁹ Denn ein Bauer sah in einem Juden in erster Linie den Vertreter der anderen Religion und erst dann der anderen sozialen Schicht.

Die Darstellung des jüdisch-ukrainischen Konflikts steht bei Kovaliv sehr oft in Verbindung mit dem Thema der Bildung, wie dies anhand angeführter Beispiele aus der Erzählung *Andrej Kremenjak* deutlich wird. Dabei finden sich gewisse Parallelen zwischen Kovalivs Erzählungen und der angeführten Arbeit von Barvins'kyj, in welchen – wie bereits erwähnt – ebenfalls eine Verbindung zwischen dem schlechten Bildungsniveau der Ukrainer und ihrer prekären sozialen Lage hergestellt wird. Kovaliv thematisiert in seinen Erzählungen auch die fehlende Solidarität und Unterstützung innerhalb der ukrainischen Gemeinde. Das Auffallende in der literarischen Verarbeitung dieser Thematik besteht darin, dass der Autor sie häufig in einen Zusammenhang mit den Prinzipien der jüdischen Ausbildung und sozialen Organisation bringt. Seine Meinung darüber ist ambivalent: Während Kovaliv einerseits das ökonomische Verhalten der Juden kritisiert und dieses teilweise mit ihrer religiösen Ausbildung erklärt, ist er von dem hohen Wert begeistert, den die Juden auf die Ausbildung und Erziehung ihrer Kinder legen. Darin ergibt sich die interessante narrative Strategie im Schaffen des Schriftstellers, dass der Grund für die wirtschaftliche Niederlage eines ukrainischen Protagonisten nicht nur durch die Kritik an bestimmten Eigenschaften eines jüdischen Protagonisten erklärt wird, sondern auch durch das Fehlen dieser Eigenschaften bei den Ukrainern. Als markantes Beispiel dafür kann die Erzählung *Na Drimajlovim pustyryšču* (*Auf dem verwahrlosten Grundstück von Drimajlo*) angeführt werden.

²⁸ Zum pädagogischen Charakter der Prosa von Kovaliv vgl. JEVŠAN, MYKOLA: Stefan Kovaliv [wie Anm. 15], S. 5f.

²⁹ Vgl. MAKOVEJ, OSYP: Stefan Kovaliv [wie Anm. 18], S. 84f.

Der jüdische Protagonist der Erzählung – der kleine Schlojme Brudergreber – ist ein fleißiger, aber auch eingebildeter und grober Schüler in der Klasse des ukrainischen Lehrers Lupyna – des mit dem Autor gleichzusetzenden Erzählers. Seine Beziehung zu den christlichen Mitschülern ist nicht einfach und manchmal konfliktreich. So benimmt sich Schlojme wie auch viele andere jüdische Schüler herausfordernd und frech. Diese Darstellung der jüdischen Jugend wird auch durch die Beschreibung physischer Eigenschaften Schlojmes verstärkt: Er hat nur ein Auge und sieht daher abschreckend aus. Dadurch wird er zu einem Objekt des Spotts anderer Kinder, auf den er mit harten Streichen reagiert. Das vom Autor vermittelte Bild eines jüdischen Schülers ist somit keine Darstellung eines von christlichen Schülern misshandelten Juden, sondern die eines starken und selbstbewussten Jungen, der um die Unterstützung seiner Glaubensgenossen weiß. Diese Unterstützung, die es einem Menschen ermöglicht, zuversichtlich in die Zukunft zu schauen, bildet für den Erzähler den großen Unterschied zwischen den jüdischen und christlichen Schülern. Dabei wird diese Sichtweise mit der bereits erwähnten Ambivalenz vertreten: Einerseits wird eine solche Solidarität und Hilfsbereitschaft innerhalb der jüdischen Gemeinde gepriesen, andererseits wird damit auch eine jüdische Verschwörung angedeutet:

Aber die Mehrheit dieser Falken [der ukrainischen Schüler, L. B.] ist sich selbst überlassen. Ohne jegliche Führung der Älteren werden sie zugrunde gehen, vorzeitig verbleichen und verwelken, ohne Nutzen für die Gesellschaft gebracht zu haben. Es ist hier nur die Rede von christlichen Jungen, für die unsere Anführer nach so vielen Jahren und bei so großen Schätzen keinen Finger gerührt hatten. Anders ist es bei jüdischen Jungen: Diese haben überall eine Stelle und Hunderte von Unterstützer.³⁰

Das Bild des selbstbewussten Juden, der keine Angst vor der Staatsmacht hat, kommt auch bei anderen galizischen Schriftstellern vor. So z.B. in der Erzählung *Zalissyja* von Osyp Makovej. In dieser Erzählung stellt der Autor seinen jüdischen Protagonisten Moschko als frechen, mitleidlosen und furchtlosen Menschen dar, was sich in folgendem Dialog zwischen ihm und dem Dorfvorsteher zeigt:

- Moschko, lass mich in Ruhe mit deinen Witzen und achte lieber auf dich selbst! Ich habe gehört, dass du diesen Säufer Kryvorukyj von Haus und Hof vertreibst, oder?
- Er ist mir viel schuldig.
- Und warum lässt du ihn bei dir trinken?
- Er will das selbst. Warum soll ich es verbieten?
- Und kennst du die Vorschriften für Schankwirte nicht?

³⁰ Originaltext: „Але більша часть сих соколиків лишена сама собі без ніякого проводу старших піде на пропале, змарніє, зівяне перед часом без хісна для суспільности. Говорить ся тут тільки про християнських хлопців, для котрих верховоди в протягу кількадесятьох літ при таких міліонових скарбах і за макове зерно нічого не зробили. Інше діло з жидівськими хлопцями: ті мають усюди місце і сотки своїх покровителів.“, in KOVALIV, STEFAN: Na Drimajlovim pustaryšču [wie Anm. 12], S. 108.

- Die kenne ich, na und?
- Hast du denn keine Gewissensbisse, dass du die kleinen Kinder von Kryvorukyj aus dem Haus vertreibst?
- Was gehen mich seine Kinder an? Er ist mir mehr schuldig als sein Haus wert ist.
- Ist dein Schnaps so viel wert? – sagte Kostyšyn mit Spott – Pass auf, du, Jud!
- Ha, Herr Dorfmeister, passen Sie auf! – erwiderte Moschko ebenso.³¹

Die an diesem Beispiel von Makovej zur Schau gestellte Zuversicht der Juden in ihre Geschäfte wird auch in vielen Werken Kovalivs thematisiert. In seinen Erzählungen zeigt er, dass die Juden, die bevölkerungsmäßig die Minderheit darstellen, dank ihrer hohen Solidarität und guten Ausbildung über die Mehrheit der christlichen Bevölkerung in wirtschaftlicher Hinsicht dominieren.³² Wie bereits erwähnt, wird bei Kovaliv der eigentlich sozialen Spaltung der unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen eine religiöse Konnotation verliehen. Es sind immer Juden und Christen und nicht Ukrainer oder Polen, die als Parteien eines Konflikts auftreten.

Der pseudo-religiöse Charakter der dargestellten Konflikte zwischen den Juden und Christen zeigt sich bei Kovaliv auch an seiner Kritik an der jüdischen Religion, denn diese wird ausschließlich in Bezug auf ihre für den Autor negative Auswirkung auf das ökonomische Verhalten der Juden kritisiert. Wenn von Seiten der Juden keine Verantwortung für die „Goim“ übernommen wird, dann wird das mit ihrer Zugehörigkeit zu einer anderen Religion legitimiert. Aus diesem Grund sind nach der Meinung des Autors auch spekulative Geschäfte mit Christen möglich. Dadurch kommt sein Werk dem Schaffen von Józef Rogosz und Michał Bałucki nah, die auch dieses Motiv ansprechen und ihrer Darstellung noch mehr eine religiöse Schattierung verleihen. Auch das herausfordernde und schlechte Benehmen, in dem sich jüdische Kinder von ihren christlichen Schulkameraden unterscheiden, führt der Autor auf ihre Erziehung und Bildung zurück, und nicht auf geistige oder physische Eigenschaften. So lassen sich die dargestellten Konflikte als typische Streitsituationen zwischen Kindern erklären: Necken, Auslachen und Streichspielen gehören zum verbreiteten Verhaltensmuster der Kinder.

³¹ Originaltext: „– Дай спокій, Мошку, з тими жартами, а пильнуй радше свого носа! Що ти, чую, загадуєш того п'яницю Криворукого з хати викидати, чи що? – Винен мені багато. – А нащо ж ти єму даєш пити? – Бо сам хоче; чому я не маю дати? – А ти знаєш свої приписи корчемні? – Знаю; ну, то й що з того? – А маєш ти совість викидати дрібні діти Криворукого надвір? – А що мене обходять його діти? Він мені винен вже більше, ніж його хата варта. – Сивуха твоя тільки варта? – говорив Костишин з глумом. – Ей, жиде, пильнуйся! – Ей, пане війте, пильнуйтеся! – відповів так само Мошко.“, in: МАКОВЕЈ, ОСУР: Zalissja [wie Anm. 9], S. 386.

³² Franko thematisierte auch dieses Motiv in seiner Publizistik, vgl. FRANKO, IVAN: Semitismus und Antisemitismus in Galizien. In: MNICH, ROMAN: Ivan Franko im Kontext mit Theodor Herzl und Martin Buber (Mit Originalbeiträgen v. Ivan Franko, Mathias Acher, J. Karenko [u.a.]. Hrsg. v. WIEHN, ERHARD ROY). Konstanz: Hartung-Gorre 2012, S. 53-72, hier S. 61.

In diesem Licht ist die Figur von Schlojme aus *Na Drimajlovim pustaryšču* zu interpretieren. Trotz ihres schlechten Benehmens wird diese Person positiv dargestellt: Kovaliv zeichnet das Bild eines starken und klugen Schülers, der zielstrebig und hilfsbereit ist. Weder sein physisches Gebrechen (das fehlende Auge), noch die Armut, in der er aufgewachsen ist, bringen ihn von seinem Weg zum Erfolg ab, und das dank seines Wissens, seiner Neugier und seines Lerneifers:

Er [Schlojme Bruderberger, L. B.] wusste noch mehr als seine Schulkameraden. Er wusste die genaue Zahl aller Sprenglöcher in der ganzen Umgebung und kannte ihre Besitzer, kannte alle Aktiengesellschaften und ihre Unterstützer. Mit seinem einzigen Auge sah er doppelt so viel wie seine neunundsechzig christlichen Freunde und in diesem Wissensbereich konnte er sie alle, darunter auch Lupyna, sehr viel lehren.³³

Schlojme hilft seinen christlichen Schulkameraden beim Lernen. Nach seinem Studium in Wien wird er zum reichen Geschäftsmann und kehrt nach Boryslav zurück. Dort trifft er seinen ehemaligen Lehrer und organisiert für die Schüler eine Besichtigung seiner Fabrik. Er ist stolz auf sich, erweist aber auch seinem Lehrer Achtung und Dank. Auch Lupyna ist stolz auf seinen Schüler, der sich von einem armen und frechen Jungen zu einem anständigen, gut erzogenen und reichen Mann entwickelt hat – ein Beispiel für die didaktische Ausrichtung dieser Prosa.

Trotz des konzeptuell linearen und inhaltlich anspruchslosen Sujets, das Kovaliv in *Na Drimajlovim pustaryšču* schafft, eröffnet sich eine breite Interpretationsmöglichkeit unter anderem bezüglich der jüdisch-christlichen Thematik. Zwar wird der Lerneifer der jüdischen Schüler positiv dargestellt. Diese positive Schilderung wird jedoch durch das Aufzeigen der negativen Folgen der Industrialisierung und der neuen wirtschaftlichen Verhältnisse auf das Leben ukrainischer Bauern nivelliert: Die Erzählung endet mit der Schilderung eines verarmten ukrainischen Bauern, der sich besoffen im Sumpf wälzt. Ihm hat das Grundstück gehört, auf dem jetzt Schlojmes Fabrik steht.

Interessant ist, dass die jüdische Ausbildung und Tätigkeit von Kovaliv gepriesen wird, wenn sie den christlichen und vom Autor für einzig richtig und wahr gehaltenen Moralnormen nicht widerspricht. Da aber das orthodoxe Judentum als ein System gezeigt wird, das den moralischen Normen des Christentums widerspricht, wird es einer Kritik unterzogen. Im Fall Schlojme Bruderbergers zeigt sich das in der positiven Auswirkung der

³³ Originaltext: „Він іще більше знав відусіх своїх товаришів шкільних: докладне число всіх вибухових шибів у цілій околиці і їх завідателів, усі фірми акційні і їх покровителів, він одним оком бачив більше, як його християнські товариші числом шістьдесять девять двома разом і з сеї галузи знання міг навчити багато, дуже багато й самого Лупину.“, in KOVALIV, STEFAN: *Na Drimajlovim pustaryšču* [wie Anm. 12], S. 114.

säkularer Ausbildung, die er in Wien bekommt. Die Darstellung dieses Motivs bei Kovaliv unterscheidet sich jedoch stark von einer solchen bei Karl Emil Franzos: Diese Thematik wird bei Kovaliv nur am Rande erwähnt, ohne Vertiefung in der Konfrontation zwischen der jüdischen Orthodoxie und Aufklärung.

Der Appell an Normen der christlichen Moral nimmt einen zentralen Platz in Kovalivs Schaffen ein, was den dargestellten Konfliktsituationen zwischen den Juden und Ukrainern eine zusätzliche religiöse Konnotation verleiht. Für den Autor ist der kulturelle und soziale Fortschritt ohne Befolgung von Grundprinzipien der christlichen Moral wie Nächstenliebe, gegenseitige Unterstützung und Solidarität, das Pflegen der väterlichen Tradition und fleißige Arbeit nicht möglich.³⁴ Obwohl diese Eigenschaften auch dem Judentum eigen sind, wird dieses vom Christentum als auf sich selbst orientiertes kulturelles System ohne universale Geltung abgegrenzt. Im Gegensatz zu Franko findet man bei Kovaliv keine antiklerikale Thematik, die auf die kritische Auslegung der kirchlichen Politik ausgerichtet ist.

Mit dem Thema der Bildung ist bei Kovaliv auch das Motiv der Kritik an Beziehungen zwischen den Ukrainern selbst verbunden. Dabei zeigt der Autor das widersprüchliche Verhältnis der Ukrainer zu ihrer wirtschaftlichen Lage in Galizien: Einerseits sind die schwere ökonomische Situation und bittere Lebensumstände daran schuld, dass Menschen geistig degenerieren und von ihrem christlichen Glauben abkommen. Andererseits ist es die Vernachlässigung christlicher Vorschriften, die zur kulturellen und wirtschaftlichen Not der Ukrainer beiträgt, denn „dazu führte nicht nur die List der Anderen, sondern auch die Unwissenheit und Nachlässigkeit unserer Leute...“.³⁵

Die Kritik der Beziehungen unter Ukrainern ist bei Kovaliv direkt mit dem oben analysierten Bild der Ausbildung verbunden und wird besonders deutlich in der Erzählung *Svojaky* (*Die Unsrigen*, 1893) zum Ausdruck gebracht. Darin wird die Geschichte der wohlhabenden ukrainischen Bauernfamilie Skrypuchy geschildert. Der Hauptgegenstand der Erzählung ist das Problem der sozialen Ungleichheit zwischen reichen und armen Bauern sowie das Problem des wirtschaftlichen Antagonismus zwischen Juden und Christen. Als Hauptprotagonisten der Erzählung treten zwei Brüder, Hryn' und Jakiv, und ihr Neffe Trochym, der Sohn ihres dritten Bruders, auf. Hryn' ist ein wohlhabender Bauer, der nach dem Tod seines Vaters dessen gesamtes Hab und Gut geerbt hat. Anhand dieser Person entwickelt Kovaliv seine ganze Kritik an der wirtschaftlichen Naivität der Ukrainer: Hryn'

³⁴ Vgl. KOLIN'KO, OLENA: Stefan Kovaliv [wie Anm. 19], S. 24.

³⁵ Originaltext: „До того-то и довела не лишь сама хитрость чужихъ, но также темнота и недбалость нашихъ же людей...“, in РЯТКА, СТЕФАН: Andrej Kremenjak [wie Anm. 3], S. 33.

verliert recht bald sein ganzes Vermögen, denn er ist ein fauler und geiziger Mann, der nicht daran interessiert ist, seine Grundstücke sorgfältig zu bebauen oder irgendwo Geld zu investieren. Er feiert große Hochzeiten für seine acht Töchter, führt ein lockeres Leben und gibt dafür viel Geld aus. Auch sein jüngster Schwiegersohn ist nicht anders. Dieser vertrinkt in der Schenke allmählich das ganze Geld, arbeitet nicht und schlägt seine Frau. In finanzielle Not geraten, borgt er bei einem jüdischen Schankwirt und Faktor Geld und verpachtet schließlich alles an ihn. Diesen zwei Personen wird die Figur von Trochym gegenübergestellt. Er ist zwar sehr arm, weil sein Onkel ihm fast nichts vom Erbe gegeben und sich wenig um ihn gekümmert hatte, führt aber ein ehrliches und fleißiges Leben.³⁶

Auch in der Erzählung *Mužyc'ka smert'* (*Der Bauerntod*, 1898) von Oles' Martovyč wird die selbstverschuldete Armut der Ukrainer in den Mittelpunkt gestellt. Im Unterschied zu Kovaliv und Franko spielt dabei jedoch ein anderer Aspekt eine Rolle. Zwar weisen auch Franko und Kovaliv den Ukrainern eine gewisse eigene Schuld an ihrer gesellschaftlichen Lage zu, die Juden werden jedoch neben Beamten und Politikern als Hauptverantwortliche genannt. Bei Martovyč hingegen wird den ukrainischen Protagonisten die Hauptschuld an ihrer schlechten Lage zugewiesen. Ihrem Verhalten und ihren Handlungen wird mehr Spielraum gegeben. Dies zeigt der folgende Dialog zwischen dem ukrainischen Hauptprotagonisten Hryc' mit seiner Frau, nachdem er sein ganzes Vermögen in der Schenke des Juden Korop vertrunken hatte:

Hryc' versuchte sich zu rechtfertigen:

– Was soll ich? Korop hat mir nach dem Leben getrachtet!

– Du, verfluchter Bösewicht! Wieso lügst du? – erwiderte ihm Hryc'ycha. – Hat Korop dich jeden Sonntag zum Saufen gezwungen? Hat er dir das Messer an die Kehle gesetzt, damit du bei ihm Geld borgst?

Und in der Tat zwang Korop Hryc' zu nichts. Er wusste jetzt keine Antwort zu geben und schleppte sich schweigsam mit seiner Frau nach Hause.³⁷

In der Erzählung *Svojaky* stellt Kovaliv auch das Problem der jüdisch-ukrainischen ökonomischen Beziehungen dar. Der jüdische Schenkbesitzer tritt als listiger Geschäftsmann auf, dessen Freunde die Vertreter der Ortsmacht (Dorfverwalter, Schreiber usw.) sind und mit

³⁶ Am Beispiel der Beziehungen zwischen Trochym und der Familie seines Onkels wird die Kritik an den Verhältnissen innerhalb der ukrainischen Gemeinde ausgedrückt. So ist Hryn' als reicher und wohlhabender Landwirt in der Gemeinde mehr angesehen als sein Neffe Trochym, dessen Armut durch seine Faulheit erklärt wird, nicht aber durch andere soziale Bedingungen. Daher ist niemand bereit, Trochym zu helfen oder ihn zu unterstützen, während Hryn' ein gern gesehener Gast und ein zuversichtlicher Freund unter den Bauern ist.

³⁷ Originaltext: „Гриць спробував боронити ся: – Та що-ж я? Короп наважив ся на моє житє! – Вороже лукавий! Що брешеш? – перечила Грициха. Та тебе заставляв Короп що неділі п'ячити? Та тебе Короп бив у шию, аби-сь зичив у него гроші? Справді Короп не заставляв Гриця ні до чого: не було що відповідати, тому Гриць потяг ся мовчки за жінкою до дому.“, in MARTOVYČ, OLEKSA: *Mužyc'ka smert'* [Der Bauerntod]. In: *Literaturno-naukovyj vistnyk*. 4/10 (1898), S. 52-86, hier S. 67.

denen er ungestraft seine nicht immer legalen Geschäfte führen kann. Wie Barvins'kyj umgeht Kovaliv auch das Thema der Verpachtung und des Geldleihens auf Wechsel nicht: Die in der Erzählung enthaltene Beschreibung von Lizitation stellt die fatalen Folgen für einen Bauern dar, der als Opfer eines jüdischen Wucherers wird, nachdem er sein Grundstück verpachtet oder das Geld auf Wechsel geliehen hat:

Jakym wurde traurig und bedrückt, dass das Gut seines Bruders Hryn'ko wegen der Schulden lizitiert werden sollte. Die Lizitation! Was für ein schreckliches Wort ist das für einen armen Wirt, der einem jüdischen Wucherer in seine gnadenlosen Hände gefallen ist. Tausende Bauern wurden an den Bettelstab wegen ihrer eigenen Dummheit und der jüdischen List gebracht! Jakym war lange Zeit Geschäftsmann und wusste, wie stark die jüdische Pfiffigkeit und Getriebenheit sein können. Nicht nur ein Mal musste er gegen sie beharrlich kämpfen, um nicht alles zu verlieren. Er hatte es zwar nicht selbst erlebt, musste es nun jedoch zusammen mit seinem Bruder erleben. In wenigen Tagen sollte ein Fremder die hervorragende väterliche Wirtschaft an sich reißen. Dieses einst riesige Grundstück sollte nun ins Eigentum eines jüdischen Pächters übergehen, dessen schmutzige Zehennägel früher aus den Schuhen hervorgeschaut hatten. Traurig, wie traurig ist das!³⁸

Zwar wird hier vor allem die jüdische Geschäftsführung kritisiert, aber auch die Ukrainer selbst tragen die Verantwortung für die Lizitation und Trinkerei. Für Kovaliv sind es Passivität, Nachlässigkeit, Neid, Faulheit und Egoismus einzelner ukrainischer Bauer, die ihre Landwirtschaft und ihr kulturelles und geistiges Leben ruinieren. Die Juden wissen diese charakterlichen Schwachstellen lediglich auszunutzen, so die Mitteilung Kovalivs. Den sozialen Niedergang seiner Protagonisten führt Kovaliv auf das Abkommen von der christlichen Moral zurück. Dies zeigt sich deutlich am Ende seiner Erzählung *Svojaky*. Trochym, dessen moralisches Verhalten als beispielhaft dargestellt wird, wird schließlich dafür belohnt: Das väterliche Grundstück wird von Hryn's Bruder Jakym losgekauft und Trochym übergeben. Er will dort eine Schule für die ukrainischen Kinder bauen, wodurch die Bedeutung der Ausbildung auch in dieser Erzählung unterstrichen wird.

Wie in dieser Erzählung Kovalivs, wo es ein glückliches Ende gibt, nehmen auch die meisten Erzählungen dieses Autors einen positiven Ausgang für ihren Protagonisten. Damit unterscheidet sich Kovaliv von anderen ukrainischen Schriftstellern Galiziens, und vor allem von Franko. Anders als Frankos Vasyl' Pivtorak in *Navernenyj Hrišnyk*, Mykola Prač in *Sam*

³⁸ Originaltext: „Засумувавъ ся Якимъ, зажуривъ ся, що брата Гринька мали за довги зліцитувати. Ліцитація! – яке то страшне слово для бѣдного господаря, попавшого въ немлосердни руки лихваря-жида! Колько то тисячъ господарѣвъ поійшло черезъ свѣй нерозумъ а черезъ хитрѣсть жидѣвску зъ торбами! Якимъ бувъ купцемъ тѣлько лѣтъ, вѣнъ знавъ могучу силу проворности и хитрости жидѣвскои, неразъ приходилосьъему вести завзяту боротьбу зъ ними, щобы не зѣйти на дѣда. Не доживъ того на собѣ, то дожив на рѣднѣмъ брату. За колька днѣвъ мало перейти то славне баткѣвске господарство въ чужи руки, та широка колись солтисѣвщина мала стати ся власностію арендаря-жида, котрому колись зъ патинкѣвъ брудни ногѣвъ вылазили... Сумно, страхъ сумно!“ , in P'JATKA, STEFAN: *Svojaky* [wie Anm. 13], S. 27.

*sobi vynen (Selbst schuldig)*³⁹ oder Ivan Pivtorak in *Boa constrictor* gelingt es Kovalivs Protagonisten dank ihrer fleißigen Arbeit und guten Ausbildung einen festen Platz im sozialen Gefüge zu bekommen: Trochym in *Svojaky* kommt an das ihm zustehende Vermögen, Andrej aus der Erzählung *Andrej Kremenjak* kehrt zurück nach Hause und führt erfolgreich seinen Haushalt weiter, Mychajlo Hruzylo in der Erzählung *Dobre zarobyv (Gut verdient, 1901)*⁴⁰ geht gerichtlich gegen einen jüdischen Geschäftsmann vor und gewinnt den Prozess. Das gilt aber auch für jüdische Protagonisten wie Schlojme Brudergreber in der Erzählung *Na Drimajlovim pustyryšču*. So ergibt sich das von Kovaliv dargestellte Galizien zwar als kulturell und wirtschaftlich rückständiges Land, in dem jedoch jeder seine Chance auf ein besseres Leben hat, sofern er fleißig arbeitet und nach der christlichen Moral lebt. Dass die Figur eines jüdischen Vermittlers oder Schankwirts als passiver Verdienener, wie auch eines korrumpierten polnischen Beamten sowie eines naiven und faulen ukrainischen Bauern nicht gut in dieses Modell passt, macht das Hauptmotiv für die von Kovaliv geschilderten jüdisch-christlichen, hier ukrainischen Konflikte aus.

³⁹ Siehe FRANKO, IVAN: Sam sobi vynen [Selbst schuldig]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 15, hrsg. von KOLESNYK, P.J.). Kyiv: Naukova dumka 1978, S. 218-220.

⁴⁰ Siehe PJATKA, STEFAN: Dobre zarobyv [Gut verdient]. In: Literaturno-naukovyj vistnyk. 4 (1901), S. 25-35.

4.2 DIE WIDERSPRÜCHLICHE DARSTELLUNG DES JUDENTUMS IN IVAN FRANKOS BELLETRISTIK UND PUBLIZISTIK

Mit Recht wird in der Forschungsliteratur zu Franko auf das große Interesse dieses Schriftstellers für die jüdische Thematik hingewiesen. In der Tat steht das Motiv der jüdisch-ukrainischen Beziehungen wie auch die Frage der politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Tätigkeit der Juden in Galizien im Zentrum vieler seiner Erzählungen und publizistischer Werke.⁴¹ Frankos Bilder vom galizischen Judentum sind durch eine gewisse Polarität von positiven und negativen Zügen gekennzeichnet, welche nicht zuletzt von der Gattung des jeweiligen Werkes abhängen. So unterscheidet sich seine belletristische Bearbeitung jüdischer Themen recht oft von seinen publizistischen Abhandlungen, die in den meisten Fällen kritischer sind. Dementsprechend erweisen sich manche publizistische Werke Frankos als unentbehrliche Ergänzung zu seiner literarischen Prosa und tragen zu deren besserem Verständnis bei.⁴²

In Bezug auf die religiöse Thematik und das Motiv des konfessionellen Unterschieds zwischen den Ukrainern und Juden lässt sich feststellen, dass bei Franko dieser Aspekt dem wirtschaftlich-politischen Motiv nachsteht, was nicht zuletzt durch sein Interesse am Sozialismus zurückzuführen ist.⁴³ Anders als Stefan Kovaliv oder Michał Bałucki, die in ihren Werken die wirtschaftlich-politische Problematik der jüdisch-ukrainischen bzw. jüdisch-polnischen Beziehungen auf die religiöse Ebene projizieren, bleibt diese Tendenz im belletristischen Werk von Franko verschwommen. Im Gegensatz dazu neigt der Autor zur Psychologisierung seiner [jüdischen] Protagonisten, zur Inszenierung bestimmter sozialer Situationen, die eine Auswirkung auf die religiösen und ökonomischen Handlungen dieser Protagonisten haben. Durch die Erschließung und Klärung dieser sozialen Prozesse und Situationen soll für den Leser die Idee einer sozialen Alternative geschaffen werden und dieser zur entsprechenden sozialen Handlung motiviert werden. Dies ist Frankos narrative Strategie in vielen Erzählungen, vor allem in seiner Frühprosa.⁴⁴ Es ist somit kein bloßes Appellieren an die kulturelle und religiöse Verschiedenheit. Stattdessen werden soziale Handlungen und individuelle Entscheidungen in den Mittelpunkt gerückt. In dieser

⁴¹ Vgl. HRYCAK, YAROSLAV: Prorok u svojij vitčyjni [wie Anm. 17], S. 337; MNICH, ROMAN: Ivan Franko im Kontext mit Theodor Herzl und Martin Buber (Mit Originalbeiträgen v. Ivan Franko, Mathias Acher, J. Karenko [u.a.]. Hrsg. v. WIEHN, ERHARD ROY). Konstanz: Hartung-Gorre 2012, S. 10.

⁴² Dass die Analyse der jüdischen Thematik bei Franko die Berücksichtigung sowohl seiner literarischen als auch publizistischen Werken voraussetzt, hebt z.B. Roman Mnich hervor. Vgl. MNICH, ROMAN: Ivan Franko im Kontext mit Theodor Herzl und Martin Buber [wie Anm. 41], S. 11.

⁴³ Vgl. HRYCAK, YAROSLAV: Prorok u svojij vitčyjni [wie Anm. 17], S. 357.

⁴⁴ Vgl. HUNDOROVA, TAMARA: Franko ne/i Kamenjar [Franko kein/und Maurer]. Kyiv: Krytyka 2006, S. 38.

pragmatischen Haltung neigt Franko zu einem areligiösen Idealismus, indem er bestimmte moralische Grundprinzipien thematisiert, wie Liebe, Achtung zu anderen Menschen, Hilfsbereitschaft usw.⁴⁵ Der überreligiöse, universale Charakter dieser moralischen Prinzipien liegt darin, dass Franko diese auf keine bestimmte religiöse Lehre, sei es Judentum oder Christentum, zurückführt, sondern umgekehrt diese von jeglicher konfessioneller Institutionalisierung wie der Kirche im Fall des Christentums oder des Kahals im Judentum löst. Damit zielt Frankos Kritik auf ein bestimmtes religiöses Verhalten, das nicht auf die religiöse Lehre, sondern auf deren Instrumentalisierung und Ausnutzung durch Geistliche vollzogen wird – eine fast entgegengesetzte Position zu Kovaliv, Rogosz oder Bałucki.

In Frankos Werk findet die Darstellung der jüdisch-ukrainischen Beziehungen und damit verbundenen Konflikte auf zwei unterschiedliche Arten statt. Ein Schwerpunkt sind wirtschaftliche Konflikte, ein zweiter Themenkomplex sind die jüdische Kultur und Traditionen. Beide Aspekte lassen sich jedoch nicht strikt voneinander trennen. Je nachdem welchen Schwerpunkt Franko in seinen Werken wählt, ändert sich auch das von ihm entworfene Bild des galizischen Judentums. Franko bewertet die wirtschaftliche Tätigkeit der Juden kritisch. Mehrere Aspekte der jüdischen Kultur wie ihre reiche und lange Tradition, die biblischen Überlieferungen, die Hochachtung der Bildung, die Solidarität unter Juden wie auch ihre Besinnung auf das Eigene werden vom Dichter hoch gepriesen oder positiv erwähnt. Diese Tendenz ist für das gesamte Schaffen Frankos charakteristisch, obwohl sie sich besonders deutlich in seinem Frühwerk wie auch in seiner Publizistik zeigt.⁴⁶ Exemplarisch kommt in dieser Hinsicht der unveröffentlichte, auf Deutsch geschriebene Artikel *Meine jüdischen Bekannten* (1903)⁴⁷, in dem Franko über seine positive Erfahrung mit galizischen Juden erzählt und einige biographischen Prämissen seiner belletristischen Erzählungen erläutert. Die erwähnte Faszination für jüdische Kultur wird am deutlichsten

⁴⁵ Rostyslav Čopyk charakterisiert den Begriff des Ideals bei Franko als keine fertige ideologisierte Substanz, sondern als ein geistiges Potenzial, das in einer Handlung verwirklicht wird. Vgl. dazu ČOPYK, ROSTYSLAV: Ranni relihijni manifestacii I. Franka ta ich rol' v evolucii joho tvorčosti 1870-1880-ch rokiv [Ivan Frankos frühe religiöse Haltungen und ihre Rolle für seinen schöpferischen Werdegang in den Jahren 1870-1880]. In: BAHAN, OLEH: Ivan Franko i pytannja relihii. Zbirnyk naukovych prac'. Drohobyč: Beskyd 2004, S. 33-53, hier S. 38.

⁴⁶ Auch in Bezug auf die Poesie ist diese Beschaffenheit festzustellen: Nicht zuletzt liegen folgenden poetischen Werken von Franko wie seinem Poem *Mojsej* (*Moses*, 1905) oder dem Gedichtzyklus *Jevrejs'ki melodii* (*Jüdische Melodien*) wie auch etlichen anderen Gedichten jüdische Motive und Motive aus dem Alten Testament zugrunde.

⁴⁷ Siehe FRANKO, IVAN: *Meine jüdischen Bekannten*. In: MNICH, ROMAN: Ivan Franko im Kontext mit Theodor Herzl und Martin Buber (Mit Originalbeiträgen v. Ivan Franko, Mathias Acher, J. Karenko [u.a.]. Hrsg. v. WIEHN, ERHARD ROY). Konstanz: Hartung-Gorre 2012, S. 72-81.

anhand der folgenden Stelle gezeigt, wo Franko die Verhältnisse innerhalb einer jüdischen Familie darstellt⁴⁸:

Da ich in Drohobyč meinen Unterhalt mit Korrepetitionen verdienen mußte und die meisten Lektionen bei den Juden hatte, so hatte ich auch Gelegenheit, in das jüdische Familienleben tiefere Einblicke zu tun. Mir, der ich mit dem bäuerlichen, auf väterlicher Autorität und kindlicher Gehorsamkeit basierendem Familienleben vertraut war, zeigte sich hier zum erstenmal ein anderes Bild, wo der Vater seinen Söhnen und allen Familienangehörigen weit näher, vertrauter war wie ein älterer Bruder, an dessen Interessen, Bemühungen und Plänen alle Familienmitglieder so oder so Anteil nahmen. Etwas Warmes wehte mir entgegen aus kleinen täglichen Szenen, deren Zeuge ich war; ich verglich sie in meiner Seele mit analogen Vorgängen in der Bauernfamilie und fühlte, daß ich hier etwas Höheres, einen Typus älterer Kultur von mir hatte. [...].⁴⁹

Franko stellt in seinem Artikel *Meine jüdischen Bekannten* nicht nur seine Beziehungen zu Juden positiv dar, auch insgesamt findet eine positive Bewertung jüdisch-christlicher Beziehungen statt, die keinen politischen oder nationalen Antagonismus aufweisen. Der Autor zeigt, dass die jüdische Jugend sich nicht in politische Diskussionen zwischen Polen und Ukrainern einmischte. Interessant ist dabei, dass der Autor die Entwicklung des konfessionellen Antagonismus zwischen den Juden und Christen durch den sich verstärkenden polnischen Nationalismus und die damit verbundene Polonisierung erklärt. Typisch für Franko ist die dabei zum Ausdruck kommende Hochachtung der deutschen Kultur: Solange das Gymnasium „den deutschen Charakter“ hatte, gab es keine ethnisch-nationalen Konflikte.⁵⁰

[...] Ich möchte bei dieser Gelegenheit hinzufügen, daß im Drohobyč'er Gymnasium damals (1867-1875) noch keine Spur irgendeines nationalen oder konfessionellen Antagonismus unter der Jugend zu bemerken war, welcher jetzt infolge der Polonisierung üppig in die Höhe geschossen ist. Das Gymnasium hatte damals eben seinen deutschen Charakter abgestreift; [...].⁵¹

Neben dem Aspekt der Polonisierung thematisiert Franko am Ende seines Artikels auch ökonomische Fragen, die sich auf die religiöse Situation in Galizien auswirken. Dies geschieht, wenn er Boryslav und die Ölindustrie in den Mittelpunkt stellt und dabei die dort herrschenden sozialen Spannungen nicht ausspart.

⁴⁸ Vgl. dazu HNATJUK, MYCHAJLO: Ivan Franko v literaturno-estetyčnych koncepcijach joho času [Ivan Franko in den literarisch-ästhetischen Konzeptionen seiner Zeit]. L'viv: Kamenjar 1999, S.12f.

⁴⁹ FRANKO, IVAN: Meine jüdischen Bekannten [wie Anm. 47], S. 79.

⁵⁰ Dieser Aspekt wird bei Jan Zacharyasiewicz aus der entgegengesetzten Perspektive dargestellt, wenn die Germanisierung und Intensivierung der ukrainischen Nationalbewegung als einer von Hauptgründen für den ethnisch-konfessionellen Antagonismus fungiert. Siehe dazu Kap. 5.

⁵¹ FRANKO, IVAN: Meine jüdischen Bekannten [wie Anm. 47], S. 76.

Die Erfahrungen, die Franko in Boryslav sammelte, verarbeitete er danach in seinen literarischen Arbeiten, u.a. in *Boa constrictor*, einer der berühmtesten Erzählungen des Autors über das galizische Judentum und Boryslav. Die Geschichte Herman Holdkremers, des Hauptprotagonisten dieser Erzählung, ist die Geschichte des sozialen Aufstiegs des armen jüdischen Waisenkindes zum wohlhabenden Ölmagnaten. Durch seine harte Arbeit, Zielstrebigkeit, aber auch Kompromiss- und Mitleidlosigkeit hat Herman seinen Wunsch, sich aus der Armut und Not zu befreien, erfüllt, doch dieser Sieg erweist sich in der Erzählung nur als scheinbar. Franko thematisiert hier die Zersplitterung eines Individuums infolge des Wandels der sozialen Ordnung. Sowohl Bauern als auch Juden sind von Prozessen der Industrialisierung und Modernisierung betroffen: Das oben erwähnte idyllische Bild der traditionellen jüdischen Familie aus dem Artikel *Meine jüdischen Bekannten* passt nicht mehr ins Modell moderner kapitalistischer Werte, wo das individuelle Glück vom finanziellen Gewinn abhängig ist. Es ist nicht der Konflikt zwischen der Tradition und der modernen Gegenwart, sondern zwischen den materiellen und geistigen Seiten der Existenz – ein Hinweis auf Frankos sozialistische Überzeugungen dieser Zeit.

Herman und seine Familienangehörigen sind Opfer dieses Konflikts.⁵² Anders als bei Kovaliv oder Rogosz, wo die jüdischen Protagonisten stereotyp dargestellt werden, werden in *Boa constrictor* die sozialen und innerpsychologischen Hintergründe eines solchen Verhaltens des Protagonisten erläutert. In naturalistischem Stil stellt Franko die bittere Armut dar, in der sein Protagonist aufwächst.⁵³ Es sind die Erfahrungen mit Not und Armut, denen Herman seine Freude an Bereicherung zu verdanken hat, nicht aber seine jüdische Herkunft:

Die fürchterliche Armut und das Unglück, die ihn bei seinem ersten Kommen auf die Welt getroffen haben, schauern ihm bis jetzt. [...] Jene jungen Jahre lagen wie ein Fluch auf

⁵² Franko schuf insgesamt zwei Hauptfassungen von dieser Erzählung, wobei die erste zwei mal aufgelegt wurde und die zweite Auflage neben den sprachlich-stilistischen Änderungen auch die andere Endung hat, so dass man von drei Fassungen sprechen kann. In der ersten Fassung aus dem Jahr 1878 wird für Herman sein unfaires Verhalten den Arbeitern gegenüber klar, er besinnt sich und hilft einer armen Witwe, deren Man in seiner Grube getötet wurde. Die zweite Fassung, die 1884 erschienen ist, wird vom Autor zugeschrieben, dass dies nur eine kurzzeitige Besinnung war und dass Herman sich nicht verändert hat. In der dritten Fassung aus dem Jahr 1907, die fast neu umgeschrieben wurde, wird Herman als erfolgreicher, aber ehrlicher und anständiger Geschäftsmann gezeigt und tritt als positiver Protagonist auf. Diese drei Fassungen wurden kurz von Jaroslav Hrycak verglichen, vgl. HRYCAK, YAROSLAV: Prorok u svoij vitčyžni [wie Anm. 17], S. 294f.

⁵³ Frankos Versuch, Hermans Taten als Folgen seiner sozialen Erfahrung zu präsentieren, ist nach George G. Grabowicz zu plakativ und sentimental dargestellt. Franko, so der Wissenschaftler, bedient sich zwar naturalistischer Methoden von Zola, seine Darstellung des Kapitalismus sei aber naiv und vereinfacht. Vgl. dazu GRABOWICZ, GEORGE G.: The Jewish Theme in Nineteenth- and Early Twentieth-Century Ukrainian Literature. In: ASTER, HOWARD / POTICHNYJ, PETER J. (Hrsg.): Ukrainian-Jewish Relations in historical perspective. 2. Aufl. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, University of Alberta 1990, S. 327-342, hier S. 336f.

seinem Kopf –wie der Fluch der bitteren Not, der Fluch der Erdrückung von guten und seelischen Eigenschaften noch in ihrem Keim.⁵⁴

Der religiöse Aspekt spielt in dieser Erzählung eine Nebenrolle und wird am deutlichsten in Bezug auf die Darstellung der Figur von Icyk Schubert, des Vormunds von Herman, zum Ausdruck gebracht. Es wird das typische Motiv der Gegenüberstellung von Christen und Juden thematisiert, dessen inhaltliche Grundlage die voreingenommene Stellung der Juden zu Christen als Goim bildet:

Icyk war ein gutherziges Männlein von keinem starken Charakter, der von Kindheit an daran gewöhnt war, den Kopf vor jedem von „seinem Glauben“ zu beugen. Mit den Gojim ging er ebenso wie jeder andere um. Einige Leute beschimpfte und schmähte er, bei anderen schmeichelte er sich ein. Dabei beschwindelte er jeden, wo und wie er nur konnte und machte sich nichts daraus. Eigentlich lernte Herman hier zum ersten Mal, was für ein Volk diese Gojim sind, dabei begriff er ganz schnell mit seinem knabenhaften Verstand, dass jeder von „jüdischem Glauben“, so zu sagen, zwei Gesichter hatte. Jenes Gesicht, das dem Bauern zugewandt ist, sieht bei allen gleich aus: ekelhaft, spöttisch, bedrohlich oder listig. Und jenes Gesicht, das den eigenen Glaubensgenossen zugekehrt ist, ändert sich kaum von jenen Gesichtern anderer Leute, d.h. ist bei jedem anders: gut oder böse, listig oder aufrichtig, bedrohlich oder freundlich. Dieses „eigene Gesicht“ von Icyk war in der Tat aufrichtig und freundlich. [...].⁵⁵

Während die religiöse Problematik der jüdisch-ukrainischen Beziehungen im literarischen Schaffen von Franko nur geringere Bedeutung hat, finden sich in seiner Publizistik einige Beispiele der Überlappung von religiösen und wirtschaftlichen Aspekten.⁵⁶ Am deutlichsten wird das explizit in seinem Artikel *Semityzm i antysemyzm w Galicji* (*Semitismus und Antisemitismus in Galizien*) ausgedrückt.⁵⁷ Der Artikel zeigt, wie

⁵⁴ Originaltext: „Страшна бідність та недоля, що стрітила його при першій виступі на світ, і досі проймає його холодом, дрожжю. Тоті молоді літа висіли прецінь якимось важким прокляттям над його головою – прокляттям нужди, прокляттям заглушення в першій зароді хороших і добрих способностей душі.“, in: FRANKO, IVAN: *Voia constrictor* [wie Anm. 4], S. 372.

⁵⁵ Originaltext: „Цик був чоловічок добродушний, не зовсім сильного характеру, навиклий змалу хилити голову перед всяким „зі своєї віри“. З „гоями“ він обходився, як кожний другий, – сварив і гантелив одних посліджніми словами, підлизувався другим, шахрував і ошукував кожного, де і як міг, не роблячи собі з того зовсім ніякої важності. Взагалі тут Герман пеший раз пізнав, що то за народ тоті „гої“, і його хлоп’ячий розум швидко покмітив, що в кожного з „жидівської віри“, так сказати, двоє лиць: одно, котре обертається до хлопа, у всіх однаке: гидке, насмішливе, грізне або хитре, – а друге, котре наvertsється до своєї віри, і того лице нічим не рїзниться від лиць других людей, значить, буває у кожного відмінне: добре або зле, хитре або щире, грізне або ласкаве. У Ццакa тото „своє“ лице було дійсно щире і ласкаве [...]“, in ebd., S. 381.

⁵⁶ Auf den Unterschied zwischen Frankos belletristischem und publizistischem Werk in Bezug auf die Darstellung jüdischer Thematik weist u.a. Roman Mich hin, vgl. MNICH, ROMAN: *Ivan Franko im Kontext mit Theodor Herzl und Martin Buber* [wie Anm. 41], S. 17.

⁵⁷ Der Artikel erschien zuerst auf Polnisch 1887 in der Zeitung *Przegląd Społeczny* und war als Frankos Antwort auf die Broschüre *Symptome der Antisemitischen Krankheit* von Cappel Lippe gedacht. Es handelt sich dabei um eine heftige Debatte über die jüdische Frage in Galizien, die durch den Artikel *Próba rozwiązania kwestii żydowskiej* von Alfred Nossing aus dem Jahr 1886 ausgelöst wurde. Zum kurzen Überblick über den Verlauf dieser Diskussion vgl. ebd., S. 23-25. Diesem Thema ist auch das ganze Unterkapitel bei Jaroslav Hrycak gewidmet, vgl. HRYCAK, YAROSLAV: *Prorok u svojij vitčyzni* [wie Anm. 17], S. 354-356; Die im Weiteren

widersprüchlich Franko in seiner Stellung zum Judentum sein konnte⁵⁸, denn darin werden die wirtschaftlichen Tätigkeiten der Juden in Galizien scharf kritisiert. Außerdem enthält er eine Reihe von gewissen Verallgemeinerungen und Vorurteilen. Was die jüdische Religion als religiöse Lehre anbetrifft, wird sie nicht wegen ihrer Dogmatik oder ihren Vorschriften kritisiert. Für den Autor bildet vor allem die organisatorische Struktur des Judentums, vor allem des Kahals, die seiner Meinung nach einen großen Einfluss auf die wirtschaftlichen Prozesse ausüben, einen wichtigen Kritikpunkt:

[...] Ist denn die Organisation von Juden zu Glaubensbekenntnisgemeinden und Judengemeinden (Kehillahs) ein so großes Geheimnis? Ist der gewaltige Einfluss, den diese Organisationen auf wirtschaftliche und gesellschaftliche Angelegenheiten und nicht auf Glaubensangelegenheiten haben, ein Geheimnis? [...] Aus galizischen Verhältnissen werde ich keine Beispiele jener Einigkeit und enger Organisierung der Juden anführen. Um auf das sozialwirtschaftliche Feld zu kommen, sind sie noch stärker, das sie durch Glaubensbekenntnis- und Religionsmotive kennzeichnet ist. Es kommt sogar dazu, dass die stärkste religiöse Verdammnis sehr oft sogar übertrieben in wirtschaftlichen Zielen gebracht wird. [...].⁵⁹

Die Überschreitung von religiösen und wirtschaftlichen Grenzen gilt somit für Franko als einer der Hauptgründe dafür, dass in jüdisch-ukrainischen Konflikten ein Kompromiss schwer einzugehen ist. Den Kern des Problems sieht der Autor in der unterschiedlichen Perspektive auf ein und denselben Konflikt, was einen wichtigen Punkt bei der Bewertung der konfessionellen Beziehungen in Galizien ausmacht:

[...] Nichtjüdische Schriftsteller und Agitatoren melden über Ausschreitungen, die die nichtjüdische Bevölkerung seitens der Juden erleiden muss, die also ausschließlich auf sozialwirtschaftlichem Grunde vorkommen. Die jüdischen Verfechter betonen ihrerseits die Ungerechtigkeiten, die die jüdische Bevölkerung meist aus soziokonfessionellem Grunde erleiden müsse. Es ist einleuchtend, dass es schwierig ist, bei dermaßen unterschiedlichen Ausgangspunkten zu gegenseitigem Verständnis zu kommen, erst recht, dass beide Seiten die gleichen Tatsachen mit ungleichem ethischem Maß messen. [...].⁶⁰

Diese Meinung scheint zutreffend zu sein und lässt sich anhand des Vergleichs der Darstellungsweise eines konfessionellen Konflikts bei galizischen Autoren mit verschiedenen Glaubensbekenntnissen beweisen. Ihr objektiver Charakter wird bei Franko jedoch durch seine stereotypisierte Bewertung im Weiteren relativiert, indem dem Judentum niedrige moralische Werte zugeschrieben werden:

zitierten Beispiele werden nach der deutschen Übersetzung von Roman Schevziv angeführt, siehe FRANKO, IVAN: Semitismus und Antisemitismus in Galizien [wie Anm. 32].

⁵⁸ Vgl. HRYCAK, YAROSLAV: Prorok u svoj vitčyjni [wie Anm. 17], S. 354.

⁵⁹ FRANKO, IVAN: Semitismus und Antisemitismus in Galizien [wie Anm. 32], S. 62f.

⁶⁰ Ebd., S. 57f.

[...] Die wirtschaftliche Ausbeutung, wogegen die einen auftreten, ist für die anderen dermaßen etwas Selbstverständliches, dass sie selbst die nationale Gleichberechtigung als das „Recht verstehen, für ihr Geld alles, was ihnen gefällt, kaufen zu können“ (Lippe). Deshalb dürfte es nicht zu verwundern sein, dass es bei solch unterschiedlichen Ausgangspunkten zu keiner (sic!) gegenseitigen Verständnis kommen konnte, sondern eine rege Diskussion weckt im Gegenteil immer mehr Leidenschaft und Fanatismus, lenkt vom Ziel ab und erschwert sein Erreichen.[...].⁶¹

In dieser Darstellung des Judentums kommt Franko seiner antiklerikalen Haltung und der kirchlichen Kritik nahe: Wie in seinen Werken mit antiklerikaler Thematik kritisiert er hier

Новорôчна молитва Швинделеса.

die Instrumentalisierung der Religion für politische und ökonomische Belange.⁶²



Die Verflechtung von religiösen und wirtschaftlichen Motiven kommt auch in Frankos Poem *Švyndelesa Parchenblyta vandrivka z sela Derychlopy do Ameryky i nazad* (*Schwindeles Parchenblüts Reise aus dem Dorf Derychlop nach Amerika und zurück*) vor, die der Autor im Satiremagazin *Nove zerkalo* unter dem Pseudonym Myron im Jahr 1884 publizierte. Es ist die Geschichte eines jüdischen Spekulanten und Schankwirts, der infolge einer kirchlichen Anti-Alkohol-Initiative finanzielle Verluste erleidet und darum nach Amerika emigriert.⁶³ Die Instrumentalisierung religiöser Bedeutungen wird hier sowohl auf der inhaltlichen als auch visuellen Ebene realisiert. Das zeigt z.B. das folgende Beispiel, in dem der Hauptprotagonist vor dem

Abbildung 3. Das Vaterunser als Gebet zum Neujahr von Schwindeles Parchenblüt (Quelle: *Nove Zerkalo*, 2/1 (1884, S.4))

Bild des Ministerpräsidenten Eduard Taaffe (im Original Taffe genannt) das Vaterunser betet. Durch den Gebrauch von jiddischen Wörtern und

⁶¹ Ebd., S. 58.

⁶² Siehe dazu Kap. 6.1.2.

⁶³ Vgl. dazu HRYCAK, YAROSLAV: Prorok u svojij vitčyzni [wie Anm. 17], S. 353f., 530 Neben den gegebenen kurzen Charakteristika dieses Poems weist der Autor darauf hin, dass diese Karikatur ihre Entstehung nicht unbedingt Franko zu verdanken hat, weil die Figur von Schwindeles auch in etlichen Karikaturen aus der früheren Ausgabe dieses Magazins, nämlich in *Zerkalo*, vorkam. Franko sollte allerdingst den Text des Poems geschrieben haben, ob es dabei um sein eigenes Werk ging oder um die Erfüllung des Redaktionsauftrags, ist nicht klar.

die Kontextualisierung der ökonomisch-politischen Thematik wird dem Gebet ein scharfer satirischer Ton verliehen⁶⁴:

„Taffeleben, der du bist auf dem *Ministerstul*, geheiligt werde dein Name; die Mehrheit *im Reichsrath* werde immer um dich gebildet; dein Wille geschehe, wie in *Wien* also *auch in Lwiw*. Unsere Wahlen gib uns *jedes Jahr in den Soim* und zum *Reichsrath*; und vergib *Dunajewski seine Schulden*, wie auch er vergibt dir *Gleichberechtigung der Nationalitäten*; und führe uns nicht in Rekrutierung, sondern erlöse uns von Antisemiten. Amen.“⁶⁵

Die Verflechtung von religiösen und wirtschaftlichen Interessen stellt Franko sowohl in interkonfessionellen Beziehungen als auch innerhalb einer konfessionellen Gruppe als ein Problem dar – das Motiv, das in der großen Erzählung *Perechresni stežky* (*Die Kreuzpfade*) thematisiert wird.⁶⁶ Im Mittelpunkt dieses Werks steht eine galizische Provinzstadt, die exemplarisch für einen Ort in der galizischen Peripherie mit dem ihr eigenen sozialen Problemfeld und den verschiedenen Bevölkerungsgruppen steht. Die Erzählung gibt die allmähliche Entwicklung der sozialistischen Weltanschauung des Autors wider: Die in der Erzählung thematisierte soziale Problematik ergibt sich nicht mehr als Konflikt zwischen Vertretern verschiedener sozialer Schichten, wie z.B. in den Erzählungen *Boa constrictor* oder *Boryslav smijet'sja* (*Boryslav lacht*), sondern tritt als Produkt verschiedener Ideologien und ihrer Instrumentalisierung durch einzelne Subjekte auf.⁶⁷ In diesem Sinn sind auch die Religionen zu deuten: Sowohl dem Judentum als auch dem Christentum wird ihre geistige und spirituelle Rolle in der Politik vorgeworfen, denn durch ihre starke Involvierung in wirtschaftliche Prozesse tritt ihre kulturelle und sakrale Funktion in den Hintergrund. Für das Judentum steht hier die Figur des Wahman – des reichsten Händlers und Pächters der ganzen Umgebung. In einem Gespräch mit dem Bürgermeister, dem polnisch assimilierten Juden

⁶⁴ Diese Karikatur geht dem Text des Poems vorher. Die kursiv markierten Wörter sind auch im Original auf Deutsch bzw. Jiddisch verfasst. Vgl. die nächste Fußnote.

⁶⁵ Originaltext: „Taffeleben! Иже еси на *Ministerstul*, Да святилося имя твоє, да буде тобѣ все бѣльшѣсть *im Reichsrath*, да була воля твоя якъ *Wien* таки *auch in уѣ Львова*. *Выборы наши дай намъ jedes Jahr in den Soim* и *do Reichsrath* и остави *dem Дунаевскій seine Schulden*, яко и ѣнѣ оставляѣ тобѣ *Gleichberechtigung der Nationalitäten*, и не введи насъ на рекрутацию, но избави насъ ѣтъ *антисемитѣвъ*, аминь!“, in MYRON: *Švyndelesa Parchenblyta vandrivka z sela Derychlopy do Ameryky i nazad* [Schwindeleses Parchenblüts Reise aus dem Dorf Derychlop nach Amerika und zurück]. In: *Nove zerkalo* 2/1 (1884), S. 4.

⁶⁶ Die Fabel der Erzählung macht die tragische Liebesgeschichte eines ukrainischen Jurastudenten Jevhen Rafalovyč, eines anständigen und national bewussten Intellektuellen, zur Polin Regina Tvardovska aus. Regina und Jevhen konnten nicht heiraten, weil sie aus anderen sozialen Sichten kamen. Nachdem Regina mit einem polnischen Adeligen vermählt worden war, vertiefte sich Jevhen resigniert in sein Jurastudium und avancierte zum erfolgreichen Rechtsanwalt. Die Handlung der Erzählung beginnt mit Jevhens Ankunft in die kleine Provinzstadt, wo Regina mit ihrem Mann Valerian Stal's'kyj wohnt. Stal's'kyj erweist sich als Mann mit sadistischen Veranlagungen, jedoch Regina kann sich von ihm nicht scheiden lassen, da dies der aristokratischen Normen widersprechen und dem Ruf von Jevhen schaden würde. Resigniert tötet sie ihren Mann nach einer von seinen Terrorangriffen und begeht danach den Selbstmord. Siehe FRANKO, IVAN: *Perechresni stežky*. [wie Anm. 8], S. 173-459.

⁶⁷ Vgl. HUNDOROVA, TAMARA: *Franko ne/i Kamenjar* [wie Anm. 44], S. 128.

Rasselberg, äußert er seine Meinung zur jüdischen Assimilation und Integration in die christliche Gesellschaft. Dabei geht er auf das Problem des dialektischen Zusammenhangs zwischen dem Glaubensbekenntnis und dem sozialen Bewusstsein eines Individuums ein. Die einseitige Orientierung auf die eigene Religion und die kulturelle Abgrenzung von der Mehrheit der Gesellschaft wird als Nachteil der jüdischen orthodoxen Religiosität dargestellt. Gleichzeitig wird die wirtschaftliche Problematik thematisiert, nämlich das Problem der ökonomischen Ausbeutung:

– [...] Bei ihnen [den orthodoxen Juden, L.B.] hat die Religion alles Andere ersetzt. Sie sehen in ihr das Wort Gottes, das sie in ihren Gebeten wiederholen. Einige vertiefen sich noch in dieses Wort, mehr interessiert sie aber nicht. Es geht sie kaum an, wo, in welchem Land, unter welchen Leuten und Sitten sie leben. [...] Als Fremde fühlen sie sich da: um Gesetze und soziale Ordnung kümmern sie sich nicht, solange diese ihnen erlauben, Juden zu sein und andere Leute auszubeuten. [...].⁶⁸

Interessanterweise wird gleichzeitig die entgegengesetzte Perspektive der allmählichen Assimilierung der Juden und ihre einseitige Orientierung auf die politisch-ökonomischen Aspekte der sozialen Integration ohne Berücksichtigung der eigenen religiös-kulturellen und politischen Tradition der Kritik unterzogen. Metaphorisch wird diese Überzeugung als Bild der zersplitterten jüdischen Seele unter starker Einbeziehung religiöser Thematik ausgedrückt:

– [...] Ich kann mich irren, aber es scheint mir, dass diese neuen Juden die alte jüdische Seele in zwei Teile zerrissen haben. Eine Hälfte haben sie weggeschmissen und die zweite Hälfte behalten. Doch das, was sie weggeschmissen haben, war besser als das, was sie behalten haben. [...] Was stellt aber diese alte jüdische Seele dar? Sehen Sie, sie wurde aus zwei Teilen zusammengenäht. Die eine Hälfte machte das gesellschaftliche Bewusstsein – egal, ob man das als Feuer alter Propheten, Leidenschaft oder Verblendung bezeichnet – derjenigen Juden aus, die Jerusalem gegen Römer verteidigten, die mit Bar Kochba rebellierten oder zusammen mit Jehuda ha-Levi aus Spanien kamen, um die Trümmer von Jerusalem zu beweinen, oder die zusammen mit galizischen Chassidim zum Tal Joschafat gehen, um dort zu sterben. Dieses Bewusstsein bildete die erste Hälfte dieser Seele. Die zweite Hälfte stellten aber diejenigen dar, die in der ägyptischen Sklaverei erzogen wurden, die in der Wüste das Goldene Kalb verehrten und gegen Moses rebellierten, die Kanaan eroberten und seine Bürger dabei bis zum letzten Nachkommen ermordeten, die danach aus Babylon nach Palästina nicht zurückkehren wollten, oder die ihren Wucher und andere Geschäfte in Ninive, Alexandrien und in Rom betrieben. [...].⁶⁹

⁶⁸ Originaltext: „– [...] У них релігія заступила все. Вони видять у ній боже слово, повторюють те слово в своїх молитвах, деякі заглиблюються в ньому – і на тім кінець. А де вони живуть, у яким краю, серед яких людей і порядків, се їх мало обходить. [...] Вони чують себе зовсім чужими, а про закони, про порядки в краю дбають лише настільки, наскільки ті не перешкоджають їм бути жидами і визискувати решту людності. [...]“, in FRANKO, IVAN: *Perechresni stežky* [wie Anm. 8], S. 388.

⁶⁹ Originaltext: „– [...] Мені видалося – може, то не все правда, але так мені видалося, – що ті нові жиди стару жидівську душу розірвали надвоє: одну половину відкинули, а другу задержали. А тільки, на нещастя, задержали гіршу, а відкинули ліпшу. [...] Яка то стара жидівська душа? Бачите, в ній зшиті були докупи: огонь старих пророків, запал, засліплення – коли хочете – а все-таки громадський змисл тих, що боронили Єрусалима від римлян, що підіймали повстання з Бах-Кохбою, що разом з Єгудою бен Галеві

Die Kritik an einer solchen Auffassung der Religion besteht darin, dass sie in sozio-ökonomische Prozesse involviert ist. Daher plädiert Franko für die Abgrenzung der Religion von der Politik und Wirtschaft. Andererseits wird das Abkommen eines Individuums von seiner kulturellen (und somit religiösen) Tradition samt dem Verzicht zugunsten des sozialen Aufstiegs auch negativ bewertet. Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass das religiöse Leben und die politische wie wirtschaftliche Tätigkeit voneinander getrennt werden sollen. Diese Meinung zieht sich wie ein roter Faden durch das gesamte Schaffen von Franko. Indem Duldung finanzieller Spekulationen als eine Norm der jüdischen Religion in vielen Erzählungen und publizistischen Artikeln des Autors gezeigt wird und somit ihre moralische Autorität hinterfragt wird, oder indem das fehlende politische Bewusstsein ukrainischer Priester kritisiert wird, relativieren die Bedeutung dieser Stellung bei Franko oder widersprechen ihr sogar.⁷⁰ Das zeigt sich auch in Bezug auf die Person Wahmans: In seinem Altruismus zu Ukrainern sowie in seiner Uneigennützigkeit bildet er eine Ausnahme unter der in der Erzählung *Perechresni stežky* geschilderten jüdischen Bevölkerung. Seine Person stellt somit ein stark idealisiertes und sentimentales Bild eines jüdischen Protagonisten dar.⁷¹

Wie Barvins'kyj, Kovaliv oder Martovyč widmete sich Franko auch dem Problem der fehlenden Solidarität unter den Ukrainern und stellt es im Zusammenhang mit der Darstellung jüdisch-ukrainischer Verhältnisse dar. Ein Beispiel dafür bildet die Erzählung *Sam sobi vynen* (*Selbst schuldig*). Wie schon aus dem Titel hervorgeht, lautet die vom Autor implizit gestellte Frage, ob ein ukrainischer Bauer an seiner Armut und Not selbst Schuld sei. Franko bemüht sich um die Darstellung des Widerspruchs zwischen der allgemeinen Meinung und der persönlichen Erfahrung eines Menschen und nennt das für sein Schaffen charakteristische Motiv eines bitteren Schicksals ukrainischer Bauern, die aus der aktiven Teilnahme an den politischen und wirtschaftlichen Prozessen im Staat ausgeschlossen und weder von der Regierung noch von den Mitbürgern unterstützt werden.

Die Erzählung beginnt mit der Darstellung der Lizitation eines Bauernhofs, der dem armen Ukrainer Mykola Prač gehört. Das ganze Vorhaben wird mit bitterer Ironie

йшли з Іспанії плакати на руїнах Єрусалима і разом з галицькими хуситами йдуть умирати в долині Йосафата. Отсе була одна половина тої душі. А друга половина – то була та, що виховалася у Єгипті, в тяжкій неволі, що в пустині кланялася золотому теляті, що бунтувала проти Мойсея, що завойувала Ханаан, мордуючи ханаанітів аж до остатнього нащадка, що потім не хотіла вертати з Вавілону до Палестини, що вела лихварські і грошові інтереси в Нініві, в Александрії і в Римі.[...]"⁷⁰, in ebd., S. 388f.

⁷⁰ НРЫСАК, YAROSLAV: Prorok u svoj vityznyi [wie Anm. 17], S. 354.

⁷¹ Vgl. GRABOWICZ, GEORGE G.: The Jewish Theme in Nineteenth- and Early Twentieth-Century Ukrainian Literature [wie Anm. 53], S. 338

beschrieben: Obwohl der Grund offiziell auf 150 Gulden taxiert wurde, gelang es einem jüdischen Geschäftsmann, der sich vorher mit einem Beamten absprach, ihn nur für 40 Gulden zu kaufen. Wie in den Erzählungen von Barvins'kyj oder Kovaliv wird in diesem Werk die Person des jüdischen Kaufmanns Mortko Schinder kritisch bewertet. So kommt dieser nach der Lizitation zu Mykola und lacht ihn aus. Mykola sei zu dumm gewesen, ihm vorher nicht die Hälfte des Grundes verkauft zu haben. Dafür besäße er, Mortko, nun das ganze Grundstück für einen billigen Preis.

- Na und, du, Dummkopf, – wandte er [Mortko Schinder, L. B.] sich zu Mykola um. – Hatte ich dir nicht gesagt, dass du mir zustimmen und die Hälfte deines Grundstücks verkaufen solltest? Siehst du nun, jetzt habe ich bereits das Ganze!
- Gott wird dich, einen menschlichen Bluteigel, für unsere Not strafen! – schrie Pračycha unter Tränen.
- Wofür soll mich Gott denn strafen? Was habe ich gegen die Wahrheit getan? Dich selbst soll der Gott strafen, du Scheißweib! Und jetzt verschwinde von meinem Hof!⁷²

Neben dieser kritischen Darstellung des jüdischen Schenkwirtes als Wucherer zeigt Franko, dass Mykola trotz dieses undurchsichtigen Handels keine Unterstützung oder Mitleid von Mortko oder den anderen, meist wohlhabenden Bauern erfährt:

- Was redet ihr da? „Gottes Wille“!? – sagte ein Mann, der ein bisschen anständiger gekleidet war als die anderen. – Das Volk ist selbst daran schuld und Schluss damit! [...] Bitte keine Angst, denn keinem guten und anständigen Mann würde so etwas passieren, nur einem solchen Faulpelz wie dieser Mykola! Ihr könnt reden, was ihr wollt, doch ich bin ja sicher, dass er selbst daran schuld ist!⁷³

Franko weist diese Meinung jedoch zurück. Es wird in der Erzählung nicht erklärt, aus welchem Grund Mykolas Gut lizitiert wurde. Es kann aber angenommen werden, dass er das Geld geborgt hat, um eventuelle Schulden zu bezahlen oder seine Familie zu ernähren. Eine solche Schlussfolgerung ergibt sich aus Mykolas Beschreibung: Er wird als anständiger und fleißiger Mann dargestellt, der jedoch zu kränklich ist, um hart zu arbeiten und genug zu verdienen. Trotz seiner körperlichen Schwäche geht er zu einem Sägewerk, um dort zu arbeiten und seine Schulden bezahlen zu können. Mykola stirbt aber infolge eines Unfalls.

⁷² Originaltext: „– Ну, ти, дурний хлоп, – обернувся він до Миколи. – Не казав я тобі, загодися зі мною, віддай мені половину твого ґрунту? А тепер, видиш, я маю цілий! – Бог тебе покарає за нашу кривду, ти, п'явко людська! – Крикнула, заходячись від сліз, Прачиха. – За що мене має бог карати? Що я не по правді робив? Тебе саму най бог карає, ти, паскуднице, ти! Зараз мені забирайся з мого обійстя!“, in FRANKO, IVAN: Sam sobi vunen [wie Anm. 39], S. 213.

⁷³ Originaltext: „– Ей, говоріть, „допуст божий“! – сказав один, трохи порядніше вбраний від інших. – От нарід сам собі винен, та й годі! [...] Не бійтеся, доброму, порядному ніколи таке не станесе, а все якомусь ледащо, як ось сему Миколі! Говоріть, що хочете, а я все своєї буду, що він сам собі винен!“, in ebd., S. 213f.

Hier zeigt sich Frankos Fatalismus im Gegensatz zu Kovalivs Optimismus in der Darstellung gesellschaftlicher Konflikte, darunter auch jüdisch-christlicher Verhältnisse.

Aus den oben angeführten Beispielen lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass die religiöse Problematik der jüdisch-ukrainischen Beziehungen bei Franko selten zum Ausdruck gebracht wurde. Ihre Darstellung steht meist im Schatten der vom Autor geschilderten wirtschaftlichen Konflikte zwischen Juden und Ukrainern, vor allem den ukrainischen Bauern. Frankos Darstellung des Judentums ist ambivalent, unterscheidet sich aber von der von Kovaliv oder Rogosz in ihrer präziseren kompositionellen und stilistischen Auffassung. Die innere psychologische Welt jüdischer Charaktere wird bei Franko oft gut ausgearbeitet, ihr Handeln in Verbindung mit diversen sozialen Prozessen aufgefasst. Die geschilderte jüdische Welt Frankos ist somit keine bloße Anhäufung von Stereotypen bzw. stark idealisierten Bildern, sondern ein kompliziertes Gefüge von Traditionen, sozialen Problemen und den damit verbundenen Entscheidungen einzelner Individuen.

4.3 WIRTSCHAFTLICHE UND RELIGIÖSE VORURTEILE ÜBER JUDEN BEI JÓZEF ROGOSZ UND MICHAŁ BAŁUCKI

Die Darstellung eines jüdisch-christlichen Konflikts als wirtschaftlicher Konflikt mit religiösen Bedeutungsschattierungen war keine Besonderheit ukrainischer Autoren. Auch in Erzählungen mancher polnischer Autoren wie Józef Rogosz oder Michał Bałucki gibt es bestimmte Motive und Tendenzen der Darstellung jüdisch-christlicher Beziehungen, die auch bei Franko oder Kovaliv zu finden sind. Auch in den Texten dieser beiden polnischen Autoren kommen drei Hauptmotive vor, die in dem bereits behandelten Beitrag von Volodymyr Barvins'kyj *Veksel' i Lychva – naša bida* zu finden sind: die kritische Darstellung jüdischer Geschäftsleute, das niedrige Ausbildungsniveau sowie die fehlende Solidarität unter Bauern. Bei Rogosz und Bałucki werden die zwei Konfliktparteien von Juden und Bauern noch durch eine dritte – den polnischen Adel – ergänzt, wodurch ein soziales Dreieck entsteht. Das Motiv der mangelnden Bildung und geringen Solidarität wird dabei sowohl auf die Bauern als auch auf den Adel projiziert und im Kontext der sozial-ökonomischen und religiösen Beziehungen zu Juden entsprechend dargestellt und reflektiert. Hinzu kommt die für das Schaffen von Kovaliv typische Überlappung von religiösen und wirtschaftlichen Aspekten bei der Darstellung jüdisch-christlicher Konflikte. Dieses Merkmal ist vor allem für die Prosa von Józef Rogosz charakteristisch, findet sich aber auch bei Michał Bałucki.

4.3.1 Zum negativen Bild eines jüdischen Geschäftsmanns im Schaffen von Józef Rogosz

Die Darstellung von jüdisch-christlichen Beziehungen nimmt einen bedeutenden Platz im Schaffen von Józef Rogosz ein. Dabei ist bei der Darstellung der Konflikte und sozialen Beziehungen eine Entwicklungsdynamik erkennbar, die auf gewandelte politisch-ideologische Vorstellungen des Autors zurückzuführen ist. Im Falle von Rogosz war das sein allmähliches Abkommen von liberal-demokratischen Ideen zugunsten des national-polnischen Konservatismus.⁷⁴ Dieser ideologische Werdegang des Autors übte einen direkten Einfluss auf die Darstellung von konfessionellen Konflikten in seinem Schaffen aus.

⁷⁴ Die ästhetisch-ideologische Wandlung von Rogosz ist u.a. als Folge seiner publizistischen und journalistischen Tätigkeit anzusehen. Sein erstes literarisches Auftreten machte Rogosz als Dichter, dessen Poesie unter dem starken Einfluss der polnischen Romantik, darunter auch Mickiewicz, stand. Auch seine Teilnahme am Januaraufstand 1863 bezeugt die romantischen und liberalen Ansichten des Autors. Diese begannen sich jedoch in Lemberg zu verändern, wo Rogosz als Verleger und Journalist tätig war. Grund dafür sieht Stanisław Burkot sowohl in der finanziellen Lage des Autors wie auch in der allgemeinen politischen Situation, als die polnischen liberalen Kreise keine politische Einheit bildeten. Die Annäherung an die Konservativen beschleunigte sich nach

Das erste Werk, in dem der Autor das Thema der jüdisch-christlichen Beziehungen in den Mittelpunkt stellte, war die Erzählung *Choroby Galicji w latach od 1866-1876/78* (*Galizische Krankheiten in den Jahren 1866-1876/78*)⁷⁵ erschienen. Wie schon dem Titel zu entnehmen, behandelte das Werk sozial-ökonomische und politische Probleme in Galizien, darunter auch die soziale und wirtschaftliche Rolle der Juden im gesellschaftlichen Leben und ihre Beziehungen zu anderen Bevölkerungsgruppen.

Der sogenannten „jüdischen Frage“ in Galizien ist ein ganzes Kapitel im ersten Band gewidmet.⁷⁶ Die Darstellung dieser Problematik ist vor allem deshalb interessant, weil hier diverse Sichtweisen auf dieses Thema in Form einer Debatte präsentiert werden: Es wird die Diskussion auf der Parteiversammlung der Demokraten dargestellt, auf der verschiedene Teilnehmer sich zur jüdischen Frage in Galizien äußern. So wird die Debatte ungeplant von einem Zuschauer – einem einfachen Bürger aus dem Saal – begonnen, der sich in kritischen Worten zum Judentum äußert:

So wie ich es mit meinem bescheidenen bürgerlichen Verstand verstehe, gibt es bei uns schon so viele diese Juden, dass es nun unmöglich ist, mit Ihnen irgendwelche gute Beziehungen aufzubauen. Sie vermehren sich ja wie Kaninchen. Sie machen unsere Bauern betrunken, vernichten die Bürger, richten Grundbesitzer auf dem Lande zugrunde und wollen selbst große Herren werden. Wie fürchterlich leiden die Christen unter ihnen! [...] So darf das Ganze nicht länger andauern! Wenn sie sich nicht taufen lassen und dadurch gute Katholiken werden wollen, so wie es Gott will, dann muss man mit ihnen so vorgehen, dass jegliche Spur von ihnen verschwindet.⁷⁷

Dieses Beispiel veranschaulicht einen wichtigen Punkt in der Darstellung der jüdisch-christlichen Bevölkerung in Galizien, nämlich dass für einen durchschnittlichen Bürger oder

der Übersiedlung des Autors von Lemberg nach Nowe Siolo, einem Dorf in der Nähe von Stryj, zu Beginn der 1880er Jahren, wo er sich aktiv der literarischen Tätigkeit widmete. Vgl. dazu BURKOT, STANISŁAW: Józef Rogosz. In: KULCZYCKA-SALONI, JANINA / MARKIEWICZ, HENRYK / ŻABICKI, ZBIGNIEW (Hrsg.): *Literatura polska w okresie realizmu i naturalizmu*. Bd. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1966, S. 403-422, hier S. 405-407.

⁷⁵ Siehe ROGOSZ, JÓZEF. *Choroby Galicji w latach od 1866-1876, podpatrzone i opowiedziane przez dukata*. Seria pierwsza [Galizische Krankheiten in den Jahren 1866-1876, beobachtet und erzählt von einem Dukaten. 1. Folge]. 2. Aufl. Lwów: Nakładen F. H. Richtera, 1876; ROGOSZ, JÓZEF. *Choroby Galicji w latach od 1866-1878, podpatrzone i opowiedziane przez dukata*. Seria nowa [Galizische Krankheiten in den Jahren 1866-1878, beobachtet und erzählt von einem Dukaten. Neue Folge]. Lwów: Nakładen autora, 1879.

⁷⁶ Es ist markant, dass gerade dank der kritischen Behandlung jüdischer Thematik diese Erzählung von Kritikern positiv wahrgenommen wurde. Vgl. dazu die positive Rezension dieses Bandes von TRETIK, J.: *Przegląd literacki*. *Choroby Galicji w latach od 1866-1876, podpatrzone i opowiedziane przez dukata*, napisał Józef Rogosz. [Literarische Rundschau. Galizische Krankheiten in den Jahren 1866-1876, beobachtet und erzählt von einem Dukaten, verfasst von Józef Rogosz] In: *Kronika Codzienna*. Lwów. 95 (1876), S. 1.

⁷⁷ Originaltext: „Jak ja widzę moim prostym, mieszczańskim rozumem, to tego żydowstwa tyle jest już u nas, że nie sposób wdawać się z nimi w jakiegokolwiek układy. Ta ci to panie mnożą się nieprzymierzając jak kroliki. Chłopów rozpijają, mieszczań niszczą, obywateli na wsi rujnują i sami chcą być panami. Strach jak oni męczą chrześcian! [...] Tak dłużej trwać nie może! Kiedy nie chcą ochrzcić się i zostać dobrymi katolikami jak Bóg przykazał, to trzeba tak z nimi postąpić żeby ich na nasienie nie zostało.“, in ROGOSZ, JÓZEF. *Choroby Galicji w latach od 1866-1876* [wie Anm. 75], S. 107f.

Bauer vor allem religiöse Aspekte samt wirtschaftlichem Handeln von primärer Bedeutung sind. Darauf weisen sowohl die Gegenüberstellung des Judentums der christlichen Welt, die von Juden wirtschaftlich ausgebeutet wird, als auch jene Tatsache hin, dass der einzige, einfache und effektive Ausweg aus dieser Situation der Glaubenswechsel ist. Auf diese Weise wird die wirtschaftliche Problematik auf die Frage der konfessionellen Zugehörigkeit projiziert. Dass hier die Konversion als Lösung der „jüdischen Frage“ angeführt wird, zeigt aber auch, dass diese eindeutig antisemitische Haltung dieses Protagonisten nicht rassistisch ist, sondern auf dem sozialen und ökonomischen Antagonismus beruht.

Diese Haltung, vor allem die Andeutung einer eventuellen Vernichtung der Juden, werden in der Erzählung als äußerst radikal und sogar unmöglich aufgefasst. Rogosz leugnet zwar nicht, dass eine solche Haltung in der galizischen Gesellschaft kursierte, er zeigt aber in den Worten anderer Protagonisten, dass eine solche mit Gewalt verbundene Vorgehensweise gegen die Juden sowohl aus moralischer als auch aus westlich-zivilisatorischer Sicht unakzeptabel ist.

Der vom Autor gestellte Anspruch auf Objektivität und Glaubwürdigkeit seiner Darstellung wird durch die geschilderte Person eines Rabbiners gestärkt, der an dieser Debatte teilnimmt. Dr. Moses ist ein liberaler, polnisch assimilierter Jude, der die negativen Seiten der jüdischen Geschäftsführung kennt und verurteilt. In emotionell ausgewogenem Ton geht er auf alle Aspekte der „jüdischen Frage“ in Galizien ein und kommt schließlich zum Fazit, dass deren einzige mögliche Lösung in der polnischen Assimilation unter Bewahrung der konfessionellen Eigenständigkeit sei:

Weder durch die Verfolgung, die barbarisch ist, noch durch die Vertreibung, die eigentlich nichts bringt, löst ihr die jüdische Frage. Auch weder die Taufe, die bei uns nur Fanatismus erweckt, noch die Undankbarkeit, die sentimental ist, hilft dabei. Und nicht die ökonomische Bekämpfung, vor der wir ja keine Angst haben, löst die jüdische Frage, sondern ausschließlich die Polonisierung.⁷⁸

Diese Haltung scheint auf den ersten Blick allen Anwesenden zu imponieren, wird aber von einem Delegierten misstrauisch betrachtet. Er, dessen Namen und Sozialstand verschwiegen bleiben, wirft Dr. Moses vor, dieser lege die Lösung der „jüdischen Frage“ theoretisch gut aus, ohne aber auf praktische Mittel ihrer Realisierung einzugehen. Als solche Mittel schlägt dieser polnische Politiker vor allem folgende Schritte vor:

⁷⁸ Originaltext: „[...] Nie prześladowaniem, które jest barbarzyństwem, nie wypędzaniem, które do niczego nie wiezdie, nie chrztem, któryby w nas obudził fanatyzm, nie odwoływaniem się do wdzięczności, które jest sentymentalnem, nakoniec nie walką ekonomiczną, której się nie boimy, lecz spolszczeniem nas rozwiążecie spawę żydowską. [...]”, in ebd., S. 120

[...] Das notwendigste und zweifellos wirksame Mittel [zur Lösung der „jüdischen Frage“, L.B.] ist die völlige und entschlossene Aufhebung von Kahalen – diese selbstverwalteten und in sich dicht verschlossenen Institutionen machen mit der Hilfe des Talmuds aus Juden das Volk innerhalb eines Volkes, den Staat innerhalb eines Staates. Kahal als Macht, die gegen alles, was nicht jüdisch ist, konspiriert und in ihrem sozial-politischen Wesen von keinem anderen Glaubensbekenntnis toleriert wird, ist nicht verfassungsgemäß. Das zweite Mittel soll das Gesetz über Rabbiner sein. Meiner Meinung nach kann nur jener Mann als Rabbiner tätig sein, der das Doktorstudium der Philosophie an einer Landesuniversität abgeschlossen hat. [...] Rabbiner sollen Vikare als ihre Helfer haben und sich ausschließlich mit religiösen Angelegenheiten beschäftigen. [...] Die Schulen sollen gemischt, d.h. sowohl für Christen als auch für Juden, sein. Daher müssen alle illegalen jüdischen Schulen, Cheder genannt, umgehend aufgehoben werden. Denn dort wird schon kleinen, dummen und misshandelten Kindern der ethnische Hass beigebracht. [...].⁷⁹

Wie man sieht, haben alle der angeführten Maßnahmen einen direkten religiösen Bezug und zielen darauf ab, das religiöse Leben der Juden von ihren wirtschaftlichen Handlungen abzutrennen und den konfessionellen Unterschied zwischen ihnen und der christlichen Bevölkerung zu verringern. Deutlich wird hier das bei Kovaliv vorgekommene Motiv der religiösen Bedingtheit von gesellschaftlichen Taten der Juden. Dass eine solche Stellung dem Judentum gegenüber auch dem Autor imponieren sollte, lässt sich daraus erschließen, dass sowohl der erwähnte Dr. Moses damit zustimmt. Der Ich-Erzähler summiert für den Leser die Ergebnisse dieser Debatte und führt als einen der möglichen Gründe für die jüdische wirtschaftliche Dominanz über die Christen auf die Besonderheiten ihrer Religion zurück:

Was hat sie so gemacht? [...] Der Babylonische Talmud, der sie zu einer einheitlichen Gruppe machte. Er bezeichnet zwar jeglichen Betrug als Sünde, enthält aber eine Zusatzbemerkung, dass man von Fehlern der Nicht-Juden profitieren darf. [...].⁸⁰

In beiden Teilen der Erzählung *Choroby Galicji* findet die Kritik an jüdischen Geldleihern, Pächtern und Geschäftsmännern statt. Nach der Meinung eines Protagonisten dieser Erzählung nehmen die Juden zu hohe Zinsen für ihre finanziellen Leistungen. Auch indem die hergestellten Produkte erst über mehrere Vermittler an den Kunden kommen, werden die Preise enorm erhöht und seien darum nicht konkurrenzfähig:

⁷⁹ Originaltext: „[...] Najpotrzebniejszym i niewątpliwie skutecznym środkiem jest zupełnie i energicznie zniesienie terazniejszych Kahałów, który jako korporacje samodzielne i szczelnie w sobie zamknięte, przy pomocy Talmudu robią z żydów naród w narodzie, państwo w państwie. Kahał jako władza konspiracyjna przeciw wszystkiemu co nie żydowskie, jako władza socjalno-polityczna, nietolerowana w żadnym innym wyznaniu, nie jest konstytucyjną. Drugim środkiem będzie ustawa o rabinach. Zdaniem mojem tylko ten może zostać rabinem, kto skończył uniwersytet krajowy i otrzymał na nim doktorat filozofji. [...] Rabini powinni dostać do pomocy wikarjuszów, a prócz spraw czysto religijnych, innemi nie wolno im się zajmować. [...] Szkoły powinny być mieszane, dla żydów i chrześcian, a wszystkie żydowskie szkoły pokątne, zwane chajderami, w których małe już dzieci, ogłupiane i maltretowane uczą się nienawiści plemiennej, niezwłocznie należy zamknąć. [...]”, in ebd., S. 127f.

⁸⁰ Originaltext: „Co ich takimi zrobiło? [...] Talmud babiloński, który im nadał organizacje jednolitą, a który jakkolwiek oszukaństwo grzechem nazywa, zaraz jednak dodaje, że „z błędów popełnionych przez nie-żyda, żydowi wolno korzystać; [...]”, in ebd., S. 136

- [...] Jüdische Händler sind keine guten Vermittler. Da sich dieser Volksstamm bei uns sehr vermehrt hatte und sich ausschließlich dem Handel widmet, ist der Weg von den Herstellern zum Konsumenten nicht kürzer sondern länger geworden. Dadurch steigen die Warenpreise, denn jeder jüdische Vermittler muss einen, wenn auch nur den geringsten, Gewinn daraus ziehen. [...]
- Doch die Juden ziehen nicht aus dem Land aus, – unterbrach ihn [seinen Vormund, L.B.] Herr Roman. Sie pflegen auch nicht, das Geld ins Ausland zu schicken.
- Stimmt, doch sie verdienen Geld des Geldes wegen, mit dem sie entweder die ausländische Industrie unterstützen, indem sie Aktien kaufen, oder die Verpachtung vergrößern, was für unser Land noch schlimmer ist. Das Land wird jährlich um das Geld ärmer, das die Juden durch den Handel in dieser Zeit bar kassiert haben. [...].⁸¹

Die Kritik wird hier nicht nur am Wunsch eines jüdischen Geschäftsmanns nach schnellem materiellen Verdienst geübt, sondern auch an dem Umstand, dass das verdiente Kapital entweder gar nicht oder nicht in die galizische Wirtschaft weiter investiert wird. Bei Rogosz sind vor allem Juden an der wirtschaftlich schlechten Situation Galiziens schuld, denn sie sind mehrheitlich im Handel involviert:

- Aber doch, – unterbrach wieder der junge Mann seinen Gesprächspartner, – hätte wir keine Juden bei uns, hätten wir auch keinen Handel, denn unsere Rasse beschäftigt sich nicht gern damit.
- Dabei irrst du dich, mein Lieber! – erwiderte Hr. Benedikt, – Würdest du die Geschichte Polens kennen, würdest du diese Meinung, die jetzt allein nur Juden und ihre bezahlten Freude zu äußern pflegen, nicht vertreten. Vor zwei, drei, oder sogar fünf Jahrhunderten sah der polnische Handel anders aus. Dass unsere Leute sich gerne dieser Tätigkeit widmen, kann man sich am besten am Beispiel derjenigen galizischen Städtchen überzeugen, in denen man sich mit dem Verkauf von Schweinen beschäftigt. Das ist die einzige Handelsbranche, die bis jetzt in unseren Händen geblieben ist. Darum sind diese Städtchen, wo man mit Schweinen handelt, noch reich im Gegensatz zu denjenigen, wo der ganze Handel in den jüdischen Händen ist.⁸²

Hier wird die Meinung, dass die Christen sich nicht für den Handel interessieren und finanzielle Geschäfte darum meist von Juden und nicht von Christen ausgeübt werden, widergelegt. Dieses Motiv findet sich auch in den Werken anderer Autoren, wie z.B. *Zalissja*

⁸¹ Originaltext: „– [...] Żydzi handlarze nie są dobrymi pośrednikami. Ponieważ to plemię zanadto się u nas rozmnożyło, oddając się wyłącznie handlowi, więc droga od producenta do konsumenta, zamiast być najkrótszą, stała się przez nich najdłuższą, skutkiem czego towar ciągle drożeje; każdy bowiem pośrednik żydowski musi mieć zysk, choćby najmniejszy. [...] – Przecież żydzi nie wynoszą się z kraju przerwał – p. Roman – a pieniędzy także nie zwykli za granicę wysyłać. – Prawda, lecz ponieważ oni zbierają pieniądze, dla pieniędzy, którymi bądź przemysł obcy wspierają, zakupując akcje zagraniczne, bądź lichwę podsycają, co nas jeszcze bardziej niszczy, więc kraj cały jest rok rocznie o tyle uboższym, o ile więcej gotówki żydzi w tym czasie przez handel uzyskali. [...]”, in ROGOSZ, JÓZEF: Choroby Galicji w latach od 1866-1878 [wie Anm. 75], S. 12-14.

⁸² Originaltext: „– A jednak, – przerwał znowu młody człowiek, – gdybyśmy żydów nie mieli, nie mielibyśmy wcale handlu, ponieważ nasza rasa nie lubi mu się oddawać. – Mylisz się mój drogi, – odparł p. Benedykt, – i gdybyś lepiej znał historję polską, nie powtarzał byś zdania, które zwykli dziś głosić jedynie żydzi i ich płatni przyjaciele. Przed dwoma, trzema, nawet pięciu wiekami, inaczej wyglądał polski handel, a że ludność nasza chętnie bierze się do niego, o tem mogą cię najlepiej przekonać te miasteczka galicyjskie, których ludność zajmuje się sprzedażą nierogacizny. Jest to jedyna gałąź handlu, która po dziś dzień została w rękach naszych, i dla tego miasteczka handlujące nierogacizną, są jeszcze bogate, w porównaniu z temi, w których żydzi cały handel w swoje ręce ujęli.”, in ebd., S. 14.

von Osyp Makovej oder *W żydowskich rękach* von Michał Bałucki. Bei diesen Autoren wird diese Thematik im Zusammenhang mit dem Problem des fehlenden wirtschaftlichen Selbstbewusstseins und geringe Solidarität der christlichen Bevölkerung Galiziens aufgegriffen. Dazu folgendes Beispiel aus Makovejs Erzählung *Zalissja*⁸³:

Levyc'kyj gelang es, Ivan Doroš zur Eröffnung eines Ladens in seinem Haus zu überreden, weil sonst niemand den öffentlichen Laden führen wollte. Slavko half ihm ihn einzurichten, zeigte, wie man Buchhaltung führen sollte, lehrte, woher man die Ware nimmt. Wieder wunderten sich Bauern darüber, dennoch kauften sie bei Doroš wenig ein. Sie wollten lieber bei Moško oder in der Stadt einkaufen als bei ihm. Und obwohl die Ware bei Moško schlechter war und man für den Weg zur Stadt viel Zeit vergeudete, machte ihnen das nicht viel aus. Denn Moško gab etwas billiger oder auf Kredit und Doroš, wie man sagte, wollte auf menschliche Kosten schnell zum Vermögen kommen. Und noch sagte man, dass Handel die Sache der Juden und nicht der Christen sei und das schickte sich für Doroš nicht.⁸⁴

Bei Bałucki wird dieses Problem auf den polnischen galizischen Adel projiziert:

- Ich bin neugierig, wer den Acker bebauen wird, wenn der Adel den Handel zu treiben beginnt. Wir haben weder den Verstand noch die Zeit dazu. – Mein lieber Herr, es gibt doch Juden, um zu handeln und zu schwindeln. Der Adel dagegen...
- ... soll für Juden arbeiten, – beendete Kowalski den Satz mit einem ironischen Lächeln.⁸⁵

Es soll noch auf die narrative Struktur dieser Erzählung eingegangen werden. Der Autor distanziert sich selbst von jenen Schlussfolgerungen politischer oder wirtschaftlicher Natur, darunter auch über die jüdische Problematik. Als Protagonist und Erzähler fungiert hier eine Münze – ein holländischer Dukaten. Dieser wird zum Zeugen und Subjekt von Geschäften und Abmachungen, wodurch dem Leser ein unmittelbarer Blick auf die wirtschaftlichen Prozesse, aber auch auf das intime Leben einiger Protagonisten gegeben

⁸³ Historisch gesehen führten solche Argumentationen, wie z.B. die ungenügende Konkurrenzfähigkeit christlicher Ware und Dienstleistungen infolge jüdischer Preisnachlässe, starker Konkurrenz etc. dazu, dass christliche Geschäftsleute vom Staat Maßnahmen gegen jüdische Handelsdominanz forderten. Dies hatte zur Folge, dass einige solche Maßnahmen getroffen wurden, wie z.B. die Einführung behördlicher Genehmigungen für traditionelle jüdische Tätigkeiten wie Handeln mit alter Kleidung, Fuhrwerken, Besitzen von Apotheken etc. Vgl. dazu WRÓBEL, PIOTR: *The Jews of Galicia under Austrian-Polish Rule, 1869-1918*. In: *Austrian History Yearbook*. XXV (1994), S. 97-138, hier S. 119.

⁸⁴ Originaltext: „Удалося також Левицькому намовити Івана Дороша, щоби отворив у своїй хаті крамницю, бо братської ніхто не хотів вести. Поміг ему Славко її заложити, показав, як рахунки вести, навчив, звідки товар спроваджувати – і знов селяни тільки чудувалися, але купувати до Дороша мало ходили, воліли купувати у Мошка або аж у місті. Що у Мошка діставали гірший товар, що на дорогу до міста тратили даремно час, се у них нічого не значило; Мошко дав і танше, Мошко і поборгував, а Дорош, казали, захотів нараз на людях масток заробити. Та й таки, говорили, крамарство, то річ жидівська, а не християнська; Дорошеві і не до лица цим ділом займатися.“, in MAKOVEJ, OSYP: *Zalissja* [wie Anm. 9], S. 427.

⁸⁵ Originaltext: „– Ciekawym kto będzie chodził koło roli, jak szlachta zachnie kupczyć? My nie mamy ani głowy, ani czasu. – Od tego jest panie żyd, żeby handlował i szachrował, a szlachcic... – Żeby pracował na żyda, – dokończył z ironicznym uśmiechem Kowalski.“, in BAŁUCKI, MICHAŁ: *W żydowskich rękach* [wie Anm. 6], S. 23.

wird.⁸⁶ Dadurch entsteht ein Eindruck von Objektivität, der durch den sachlichen Ton etlicher Dialoge und Überlegungen von Protagonisten gestärkt wird. So operiert ein durchschnittlicher galizischer Geschäftsmann mit genauesten statistischen Daten im Bereich der staatlichen Wirtschaft und Politik oder ein Grundstückverwalter kennt sich hervorragend in sozialen, politischen und kulturell-mentalenen Aspekten der Gesellschaft aus. Der Publizist Rogosz dominiert in dieser Erzählung noch über den Schriftsteller.

Trotz der Stereotypisierung jüdischer Geschäftsleute und der kritischen Auslegung ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit werden die jüdisch-christlichen Beziehungen in der Erzählung *Choroby Galicji* verallgemeinert und anhand von Dialogen und Überlegung der Hauptprotagonisten dargestellt. Trotz der Darstellung des Judentums tragen die antijüdischen Argumentationen daher keinen absoluten Charakter, weil der ethnisch-konfessionelle Bestandteil der Beziehungen noch nicht thematisiert wird. Vom Autor wird die Möglichkeit einer Verständigung und eines effizienten ökonomischen Zusammenlebens nicht ausgeschlossen: Unter Befolgung von Prinzipien des fairen Handels sei dieses noch möglich. In der Erzählung *Choroby Galicji* plädiert Rogosz sogar für die jüdisch-christliche Verständigung: der im ersten Teil auftretende Rabbiner Dr. Moses führt z.B. als einen der Gründe für die Verschlossenheit der Juden und ihre unfairen Geschäfte auch die Haltung der Christen ihnen gegenüber an. Sie betrachten Juden nicht als gleichberechtigte Bewohner ihrer Stände, wenden sich an sie nur in finanziellen Fragen, interessieren sich weder für ihre Kultur noch Probleme und stoßen sie dadurch von sich selbst ab. Mit der Zeit wird Rogosz aber den Juden gegenüber immer kritischer und bezweifelt die Möglichkeit einer solchen Verständigung ohne Übertritt zum Katholizismus und polnischer Assimilierung.

Dass das Involvieren des ethnisch-konfessionellen Unterschieds in die Darstellung ökonomischer Beziehungen eine hemmende Wirkung auf die jüdisch-christliche Verständigung hat, wird in der 1896 erschienenen Erzählung *W piekle galicyjskiem (In der galizischen Hölle)* von Rogosz explizit thematisiert. Zusammen mit anderen Erzählungen wie *Jojna*⁸⁷, *Mendel*⁸⁸ oder *Bez Skargi (Ohne Beschwerden)*⁸⁹ gehört sie zur gleich titulierten

⁸⁶ Stanisław Burkot weist neben der stilistischen auch auf die pragmatische Seite dieser Komposition hin: Der galizische Leser hatte Bedarf an einer unterhaltenden Lektüre zur sozialen Thematik, den die Zeitungen mit ihren trockenen und politisch gefärbten Artikeln meist nicht decken konnten. Vgl. BURKOT, STANISŁAW: Józef Rogosz [wie Anm. 74], S. 406.

⁸⁷ Siehe ROGOSZ, JÓZEF: *Jojna. Obraz z życia* [Jojna. Ein Bild aus dem Leben]. In: DERS.: *W piekle galicyjskiem. Obraz z życia*. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1896, S. 159-183.

⁸⁸ Siehe ROGOSZ, JÓZEF: *Mendel*. In: DERS.: *W piekle galicyjskiem. Obraz z życia*. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1896, S. 87-112.

Sammlung, in der das Thema der jüdisch-christlichen Beziehungen wie auch der sozialen Verhältnisse in Galizien das Kernmotiv bildet. Zwar ist ihr literarisch-ästhetischer Wert nicht hoch, diese Erzählungen lassen aber interessante Rückschlüsse auf damals bestehende polnisch-konservative Weltvorstellungen ziehen und sind darum von großer Bedeutung für die Rekonstruktion des literarischen Bildes von Galizien.⁹⁰

Wie Franko oder Kovaliv greift Rogosz in der Erzählung *W piekle galicyjskiem* das Thema der Industrialisierung in Boryslav und ihrer negativen Auswirkung auf das Bauernleben auf. Dabei stehen die Kritik der jüdischen finanziellen Hegemonie und das Bild des unter ihr leidenden galizischen Christentums im Mittelpunkt des Werkes. Anders als in *Choroby Galicji* wird in dieser Erzählung die religiöse Problematik klarer artikuliert und eng mit dem sozio-ökonomischen Aspekt der gesellschaftlichen Beziehungen verbunden. Durch diese Überlappung von wirtschaftlichen und religiösen Bedeutungsaspekten wird die Atmosphäre der gesellschaftlichen Spannung aufgezeigt, die schwer überwindbar ist.

Inhaltlich kommt diese Erzählung dem erwähnten Werk von Barvins'kyj *Veksel' i Lychva – naša bida* sehr nahe. Es ist die Geschichte von einem ukrainischen Bauern namens Fedko Jacyszyn, der zum Opfer von Spekulationen des jüdischen Pächters und Schankwirts Jankel Feigl wird, der das an Öl reiche Grundstück von Fedko in Boryslav kaufen will. Nachdem der bei ihm verschuldete Bauer sein Angebot jedoch ablehnt, führt Jankel einen Raub in einer Kirche aus und schiebt diesen Fedko in die Schuhe. Fedko wird infolgedessen in Haft genommen und verliert sein ganzes Hab und Gut. Krank und arm aus dem Gefängnis entlassen geht er nach Boryslav, um dort eine Arbeit bei Jankel, dem reich gewordenen Fabrikanten, zu finden. In einer Schlägerei schwer verletzt kann er jedoch nicht mehr arbeiten und bettelt auf der Straße.

Mit Jankel schuf Rogosz die Figur eines negativen jüdischen Protagonisten: Die Körperzüge, die in ihm einen „typischen Semiten“ verraten, die Art und Weise, wie er mit Menschen umgeht, und die Mittel, mit denen er sein Ziel erreicht, treten als verallgemeinert negatives, durch bestimmte antisemitische Züge geprägtes Bild des gesamten galizischen Judentums auf. Aber auch in den anderen Figuren schafft Rogosz „typische Vertreter“ ihrer jeweiligen konfessionellen und ethnischen Gruppe. So stellt Fedko für den Autor einen typischen ukrainischen Bauern dar. Er ist wenig gebildet, naiv, trinksüchtig, stur und hat eine

⁸⁹ Siehe ROGOSZ, JÓZEF: Bez skargi [Ohne Beschwerden]. In DERS.: *W piekle galicyjskiem. Obraz z życia*. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czańskiego 1896, S. 113-158

⁹⁰ Vgl. dazu WOLDAN, ALOIS: Die „Hölle von Boryslav“ [wie Anm. 14], S. 70.

faule, zänkische und unzüchtige Frau.⁹¹ Auch seine ukrainischen Nachbarn sind stereotyp neidisch und hartherzig. Rogosz übt dabei Kritik an der religiösen Haltung der Ukrainer aus. Dies zeigt sich daran, dass Fedko die Lizitation seines Grundstücks als Wille Gottes und nicht als Folge seiner eigenen Fehler und Taten anderer Personen auffasst:

Er weinte nicht, er klagte nicht. Resigniert fand er sich mit dem Willen Gottes ab, denn „das alles war ihm vorherbestimmt“.⁹²

Rogosz kritisiert hier nicht nur das mangelnde religiöse Bewusstsein der einfachen galizischen Bevölkerung und ihr Verharren im konservativen Aberglauben – eine Kritik, wie sie auch bei Franko oder Franzos zu finden ist. Sondern er geht auch auf die polnische politische Kultur ein, indem er sie hervorhebt.

Dies wird deutlich in der Darstellung polnischer Protagonisten, welche dank ihrer kulturellen Überlegenheit als Erlöser für die leidende ukrainische, aber auch jüdische Bevölkerung hervorgehoben werden. Diese kulturelle Überlegenheit manifestierte sich auch in der konfessionellen Zugehörigkeit: Der jüdische Glaube wird als archaische, durch viele grausame Aberglauben geprägte Religion dargestellt. Die Ukrainer werden dagegen als naive und ohne jegliche Unterstützung seitens des österreichischen Staats oder ihrer Glaubensgenossen gezeigt.

Wegen der klischeehaften Personendarstellung wirkt der in der Erzählung inszenierte Konflikt zwischen dem ukrainischen und jüdischen Hauptprotagonisten als Symbol und literarische Verallgemeinerung der gesamten sozialen Situation in Galizien. Diese Verallgemeinerung ergibt sich vor allem in der Instrumentalisierung religiöser Begriffe, die in der Erzählung auf der stilistisch-semantischen Ebene realisiert und durch die Gegenüberstellung von jüdischen und christlichen Kulturwelten gezeigt wird. Wie bei Kovaliv ist Rogoszs Boryslav eine ökonomisch und kulturell zerstörte Stadt, deren christliche Bevölkerung unter dem jüdischen Joch seufzt:

Die Bevölkerung, die man im Städtchen trifft, ist durch und durch jüdisch. [...] Eine christliche Bevölkerung sucht man hier umsonst. Sie arbeitet ganz unter der Erde. Die Juden, sogar die ärmsten unter ihnen, fahren nur selten in die Grube ein. Sie sind als Aufseher, Wächter, Gläubiger, Prüfer und Kassierer tätig. Denn diese Tätigkeit entspricht den Söhnen von Israel mehr als das Brechen der Erde in tiefen Schlünden oder das Brunnenbohren in die Tiefe von zweihundert Fuß. Jehova schuf Goi, damit dieser arbeitet; den Juden, damit er von der Arbeit des Goi lebt. [...] Und wenn du jemanden nach einer überall bekannten christlichen Person fragst, antwortet dir keiner. Keiner weicht zurück, dagegen mustert dich

⁹¹ Zum verallgemeinerten literarischen Bild von Juden und Ukrainern bei Rogosz vgl. Ebd., S. 73.

⁹² Originaltext: „Nie płakał, nie narzekał; z rezygnacją przyjął dopust Boży bo widać, „że tak mu było napisane.“”, in Rogosz, Józef: W piekle galicyjskiem [wie Anm. 5], S. 59.

jeder als wärest du ein Eindringling, der unverschämt in ihr verheißenes Land eingedrungen ist.⁹³

Durch diese religiös gefärbte Metaphorik, die Christen als Arbeiter in der unterirdischen, von Juden kontrollierten Hölle darstellt, sowie durch den explizit ausgedrückten sozial-beruflichen Unterschied zwischen Gojim und Christen wird die wirtschaftliche Problematik u.a. durch das Problem des konfessionellen Unterschieds thematisiert. Ähnlich wie in der Erzählung *Na Drimajlovim pustaryšču* von Kovaliv werden die Christen in der Erzählung *W piekle galicyjskiem* als von Juden misshandelnde Opfer dargestellt:

Seitdem Juden die Mehrheit in Boryslaw darstellten, zitterten alle vor ihnen. Sogar die Kinder waren seither nicht so frei wie zuvor, denn die kleinen Judenkinder griffen sie scharenweise an, schlugen sie oder bewarfen sie mit Kot. Und wehe jenem Vater, der seine Kinder davor schützen und die jüdischen Schlingel wegjagen wollte! Diesen würden die älteren Semiten wohl steinigen.⁹⁴

Rogosz verwendet bestimmte verbal-stilistische Mittel, die eine klare religiöse Konnotation wie ‚Jehowa‘, ‚Goim‘, ‚Steinigung‘ haben. Dadurch gewinnt die Darstellung der wirtschaftlichen Konflikte einen klaren religiösen Bezug. In *W piekle galicyjskiem* hat der Jude Jankiel keinen Respekt vor dem Christentum und bestiehlt die Kirche, um an den Besitz des Grundstücks von Fedko zu gelangen. Jojna, der jüdische Hauptprotagonist in der gleich betitelten Erzählung *Jojna*, verlangt von seiner zum Judentum konvertierten Schwiegertochter, dass sie das Kruzifix bespuckt. Auch die Kirche tritt in diesem Konflikt als aktive Partei auf. Ihre kritische Haltung dem Judentum gegenüber zeigt sich in der Erzählung aber als berechtigt. Hier ein Beispiel aus *W piekle galicyjskiem*:

– Hast du, Fedja, nicht gehört, wie der Pfarrer in der Kirche sagte, dass man dem Juden nicht trauen solle, weil er auf die christliche Seele „wie ein Teufel“ lauere? Er bringt dir Schnaps, nimmt aber dafür den ganzen Haushalt.⁹⁵

⁹³ Originaltext: „Ludność, którą się w miasteczku spotyka, jest nawskróś żydowska. [...] Ludność chrześcijańskiej, napróżno byś tu szukał. Ona cała pracuje pod ziemią. Żydzi, nawet najbiedniejsi, rzadko kiedy spuszcza ją do kopalni. Ci pełnią rolę dozorców, stróżów, wierników, kontrolerów i kasjerów. Wszak takie zajęcie jest stósowniejsze dla synów Izraela, niż rozbijanie ziemi w przepaścistych czeluściach, lub wiercenie studzień na dwieście stóp głębokich. Goja stworzył Jehowa na to, by pracował; żyda, by żył z pracy goja. [...] Choćbyś pięciu z kolei zapytał o osobistość chrześcijańską, powszechnie znaną, żaden ci nie odpowie, nikt nie ustąpi ci się z drogi i każdy będzie cię mierzył jak intruza, który zuchwale wdarł się do ich ziemi obiecanej.[...]”, in ebd., S. 21.

⁹⁴ Originaltext: „Odkąd żydostwo znalazło się w Boryslawiu w przewodzie, wszyscy przed nim drżeli. Nawet dzieci włościańskie nie były już tak swobodne, jak dawniej, gdyż małe żydki napadały je gromadnie i bądź biły, bądź błotem obrzucały. A biada temu ojcu, któryby stanął w obronie swoich dzieci i żydziaków rozpedził! Tego starsi semici pewnieby ukamienowali.”, in ebd., S. 76.

⁹⁵ Originaltext: „– A nie słyszał ty, Fedju, jak w cerkwi jegomość mówili, żeby żydowi nie wierzyć, bo on jak „ditko” czyha na duszę chrześcijańską? Przyniesie wódki a wyniesie gospodarstwo?”, in ebd., S. 32.

Das hier thematisierte Problem des enormen Alkoholkonsums der Bauern und des finanziellen Profits der Juden bilden einen wichtigen Kritikpunkt bei Rogosz, der sowohl auf Juden als auch auf Ukrainer gerichtet wird. Im Roman *Grabarze* wird z.B. die jüdische Vorherrschaft im Alkoholverkauf als eines der wichtigsten sozialwirtschaftlichen Probleme angeführt:

„[...] Zur Zeit des früheren Grundbesitzers gab es im Dorf nur einen jüdischen Pächter. Und jetzt haben sie sich wie die Kaninchen vermehrt. Die einen betrieben den Kramhandeln, die anderen kauften bei Bauern alles, was diese hatten: Getreide, Eier, Butter. Jedoch bemühte sich die Mehrheit darum, vom neuen Grundbesitzer eine Genehmigung zum Ausschank von Spirituosen einzuholen. Auf diese Weise entstanden in kaum einem Jahr mehrere Schenken, die nun neben jeder Straße und neben jedem auch so kleinen Pfad zu finden waren. [...]“⁹⁶

Wie man sieht, kommt diese Darstellung dem Bild der unterdrückten christlichen Welt Boryslavs in der Erzählung *W piekle galicyjskiem* oder dem in Kovalivs *Andrej Kremenjak* sehr nahe.

Schließlich lässt sich hervorheben, dass der Darstellung des Judentums im Schaffen von Rogosz eine gewisse Entwicklungsdynamik eigen war. Während der Autor sich in seinem Frühschaffen vor allem auf sozial-wirtschaftliche Aspekte der gesellschaftlichen Beziehungen konzentriert und die konfessionell-kulturellen Unterschiede zwischen Juden und Christen (seien es Polen oder Ukrainer) vor allem in ihrem Zusammenhang mit diesen Aspekten darstellt, werden diese Unterschiede in seinem Spätschaffen klarer und deutlicher artikuliert und auf den sozial-wirtschaftlichen Antagonismus projiziert. Der Katholizismus als Hauptkennzeichen der Polen wird dabei hervorgehoben und dem Judentum entgegengestellt.

4.3.2 Jüdische Religion als Instrument wirtschaftlichen Handelns im Roman *W żydowskich rękach* von Michał Bałucki

Die Eigenheit, religiöse und wirtschaftliche Konflikte miteinander zu verknüpfen und als typisch für die jüdisch-christlichen Beziehungen darzustellen, findet sich auch im Schaffen von Michał Bałucki. In mehreren seiner Romane widmete sich der Autor der jüdischen Thematik, darunter auch dem Problem des Glaubenswechsels oder der wirtschaftlichen Konflikte.⁹⁷ Das Motiv eines wirtschaftlichen, jüdisch-christlichen Konflikts steht im

⁹⁶ Originaltext: „[...] Za dawniejszego właściciela był we wsi tylko jeden Żyd i ten siedział na arendzie; teraz namnożyło się ich jak grzybów po deszczu. Ci zajmowali się kramarstwem; tamci skupowali zboże, jaja, masło, co chłop miał; większość atoli starała się uzyskać od nowego dziedzica pozwolenie na wyszynk gorących napojów. W ten sposób, w ciągu niespełna roku, powstało szynków kilkanaście, rozrzuconych po wszystkich drogach i ścieżkach.[...]“; in ROGOSZ, JÓZEF: *Grabarze* [wie Anm. 10], S. 172f.

⁹⁷ Die Tatsache, dass Bałucki sich in mehreren Werken jüdischen Themen widmete, ist u.a. auf die jüdische Herkunft des Autors selbst zurückzuführen. Bałucki war Sohn einer zum Katholizismus konvertierten Jüdin und

Mittelpunkt des bereits erwähnten Romans *W żydowskich rękach* (*In jüdischen Händen*) aus dem Jahr 1884.

Die Darstellung der sozialen Problematik ist in diesem Roman durch eine gewisse Polarität der Perspektiven geprägt. Diese Polarität erschließt sich in erster Linie aus dem Bild des polnischen Adels, dessen Darstellung sowohl positive als auch negative Züge trägt.⁹⁸ Die im Roman gezeigte negative wirtschaftliche Situation in Galizien ergibt sich nicht nur als Folge jüdischer Geschäfte, sondern auch als logische Konsequenz der konservativen und voreingenommenen Stellung des polnischen Adels zur Wirtschaft und Modernisierung. Als Gegenpol dazu zeichnet der Autor das positive Bild des polnischen Bürgertums, in Form junger Gelehrter, Intellektueller und Arbeiter und als Träger der neuen gesellschaftlichen Ordnung. Gleichzeitig werden aber Charakterzüge wie Zuverlässigkeit, Selbstaufopferung, Schätzung der eigenen und fremden Würde als traditionell adelig bezeichnet und gepriesen.⁹⁹ Die Verflechtung des adeligen Wertesystems mit der modernen sozial-ökonomischen Ordnung entpuppt sich bei Bałucki als Idealbild eines Polen.

Als Vertreter eines solchen neuen polnischen Bürgertums fungiert Teodor Kowalski, der Hauptprotagonist des Romans. Er, ein junger Ingenieur, ist beim Bau der Eisenbahn tätig und wird als fleißiger, zielstrebig und anständiger Mann dargestellt. Nach seiner Ankunft in einem kleinen Dorf in Ostgalizien verliebt er sich in die Tochter des örtlichen Grundbesitzers Radoszewski, der ein gutherziger, aber naiver und leichtsinniger Vertreter des polnischen Adels ist. Wegen unehrlicher jüdischer Konkurrenz bekommt Kowalski keine feste Anstellung bei der Bahn. Später ergibt sich aber, dass er der uneheliche Sohn eines anderen örtlichen Landbesitzers und einer Zigeunerin ist und darum Anspruch auf ein großes

das Problem des Glaubenswechsels war ihm nicht fremd. Nicht von ungefähr finden sich in seinen Werken positive Darstellungen jüdischer Protagonisten, vor allem in seinem Frühschaffen. Zur jüdischen Thematik bei Bałucki wie auch zu seiner jüdischen Herkunft vgl. BURDZIEJ, BOGDAN: *Świat żydowski Michała Bałuckiego*. Cz.1. Problem neofityzmu (Przechrzta, 1861; Żydówka, 1868) [Die jüdische Welt von Michał Bałucki. Teil 1: Zur Problem des Neophytismus (Przechrzta, 1861; Żydówka, 1868)]. In: BUDREWICZ, TADEUSZ (Hrsg.): *Świat Michała Bałuckiego*. Kraków: Collegium Columbinum 2002, S. 291-305, hier vor allem S. 293-296.

⁹⁸ Vgl. CHMIEŁOWSKI, PIOTR: *Zarys najnowszej literatury polskiej (1864-1897)* [Abriss der neusten polnischen Literatur (1864-1897)]. 4. Aufl. Kraków, Petersburg: G. Gebethner i Spółka; K. Grendyszyński 1898, S. 286.

⁹⁹ In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass die Stellung des Autors zum Fortschritt und der Tradition variabel war: Während in seinem Frühschaffen Bałucki für den Fortschritt und die Kritik des Konservatismus gesprochen hatte, wurde in seinen späteren Werken die positive Rolle der wirtschaftlichen Modernisierung für die Gesellschaft hinterfragt. Vgl. NOWAKOWSKI, ZYGMUNT: *Bałucki Michał*. In: *Polska Akademia Umiejętności* (Hrsg.): *Polski Słownik Biograficzny*. Bd. 1: *Abakanowicz Abdank Bruno - Beynart Wojciech*. Kraków [u.a.]: Nakł. Polskiej Akad. Umiejętności 1935, S. 252-254, hier S. 253. Im Roman *W żydowskich rękach* sind diese ideologischen Schwankungen des Schriftstellers gut nachvollziehbar.

Grundstück hat. Dies ermöglicht ihm, die Tochter von Radoszewski zu heiraten und seinen beim jüdischen Geldleiher Abraham Habe verschuldeten Vater finanziell zu retten.¹⁰⁰

Obleich der Titel des Romans (*In jüdischen Händen*) auf eine jüdische Problematik hinweist, spielt sie in im Roman eine zweitrangige Rolle und wird vorwiegend im Zusammenhang mit der Lebensführung polnischer Grundbesitzer zum Ausdruck gebracht. Die Darstellung des Judentums bei Bałucki ähnelt der Frankos, so dass zwischen beiden Darstellungsweisen bestimmte Parallelen gezogen werden können. Wie bei Franko liegt die Hauptkritik an den Juden in Bałuckis Roman in der Art und Weise, wie jüdische Kaufmänner und Pächter ihre Geschäfte führen. Aus der Handlung der jüdischen Protagonisten sowie aus expliziten Schlussfolgerungen des Erzählers erschließen sich der negative Charakter dieser Tätigkeit und ihre äußerst negativen Folgen auf das gesellschaftliche Leben. Die markante Besonderheit dieser kritischen Darstellung liegt darin, dass ein solches wirtschaftliches Verhalten aus jüdischer religiöser Sicht als gerechte Handlung aufgefasst wird, wie das Teodor von seinem Adoptivvater erklärt wird:

– Der Jude kann sich das Geschäft ohne Veruntreuung nicht vorstellen. Ihm scheint, Geld verloren zu haben, wenn er niemanden betrügt. Man sagt, dass ihre Religion ein solches unmoralisches Verhalten toleriert, ja sogar rechtfertigt. Wie können wir mit diesem Volk wetteifern, wenn das stimmen sollte? [...] – Solange es ihre religiösen Institutionen, oder besser gesagt, ihre talmudischen Vorschriften gibt und solange sie sich nicht auf das Prinzip der bedingungslosen Moral und Anständigkeit berufen, ist jegliche Gleichberechtigung nicht möglich.¹⁰¹

Durch eine solche Beschreibung wird die geistige Autorität und sogar rechtliche Legitimität der jüdischen Religion hinterfragt. Das hier angedeutete Motiv, dass die jüdische Religion wirtschaftliche Spekulationen gegen Nicht-Juden toleriert, ähnelt in seiner Darstellung der in Rogoszs *Choroby Galicji*. Interessant ist dabei, dass dem Judentum das Christentum nicht wie bei Rogosz als besseres Wertesystem gegenübergestellt wird. Bałucki appelliert stattdessen an universale moralische Werte wie Ehrlichkeit und Anständigkeit, wodurch seine Darstellung des Judentums vielmehr dem Judenbild bei Franko nahe kommt. Der negative Charakter eines Individuums wird dabei ausschließlich auf seine persönlichen Eigenschaften zurückgeführt

¹⁰⁰ Diese literarische Komposition aus vielen Handlungslinien und die Wahl der für das damalige gesellschaftliche Leben aktuellen Motive, die der Autor mit seinem gelungenen realistischen Darstellungsstil inszenierte, sicherten Bałucki eine gewisse Popularität unter den Lesern, was schon von seinen zeitgenössischen Kritikern festgestellt wurde. Vgl. CHMIEŁOWSKI, PIOTR: *Zarys najnowszej literatury polskiej (1864-1897)* [wie Anm. 98], S. 287.

¹⁰¹ Originaltext: „– Żyd nie rozumie interesu bez malweracyj. – Tam, gdzie nie oszukuje, uważa za stratnego. Powiadają, że religija ich toleruje podobną niemoralność, a nawet ją usprawiedliwia. Jeżeli tak jest – to czyż podobna nam rywalizować z tym narodem? [...] – Dopóki instytucje ich religijne, a raczej talmudyczne przepisy, nie zformują się na podstawie bezwzględnej moralności i uczciwości, dotąd równouprawienie jest niemożliwym. [...]”, in BAŁUCKI, MICHAŁ: *W żydowskich rękach* [wie Anm. 6], S. 170f.

und nicht auf sein Glaubensbekenntnis: Darin besteht der entscheidende Unterschied in der Darstellung von Juden und Christen bei Bałucki. Im Gegensatz zu Rogosz oder Kovaliv wird die konfessionelle Zugehörigkeit ukrainischer Bauern oder polnischer Grundbesitzer von Bałucki nicht speziell hervorgehoben. Indem jedoch religiöse Motive des Judentums vorkommen, wird die Opposition beider Religionen – des Judentums und des Christentums – zueinander zum Ausdruck gebracht.

Eine markante inhaltliche Parallele zwischen dem Roman *W żydowskich rękach* und Frankos Artikel *Semityzm i antysemityzm w Galicji* wie auch Rogoszs Erzählung *Choroby Galicji* liegt in der literarischen Bearbeitung des Motivs der wirtschaftlichen Rolle von Kahal. Dadurch werden religiöse und wirtschaftliche Aspekte in der Darstellung des Judentums von Bałucki miteinander verknüpft:

[...] [Die] Juden als auserwähltes Volk halten sich für die alleinigen Besitzer dieses Landes und jegliches Besitztum dieses Landes von einem Andersgläubigen gilt für sie als Besetzung. Somit streben sie danach, ihr Eigentum mit allen möglichen Mitteln zurückzugewinnen. Damit man niemandem in diesem Kampf im Weg steht, wählt jeder für sich selbst jenen Tätigkeitsbereich, zu dem er am besten taugt und bezahlt für das alleinige Anrecht auf dieses Feld seinem Kahal, der seinerseits dieses Eigentum von Ansprüchen anderer Glaubensgenossen mit religiösen Mitteln schützt.¹⁰²

Im Unterschied zum ersten angeführten Beispiel aus diesem Roman zieht hier kein Protagonist die Schlussfolgerungen, sondern der auktoriale Erzähler, wodurch mehr Glaubwürdigkeit erzielt werden soll.

Schließlich sei auf die bereits erwähnte Polarität in der Darstellung jüdisch-christlicher Beziehungen im Roman *W żydowskich rękach* zurückzukommen. Trotz der dem Roman innewohnenden negativen Äußerungen über das Judentum erscheint seine Darstellung etwas verschwommen und ist durch einen ambivalenten Charakter gekennzeichnet. Wie bei Franko wird von Bałucki die große Verbundenheit der Juden mit ihrer Familie und Tradition im positiven Licht dargestellt. Die jüdische Hartnäckigkeit und Kompromisslosigkeit in finanziellen Angelegenheiten werden nicht nur als Ausdruck irgendwelcher ethnisch-kultureller Besonderheiten, sondern eher als Folge bestimmter geschichtlicher Prozesse, darunter auch ihrer Unterdrückung durch die Christen in der Vergangenheit, erklärt¹⁰³:

¹⁰² Originaltext: „[...] żydzi jako naród wybrany, uważają się za wyłącznych dziedziców téj ziemi, a posiadanie jój przez inowierców uważają za zabór – i dążeniem ich jest odebrać swolę własność możliwemi sposobami. [...] Aby jeden drugiemu nie przeszkadzał w téj walce, każdy wybiera dla siebie pewne pole działania, odpowiednie swoim zdolnościom i za prawo wyłącznego eksploataowania tego pola opłaca się kahałowi, który środkami religijnymi zabezpiecza mu tę własność od innych współwyznawców.”, in ebd., S. 50f.

¹⁰³ Dieses Motiv wurde von Bałucki schon früher, nämlich in seinem 1870 erschienenen Roman *Żydówka* thematisiert. Siehe BAŁUCKI, MICHAŁ: *Żydówka. Powieść z ostatnich lat* [Die Jüdin. Ein Roman aus den letzten Jahren]. Warszawa: W Drukarni Aleksandra Lewińskiego 1870. Vgl. dazu auch BURDZIEJ, BOGDAN: *Świat*

[...] Da den Juden das politische Leben entzogen wurde, sie verfolgt und verachtet wurden, versammelten sie sich eng in ihren Familien und entfalteten ihre familiären Tugenden. Die Religion wurde zu ihrem Vaterland und ihrer Familie, die Familie dagegen zu einer Art religiösem Brauch. Die Vorstellung der Familie breitete sich bei ihnen mit der Zeit dermaßen aus, dass das ganze Volk sich nun als eine Familie versteht, in der man sich um jedes Mitglied kümmert, es unterstützt und miteinander solidarisch ist. Diese Solidarität ist kaum vorstellbar. Sie ist wie Zement, der alle Juden zu einer so starken und für uns so gefährlichen Einheit verbindet. [...].¹⁰⁴

Eine solche Darstellung kann aber auch als Verschwörung interpretiert werden. Sie gibt aber vielmehr das Problem der fehlenden Solidarität unter der christlichen, in diesem Fall polnischen Bevölkerung wieder.

In diesem Licht ist die Figur des jüdischen Faktors Abraham Habe zu interpretieren. Auf den ersten Blick wird seine Person als typisch negativer jüdischer Protagonist stereotyp und verallgemeinert dargestellt. Er ist geizig, listig und rachsüchtig. Zwar scheint er vor polnischen Grundbesitzern demütig zu sein, hinter dieser angeblichen Ergebenheit verbirgt sich aber die Tücke. Durch diese negativen Charakterzüge Abrahams wird auch dem Bild der jüdischen Religion eine gewisse negative Schattierung verliehen: Denn Abraham ist ein frommer Mann, der die Vorschriften des Talmuds strikt befolgt, gleichzeitig aber polnische Grundbesitzer und ukrainische Bauern wirtschaftlich ausbeutet und illegale Geschäfte führt:

Um das volle Vergnügen vom Land und Sabbat zu genießen, würde er gerne noch eine Pfeife oder Zigarre rauchen. Aber die kirchlichen Vorschriften untersagen ihnen das und Habe und Goldfinger befolgten strikt religiöse Vorschriften.¹⁰⁵

Auf diese Weise entsteht vor dem Leser das fragwürdige Bild der jüdischen Frömmigkeit: Einerseits gelten solche Kleinigkeiten wie Rauchen am Sabbat als schwere Sünde. Andererseits wird das unfaire wirtschaftliche Verhalten durch solche Faktoren wie kulturelle und konfessionelle Isolation, Armut und Bedarf an Lebensmitteln legitimiert.

Der Umstand, dass Habe die Zukunft seines Sohns mit allen möglichen Mitteln sichern wollte, wird aber von Bałucki nicht nur negativ bewertet, sondern enthält auch positive Züge: Nicht nur des Geldes wegen, sondern auch aus Sorge um seine eigenen Kinder

żydowski Michała Bałuckiego [wie Anm. 97], S. 302-305. CHMIEŁOWSKI, PIOTR: Zarys najnowszej literatury polskiej (1864-1897) [wie Anm. 98], S. 286;

¹⁰⁴ Originaltext: „[...] Pozbawieni bytu politycznego, prześladowani, pogardzani – skupili się oni koło ogniska domowego – i wyrobili w sobie cnoty rodzinne. Religia była ich ojszyzną i rodziną, a rodzina – rodzajem religijnego obrządku. Pojęcie to rodziny z czasem rozszerzyło się na takie rozmiary, że cały ten naród stanowi prawie jedną rodzinę dbającą wzajem o siebie, wspierającą się i trzymającą solidarnie ze sobą. Ta solidarność niesłychana – to cment króry łączy żydów w taką potężną a dla nas tyle niebezpieczną całość. [...], in BAŁUCKI, MICHAŁ: W żydowskich rękach [wie Anm. 6], S. 50.

¹⁰⁵ Originaltext: „[...] Byłby sobie do tego jeszcze dla całkowitego użycia przyjemności wsi i sabatu zapalił fajeczkę lub cygaro, ale przepisy kościelne nie pozwalały im na to, a Habe i Goldfinger ściśle trzymali się przepisów religijnych. [...], in ebd., S. 54f.

spekuliert dieser alte jüdische Geschäftsmann. Nur dass sich diese Sorge ausschließlich auf das Materielle orientiert und durch die Instrumentalisierung religiöser Mittel geschieht, wird von Michał Bałucki verurteilt.

Wie bereits erwähnt, ist die kritische Darstellung des Judentums wird im Roman *W żydowskich rękach* eng mit der Darstellung des polnischen Adels verbunden. Der Autor versucht gesellschaftliche Zusammenhänge zwischen dem wirtschaftlichen Verhalten der Juden und dem des polnischen Adels herzustellen und diese durch die gewissen mentalen Besonderheiten dieser beiden sozialen Gruppen zu erklären. Eine solche Vorgehensweise mit dieser Problematik erweist sich aber als äußerst fragwürdig und klischeehaft, wie aus der folgenden Erklärung des Erzählers zu schließen ist:

[...] Denn Habe hatte jene Beschaffenheit, die eine der charakteristischsten Züge unserer Juden ist, nämlich unterwürfig und geduldig zu sein. Er wusste zu warten und sich vor Menschen zu vorneigen. Jede Anrede an einen Grundbesitzer begann er gewöhnlich mit der gleichen Redewendung: Der hochgeehrte gnädige Herr! Diese Biagsamkeit des Charakters, dank der die Juden sich vor allen beugen, machte sie bei uns so gefragt. Denn man muss sich vor Juden nicht schämen, man kann sie von oben herab behandeln. Diese akzeptieren alles – sowohl Gabe als auch Spott. Man kann sich über sie lustig machen, wenn man dazu Fantasie hat. Kurz gesagt, Juden wurden bei uns so bequem wie Pantoffel, in die man seinen Fuß schiebt: Sie drücken nicht, leisten aber einen Dienst, ohne dass man sie spürt. [...].¹⁰⁶

Somit lässt sich das Fazit ziehen, dass im Roman *W żydowskich rękach* von Michał Bałucki die Darstellung ökonomischer Konflikte zwischen Juden und Polen eine klare religiöse Schattierung aufweist. Die konfessionelle Zugehörigkeit der Juden wird im Gegensatz zu Polen oder Ukrainern klar markiert und explizit in Zusammenhang mit sozialen und wirtschaftlichen Handlungen jüdischer Protagonisten gestellt. Der Autor umgeht die komplizierte soziale Lage der Juden in Galizien nicht und hebt mehrere negative Seiten und Probleme innerhalb des christlichen Milieus hervor, was aber das negative Bild des Judentums nicht relativiert, sondern an manchen Stellen sogar verstärkt.

¹⁰⁶ Originaltext: „[...] Habe bowiem posiadał w wysokim stopniu ten przymiot, który jest jedną z charakterystycznych cech naszych żydów, to jest, że był uniżonym i cierpliwym, umiał czekać i kłaniać się, a każde odezwanie się do dziedzica zwykle od stałej formułki: z przeproszeniem łaski wielmożnego pana, zachynał. Ta giętkość charakteru, która pozwala się nagiąć do wszystkiego, zrobiła żydów u nas tak potrzebnymi. Wobec żyda nie potrzeba się niczego wstydzić, można go z góry traktować, wszystko przyjmie i datek i urągowisko i pożartować z niego można, gdy przyjdzie fantazyja; – słowem żyd stał się wygodnym, jak pantofel, który układa się podług nogi, nie uciska, nie czuć go prawie a robi wysługę. [...]“, in ebd., S. 44f.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Darstellung konfessioneller Konflikte zwischen Juden und Christen bildete ein verbreitetes Motiv in der ukrainischen und polnischen Literatur Galiziens. Die Art und Weise seiner literarischen Inszenierung hing dabei in großem Maß vom ethnisch-ideologischen Hintergrund eines Autors ab und wurde durch seine Lebenserfahrung beeinflusst. Nicht von ungefähr kommt dieses Motiv oft im Schaffen von Ivan Franko und Stefan Kovaliv vor, die eine gewisse Periode ihres Lebens in Boryslav und Umgebung verbracht hatten. Für den polnischen Autor Józef Rogosz, der eine lange Zeit auf dem galizischen Lande unter ukrainischen Bauern und jüdischen Kleinhändlern und Pächtern gelebt hatte, waren die jüdisch-christlichen Beziehungen in der galizischen Provinz auch gut bekannt. Auch Michał Bałucki, der geborene Krakauer und Sohn einer zum Christentum konvertierten Jüdin¹⁰⁷, widmete sich in seinem Schaffen dem Thema der jüdisch-christlichen Beziehungen. Interessant ist dabei, dass für diese Autoren vor allem ihre ethnisch-nationalen und politisch-ideologischen Vorstellungen den Charakter der in ihrem Schaffen inszenierten jüdisch-christlichen Konflikte prägten, nicht aber ihre konfessionelle Zugehörigkeit. Die einzige Ausnahme bildete hier Józef Rogosz, bei dem seine pro-katholische Stellung in seinem Werk klar artikuliert wird.

Das wichtige Merkmal der Darstellung jüdisch-christlicher Beziehungen, darunter auch Konflikte, sind bei den erwähnten Autoren vor allem ihre sozialen und wirtschaftlichen Aspekte, während ihre religiöse Problematik in den Hintergrund rückt. Der religiöse Aspekt wird somit entweder nicht angesprochen oder auf die Darstellung von sozial-wirtschaftlichen Konflikten projiziert und entsprechend interpretiert. In diesem Fall kommt es zu einer Verflechtung von religiösen und wirtschaftlichen Bedeutungen, wenn eine bestimmte Handlung von jüdischen Protagonisten durch ihre konfessionelle Zugehörigkeit erklärt wird. Dadurch, dass eine solche soziale Handlung in kritischem Licht gezeigt und nicht selten negativ bewertet wird, wird diese negative Bedeutungsschattierung auf die jüdische Religion, vor allem auf das orthodoxe Judentum übertragen. Der auf diese Weise inszenierte konfessionelle Konflikt kann als ‚pseudo-religiös‘ bezeichnet werden, weil er keinen direkten religiösen Widerspruch thematisiert, jedoch auf die Religion zurückgeführt wird.

Bei der Darstellung von jüdisch-christlichen Konflikten kann man folgende drei Hauptmotive herausstellen, die sowohl bei den ukrainischen als auch bei den polnischen Autoren vorkommen: die kritische Darstellung eines jüdischen Protagonisten, der als Träger

¹⁰⁷ Vgl. NOWAKOWSKI, ZYGMUNT: Michał Bałucki [wie Anm. 99], S. 252.

des sozialen und religiösen Antagonismus gilt; die Thematisierung des Problems vom niedrigen Ausbildungsniveau der Ukrainer und/bzw. der Polen; das Motiv der fehlenden Solidarität unter den ukrainischen Bauern und polnischen Adeligen. In die Darstellung dieser Motive wird auch die religiöse Problematik eingebettet. Interessanterweise werden diese Motive bei verschiedenen Autoren unterschiedlich graduiert und akzentuiert: Während z.B. bei Franko das Problem der ukrainischen Solidarität und gegenseitigen Unterstützung und ihrer Rolle in den jüdisch-christlichen Beziehungen thematisch dominiert, konzentriert sich Kovaliv auf das Spannungsverhältnis zwischen der jüdischen und ukrainischen Ausbildung. Hier ist hinzuzufügen, dass diese drei Motive nicht nur im literarischen, sondern auch im publizistischen Diskurs auftreten, wodurch bestimmte inhaltliche Parallelen zwischen verschiedenen Textgattungen gezogen werden können. Dieser Umstand erlaubt es, die Literatur nicht nur in ihrer ästhetisch-unterhaltenden Funktion zu bewerten, sondern sie auch als Widerspiegelung bestimmter mentaler Prozesse in Galizien anzusehen, wie z.B. die Wahrnehmung von Vertretern anderer Konfessionen oder die Konstruktion des Bilds vom Anderen.

Schließlich soll auf den antisemitischen Charakter dieser Prosa eingegangen werden.¹⁰⁸ Am deutlichsten zeigt er sich durch die Verallgemeinerung der Darstellung jüdischer Protagonisten, wenn zu ihrer Beschreibung stereotypisierte, negative Bilder und explizite, kritisch bewertende Feststellungen des Erzählers über das Judentum verwendet werden, z.B. im Schaffen von Kovaliv und Rogosz. Im Fall von Franko kann man in diesem Zusammenhang eine ideologische Dichotomie zwischen seinem publizistischen und belletristischen Werk, aber auch zwischen seinen einzelnen Erzählungen und Artikeln beobachten, wenn der Autor jüdische Protagonisten sowohl im positiven als auch im negativen Licht darstellt.¹⁰⁹ Auch bei Balucki zeigt sich eine gewisse Polarität bei der Darstellung des galizischen Judentums, die zwischen Sympathie und Hinterfragung etlicher Klischees über Juden einerseits und der Kritik an der jüdischen Orthodoxie und der jüdischen wirtschaftlichen Vorherrschaft andererseits variiert. Die eindeutige Bewertung einzelner Erzählungen als antisemitisch wird auch dadurch erschwert, dass auch die christlichen, in

¹⁰⁸ Als gewisse Orientierung dabei können z.B. die von Martin Gubser zusammengefassten sechs Indikatoren des literarischen Antisemitismus gelten, vgl. GUBSER, MARTIN: Literarischer Antisemitismus: Untersuchungen zu Gustav Freytag und anderen bürgerlichen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts. Göttingen: Wallstein-Verl. 1998, S. 309-311.

¹⁰⁹ Nach Meinung von Franko betonte jener Umstand, dass seinen jüdischen Protagonisten sowohl positive als auch negative Züge eigen sind, den glaubwürdigen Charakter seiner Zeichnungen von Personen, denn die Idealisierung einer Person, in diesem Fall des jüdischen Geschäftsmanns Herman Holdkremer, und Zuschreibung ihr nur positiver Züge würde von Leser als Karikatur und dadurch auch negativ wahrgenommen. Vgl. FRANKO, IVAN: Meine jüdischen Bekannten [wie Anm. 47], S. 81.

diesem Fall polnischen und ukrainischen Protagonisten verallgemeinert und nicht nur positiv dargestellt und idealisiert werden. Dabei werden ihre Handlungen nie durch ihre konfessionelle Zugehörigkeit interpretiert, sondern durch persönliche Charakterzüge und/oder äußere gesellschaftliche Bedingungen. Dadurch wird eine Gegenüberstellung des jüdischen und christlichen Moral- und Wertesystems zum Ausdruck gebracht und dem sozio-ökonomischen Konflikt eine religiöse Bedeutung verliehen.

5 DIE RELIGIÖSEN ASPEKTE SOZIAL-POLITISCHER KONFLIKTE ZWISCHEN POLEN UND UKRAINERN

EINLEITUNG

Bei der Analyse der literarischen Darstellung von Konflikten zwischen der griechisch-katholischen und römisch-katholischen Bevölkerung in Galizien sollte man mit Vorbehalt über ihren konfessionellen Charakter sprechen. Denn dogmatisch und institutionell gesehen stellten beide Kirchen mit ihren unterschiedlichen Riten keine voneinander abgesonderten Konfessionen dar, weil sie zur einheitlichen, breit organisierten Religionsgemeinschaft der katholischen Kirche gehörten und eher als verschiedene Denominationen derer anzusehen sind.¹ Aus diesem Grund kann man solche Konflikte als Konflikte innerhalb einer Konfession bezeichnen, denen jedoch bestimmte Merkmale sowohl eines intra- als auch eines interreligiösen Konflikts eigen sind. Zu den Motiven eines intrareligiösen Konflikts zählen in diesem Fall z.B. die Infragestellung einiger ritueller Praktiken (wie die Art der sakralen Kleidung und das Aussehen des Priesters, die Diskussion über den Zölibat bzw. das Heiratsrecht, der Sprachgebrauch) oder die Verweigerung von Sakramenten für die Vertreter des anderen Ritus. Durch die Koppelung von religiösen und politischen Interessen kommt der Konflikt zwischen der römisch-katholischen und griechisch-katholischen Bevölkerung einem interreligiösen Konflikt nahe.² Somit erschließt sich ein solcher Konflikt als Widerspruch bestimmter formaler Elemente zweier verschiedener Riten und politischer Interessen ihrer Eliten, nicht aber irgendwelcher religiösen Inhalte.

Dieser formale Aspekt determinierte den Charakter der polnisch-ukrainischen konfessionellen Beziehungen in Galizien. Die auf den ersten Blick rein rituellen Unterschiede (z.B. die unterschiedlichen Kalendersysteme) erwiesen sich als identitätsstiftend für Ukrainer und Polen. Dies galt insbesondere für die Sprache des jeweiligen Ritus, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum wichtigen trennenden Faktor beider konfessioneller Gruppen wurde.³ Neben diesen formal-rituellen Aspekten bildete sich der soziale Unterschied zwischen der polnischen und ukrainischen Bevölkerung, vor allem in Ostgalizien, auch zu

¹ Vgl. dazu die Definition des Begriffs bei KEHRER, GÜNTER: Konfession. In: CANCIK, HUBERT / GLADIGOW, BURKHARD / KOHL, KARL-HEINZ (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Bd. III Gesetz-Kult. Stuttgart [u.a.]: W. Kohlhammer 1993, S. 419-421, hier S. 419f.

² Vgl. ebd., S. 425.

³ In diesem Kontext sei z.B. der Alphabetenkrieg in Galizien und die mit ihm verbundene religiöse Problematik zu erwähnen. Auch in der Regierungszeit des griechisch-katholischen Metropoliten Andrej Šeptyc'kyj und des römisch-katholischen Erzbischofs Józef Bilczewski wurde die Sprache als Mittel zur Absonderung beider Riten instrumentalisiert. Siehe dazu Kap. 2.2.

einer wichtigen Grundlage für den ethnisch-konfessionellen Antagonismus zwischen griechischen und lateinischen Katholiken aus: Während die römisch-katholischen Polen die Adeligen repräsentierten, akademische Berufe ausübten und in Städten wohnten, stellten die Ukrainer, die meist griechisch-katholisch waren, die Mehrheit der Bauernbevölkerung auf dem Lande dar. Dies hatte zur Folge, dass die römisch-katholische Kirche noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts oft als direkte Verkörperung der adeligen Schicht angesehen wurde und dementsprechend größeres Ansehen als die griechisch-katholische Geistlichkeit genoss.⁴ Erst mit der Intensivierung der national-politischen Bewegung in ukrainischen geistlichen Kreisen wie auch mit der Etablierung ukrainischer weltlicher Intelligenz wurde dieser Status hinterfragt. Somit lässt sich feststellen, dass wie im Fall der jüdisch-christlichen Beziehungen und Konflikte, die vor allem durch den ökonomischen Faktor geprägt waren⁵, die soziale und politische Differenzierung zwischen Polen und Ukrainern das primäre Motiv zur Auslösung eines konfessionellen Konflikts war.

Die erste Besonderheit, die sich beim Vergleich der historiographischen und literarischen Diskurse zur religiösen Problematik der polnisch-ukrainischen Beziehungen herausstellt, besteht darin, dass ihr in der Literatur bedeutend weniger Aufmerksamkeit gewidmet wird als in historiographischen und publizistischen Werken. Dieser Umstand erweist sich auch deswegen als interessant, weil das Motiv einer durch rituellen Unterschied entstandenen Konfliktsituation wie z.B. der Streit über den Ritus der Trauung und Taufe und die dadurch oft zerstörte Liebesbeziehung großes inhaltliches Potenzial zu bergen scheint.⁶ Stattdessen wird in der Literatur der sozio-ökonomische und politische Aspekt der polnisch-ukrainischen Verhältnisse hervorgehoben, z.B. durch die Darstellung der Verhältnisse zwischen einem polnischen Grundbesitzer und ukrainischen Bauern und/oder einem griechisch-katholischen Pfarrer. Die Beziehung zwischen dem ukrainischen, griechisch-

⁴ Der adelige Charakter der römisch-katholischen Kirche wurde auch von polnischen Bauern hervorgehoben. Diesen stand recht oft der ukrainische Klerus in sozialer und kultureller Hinsicht näher als die lateinische Geistlichkeit, die für die Bauern die städtische und adelige Lebensweise symbolisierte. Vgl. SCHATTKOWSKY, RALPH / OSATSCHUK, SERGIJ / WÓJTOWICZ-HUBER, BERNADETTA: Kirche und Nation: Westpreußen, Galizien und die Bukowina zwischen Völkerfrühling und Erstem Weltkrieg. Hamburg: Kovač 2009, S. 197; Auch die Tatsache, dass ukrainische Pfarrer sich recht oft in der wirtschaftlichen und politischen Abhängigkeit von Grundbesitzern, die in der Mehrheit römisch-katholische Polen waren, befanden, verringerte ihr soziales Prestige und löste ethnisch-konfessionelle Spannungen aus. Vgl. dazu WÓJTOWICZ-HUBER, BERNADETTA: „Ojcowie narodu“. Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867-1918) [„Väter des Volkes“. Die griechisch-katholische Geistlichkeit in der Nationalbewegung der galizischen Ruthenen, 1867-1918]. Warszawa: Wydawn. Uniwersytetu Warszawskiego 2008, S. 247f.

⁵ Siehe dazu Kap. 4.

⁶ Dass solche Konfliktsituationen oft entstanden sind, ist u.a. daran zu erkennen, dass das Concordia-Abkommen zwischen der römisch-katholischen und griechisch-katholischen Kirche im Jahr 1863 abgeschlossen wurde. Es zielte darauf, mögliche Konflikte zwischen den Gläubigen beider Riten zu vermeiden. Siehe dazu Kap. 2.2.

katholischen Dorfpfarrer und dem polnischen, römisch-katholischen Grundbesitzer stellen das zentrale Motiv in Werken wie *Zalissja* von Osyp Makovej⁷, *Sprawa Ruska w Galicji* (*Die ruthenische Frage in Galizien*) von Teodor Tomasz Jeż⁸ oder *Zabobon* (*Der Aberglaube*) von Les' Martovyč dar.⁹

Die andere literarische Tendenz besteht in der Verflechtung religiöser und politischer Motive eines polnisch-ukrainischen Konflikts, indem z.B. die Geistlichen beider Riten als politische Akteure und Gegenparteien eines politischen Konflikts auftreten. Dies bildet z.B. ein Hauptmotiv in Romanen wie *Św. Jur* (*Der Hl. Georg*) von Jan Zachariasiewicz¹⁰, *Sprawa Ruska w Galicji* von Teodor Tomasz Jeż oder der Erzählung *Čuma* (*Die Pest*) von Ivan Franko¹¹. Im Gegensatz zur literarischen Darstellung eines jüdisch-christlichen Konflikts, in der ein wirtschaftlicher Konflikt auf religiöse Ursachen zurückgeführt wird, wird bei der Darstellung eines ukrainisch-polnischen konfessionellen Konflikts die entgegengesetzte Perspektive gewählt. Das geschieht nämlich, wenn der primär religiös dargestellte Konflikt als politischer und sozio-struktureller Konflikt enttarnt und seine religiöse Bedeutung hinterfragt wird. Die belletristischen Texte, in denen religiöse Aspekte als Motive für einen griechisch-katholischen und römisch-katholischen Konflikt angeführt wurden, gehörten somit zu einer Seltenheit in der galizischen Literatur.¹² Schließlich ist zu vermerken, dass diese Tendenz sowohl für polnische als auch ukrainische Schriftsteller eigen war.

⁷ Siehe MAKOVEJ, OSYP: *Zalissja*. In: DERS.: *Tvory v dvoch tomach* (Bd. 1, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, S. 332-518.

⁸ Siehe JEZ, TEODOR TOMASZ: *Sprawa ruska w Galicji* [Die ruthenische Frage in Galizien]. Lwów: Księgarnia Polska 1884.

⁹ Siehe MARTOVYČ, OLEKSA: *Zabobon* [Der Aberglaube]. Kyïv: Dnipro 1917.

¹⁰ Siehe ZACHARYASIEWICZ, JAN: *Św. Jur: Powieść w trzech częściach* [Der Hl. Georg. Ein Roman in drei Teilen]. Lwów: E. Winiarz 1862.

¹¹ Siehe FRANKO, IVAN: *Čuma* [Die Pest]. In: DERS.: *Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach* (Bd. 16, hrsg. v. ZASENKO, O. JE.). Kyïv: Naukova dumka 1978, S. 300-334.

¹² In diesem Zusammenhang kann z.B. die Erzählung *Madonna Busowiska* von Władysław Łoziński erwähnt werden. Siehe ŁOZIŃSKI, WŁADYSŁAW: *Madonna Busowiska*. Kraków: Nakładem księgarni Spółki Wydawniczej Polskiej 1892. In dieser Erzählung bildet das Hauptmotiv des Konflikts zwischen der römisch-katholischen und griechisch-katholischen Bevölkerung der dogmatische Unterschied betreffs Ikonenzeichnung. Es wird gezeigt, wie eine nach dem byzantinischen Ritus widrigen Vorschriften gemalte Ikone religiöse Gefühle von Menschen verletzt.

5.1 GRIECHISCH-KATHOLISCHE GEISTLICHE ALS TRÄGER DES POLITISCHEN UND RELIGIÖSEN ANTAGONISMUS BEI JAN ZACHARIASIEWICZ UND TEODOR TOMASZ JEŻ

Aus komparatistischer Sicht stellen die Romane *Św. Jur* von Jan Zachariasiewicz und *Sprawa Ruska w Galicji* von Teodor Tomasz Jeż (Zygmunt Miłkowski) interessante Vergleichsobjekte dar. Das ist sowohl auf die verwandte Thematik beider Werke, in denen der konfessionelle Konflikt zwischen der römisch-katholischen und griechisch-katholischen Bevölkerung das Zentralmotiv bildet, als auch auf verschiedene biographische Erfahrungen beider Autoren zurückzuführen. Im Fall von Teodor Tomasz Jeż handelt es sich nicht um einen genuin galizischen Autor, denn anders als Zachariasiewicz war er nicht in Galizien geboren und aufgewachsen. Somit hat man es zwar mit zwei Texten gleicher Problematik zu tun, die jedoch vor einem unterschiedlichen inneren und äußeren Hintergrund entstanden.

In Bezug auf die inhaltlichen Besonderheiten der Darstellung des erwähnten konfessionellen Konflikts lassen sich in den beiden Romanen folgende Übereinstimmungen feststellen. Das erste gemeinsame Merkmal besteht darin, dass die in den beiden Romanen vorgekommenen konfessionellen Konflikte um das vermittelte Bild der Geistlichkeit konzipiert werden, sodass diese Konflikte primär als Konflikte zwischen dem Klerus beider Kirchen bzw. als Konflikte zwischen dem Klerus und der eigenen/fremden Gemeinde zu definieren sind. Das führt zu einer weiteren Besonderheit. Sowohl bei Zachariasiewicz als auch bei Jeż tritt die ukrainische, griechisch-katholische Geistlichkeit als Träger des religiösen Antagonismus und als Provokateur gesellschaftlicher Konflikte auf. Es ist jedoch zu vermerken, dass das Kritikobjekt dabei die pro-russisch orientierten (Russophilen), der österreichischen Regierung gegenüber loyalen und daher dem Polentum feindlich gesinnten Priester bilden.¹³ Das dritte Merkmal besteht darin, dass die beiden Schriftsteller die Idee von einem polnisch-ukrainischen Volk, das aus Menschen zweier verschiedener Riten besteht, in ihren Romanen hervorheben. Die Vorstellung von einer eigenen, sprachlich-kulturell, konfessionellen und politisch eigenständigen ukrainischen Nation wird als künstliche, von außen kommende Idee gezeigt. Entsprechend wird in diesem Zusammenhang die

¹³ In beiden Werken fungieren sie unter dem Namen ‚świętojurcy‘ nach dem Namen der griechisch-katholischen Kathedrale in Lemberg, wo der Sitz des Metropoliten war. Dass viele ukrainische Geistliche politisch aktiv waren, zeigten u.a. die Wahlen zum galizischen Landtag 1860, wo die Mehrheit der ukrainischen Deputierten durch Priester vertreten wurde. Somit wurden ukrainische Abgeordnete von Polen als ‚Hl.-Georgs-Partei‘ bezeichnet. Vgl. dazu ZAYARNYUK, ANDRIY: Framing the Ukrainian Peasantry in Habsburg Galicia, 1846-1914. Edmonton, Alberta [u.a.]: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press 2013, S. 123. Zur politischen Tätigkeit des ukrainischen Klerus siehe Kap. 2.2. Dass die Autoren den Bezug auf dieses politische Ereignis genommen haben, zeigen die Erscheinungsjahre der Romane (*Sprawa Ruska w Galicji* von Teodor Tomasz Jeż erschien 1861, *Św. Jur* von Jan Zachariasiewicz 1862).

Sprachenfrage aufgefasst, der beide Autoren viel Aufmerksamkeit schenken: Die ukrainische Volkssprache wird als dem Polnischen verwandte, aber kulturell niedrigere Sprache präsentiert und die sprachlichen Bestrebungen von Russophilen als reine politische Erfindung dargestellt.

5.1.1 *Gente Ruthenus, nazione Polonus* als politisch-konfessionell ausgeglichene Identitätsvariante im Roman *Św. Jur* von Jan Zachariasiewicz

Jan Zachariasiewicz gehörte seinerzeit zu den populärsten polnischen Autoren Galiziens.¹⁴ Der griechisch-katholisch getaufte Autor ukrainischer Herkunft zählte schon während seiner Schulzeit am Gymnasium in Przemyśl (ukr. Peremyśl') als leidenschaftlicher polnischer Patriot. Wegen seiner pro-polnischen Stellung und des Verdachts, am Mordversuch an einem Polizeikommissar beteiligt zu sein, wurde er 1842 für zwei Jahre verhaftet. 1848 kam es zu einer nochmaligen zweijährigen Verhaftung, diesmal wegen seiner kritischen Publikationen über die Regierungspolitik.¹⁵

Diese revolutionäre Lebenserfahrung ist für die Analyse der Stellung von Zachariasiewicz zum polnisch-ukrainischen Konflikt von großer Bedeutung. Der Autor verschwieg seine ukrainische Herkunft nämlich nie und bezeichnete seinen ethnischen Status als *gente Ruthenus, nazione Polonus*.¹⁶ Er plädierte für die politische Verständigung zwischen Polen und Ukrainern, indem er auf die ethnische und kulturelle Verwandtschaft beider Völker hinwies. Diese Position des Autors bestätigt auch seine Mitgliedschaft in der *Ruthenischen Versammlung* (pol. *Ruski Sobór*) – der pro-polnisch orientierten ukrainischen Organisation. Zachariasiewiczs Meinung nach sollte der Kampf für die Unabhängigkeit des polnischen Staates sowohl die Sache der Polen als auch der Ukrainer sein, denn diese bildeten ein und dasselbe Volk. Zwar bezweifelte er das Recht der Ukrainer auf die eigene kulturelle Entwicklung und die Bestätigung ihrer ethnischen Eigenart nicht, sah aber die Bestrebungen ukrainischer Politiker und Organisationen wie die des Ruthenischen Hauptrats ein eigenes, von Polen getrenntes Volk zu bilden, kritisch.¹⁷ Diese Kritik zielte vor allem auf diejenigen Vertreter der sich etablierenden ukrainischen Intelligenz, die eine pro-russische Stellung

¹⁴ Vgl. KŁAK, CZESŁAW: Glosa do *Czerwonej czapki* Jana Zachariasiewicza [Die Glosse zum Werk *Czerwona czapka* von Jan Zachariasiewicz]. In: KŁAK, CZESŁAW (Hrsg.): *Pisarze galicyjscy: szkice literackie*. Rzeszów: Wydaw. Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1994, S. 57-76, hier S. 57.

¹⁵ Genauer zu dieser Lebensperiode von Zachariasiewicz siehe KŁAK, CZESŁAW: *Literacka młodość Jana Zachariasiewicza* [Die literarische Jugend von Jan Zachariasiewicz]. In: RECZEK, STEFAN / FRYC, STANISŁAW (Hrsg.): *Z tradycji kulturalnych Rzeszowa i Rzeszowszczyzny*. Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1966, S. 141-182.

¹⁶ Vgl. KŁAK, CZESŁAW: Glosa do *Czerwonej czapki* Jana Zachariasiewicza [wie Anm. 14], S. 63.

¹⁷ Vgl. KŁAK, CZESŁAW: *Literacka młodość Jana Zachariasiewicza* [wie Anm. 15], S. 176.

einnahmen und zu deren Vertretern vorwiegend die griechisch-katholische Geistlichkeit zählte. Diese politische Position des Autors hat ihre literarische Verortung im Roman *Św. Jur* (*Der Hl. Georg*) gefunden.

Der Roman erschien 1862 und behandelt die Geschichte zweier junger Verwandter Porfiry Szetycki und Karol Grocki. Beide entstammen dem ukrainischen Adelsgeschlecht der Szetyckis, deren Vorfahren jedoch mit der Zeit polonisiert wurden. Trotz des Bekenntnisses zum Polentum blieb ein Zweig der Familie griechisch-katholisch. Der letzte Vertreter dieses Zweiges ist Porfiry. Karol ist dagegen römisch-katholisch. Dieser konfessionelle Unterschied beeinflusst den Charakter der Beziehungen zwischen Karol und Porfiry aber nicht: Beide sind polnische Patrioten, beide nehmen an der Revolution von 1848 teil und streben die Unabhängigkeit Polens an. Mit der Zeit wird Porfiry aber in die ukrainische Nationalbewegung involviert und kommt von seinen pro-polnischen Überzeugungen ab. Der Konflikt, der dadurch zwischen den beiden Verwandten ausgelöst wird, ist in seinem primären Motiv ein politischer Konflikt und weist zuerst keine religiöse Thematik auf.

Im Laufe der Entwicklung nimmt der Konflikt zwischen Porfiry und Karol jedoch eine religiöse Wendung. Beide sollen das Gut ihres Verwandten erben, doch die Bedingung des Vermächtnisses besteht darin, dass der Erbe dem Glauben seiner Vorfahren treu geblieben sein muss. Da diese zuerst griechisch-katholisch waren und einige von ihnen recht spät römisch-katholisch wurden – zu dieser Linie gehört auch Karol –, ist Porfiry von seinem Anspruch auf das Erbe überzeugt. Doch laut der dem Vermächtnis beigefügten Definition des Glaubens besteht dieser weniger im religiösen Bekenntnis und der Zugehörigkeit zu einem Ritus, sondern im Glauben an ein polnisch-ukrainisches Volk und seine Einigkeit:

[...] – Da habe ich die Erläuterung jenes Testaments, die eigenhändig vom Verstorbenen geschrieben wurde. Er erklärt darin, was unter dem Begriff „Glaube der Vorfahren“ verstanden werden sollte: der Glaube an ein Volk und seine ewigen Rechte sowie die diesem Glauben entsprechenden Taten. Diese Erläuterung habe ich Porfiry gezeigt. Er beriet sich mit seinem Onkel und erwiderte mir nachher, dass der Nachkomme der ruthenischen Familie Szetycki diesen Worten eine solche Bedeutung nicht geben konnte und dass er darum eine solche Erklärung nie akzeptiert. [...].¹⁸

Auf diese Weise schreibt Zachariasiewicz dem Glauben neben der religiösen auch eine politische Bedeutung zu. Im Roman wird zwischen der formalen und inhaltlichen Erscheinungsform des Glaubens unterschieden, indem die formale Seite durch den jeweiligen

¹⁸ Originaltext: „[...] – Oto mam w ręku objaśnienie tego testamentu, własnoręcznie przez nieboszczyka skreślone. Wyjaśnia on, co pod wyrazami „wiara ojców“ ma się rozumieć. Oto wiara w jeden naród i w jego prawa nieśmiertelne, i uczynki tej wierze odpowiednie. Okazałem to Porfiremu, a on poradziwszy się wuja, odpowiedział, że takiego komentarza nie uznaje, że potomek Szetyckich rodu ruskiego nie mógł tym wyrazom takiego dawać znaczenia.[...]“, in ZACHARYASIEWICZ, JAN: *Św. Jur* [wie Anm. 10], S. 247.

Ritus vertreten wird. Diese Gegenüberstellung von Formalem und Sakralem bildet einen Kernpunkt in der Darstellung von griechisch-katholischen und römisch-katholischen Beziehungen im Roman, denn die Instrumentalisierung des Ritus für politische Zwecke, in diesem Fall für die Gegenüberstellung des ukrainischen Volkes dem polnischen, wird vom Autor negativ bewertet. Diese Stellung erschließt sich aus dem gegebenen Bild der ukrainischen Geistlichkeit.

Die im Roman geschaffene konfessionelle Landschaft spiegelt sich im geographischen Raum wider und wird durch drei Dörfer und die zwischen ihnen liegende jüdische Schenke repräsentiert:

„Widacz“ war eine Schenke, die sich schon weit hinter dem Dorf befand. [...] Trotzdem war „Widacz“ immer gut mit Bauern gefüllt. Die Schenke war Treffpunkt dreier Gemeinden, denn drei Dörfer trafen an dieser Stelle zusammen. Diese drei Gemeinden bildeten früher eine Familie, wie das schon aus den Namen der Dörfer zu erkennen war. Das unter dem Berg liegende Dorf hieß „Podgórze“, das zweite, auf der Spitze des Berges gelegene wurde „Nahorce“ genannt und hinter dem Berg war „Zahorce“. [...] Man muss nur noch erwähnen, dass einzig „Podgórze“ dem lateinischen Ritus folgte, und die beiden anderen dem griechischen. Trotzdem herrschte seit jeher Eintracht zwischen diesen drei benachbarten Gemeinden. Die Leute besuchten einander an den verschiedenen lateinischen und ruthenischen Festtagen. Sie waren zu Gvattern und Verwandten geworden, die keinen Unterschied zwischen ihren Kirchen machten. [...].¹⁹

In diesem Beispiel werden zwei wichtige thematische Aspekte angesprochen, die der Autor immer wieder aufgreift. Der erste Aspekt ist die Darstellung der Schenke als Raum eines kulturellen Transfers zwischen verschiedenen ethnisch-konfessionellen Gruppen. Das Vorhandensein eines solchen Raums erweist sich als unentbehrliche Grundlage für den interkulturellen Dialog und dessen friedlichen Verlauf.²⁰ Als die Schenke durch Brandstiftung ukrainischer Bauern zerstört wird, wird das auch als Zerstörung der polnisch-ukrainischen Verständigung gewertet. Dass es sich dabei im Roman um keine metaphorische Symbolik handelt, ist darauf zurückzuführen, dass das Epizentrum des Konflikts sich danach in die Dörfer verschiebt und somit die negativen Folgen dieser Konfrontation verstärkt werden.

¹⁹ Originaltext: „Widacz“ była to karczma już sporo za wsią położona. [...] Mimo to „Widacz“ był zawsze napelniony chłopstwem. Trzy wsie zbiegały się tutaj klinem, i tworzyły punkt komunikacyjny trzech gromad, które niegdyś jedną stanowiły rodzinę, jakto z samych nazwisk poznać można. Osada pod górą nazywała się „Podgórze“, druga na samej wyżynie nazwano „Nahorce“, a za górą „Zahorce“. [...] Dodać tylko musimy że gromada „Podgórze“ była obrządku łacińskiego, a dwie inne greckiego. Mimoto od najdawniejszych czasów panowała jedność i zgoda między temi sąsiednimi gromadami, które w święta łacińskie i ruskie odwiedzały się wzajemnie, pokumały się i pokrewniły, a cerkiew i kościół było u nich jedno i to samo. [...].“, in ebd., S. 8.

²⁰ Auf eine solche semantische Funktion der Schenke als literarische Figur weist z.B. Jurij Lotman hin, vgl. LOTMAN, JURIJ: O semiosfere [Über die Semiosphäre]. In: DERS.: Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury. Tallinn: Aleksandra 1992, S. 11-24, hier S. 15.

Der zweite Aspekt, der im Roman behandelt wird, liegt in der idealisierten Darstellung der Vergangenheit. An mehreren Stellen betont der Autor den friedlichen Charakter der gesellschaftlichen und konfessionellen Beziehungen im alten polnischen Staat und stellt diesen der zeitgenössischen Situation gegenüber. Dadurch wird zugleich Kritik an der gesellschaftlichen Situation in der Monarchie geübt. Hier wird die Abwendung des Autors von revolutionär-romantischen Idealen des Kampfs um Polens Unabhängigkeit in Richtung der positivistischen Konzeption der organischen Arbeit deutlich.²¹ Diese ideologische Perspektive wird auch im Sujet realisiert, indem der Schauplatz dieses Kampfes nach Warschau verlegt wird. Darin liegt der Unterschied zwischen der Darstellung dieser Problematik bei Zachariasiewicz und Jeż. Für Letzteren sind es vor allem die politischen Spekulationen Wiens und St.-Petersburgs, durch die die religiöse, kulturell-sprachliche und politische Kluft zwischen Polen und Ukrainern in Galizien vertieft werden – wie dies im Roman *Sprawa ruska u Galicji* zum Ausdruck kommt.

Die Polarisierung zwischen der idealisierten, friedlichen Vergangenheit und der konfliktreichen, sozial angespannten Gegenwart wird durch die Darstellung verschiedener Typen von ukrainischen Priestern verdeutlicht. Diese Gegenüberstellung wird im Roman verallgemeinernd dargestellt, sodass eine klare Differenzierung zwischen den „guten“ und „bösen“ Protagonisten geschaffen wird. Zu den „guten Protagonisten“ gehört der griechisch-katholische Priester Onufrij, der Vormund von Porfiry und Pfarrer im Dorf Zahorce. Pfarrer Onufrij verkörpert im Roman die Identitätsvariante *gente Ruthenus, natione Polonus* und versucht, diese Vorstellung seinem Pflegesohn beizubringen. Für den Pfarrer Onufrij bilden Ukrainer und Polen ein Volk und der Unterschied zwischen dem byzantinischen und lateinischen Ritus ist nur formal. Er liebt die ukrainische Sprache von ganzem Herzen, spricht jedoch Polnisch, da er nur so komplizierte Gedanken formulieren kann. Gutmütig, barmherzig und intelligent steht er für das Ideal der polnisch-ukrainischen kulturellen Symbiose und die religiöse Verständigung:

[...] Ich freute mich unsagbar darüber, dass die örtlichen Gemeinden des ruthenischen und des lateinischen Ritus in der größten Eintracht lebten und in den besten Nachbarbeziehungen

²¹ Eine solche Wende lässt sich bereit in Zachariasiewicz's Zusammenarbeit mit Lemberger Zeitungsherausgebern erkennen. Bis 1858 arbeitete er als Redaktor und Artikelautor für die Zeitung *Dziennik Literacki* – eine Zeitschrift mit klar ausgeprägten gesellschaftlich-kritischer Thematik, deren Hauptredakteur Jan Dobrzański war. Zu den Autoren, die dort ihre Artikel publizierten, zählte auch T. T. Jeż. Seit 1860 publizierte Zachariasiewicz regelmäßig schon in der Zeitung *Kółko Rodzinne*, deren Autoren ihrer politischen Ausrichtung nach als demokratisch-liberal waren und die Konzeption einer organischen Arbeit verkündeten. Vgl. dazu MACIEJEWSKI, JANUSZ: *Przedburzowcy: z problematyki przełomu między romantyzmem a pozytywizmem* [„Przedburzowcy“: Zur Problematik der Wende zwischen Romantik und Positivismus]. Kraków: Wydawnictwo Literackie 1971, S. 136-141

zueinander standen. Die Leute aus Zahorze gehen an jedem großen Feiertag nach Podgórze, wo die lateinische Pfarre ist. Dagegen kommen die Leute aus Podgórze zu mir an ruthenischen Feiertagen. Mit dem Pfarrer aus Podgórze lebte ich wie mit einem Bruder, sodass wir uns oft gegenseitig aushalfen. Wir erfreuten uns an diesem heiligen Frieden zwischen zwei Riten, denn unser Herr Gott ist vor allem ein Gott der Liebe. [...].²²

Wie man sieht, wird in diesem Beispiel das Thema der friedlichen Vergangenheit wieder angesprochen. Pfarrer Onufrij tritt somit als Verkörperung der alten Epoche auf und gilt als Träger ihrer moralischen Werte.²³ Es ist hierbei zu betonen, dass von dem in 1850-60er Jahren schon demokratisch-liberal gesinnten Zachariasiewicz nicht so sehr die alte polnische Staatsordnung mit ihrer klaren sozialen Hierarchie gepriesen wird, sondern der Akzent auf adeligen Werte wie Ehre, Hingabe an die Heimat und Familie etc. gelegt wird. Nach Maria Grzędzińska erweist sich die ideale polnische Gesellschaft in Zachariasiewicz's *Św. Jur* als solche, in der ukrainische Bauern und polnische, adelige Gutsherren friedlich und freiwillig miteinander unter der geistlichen Betreuung von Priestern beider Riten leben.²⁴ Diese Position spiegelt sich im Roman in dem von den Bauern geschaffenen Bild wider: Politisch naiv und unausgebildet taugen sie zur ideologischen Manipulierung. Dagegen wird die sozial-ökonomische Problematik der Verhältnisse zwischen dem Adel und den Bauern fast gänzlich ausgeblendet und nur in der Darstellung des sog. Servitutenkonflikts thematisiert.²⁵ Der dargestellte konfessionelle und politische Konflikt findet sich im Roman

²² Originaltext: „[...] Cieszyło mnie to niewymownie, że w całej okolicy między gromadami ruskiego i łacińskiego obrządku zastałem jak największą zgodę i jak najlepsze sąsiedzkie stosunki. Ludzie z Zahorzec idą w każde większe święto do Podgórza, gdzie jest parafia łacińska, a Podgórcy przychodzą do mnie na święta ruskie. Z plebanem Podgórkim żyłem jak brat z bratem i często wyręczaliśmy się wzajem. Cieszyliśmy się obaj tą świętą zgodą obu obrządków, bo Bóg nasz przedewszystkiem jest Bogiem Miłości! [...]“, in ZACHARYASIEWICZ, JAN: *Św. Jur* [wie Anm. 10], S. 105.

²³ In einer solchen literarischen Auffassung weist die Person des Pfarrers Onufrij Charakterzüge einer für die Literatur des Biedermeiers typischen Gestalt auf. Die betrifft vor allem den von Pfarrer Onufrij vertretenen Liberalismus, der keine direkte Opposition zum traditionellen Konservatismus ist, sondern eine ausgeglichene Symbiose mit diesem bildet. Dass der Pfarrer seine gesellschaftliche Position allein durch die moralisierende Lehre ausdrückt und sich mit der ihm verübten Ungerechtigkeit demütig abfindet, sind auch Merkmale der biedermeierlichen Ästhetik. Vgl. dazu ŻMIGRODZKA, MARIA: *Polska powieść biedermeierowska* [Der polnische biedermeierliche Roman]. In: *Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury Polskiej*, LVII, 1/Bd.2 (1966), S. 379-405, hier S. 394.

²⁴ Vgl. dazu GRZĘDZIŃSKA, MARIA: *Drogi Jana Zachariasiewicza* [Wege von Jan Zachariasiewicz]. In: KOSTRZEWSKA-KRATOCHWIŁOWA, STEFANIA (Hrsg.): *Z dziejów kultury i literatury Ziemi Przemyskiej: zbiór szkiców, opracowań i utworów literackich*. Przemyśl: [s.n.] 1969, S. 107-124, hier S. 115.

²⁵ Obwohl die Fronarbeit nach 1848 aufgehoben war, gehörten die Weiden und Wälder zum Besitztum des Gutsherrn. Um den Zugang zur Benutzung zu bekommen, mussten Bauern oft Arbeiten auf den Gütern des Gutsherrn leisten. Zur Entlohnung für diese Arbeit galt Holz und Weidenmöglichkeit. Da das für die Bauern lebensnotwendig war, entstanden häufig Konflikte. Genauer dazu vgl. STRUVE, KAI: *Bauern und Nation in Galizien. Über Zugehörigkeit und soziale Emanzipation im 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 108-112. Auf den Umstand, dass Zachariasiewicz in den Bauern kein kulturelles und soziales Potenzial erkannte und die gesellschaftlichen Konflikte zwischen ihnen und dem Adel umging, wurde in der sozialistischen Literaturwissenschaft hingewiesen. Vgl. KŁAK, CZESŁAW: *Powieści historyczne Jana Zachariasiewicza zwierciadłem sporów politycznych między demokratami i konserwatystami galicyjskimi* [Historische Romane von Jan Zachariasiewicz im Licht politischer Streitigkeiten zwischen Demokraten und

ausschließlich als Ergebnis der äußeren Faktoren, in diesem Fall der Politik der österreichischen Regierung und der provokativen Handlungen einiger ukrainischer, prorussisch gesinnter Geistlicher. Interessant ist, dass dabei die österreichische und die russische Regierung fast wie kooperierende Parteien in Bezug auf die Förderung der ukrainischen Nationalbewegung auftreten.²⁶

Pfarrer Onufrij wird die Figur des Priesters Atanazy Petryk, des Pfarrers im Nachbardorf Nahorce, gegenübergestellt. Er ist eine Marionette von Porfirys Onkel, der als griechisch-katholischer Kanoniker in Lemberg tätig ist und an dem national-politischen Streit zwischen Polen und Ukrainern interessiert ist. Petryk, der sich auf russische Art Petrykow nennt, hetzt die Bauern aus dem eigenen Dorf gegen die römisch-katholischen Bauern aus dem Nachbarsdorf Podgórze auf und bringt damit das friedliche Leben zwischen den drei Dörfern ins Wanken. Er verbietet das Feiern von lateinischen Festen, will die Holzskulpturen aus der Kirche hinauswerfen, trägt den Bart wie russische orthodoxe Priester usw. In seinem Verhalten ist er Gegenspieler von Pfarrer Onufrij, wodurch auch die Gegenüberstellung von Vergangenheit und Gegenwart ausgedrückt wird. So wird z.B. die Feier in seinem Pfarrhaus beschrieben:

[...] Zur Zeit des Pfarrers Onufrij waren da alle Nachbarn eingeladen und es spielte keine Rolle, ob man römisch-katholisch oder griechisch-katholisch war. Da waren auch die sogenannten örtlichen Gutsherren und Grundstückbesitzer, denn alle ehrten und achteten den alten Pfarrer. Und all das verlief im brüderlichen Frieden und alle verzehrten an demselben Tisch Gottes Gaben. Heute gab es jedoch nichts mehr von all dem. Sogar den lateinischen Pfarrer aus Podgórze gab es nicht mehr, der zur Zeit des Pfarrers Onufrij der Stammgast in Zahorze war. Heute waren im Pfarrhaus nur die Priester des östlichen Ritus samt einigen Alumnen und einigen Dutzend Schülern aus Starogród, die Kosakenmützen trugen. Alle unterhielten sich auf Ruthenisch und da und dort klang in die Ohren das feindselige Wort: Lachy [abwerfende Bezeichnung für Polen, L.B.!] [...].²⁷

Auf den Konflikt zwischen beiden Pfarrern wird der konfessionelle Konflikt zwischen Polen und Ukrainern projiziert. Das wichtige Merkmal dieses Konflikts besteht darin, dass es darin keine direkte religiöse Auseinandersetzung gibt. Im Gegensatz zur Inszenierung von

Konservativen in Galizien]. In: Rzeszowskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wydział Nauk Humanistycznych. Komisja Historycznoliteracka. Prace Humanistyczne, 1 (1970), S. 153-192, hier S. 159.

²⁶ Vgl. GRZĘDZIŁSKA, MARIA: Drogi Jana Zachariasiewicza [wie Anm. 24], S. 114.

²⁷ Originaltext: „Za x. Onufrego byli tu wszyscy sąsiedzi, bez różnicy, czy należeli do kościoła, czy do cerkwi. Byli także i okoliczni tak zwani dziedzice i posesorowie, bo wszyscy czcili i poważali starego plebana. I wszystko to było w zgodzie braterskiej, razem u jednego stołu używali darów bożych. Dziś jednak wszystkiego tego nie było. Nawet łacińskiego księdza z Podgórze nie było, który za x. Onufrego wydeptał ścieżkę do Zahorzec, będąc codziennym jego gościem!...Dzisiaj w plebanii Zahoreckiej byli tylko sami księża obrządku wschodniego i kilku alumnów i kilkunastu uczniów z Staregogrodu z czapkami kozackimi. Wszyscy rozmawiali po rusku, a tu i owdzie odbijało się o uszy złowrogie słowo: Lachy!...“, in ZACHARYASIEWICZ, JAN: Św. Jur [wie Anm. 10], S. 253.

jüdisch-christlichen Konflikten bei Kovaliv oder Rogosz, wo wirtschaftlichen Konflikten eine religiöse Bedeutung verliehen wird, ist Zachariasiewicz in seinem Roman bestrebt, den religiösen Konflikt zwischen Polen und Ukrainern als Resultat politischer Manipulationen bloßzustellen. Somit negiert er dessen religiöse Grundlage.²⁸ Es sind rituelle, also formale Erscheinungsformen der Religion, die die ukrainische Geistlichkeit als Mittel zur konfessionellen und kulturellen Abgrenzung von den Polen anwendet. Dabei handelt es sich um eine künstliche, auf keine dogmatischen Grundlagen basierende Differenz. Das zeigt das folgende Beispiel, in dem die Argumentation des pro-russischen ukrainischen Klerus thematisiert wird: Bei der oben erwähnten Feier bei Pfarrer Petrykow ist als Gast der Pfarrer Artemi, Russophiler und Verkünder der neuen kulturell-religiösen Richtung, geladen:

Der bisher schweigende Pfarrer Artemi fing nun mit einer langen Predigt an. Alle schauten auf ihn, denn Pfarrer Artemi war eine imposante Person. Seine Pfarre lag ganz im Gebirge. Weit von der ganzen Welt entfernt ließ er sich einen Schnurbart, einen Bart und langes, bis auf die Schulter fallendes Haar wachsen. In seinem rabenschwarzen und üppigen Haar, das er sorgfältig pflegte, trug er den Scheitel in der Mitte, wie er das bei russischen Popen während der Unruhen in Ungarn 1849 gesehen hatte. Seit dieser Zeit befahl er seinem Djak [Chorleiter und Sänger in der griechisch-katholischen und orthodoxen Kirche, L.B.], an allen Stellen, wo früher der Laut o stand, jetzt den Laut a auszusprechen. Nie antwortete der Djak anders als „Hospody pamyłuj“ [Gott, erbarme dich unser, L.B.!] [...] Pfarrer Artemi predigte weiter über die Verseuchung der östlichen Liturgie, über die Latinisierung von Ruthenen. Er empörte sich darüber, dass in einigen Kirchen hölzerne Skulpturen von Aposteln stehen, dass das heutige Glockenläuten während des Gottesdienstes eine Häresie sei und dass die Union sein Ziel verfehlt habe, denn anstatt die Kirchen zu einigen, habe sie das charakteristische Merkmal des östlichen Ritus weggenommen. [...] Und über viele andere Sachen predigte Pfarrer Artemi noch, indem er seine ganze Kritik auf die übertragene Bedeutung der jeweiligen Wörter baute und für das Zurückkehren zur reinen, östlichen Liturgie plädierte.²⁹

Petrykow, seinen geistlichen Vorbildern Pfarrer Artemis und Porfirys Onkels folgend, verbreitet den religiösen Antagonismus unter den Bauern und hetzt diese gegeneinander. Auch er weiß dabei keine besseren Argumente anzuführen als bloße Gegenüberstellung ritueller, in diesem Fall nur sprachlicher Unterschiede:

²⁸ Vgl. KOROPECKYJ, ROMAN: „The Weakly-Colored Dahlia“: The Ruthenian Language Question in Jan Zachariasiewicz's *Święty Jur*. In: *Die Welt der Slaven*. XL (1995), S. 1-21, hier S. 14.

²⁹ Originaltext: „Milczący dotąd x. Artemi zaczął teraz jakieś długie kazanie. Wszyscy wypatryli się na niego, bo x. Artemi była to postać imponująca. Miał on probostwo w samych górach. Zdała od świata, zapuścił wąsy, brodę i długie na ramiona spadające włosy. Włosy krucze i bujne rozdzielił na środku i starannie je pielęgnował, jak to widział u popów rosyjskich r. 1849 podczas kampanii węgierskiej. Od tego czasu nakazał diakowi w służbie bożej wszędzie wymawiać a, gdzie dawniej było o. Nigdy nie odpowiedział diak inaczej jak tylko: Hospody pamyłuj! [...] X. Artemi prawił tymczasem o skażeniu liturgii wschodniej, o zlanityzowaniu się Rusinów. Oburzał się, że w niektórych cerkwiach są apostoły rznięte z drzewa, że dzwonicie dzisiejsze podczas mszy jest herezyą i że unia zupełnie chybiła celu, bo zamiast połączyć, odebrała charakterystyczną cechę wschodniemu wyznaniu. [...] I wiele jeszcze innych rzeczy prawił x. Artemi, biorąc przenośnię w rzeczywistym znaczeniu słowa i budując na tem całą swoją krytykę i potrzebę powrotu do czystei, wschodniej liturgii...“; in ZACHARYASIEWICZ, JAN: *Św. Jur* [wie Anm. 10], S. 255.

– Ihr seid Lachi! – schrie Petrykow, – warum seid ihr zu uns Ruthenen gekommen? Ihr seid hier nicht willkommen! Ihr habt „Dominus vobiscum“ [Gott mit Euch, L.B.] und wir haben „Podaj Hospody“ [Herr, erhöre uns, L.B.]. Weg von der ruthenischen Pfarre! Hier sind ausschließlich Ruthenen, hier wird alles ruthenisch sein, nicht so, wie es zu den Zeiten des Pfarrers Onufryi gewesen ist!³⁰

Das Fatale dieser auf satirische Weise dargestellten Konfrontation zwischen den griechisch-katholischen und römisch-katholischen Bauern besteht darin³¹, dass der auf den ersten Blick naive Konflikt um zwei Vokale, einzelne Sätze und die Länge des Bartes in ein grausames Verbrechen mündet: Gehetzt von Pfarrer Penrykow zündet der Djak zusammen mit Bauern aus dem Dorf Nahorce das Haus des polnischen Gutsherrn an. Interessant ist, dass dieser Tat keine religiöse Auseinandersetzung zugrunde liegt, sondern eine wirtschaftliche: Die Bauern attackieren den Gutshof, um in den Besitz der Wälder und Weiden zu kommen und nicht, weil der Gutsherr ein römisch-katholischer Pole ist. Auch Porfiry wird von Bauern attackiert, denn er wird als Adliger und somit als Pole wahrgenommen. Diese Verflechtung von religiösen und politisch-wirtschaftlichen Faktoren bildet das Grundmotiv des hier gezeigten Konflikts.

Einen wichtigen Platz nimmt im Roman die Beziehung zwischen dem niedrigen und hohen Klerus ein. Pfarrer Petrykow erweist sich trotz seiner Arroganz und seines Ehrgeizes als willenloser Strohmann des Lemberger Kanonikers. Er ist sich möglicher Folgen seiner Agitation nicht bewusst und als es zum Aufmarsch der Bauern kommt, flieht er erschrocken davon. Dagegen wird sein Lemberger Patron, der namenslose Onkel von Porfiry, als schlauer und kluger Diplomat und Politiker dargestellt, der seine hohe geistliche Position wie auch die Charakterschwäche der ihn umgebenen Personen zu nutzen weiß.³² Er fördert Porfirys ukrainischen Separatismus und bewegt Petrykow zur antipolnischen Agitation:

– Sie sagen also, dass Pfarrer Onufryj in der Kirche sagt, dass Lachi und Ruthenen die geborenen Brüder seien. Dieser Pfarrer Onufryj war immer so, ich kenne ihn schon seit meinem Studium im Seminar. Er hat sich nun mit den Lachi eingelassen, aber wir spielen ihm noch auf! Und du, Petryk-Petrykow, bekommst die Pfarre in Zahory, die besser als die Pfarre in Nahorce ist.

Pfarrer Petryk neigte sich bis an die Knie und sagte:

– Vielen Dank, Herr illustrissime! Denn ich bin jetzt in so großer Not, Gott bewahre! [...]

³⁰ Originaltext: „– To wy Lachi! zawołał Petrykow, a po szczo wy przyszły do Rusynyw, he?... Wy tutkie ne hodni! Wy majete „Dominus vobiscum“ a my majemu „Podaj Hospody“. Pricz z ruskoj parafii. Tu samyi Rusyny, tutkie wsio bude ruskie! Nie tak, jak buwało za parocha Onufreja!“, in ebd., S. 113.

³¹ Zur satirischen Auffassung von ukrainischen Priestern in diesem Roman vgl. KOROPECKYJ, ROMAN: „The Weakly-Colored Dahlia“ [wie Anm. 28], S. 13.

³² Laut Roman Koropec'kyj handelt es sich dabei um einen zusammengesetzten Charakter. Als dessen historische Prototypen können Spyrydon Lytvynovyč, Mychajlo Kuzems'kyj und Mychajlo Malynovs'kyj – alle griechisch-katholische Priester in Lemberg – genannt werden. Vgl. ebd., S. 12.

- Warte noch kurz, ich habe vergessen, dich etwas zu fragen, sagte er zu ihm. – Ist das Dorffest in Pidhirja am Tag des Heiligen Nikolaus und kommen auch die ruthenischen Gemeinden dorthin?
- Ja, das stimmt, erwiderte Pfarrer Petryk. Sogar die ruthenischen Priester kommen dieser Gemeinden wegen dorthin, hören Beichten dort und feiern den Gottesdienst mit.
- So etwas brauchen wir nicht, schrie Prälat energisch auf. Die Lachen habe ihre eigene Kirche und wir haben unsere. Darum darf kein Priester nach Pidhirja zum Fest des Hl. Nikolaus gehen!³³

Mit der Figur des Kanonikers ist das wichtige Motiv verbunden, nämlich dass die Konfrontation zwischen Polen und Ukrainern die Sache der österreichischen und russischen Regierung sei. In diesem Licht wird auch die ukrainische Nationalbewegung als politische Intrige der Russophilen dargestellt: Porfiry's Onkel nutzt die entstandene Konfliktsituation und strebt die Gründung einer neuen ukrainischen und antipolnischen Aristokratie an. Da er dazu auch finanzielle Mittel braucht, kämpft er umso leidenschaftlicher um das Erbe von Porfiry, dabei ist ihm der Streit zwischen Karol und Porfiry nur von Vorteil. Porfiry erkennt jedoch seinen politischen Fehler, nachdem er selbst von ukrainischen, von Petrykow gehetzten Bauern überfallen wird. Er heiratet die Tochter von Pfarrer Onufrij und versöhnt sich mit Karol. Beide fahren dann nach Warschau, um dort am Kampf für die Unabhängigkeit und Vereinigung Polens teilzunehmen.

Die Komplikation des Sujets wegen der Einbettung mehrerer Motive und Personen übe ihre negative Wirkung auf den Charakter der Darstellung selbst aus. So sind die Figuren des Kanonikers und Pfarrers Petrykov sehr schematisch und zum Teil auch naiv gezeichnet.³⁴ Aber auch Schlüsselfiguren wie Karol, Dominik Korbut (polnischer Patriot, Freund von Pfarrer Onufrij und Beschützer von Karol) oder wie Pfarrer Onufrij weisen keine Tiefe in ihrer Darstellung auf und treten als idealisierte Positivfiguren in ihrer Gegenüberstellung den negativ dargestellten Protagonisten wie Kanoniker oder Pfarre Petrykow auf. Nur die Person von Porfiry wurde von Zachariasiewicz gründlicher ausgearbeitet: In seiner inneren Wandlung und politischen Bekehrung wird er sogar Karol höhergestellt, denn er kämpft für

³³ Originaltext: „– Powidajete, szczo prychodnyk Onufryj każet w cerkwi, że Lachi z Rusynami to bratia rodzeni... toj prychodnyk Onufryj wse buw takim. Pamietaju ho z seminaryum. Zlaszyw sia, ale za toje bude ripu jisty i jałiwciom pałyty. A tobi Petryk-Petrykow – dostane sia parafia Zahoreckaja, lipsza jak w Nahorciach. X. Petryk skłonił się nisko prawie aż do kolan i rzekł: – Diakuju illustrissime, bo w mene uże bida aż strach! [...] – Poczekaj jeszcze, zabuwjem szczoś zapytaty, rzekł do niego... Czy w Pidhiriu na Nykołaja jest praznyk, i czy hromady ruskie tam sia zberajut? – A je, illustrissime – odparł x. Petryk, a nawet dla tych hromad idut ruskii swiaszczennyki i spowidajut tam i celebrujut – Toho ne treba, zawołał z energią prałat, Lachi majut swoju a my swoju cerkow. Aby ani oden swiaszczennyk ne iszow do Podhiria na św. Nykołaja.“, in ZACHARYASIEWICZ, JAN: Św. Jur [wie Anm. 10], S. 96.

³⁴ Vgl. GRZĘDZIŁSKA, MARIA: Drogi Jana Zachariasiewicza [wie Anm. 24], S. 116.

die Vereinigung zweier Völker. Trotz des inneren Zweifels und Kampfs kommt schließlich zur Schlussfolgerung, dass eine solche politische Position richtig ist.³⁵

Das Vorhandensein solcher auf verschiedene Weise dargestellter Protagonisten lässt sich dadurch erklären, dass die ästhetische Position des Autors in den 1850-70er Jahren nicht eindeutig war.³⁶ Diese Position ergibt sich bei Zachariasiewicz als eine Mischung aus Romantik und Positivismus, dessen Züge in seinem Schaffen seit 1860er Jahren aufzutauchen begannen.³⁷ In diesem Sinn sind die Personen von Pfarrer Onufrij und Dominik Korbut in ihrer Idealisierung durch romantische Züge geprägt. Auch die Person des Kanonikers als Träger des politischen und konfessionellen Antagonismus weist romantische Züge auf. Am Ende des Romans wird diese romantische Sichtweise noch klarer: Ein Ukrainer, ein Pole und ein Jude kämpfen zusammen für die Wiedergeburt des polnischen Staates.³⁸ Dagegen ist die Darstellung von Porfiry deutlich von der positivistischen Ästhetik geprägt. Nicht nur Gefühle bewegen ihn. Es ist vielmehr die Analyse seiner sozialen Umgebung und der Handlungen anderer Personen sowie die Bildung, die sein geistiges und politisches Bild formieren.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass im Roman *Św. Jur* das Motiv einer polnisch-ukrainischen kulturellen und politischen Symbiose, die sich in der Identitätsvariante *gente Ruthenus, natione Polonus* manifestiert, einen zentralen Platz einnimmt. Dabei wird die konfessionelle Zugehörigkeit als Marker für die nationale Identifikation hinterfragt. Zwar wird der Ritus als wichtiger identitäts- und kulturstiftender Faktor geschildert, birgt seine politische Instrumentalisierung doch eine Gefahr für gesellschaftliche Beziehungen. Die Frage des rituellen Unterschieds, auf die der konfessionelle Unterschied zwischen Polen und Ukrainern beruht, wird der Idee einer politischen und kulturellen Einheit beider Völker untergeordnet. Dieser Unterschied soll nach der Meinung des Autors somit keine Auswirkung

³⁵ Vgl. ebd., S. 117.

³⁶ Vgl. KŁAK, CZESŁAW: Powieści historyczne Jana Zachariasiewicza zwierciadłem sporów politycznych między demokratami i konserwatystami galicyjskimi [wie Anm. 25], S. 161.

³⁷ Eine solche Verflechtung der romantisch-revolutionären und liberal-demokratischen Weltanschauung war laut Maria Żmigrodzka auch für die Literatur des polnischen Biedermeiers typisch. Auch in der Darstellung der Person von Porfiry lassen sich gewisse Charakterzüge der biedermeierlichen Ästhetik erkennen, vor allem in der gezeigten Gegenüberstellung von Rationalismus und Irrationalismus. Es wird das Gleichgewicht zwischen den beiden Möglichkeiten der Weltwahrnehmung gepriesen. In diesem Sinn ist auch der Sieg Porfirys zu interpretieren, der sowohl aus seinen inneren Erlebnissen als auch aus der Lehre historischer Fakten resultiert. Vgl. ŻMIGRODZKA, MARIA: Polska powieść biedermeierowska [wie Anm. 23], S. 390-393. Trotz des Vorhandenseins einzelner Züge des Biedermeiers lässt sich der Roman *Św. Jur* aber nur schwer ausschließlich aus der Sicht der biedermeierlichen Ästhetik interpretieren.

³⁸ Vgl. dazu KŁAK, CZESŁAW: Powieści historyczne Jana Zachariasiewicza zwierciadłem sporów politycznych między demokratami i konserwatystami galicyjskimi [wie Anm. 25], S. 160; Es handelt sich dabei um die Demonstration in Warschau am 8. April 1861. Zachariasiewicz konnte die Szene mit dem erschossenen polnisch-jüdischen Patrioten einem Zeitungsartikel aus *Głos* entnehmen. Vgl. KOROPECKYJ, ROMAN: „The Weakly-Colored Dahlia“ [wie Anm. 28], S. 4.

auf die Frage der politisch-nationalen Zugehörigkeit haben. Infolge des Verstoßes gegen diese Regel kann ein Konflikt mit religiöser Bedeutung ausgelöst werden – eine Situation, die im Roman *Św. Jur* mit ihren negativen Folgen dargestellt wird.

5.1.2 *Sprawa ruska w Galicji* von Teodor Tomasz Jeż und das Motiv der politischen Instrumentalisierung der Religion

Wie in Zachariasiewicz's *Św. Jur* bilden die ukrainisch-polnischen Beziehungen in Galizien das Hauptmotiv im Roman *Sprawa Ruska w Galicji* (*Die ruthenische Frage in Galizien*) von Teodor Tomasz Jeż³⁹, den er unter seinem literarischen Pseudonym Teodor Tomasz Jeż publiziert hat.⁴⁰ 1861 erschien er als Fortsetzungsroman in der Lemberger Zeitung *Dziennik Polski*. 1884 kam die zweite, vom Autor selbst herausgegebene Auflage als Buch auch in Lemberg heraus.⁴¹ Im Vorwort zu dieser zweiten Auflage begründet der Autor seine Entscheidung, diesen thematisch bereits veralteten Roman neu aufzulegen, mit der Erklärung, er wolle dem Leser zeigen, dass der zustande gekommene nationale Konflikt zwischen Polen und Ukrainern „die Sache von Fremden“ sei.⁴² Dies ist also das Motiv, dessen Erläuterung den zentralen Platz im Roman einnimmt. Eine solche pragmatische Ausrichtung des literarischen Texts kann bei Teodor Tomasz Jeż mit dessen politischem Engagement und seiner Lebenserfahrung begründet werden: Der demokratisch und revolutionär gesinnte Autor aus Podolien strebte die Wiedervereinigung der drei polnischen Teilungsgebiete zu einem souveränen Staat an und sah seine literarische Tätigkeit als Beitrag zum Erreichen dieses Zieles.⁴³ Teodor Tomasz Jeż konzentriert sich in der Darstellung der polnisch-ukrainischen Beziehungen im Roman *Sprawa Ruska w Galicji* daher vor allem auf die politische Seite und

³⁹ Zu inhaltlichen Parallelen zwischen den beiden Texten vgl. RATAJCZAK, WIESŁAW: Teodor Tomasz Jeż (Zygmunt Miłkowski) i wiek XIX [Teodor Tomasz Jeż (Zygmunt Miłkowski) und das 19. Jahrhundert]. Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne 2006, S. 196.

⁴⁰ Vgl. KIENIEWICZ, STEFAN/MAŁECKI, MARIAN: Zygmunt Fortunat Miłkowski. Polska Akademia Nauk, Instytut Historii (Hrsg.): Polski Słownik Biograficzny. Bd. 21: Mieroszewski Sobiesław - Morsztyn Władysław. Warszawa [u.a.]: Wyd. Polskiej Akad. Nauk 1976, S. 263-268, hier S. 266.

⁴¹ Der Erscheinungsort sollte hier eine wesentliche Rolle gespielt haben. Es ist markant, dass sowohl der Roman *Św. Jur* von Zachariasiewicz als auch der Roman *Sprawa ruska w Galicji* von Teodor Tomasz Jeż in Lemberg erschienen ist. Wie bereits erwähnt, wohnt beiden Romanen, insbesondere dem von Jeż eine Kritik an der gesellschaftlich-politischen Situation in der Monarchie inne. Damit ist auch die thematisierte Idee einer Restauration des polnischen Staates verbunden. Die Tatsache, dass die Werke mit solcher Thematik in Galizien erscheinen konnten, erklärt Janusz Maciejewski damit, dass die Zensur hier um jene Zeit nicht so stark war, wie im Russischen Reich. Dies bildete eine der wichtigsten Grundlagen dafür, dass das polnische literarische Leben, vor allem in Lemberg und Krakau in der Mitte des 19. Jahrhunderts besonders aktiv war. Vgl. MACIEJEWSKI, JANUSZ: Przedburzowcy [wie Anm. 21], S. 18.

⁴² Vgl. JEŻ, TEODOR TOMASZ: *Sprawa ruska w Galicji* [wie Anm. 8], S. 4.

⁴³ Vgl. dazu KIENIEWICZ, STEFAN/MAŁECKI, MARIAN: Zygmunt Fortunat Miłkowski [wie Anm. 40], S. 267. Zur revolutionären Tätigkeit des Autors vgl. auch CHMIEŁOWSKI, PIOTR: Teodor Tomasz Jeż. In: Ognisko. Książka zbiorowa, wydana dla uczczenia 25 letniej pracy T. T. Jeża. Warszawa: Druk K. Kowalewskiego 1882, S. 1-47, hier S. 11f.

berührt dabei auch den konfessionellen Aspekt. Die Darstellung der politisch agierenden Protagonisten, die gleichzeitig als Träger eines ganzen Wertesystems auftreten, nimmt dabei einen wichtigen Platz ein. Die Beschreibung solcher Protagonisten ist aber stereotyp und stark idealisiert.⁴⁴ Auf diese Weise wird auch der Hauptprotagonist des Romans Jan Żabiński dargestellt.

Jan ist ein junger polnischer Demokrat, der wegen seiner politischen Ansichten nach der Revolution 1848 ins türkische Exil geht. 1856 entschließt er sich, in sein kleines galizisches Dorf zurückzukehren, um dort die polnische Nationalidee zu verbreiten. Nach seiner Ankunft ist er von der dort herrschenden gesellschaftlichen Situation jedoch tief enttäuscht. Zwischen Ukrainern und Polen herrscht ein starker Antagonismus und einer, der diesen Streit schürt, ist sein Vater Teodor Żabiński, der ukrainische griechisch-katholische Dorfpfarrer. Pfarrer Teodor ist Zachariasiewicz's Porfiry sehr ähnlich: Die Ereignisse des Jahres 1848 samt Propaganda des höheren Klerus erweckten in ihm als Ukrainer das Gefühl der nationalen Absonderung von den Polen. Dieser bisher leidenschaftliche polnische Patriot gerät in einen Konflikt mit dem polnischen und römisch-katholischen Gutsherrn Onufry Horyński – in der Vergangenheit guter Freund und Erzieher von Jan.⁴⁵ Jan ähnelt Porfiry's Vormund, Pfarrer Onufrij: Seine ukrainische Herkunft stellt für seinen polnischen Patriotismus kein Hindernis dar, denn beide Eigenschaften bilden für ihn eine Einheit: das polnische Volk. Auf diese Weise wird vom Autor auch die konfessionelle Zugehörigkeit interpretiert, die nur im rituellen Unterschied besteht und somit nicht Kennzeichen ethnisch-nationaler Zugehörigkeit ist⁴⁶, wie es z.B. anhand des folgenden Dialogs zwischen Jan und einem Hochschullehrer zu sehen ist:

- Aber eigentlich sind Sie gar kein Pole, oder?
- Doch, ich bin Pole... – erwiderte Jan ausdrücklich.
- Wie kann das sein? – sagte der Professor lächelnd. – Ihr Vater ist doch ruthenischer Priester und der ältere Bruder hat auch vor, Priester zu werden.

⁴⁴ Dass ein solcher tendenzieller Charakter für die polnische Literatur in den 1850-60er Jahren des 19. Jahrhunderts allgemein typisch war, stellt Janusz Maciejewski fest. Vgl. MACIEJEWSKI, JANUSZ: *Przedburzowcy* [wie Anm. 21], S. 24.

⁴⁵ Die Auffassung dieser Beziehung zwischen dem polnischen Gutsherrn und dem griechisch-katholischen Pfarrer sowie den ukrainischen Bauern soll im Zusammenhang mit dem Motiv der idealisierten Vergangenheit betrachtet werden. Das hier vom Autor gezeichnete idyllische Bild, dass der Grundbesitzer sich um das Wohl der Bauern kümmert, sie finanziell unterstützt und dafür von ihnen hochgeachtet ist, hatte für Jeż eine prinzipiell wichtige Bedeutung für die Thematisierung der sogenannten Bauernfrage. Nur die gegenseitige Unterstützung und fruchtbare soziale Zusammenarbeit von Gutsherren und Bauern könne die schwere wirtschaftliche und politische Situation auf dem Lande lösen. Dieses Motiv liegt im Zentrum der anderen Werke des Autors, nämlich in dem 1858 im *Dziennik Literacki* publizierten Roman *Wasył Holub*. Vgl. CHMIEŁOWSKI, PIOTR: Teodor Tomasz Jeż [wie Anm. 43], S. 28f.

⁴⁶ Vgl. RATAJCZAK, WIESŁAW: Teodor Tomasz Jeż (Zygmunt Miłkowski) i wiek XIX [wie Anm. 39], S. 168.

Jan wurde verlegen. Aus der Erklärung des Herrn Professor folgte, dass Ruthenen ein eigenes Volk bilden und dass die Priester des slawischen Ritus nicht Polen sein können.⁴⁷

Wie im Roman *Św. Jur* von Zachariasiewicz wird der polnisch-ukrainische Konflikt bei Jeż als Ergebnis österreichischer und russischer Propaganda dargestellt. Der konfessionelle Aspekt wird dabei in Bezug auf die Darstellung der ukrainischen Geistlichkeit erläutert: Es sind die pro-russisch gesinnten griechisch-katholischen Priester, die zum Instrument des politischen Einflusses werden. Der künstliche Charakter der ukrainischen, geistlichen Intelligenz und der von ihm vertretenen Ideen wird im Roman dadurch betont, dass sie ausschließlich als Produkt einer antipolnischen Verschwörung zu sehen sind. Diese Meinung erschließt sich u.a. aus den Worten des Teilnehmers einer geheimen Versammlung, in der man die Person des Grafen Stadion erkennen kann⁴⁸:

[...] Denn man muss eine Nationalität schaffen. Wie soll sie aber geschaffen werden... durch eine Verordnung wie in Moskau, gebührt es sich nicht, denn unsere Lage ist anders als die Lage Russlands, wo noch offene Gewalttaten vorkommen. Man muss also das Ganze so einrichten, dass Ruthenen sich selbst als eine abgesonderte Nation zu fühlen beginnen. Kurz gesagt, man muss der ruthenischen Jugend diesen Gedanken einschärfen...⁴⁹

[...] Diese Jugend sind die jungen ruthenischen Seminaristen, und „dieses Etwas“ (was man zur Erfindung der ruthenischen Nation braucht, L.B.) ist der slawische Ritus... Da für Ruthenien eine eigene Intelligenz geschaffen werden soll, kann sie von den Priestern des slawischen Ritus gebildet werden. Sobald die ruthenische Idee bei ihnen Wurzeln schlägt, tritt die kastenähnliche Hierarchie als Gewähr jener Hartnäckigkeit auf, mit der sie ihre Nationalidee durchsetzen werden. Andererseits entsteht dabei ein Fanatismus, der allen Traditionen, Interessen und offensichtlichen Nutzen gegenüber stumm sein wird.⁵⁰ [...] Hinter der Sutane kann der Schmuggel des ruthenischen Patriotismus am besten durchgeführt werden. [...].⁵¹

Als Vertreter einer solchen neuen, künstlich geschaffenen ukrainischen Intelligenz gilt Josef Żabiński, der Bruder von Jan. Josef ist als direkter Antipode zu Jan dargestellt. Er ist

⁴⁷ Originaltext: „– Aber eigentlich, pan przecie Polakiem nie jesteś!... – Polakiem... – odparł Jan dobitnie. – Jakże to!... – rzekł profesor z uśmiechem. – Wszak ojciec pański księdzem ruskim, a brat starszy na księdza się kieruje. Jan się zmieszał: z dowodzenia pana profesora wypadło, że Ruś osobny stanowi naród, a zatem, że księża obrządku słowiańskiego Polakami być nie mogą.“, in JEŻ, TEODOR TOMASZ: Sprawa ruska w Galicji [wie Anm. 8], S. 191.

⁴⁸ Zur Andeutung an Graf Stadion vgl. RATAJCZAK, WIESŁAW: Teodor Tomasz Jeż (Zygmunt Miłkowski) i wiek XIX [wie Anm. 39], S. 192.

⁴⁹ Originaltext: „[...] Ma się bowiem stworzyć narodowość... Jakże ją, stworzyć... ukazem po moskiewsku, nie wypada, nasze położenie nie jest położeniem Rosji, w której odchodzą jeszcze gwałty otwarte: należy więc rzecz przeprowadzić tak, ażeby Rutenia sama się do odrębności narodowej poczuła: należy jednym słowem, zaszcześcić ją w umysłach młodocianych...“, in JEŻ, TEODOR TOMASZ: Sprawa ruska w Galicji [wie Anm. 8], S. 167.

⁵⁰ Originaltext: „[...] Tą młodzieżą jest młodzież na księży się kształcąca, tem „coś jeszcze,, jest obrządek słowiański... Ponieważ dla Rutenii inteligencję stworzyć trzeba: niech inteligencją będą dla niej księża obrządku słowiańskiego... Jak skoro pomiędzy nimi rutenizm się przyjmie, wówczas duch kastowości z jednej strony stanie się rękomią uporu, z jakim takowy będą, przeprowadzali, z drugiej wyrobi fanatyzm, który ogłuchnie na wszelkie tradycje, na wszystkie interesa, na najoczywistsze korzyści.“, in ebd., S. 169f.

⁵¹ „[...] Pod sutaną łatwiej aniżeli inaczej, da się kontrabanta patryjotyzmu ruteńskiego przeprowadzić. [...]“, in ebd., S. 172.

ehrgeizig und nicht besonders intelligent, was ihn zum leichten Opfer der politischen Agitation macht. Es ist Josef, der seinen Vater zur antipolnischen Position bewegt und die Verständigung zwischen Polen und Ukrainern in seinem Dorf verhindert. Im Gegensatz zu seinem Bruder ist Josef jedoch nur an seinem persönlichen Vorteil und nicht am gesamtgesellschaftlichen Nutzen interessiert.⁵² Auch in dieser Hinsicht entpuppt sich der vom Autor gezeigte Pseudocharakter des ukrainischen Patriotismus:

Pfarrer Josef, der einige Jahre vor 1848 Priester wurde, kennen wir bereits ein bisschen. Er war ein eingebildeter Egoist und Streber, der bereits Karriere zu machen begann. Er hasste von vornherein alles, was seinem Aufstieg direkt oder indirekt im Wege stand bzw. stehen konnte. Und da sein Aufstieg in den Händen des Konsistoriums lag, das ausschließlich aus Feinden Polens bestand, wurde auch Josef zum Feind seiner eigenen Heimat. Diese Feindseligkeit versuchte er vor sich selbst und vor anderen auf alle mögliche Arten zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung galt nicht der Erleichterung seines Gewissens, das bei Josef ruhig war, sondern dazu, sich selbst und die anderen davon zu überzeugen, dass das, was er tat, gerecht und klug war. [...].⁵³

Bezüglich der Darstellung griechisch-katholischer Geistlicher lässt sich im Roman von Teodor Tomasz Jeż eine interessante Besonderheit feststellen, nämlich dass die russophilen Priester in ihren antipolnischen Agitationen vor allem politische und nicht religiöse, auf den Unterschied der kirchlichen Riten basierende Argumente benutzen. Die konfessionelle Problematik des Romans ergibt sich nur in der Darstellung der Priester als politische Akteure und in ihrer Gegenüberstellung zur weltlichen polnischen Intelligenz. Die Frage des Ritus wird dabei nur hinsichtlich ihrer politischen Instrumentalisierung aufgeworfen: Der byzantinische Ritus samt der dem Russischen ähnlichen Volkssprache seien die einzigen Grundlagen, auf denen die Idee des ukrainischen Volkes beruht:

[...] Es blieb also nur noch eins und das war, den Schein aufrechtzuerhalten, wie etwa die auf die Moskauer Art geschaffene holprige Sprache der Świętojurcy, die Schreibschrift, die Peter der Große in seinem Reich eingeführt hatte, der Kalender, dem in Moskau eine demonstrative Bedeutung zugeschrieben wurde usw. In diesen Merkmalen haben die Polen den Moskauer Einfluss erkannt und somit die Świętojurcy der pro-moskowitzischen Stellung beschuldigt.⁵⁴

⁵² Vgl. RATAJCZAK, WIESŁAW: Teodor Tomasz Jeż (Zygmunt Miłkowski) i wiek XIX [wie Anm. 39], S. 193.

⁵³ Originaltext: „Księdza Józefa, który księdzem na lat parę przed 1848, rokiem został, znamy już potrosze. Był to napchany wiadomościami egoista, który wstąpił na drogę kariery. Z góry więc nienawidził wszystko, co pośrednio lub bezpośrednio stawało lub stawać mogło na drodze jego jako przeszkoda. A że o karierze Józefa decydował konsystorz, dobrany z samych nieprzyjaciół Polski, przeto i Józef został nieprzyjacielem ojczyzny własnej, i nieprzyjaźń tę przed sobą i przed drugimi usprawiedliwiał wszystkimi możliwymi sposobami, a usprawiedliwiał nie dla zaspokojenia sumienia, które było spokojnem, ale dla przekonania siebie i drugich, że to, co robi, robi uczciwie i rozumnie. [...]“, in JEŻ, TEODOR TOMASZ: Sprawa ruska w Galicji [wie Anm. 8], S. 248f.

⁵⁴ Originaltext: „[...] Pozostawało więc jedno – pozory, a te wykazywały: świętojurski na sposób moskiewski nałamywany język, pismo, które Piotr wielki w imperjum swoim zaprowadził, kalendarz któremu Moskwa

Die für Zachariasiewicz's *Św. Jur* typische verallgemeinernde Schematisierung der Protagonisten nimmt im Roman *Sprawa Ruska w Galicji* einen absoluten Charakter an. Das innere Bild der Protagonisten erschließt sich ausschließlich durch ihre politische Stellung.⁵⁵ Im Roman wird eine klare Unterteilung der Protagonisten in positive und negative Figuren vorgenommen, die je nach dem Grad ihres Engagements für die polnische Nationalpolitik bewertet werden. Der Autor, der nun kurze Zeit in Galizien gelebt hatte, blendet die sozialwirtschaftliche Problematik vollständig aus.⁵⁶

Der Raum ist in diesem Roman durch ein sozial-kulturelles und geographisches Vakuum gekennzeichnet, in dem das polnische, stark idealisierte politische Selbstbewusstsein den Spekulationen geistlicher Russophiler und österreichischer Politiker gegenübergestellt wird. Die Abwendung von der Idee des polnisch Volkes wird daher als Häresie bewertet:

Herr Onufry war schon bereit, dem Pfarrer Teodor seine Hand zu reichen, jedoch nur jenem „alten“ Teodor. Diesen zum Glaubensbekenntnis der *Świętojurcy* übergetretenen Freund wollte und konnte er nicht anerkennen. Der Pfarrer musste demnach dieser Häresie abschwören.⁵⁷

Die einzige Figur, die eine gewisse Entwicklung durchläuft, ist Pfarrer Teodor. Am Ende des Romans begreift er seinen Fehler und bittet Onufry um Verzeihung. Interessant ist, dass dabei nicht nur die Idee der polnisch-ukrainischen Einheit, sondern auch ihr europäischer Charakter zum Ausdruck gebracht wird:

– Verzeih mir, mein Bruder! Ich irrte ... Die Uneinigkeit und den Hass wollte ich... Ich bin Ruthene, Ruthene... Aber zu spät wurde mir klar, dass man Ruthene sein kann, während man Pole ist. Denn der Name ist unwichtig. Rus' ist in Polen, Polen ist in Europa und in Europa ist die Menschlichkeit. Vorher habe ich das nicht verstanden... Verzeih mir das, Bruder! In einem Augenblick stehe ich vor dem Thron des Allerhöchsten, des Gerechtesten... – Und des Barmherzigsten, – fügte der zu Tränen gerührte Herr Onufry hinzu – Herr Gott soll dir verzeihen... Du bist mein Bruder und dich, meinen bereuenden Bruder, liebe ich!⁵⁸

sztandarowe nadaje znaczenie, etc. W pozorach przeto upatrzyli Polacy sprawkę moskiewską, i moskalizm świętojurcom zarzucili.“, in ebd., S. 253.

⁵⁵ Obwohl eine solche tendenzielle Auffassung literarischer Figuren im Schaffen von Jeż häufig vorkommt, weisen nicht alle Werke des Autors diese Tendenz auf, wie z.B. sein Roman *Wasył' Holub*. Vgl. dazu: CHMIEŁOWSKI, PIOTR: Teodor Tomasz Jeż [wie Anm. 43], S. 27.

⁵⁶ Zum Aufenthalt des Autors in Galizien vgl. ebd., S. 10; Chmielowski weist auch darauf hin, dass die Orientierung auf den historischen Kontext und seine getreue Schilderung zum literarischen Stil des Autors gehörte, vgl. ebd., S. 16 Das stimmt aber in Bezug auf den *Roman Sprawa Ruska w Galicji* nicht völlig zu.

⁵⁷ Originaltext: „Pan Onufry gotów był rękę podać chwili każdej, ale – rozumie się – księdzu Teodorowi dawnemu. Zreformowanego na świętojurskie wyznanie przyjaciela, uznawać nie chciał i nie mógł. Trzeba więc było, ażeby ksiądz herezji się zrzekł.“, in JEŻ, TEODOR TOMASZ: *Sprawa ruska w Galicji* [wie Anm. 8], S. 294.

⁵⁸ Originaltext: „– Przebacz, bracie!... Błądziłem... Niezgoda, nienawiść ciała... Rusinem jestem, Rusinem, ałem się zapóźno spostrzegł, że Rusinem być można, będąc Polakiem... Nazwa rzeczy nie stanowi... Ruś w Polsce, Polska w Europie, Europa w ludzkości... Nie rozumiałem tego... Bracie przebacz!... Za chwilę stanę

Diese symbolische Szene kann man im Zusammenhang mit Zachariasiewicz's Auffassung vom Glauben im Roman *Św. Jur* betrachten: Die Reue des Pfarrers stellt sich als Bekehrung zum wahren Glauben an ein polnisches, hier auch europäisches Volk heraus und die Idee der ukrainischen Nationalität wird in ihrer destruktiven Wirkung verurteilt. Die kulturelle Überlegenheit der Polen wird auch damit begründet, dass die griechisch-katholischen Geistlichen und Russophilen hier als Befürworter des ethnischen Antagonismus und Schürer des Hasses auftreten und nicht als Verkünder der Nächstenliebe.

Im Fokus der Darstellung steht bei Jeż also der Mythos vom polnischen multiethnischen Volk, das seine Rückkehr in die frühere administrative Form, den polnischen unabhängigen Staat, anstrebt. Jeder Anspruch auf die staatliche und politische Selbsttätigkeit Ukrainer wird vom Autor als schädlich für die polnische gemeinsame Nationalbewegung angesehen und daher scharf kritisiert.⁵⁹ Wie Zachariasiewicz bemüht sich Jeż darum die Instrumentalisierung der Religion zu politischen Zwecken zu entlarven. Im Roman *Sprawa Ruska w Galicji* erscheint die ukrainische Nationalbewegung als pure Erfindung fremder Politiker, als politische Spekulation ohne jegliche kulturelle, sogar sprachliche Grundlage. Allein der byzantinische Ritus wird als Unterscheidungsmerkmal der Polen und Ukrainer anerkannt, worauf die religiöse Problematik der polnisch-ukrainischen Beziehungen zurückgeführt wird.

przed tronem Najwyższego... Najsprawiedliwszego... – I Najmiłosierniejszego – dodał, do głębi wzruszony, pan Onufry. – Bóg ci, bracie, niech przebaczy... Tyś mi brat... Ja ciebie... brata żałującego... Kocham...“, in ebd., S. 297.

⁵⁹ Vgl. RATAJCZAK, WIESŁAW: Teodor Tomasz Jeż (Zygmunt Miłkowski) i wiek XIX [wie Anm. 39], S. 157.

5.2 DIE [PSEUDO]-RELIGIÖSE PROBLEMATIK DER POLNISCH-UKRAINISCHEN KONFLIKTE BEI IVAN FRANKO UND OSYP MAKOVEJ

Die Darstellung der polnisch-ukrainischen Beziehungen nimmt einen bedeutenden Platz im Schaffen von Ivan Franko und Osyp Makovej ein. Während die religiöse Problematik dieser Beziehungen von den Autoren nur selten berücksichtigt wird, lenken sie ihre Aufmerksamkeit auf ihre politischen und sprachlich-kulturellen Aspekte in mehreren Texten. Die Darstellung von Konflikten zwischen polnischem Adel oder polnischen Beamten einerseits und ukrainischen Bauern andererseits, die negative Auffassung vom polnischen Adel als Vertreter der alten feudalen Ordnung sowie die Darstellung politischer Konflikte zwischen der polnischen und ukrainischen Intelligenz sind für ihr Schaffen besonders charakteristisch. Das Motiv des konfessionellen Unterschieds und des religiösen Antagonismus wird hauptsächlich auf die Subjekte dieser Beziehungen zurückgeführt: Wie bei Jan Zachariasiewicz oder Teodor Tomasz Jeż tritt der griechisch-katholische Pfarrer als Träger der ukrainischen religiösen und ethnisch-nationalen Identität auf. Auch bei Makovej und Franko wird der ukrainische Klerus nicht immer im positiven Licht gezeigt. Dabei wird Kritik vor allem an der gesellschaftlichen Rolle der Priester in der kulturellen und politischen Entwicklung der ukrainischen Bevölkerung geübt.⁶⁰ Ihre Position erscheint in den polnisch-ukrainischen Beziehungen zwiespältig: Einerseits wird die Kooperation zwischen einem ukrainischen Pfarrer und einem polnischen Gutsbesitzer in ihrer positiven Wirkung auf die sozialen Verhältnisse gepriesen, andererseits gibt es Beispiele, in denen diese Zusammenarbeit als lediglich für Pfarrer und Gutsherren nützlich dargestellt wird⁶¹, wie z.B. die politische Agitation des Pfarrers für einen polnischen Politiker.⁶² Ein weiterer Unterschied besteht darin, dass die Verantwortung für die Verbreitung religiöser und kultureller Spannungen oft einzig den Polen zugeschrieben wird, wie z.B. in den Erzählungen *Čuma* von Franko und *Chrestyny (Die Taufe)* von Makovej.⁶³ Ein weiterer Aspekt ist die Konzeption eines multiethnischen polnischen Volkes: Während diese von Zachariasiewicz und Jeż vorbehaltlos vertreten wird, steht für Franko und Makovej dagegen die ethnisch-kulturelle und politische Selbstständigkeit der Ukrainer nicht in Frage.

⁶⁰ Vgl. dazu Kap. 5.

⁶¹ Siehe z.B. MAKOVEJ, OSYP: *Zalissja* [wie Anm. 7].

⁶² Dieses Motiv wird besonders deutlich in Frankos Erzählung *Perechresni stežky (Die Kreuzpfade)* thematisiert. Siehe FRANKO, IVAN: *Perechresni stežky* [Die Kreuzpfade]. In: DERS.: *Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach* (Bd. 20, hrsg. v. Dubkov, S. D.). Kyïv: Naukova dumka 1979, S. 173-459.

⁶³ Siehe MAKOVEJ, OSYP: *Chrestyny* [Die Taufe]. In: DERS.: *Tvory v dvoch tomach* (Bd. 2, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, S. 445-459.

Die konfessionelle Thematik wird bei Franko und Makovej durch die sozial-politische Problematik angesprochen, wenngleich oft nur indirekt. Im Schaffen beider Autoren gehören die Werke, in denen der konfessionelle Konflikt zwischen Polen und Ukrainern zum Hauptmotiv wird, zu Seltenheiten. Als Beispiele für Erzählungen, in denen die konfessionelle Problematik der polnisch-ukrainischen Beziehungen am deutlichsten thematisiert wird, können die Erzählung *Čuma* von Ivan Franko und die Erzählung *Chrestyny* von Osyp Makovej angeführt werden.

5.2.1 Dogmatisch-theoretischer und praktisch-rationaler Zugang zur Religion in Ivan Frankos Erzählung *Čuma*

Die Erzählung *Čuma* (*Die Pest*) erschien im Jahr 1887 zuerst auf Polnisch. 1889 kam die ukrainische Variante heraus.⁶⁴ Die Erzählung ist ein von wenigen Werken der ukrainischen Literatur Galiziens, in denen ein interkonfessioneller Konflikt samt sprachlich-kultureller Verschiedenheit der römisch-katholischen Kirche und der griechisch-katholischen Kirche im Mittelpunkt steht.

Der Hauptprotagonist der Erzählung ist der römisch-katholische Jesuit und Priester Pater Haudentij.⁶⁵ Er ist ein leidenschaftlicher Katholik, dessen einziges Lebensziel die Verkündung des „wahren“ Glaubens – des Katholizismus – ist. Ihm will er treu dienen und ihn im Osten verbreiten und stärken:

– Clarissime, wie wir alle wünsche ich unserer katholischen Kirche nur Wohl und Gedeihen.
– erwiderte Pater Haudentij. – Sie, clarissime, kennen wohl besser als ich die Lage unserer Kirche in diesem Land, und vor allem die Lage unseres Konvents hier, auf der östlichen Vorhut des Katholizismus, vor dem Gesicht unseres gefährlichen Feinds – der Orthodoxie.⁶⁶

Er ist davon überzeugt, dass die ihm von Gott gegebene Mission darin besteht, seine Religion zu verkünden und sie vor fremden, gefährlichen Einflüssen zu beschützen. Gerade dieser letzte Wunsch dient als Stein des Anstoßes in seinem Verhältnis zur griechisch-

⁶⁴ Sie sollte ursprünglich den zweiten Teil der Trilogie *Čorna Chmara* (*Die schwarze Wolke*) bilden. Zu der Trilogie gehören auch die Erzählungen *Misija* (*Die Mission*) und *Triumpf* (*Der Triumph*). Die letzte Erzählung wurde aber von Franko nicht vollendet. Vgl. Anmerkungen zum Band FRANKO, IVAN: *Zibrannja tvoriv u p'jatesjaty tomach* (Bd. 16, hrsg. v. ZASENKO, O. JE.). Kyiv: Naukova dumka 1978, S. 495.

⁶⁵ Der in der Erzählung angeführte Name des Hauptprotagonisten ist die ukrainische Ableitung des lateinischen Namens Gaudentius. Im vorliegenden Text wird die Transkription der ukrainischen Variante nach der Ausgabe aus dem Jahr 1978 angeführt.

⁶⁶ Originaltext: „– Одна тільки у мене дума, clarissime, всім нас спільна: добро і зріст нашої католицької церкви, – відповів патер Гаудентій. – Вам, clarissime, очевидно, ліпше, ніж мені, відоме положення нашлі церкви в тутешнім краю, а особливо положення нашого конвенту тут, на самім східнім аванпості католицизму, перед самим, що так скажу, лицем грізного противника – православія.“, in FRANKO, IVAN: *Čuma* [wie Anm. 11], S. 303.

katholischen Kirche, vor allem zu ihrem byzantinischen Ritus. Die unierte Kirche stellt für ihn eine Art konfessionelle Hybridität dar und passt daher nicht zu seinem klar definierten dogmatischen Rahmen und seinen religiösen Vorstellungen. Von dieser Haltung versucht er seinen Prior im Jesuitenkloster in Ternopil' zu überzeugen:

– Nicht das ist wichtig, sondern jener Umstand, dass dieses Volk sozusagen zur katholischen Kirche gehört, aber sich gleichzeitig als Teil der griechischen, d.h. der orthodoxen Kirche sieht. [...] Schauen wir uns zum Beispiel ihre Priester an! Was bringt es uns, dass sie sich katholische Priester nennen, aber mit Frauen leben? Anstatt für die Sache des Katholizismus zu arbeiten und sich ihm vollständig und kompromisslos zu widmen, hören sie ihren Frauen zu und handeln ihren Familienverhältnissen nach! [...] Finden Sie nicht, dass eine solche Erziehung der jungen Generation von griechisch-katholischen Priestern absurd und religiös widrig ist? Was für ein Pfarrer wird aus jenem Jüngling, der morgen als Priester geweiht werden soll und daher das höchste Sakrament nehmen wird, aber heute noch auf Pfarrfesten feiert, „Kozáčok“ und „Kolomyjka“ [ukrainische Volkstänze, L.B.] tanzt, den Pfarrerstöckern den Hof macht, anstatt sich auf dieses Sakrament mit demütigem Geiste vorzubereiten? Er denkt an nichts anderes als an eine reiche Braut mit guter Mitgift und an seine im Seminar gemachten Schulden, die er zurückzahlen muss!⁶⁷

Diese Passage vermittelt interessante inhaltliche Aspekte. Einerseits steht sie im Zusammenhang mit dem religiösen Fanatismus und der Kompromisslosigkeit von Pater Haudentij, der jede Abweichung von der römisch-katholischen Tradition als Häresie wahrnimmt. Andererseits finden sich hier jene Stereotype und kritische Bilder von ukrainischen, griechisch-katholischen Seminaristen, die in anderen Werken Frankos vorkommen, in denen er Kritik an der Geistlichkeit übt.⁶⁸

Der in diesem Kontext geschilderte Konflikt zwischen der römisch-katholischen und griechisch-katholischen Kirche lässt sich nach Kehrer als interreligiöser Konflikt definieren. Der Wissenschaftler sieht zwei mögliche Motive für die Auslösung eines solchen Konflikts: Einerseits ist es das Bestehen mehrerer Religionen in einer Gesellschaft und das daraus

⁶⁷ Originaltext: „ – Але не в тім суть річі, а ось в чім: народ той приналежить нібито до католицької церкви, а рівночасно вважає себе членом грецької, тобто православної, церкви. [...] Візьміть хоч би їх священників! Яка нам користь з того, що вони вважають себе католицькими священниками, коли живуть з жінками? Там, де би треба працювати для католицизму, віддати себе нероздільно і безумовно його інтересам, вони слухають своїх жінок, поступають так, як їм наказують їх родинні відносини! [...] Чи ж не видається вам безглуздом і нерелігійним таке виховання молодого покоління священників, яке ведеться у тих грекокатоликів? Що ж то за священник вийде з молодого чоловіка, котрий завтра має бути посвяченим на еєя, має прийняти найвище церковне таїнство, а сьогодні, замість у скупленню духа приготувитись до того святого акту, їздить по празниках, витиняя „козачка“ та „коломийки“, завертає голови попадянкам і на про що більше не думає, як тільки про те, щоби найти собі наречену з добрим посагом і позбутися довгів, нароблених у семінарії?“, in ebd., S. 305f.

⁶⁸ Siehe z.B. folgende Erzählungen und Beiträge: IVAN FRANKO: Narodna sprava i popy [Die nationale Angelegenheit und die Popen], New York: Ukraïns'ka drukars'ka i vydavnyča spilka 1918; FRANKO, IVAN: Patriotyčni poryvy [Patriotische Bestrebungen]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatsjaty tomach (Bd. 15, hrsg. v. KOLESNYK, P.J.). Kyïv: Naukova dumka 1978, S. 35-41; FRANKO, IVAN: Ščo ce za intelihencija – halyc'ki popy? [Was sind das für Intellektuelle, galizische Popen?]. In: VOZNJAK, MYCHAJO: Do publicystyčnoï dijäl'nosti Ivana Franka v 1879-1883 rokach. In: Za sto lit. 4 (1929), S. 225-268. Zu ihrer Analyse siehe auch Kap. 6. der vorliegenden Arbeit.

entstehende Konfliktpotenzial im Wettstreit um Ressourcen. Das zweite Motiv liegt in der Verflechtung von politischen und religiösen Interessen.⁶⁹ Es ist somit auf eine wichtige Besonderheit der literarischen Darstellung von religiösen Konflikten einzugehen, nämlich dass sie in Opposition zur historischen Gegebenheit stehen kann. Rechtlich und dogmatisch gesehen wäre eine solche Definition von Konflikten, die in der Tat zwischen der römisch-katholischen und griechisch-katholischen Kirche entstehen, falsch, denn beide Kirchen sind ja Ableger ein und derselben Religion. Ihre literarische Darstellung enthält Merkmale, die ihnen den Charakter von getrennten Glaubensbekenntnissen verleihen. Zu einer absoluten Differenz, wie z.B. der Gegenüberstellung zwischen Christentum und Judentum, kommt es dabei jedoch nicht.

Beide Motive eines interreligiösen Konflikts finden sich in Frankos Erzählung. Das erste Motiv des Kampfes um Ressourcen wird in Bezug auf das Thema von Wallfahrten von Pater Haudentij behandelt. Für ihn stellt der Umstand, dass die griechisch-katholischen Bauern auch zu orthodoxen Kirchen und Klöstern pilgern⁷⁰, eine gefährliche Tendenz dar, denn auf diese Weise nähern sie sich der Orthodoxie und stellen die Autorität der katholischen Kirche in Frage:

– Das Erklären dieses Umstands [dass die Pilgerfahrten zu orthodoxen Klöstern unter der griechisch-katholischen Bevölkerung beliebter waren als zu römisch-katholischen Pilgerorten, L.B.] ist nur dann möglich, wenn einem bewusst wird, dass die griechisch-katholische Kirche zwiespältig in ihrer Natur ist und dass sie aus politischen Anschauungen nicht toleriert werden kann. Sie hat sich als ungeeignet für die geistige Erziehung des Volks erwiesen, denn sie bringt den Menschen Gleichgültigkeit gegenüber den wichtigsten religiösen Grundsätzen, einen gespaltenen Glauben oder keine religiöse Überzeugungen bei.⁷¹

⁶⁹ Vgl. KEHRER, GÜNTER: Konflikt [wie Anm. 2], S. 425.

⁷⁰ Das Motiv von Wallfahrten und Ablassfesten kommt häufig in der galizischen Literatur vor und wird aus verschiedenen Perspektiven aufgefasst. Im Roman *Grabarze (Die Räuber)* stellt Józef Rogosz ein Ablassfest in Kalwaria als feierliches Fest mit großer religiöser Energetik dar, siehe ROGOSZ, JÓZEF: *Grabarze. Powieść współczesna* [Die Räuber. Ein zeitgenössischer Roman]. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1895. Stefan Kovaliv schildert in der Erzählung *Paclavs'ki bohomol'ci (Die Frommen aus Paclav)* dagegen negative Seiten der Pilgerfahrten, für die die Bauern ihr letztes Geld ausgeben und manchmal sogar betrogen werden. Siehe PJATKA, STEFAN: *Paclavs'ki bohomol'ci* [Die Frommen aus Paclav]. In: *Rus'ka Rada* Bd. 19.-24. (1888), S. 149-151, 159-160, 166-168, 174-176, 183-184, 190-191; Karl Emil Franzos stellt in der Erzählung *Moschko von Parma* die Agitation eines ukrainischen Pfarrers für die Pilgerfahrt zu einem Kloster, wo echte Knochen eines Heiligen liegen, sarkastisch als puren Aberglauben dar, siehe FRANZOS, KARL EMIL: *Moschko von Parma. Geschichte eines jüdischen Soldaten*. Leipzig: Duncker & Humblot 1880; Auch die Schilderung der jüdischen Wallfahrten zu Zaddikim ist thematisch diesem Motiv sehr verwandt. Siehe z.B. Werke wie SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: *Die jüdischen Sekten in Galizien*. In: DERS.: *Der Judenraphael. Geschichten aus Galizien* (hrsg. von OPEL, ADOLF). Wien, Graz [u.a.]: Böhlau 1989, S. 13-33; Franzos, Karl Emil: *Das „Kind der Sühne“*. In: DERS.: *Die Juden von Barnow*. 4., stark vermehrte Aufl. Stuttgart: Adolf Bonz Verlag 1887, S. 169-202.

⁷¹ Originaltext: „– [...] Вияснити сього факту майже зовсім не можна без допущення такої думки, що унія не тільки сама собою дволична, не тільки не повинна бути толерована в нинішню пору з поглядів політичних, але показала зовсім непригідною для релігійного виховання народних мас, насаджуючи в

Franko drückt hier die komplexe Problematik dieser Erscheinung und ihre Rezeptionsmöglichkeiten aus. Für die wichtigsten Ressourcen der Kirche hält Pater Haudentij vor allem die Laien, die für ihn in erster Linie Träger der katholischen Identität sind und nicht allein als finanzielle Quelle dienen. Der wirtschaftliche Aspekt wird durch die Stellung der Bauern angedeutet: Einer der Gründe, warum sie zu orthodoxen Kirchen gehen, liegt darin, dass man dort wenig für Gottesdienste zu zahlen hat. Das leitet zum zweiten Themenkomplex über: die Gegenüberstellung der formalen, rituell-konkreten und abstrakten, spirituellen Erscheinungsformen der Religion. Für einen Bauern spielen die komplizierten Dogmen keine wichtige Rolle. Sein Glauben wird durch äußere Konstituenten wie Sprache, Bräuche und Form der Messe einer Religion geprägt. Dieser Widerspruch der formalen und abstrakten Seite der Religion bildet die Grundlage für den Konflikt zwischen Pater Haudentij und dem griechisch-katholischen Klerus. Es ist auffallend, dass Franko von der einseitigen sozial-ökonomische Kritik an den Geistlichen absieht und die Handlungen eines Protagonisten durch seine inneren psychologischen Erlebnisse erklärt.

Diese Tendenz findet sich auch in der Verflechtung von politischen und religiösen Aspekten. Denn die charakteristische Eigenschaft von Pater Haudentij ist es, dass er in seinen Bestrebungen nicht von patriotischen, sondern durch innere religiöse Gefühle motiviert ist. Eine Beschreibung seiner Frömmigkeit und seines Dienstes an der katholischen Kirche gibt Franko in der Erzählung *Misija (Mission)*.⁷² Diese Erzählung ist ein klares Beispiel für Frankos Auseinandersetzung mit dem Naturalismus.⁷³ Die schwere und bittere Kindheit des Paters, der als Kind noch Symek gerufen wurde, schildert der Autor durch eine naturalistische Darstellung von Hunger oder toten Menschen. Kindermord begeht der Vater von Pater: Vor Hunger wahnsinnig geworden, tötet er seinen kranken Sohn, damit die ganze Familie in der Weihnachtszeit etwas zum Essen bekommt. Nach der Verhaftung seines Vaters wurde der kleine Symek ins Jesuitenkloster gesteckt, wo er von einem gutherzigen Mönch betreut und

них рівнодушність до самих основних релігійних правд, двоєвірство або навіть цілковитий брак усякого релігійного переконання.“, in FRANKO, IVAN: Čuma [wie Anm. 11], S. 308.

⁷² Siehe FRANKO, IVAN: *Misija* [Die Mission]. DERS.: *Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach* (Bd. 16, hrsg. v. ZASENKO, O. JE.). Kyïv: Naukova dumka 1978, S. 265-299.

⁷³ Auf die naturalistischen Motive im Schaffen von Franko wiesen schon seine zeitgenössischen Kritiker hin, wenn auch von einem kritischen Sichtpunkt aus. Vgl. die folgende Rezension auf den Sammelband *Varta*, in der die Erzählung *Misija* publiziert wurde: o.A.: *Vatra. Literaturnyj zbôrnyk* [Vatra. Der literarische Sammelband] In: *Zorja*. 13 (11.01.1887), S. 194-195, hier S. 195. Der Autor kritisierte Franko dafür, dass sein Naturalismus allein auf die Darstellung pathologisch-physiologischer Bilder begrenzt sei, während der Charakter des Protagonisten sich durch die Darstellung phantastischer Bilder und Illusionen erschließe. Vgl. dazu auch HOLOD, ROMAN: *Naturalizm u tvorčosti Ivana Franka: do pytannja pro osoblyvosti tvorčoho metodu Kamenjara* [Naturalismus im Schaffen von Ivan Franko: Zu den Besonderheiten der schöpferischen Methode „des Maurers“]. Ivano-Frankivs'k: Lileja-NV 2000, S. 10.

gelehrt wurde.⁷⁴ Pater Haudentij's Hingabe für die Kirche lässt sich im Sinne der naturalistischen Ästhetik deuten, denn diese Gebundenheit wird durch den biologischen Überlebensinstinkt des Protagonisten bedingt: Der Kirche, die für ihn die Eltern ersetzte, verdankt er seine Rettung. In der Erzählung *Čuma* bleibt diese naturalistische Argumentation aus.⁷⁵ Hier werden dagegen die religiösen Erlebnisse des Paters in den Vordergrund gestellt.

Die politische Konnotation des Glaubens kommt bei der Darstellung des Priors vor, mit dem Pater Haudentij diskutiert. Die religiösen Argumente des Paters, die auf seiner Kritik an der griechisch-katholischen Kirche beruhen, berühren ihn nicht so sehr wie Ideen über die Wiedergeburt des polnischen Staates. Hier tritt die Religion auch als Ausdrucksmöglichkeit der nationalen Identität in Erscheinung:

[...] Ein Jesuit und ein Pole bewegten sich in der Seele des alten Priors gleichzeitig. Zwar war er lange Jahre schon daran gewöhnt, den Dogmen zu dienen, doch glänzte von der Jugend an in seinem Herzen ein patriotischer Funke in Form eines unklaren Traums vom großen, mächtigen und streng katholischen Polen von Meer zu Meer. Er glaubte, dass alles, was den Orthodoxen und der Union abringen wird, den Polen und dem Katholizismus nützlich sein wird. [...].⁷⁶

Während in der Person von Pater Haudentij der dogmatische und formalistische Zugang zum Glauben erörtert und in der Person des Priors seine politische Bedingtheit thematisiert wird, lässt sich in der Figur des Opponenten, des griechisch-katholischen Priesters Čymčykevyč die positivistische und aufklärerische Deutung der Religion und des Priesters feststellen. Frankos Thematisierung der religiösen Problematik ist daher durch eine inhaltliche Mannigfaltigkeit gekennzeichnet.

Der ukrainische, griechisch-katholische Priester Čymčykevyč ist als Pfarrer im Dorf Tovstochlop tätig.⁷⁷ Er ist ein einfacher Mann, der seinen Haushalt wie ein Bauer führt: Er verfügt über eine eigene Landwirtschaft, arbeitet im Garten und auf dem Feld, kleidet sich und ernährt sich wie andere Bauern. Seine religiöse Ausbildung ist nicht die beste: Er kann kaum Latein, kennt sich in der Dogmatik und der Theologie nicht aus und seine Predigten weisen keine theologische Tiefe auf. Dadurch unterscheidet er sich von Pater Haudentij, der

⁷⁴ Vgl. FRANKO, IVAN: *Misija* [wie Anm. 72], S. 267-270.

⁷⁵ Darauf, dass die naturalistische Darstellung von Pater Charakter verschwommen ist, weist Roman Holod hin. Vgl. HOLOD, ROMAN: *Naturalizm u tvorčosti Ivana Franka* [wie Anm. 73], S. 77.

⁷⁶ Originaltext: „[...] Єзуїт і поляк рівночасно ворухнулись в душі старого пріора, бо він, хоч довгі літа привик служити законіві, то все-таки зі своїх молодих літ заховав і патріотичну іскру в формі неясних мрій про велику, могутчу і строго католицьку Польщу від моря до моря. Все, що відвойоване буде православію і унії, по його думці, само собою впаде в подолок католицизмові і Польщі. [...]“, in FRANKO, IVAN: *Čuma* [wie Anm. 11], S. 310f.

⁷⁷ Es handelt sich dabei um sprechende Namen: ‚Čymčykevyč‘ ist von ukr. ‚čymčykuvaty‘ – ‚gehen‘, ‚spazieren‘ abgeleitet und spricht für die physische Arbeit und Aktivität des Pfarrers. ‚Tovstochlop‘ ist die Ableitung von ukr. ‚tovstyj chlop‘, d.h. ‚dicker Bauer‘ und weist auf gute Verhältnisse hin, die im Dorf herrschen.

theoretisch gut ausgebildet ist und auf die strenge Befolgung dogmatischer Normen achtet. Das Verhalten des Pfarrers Čymčykevyč betrachtet er daher mit Empörung, was anhand folgender Worte zum Ausdruck kommt:

– Stellen Sie [Prior, L.B.] sich nur vor: Ein achtzigjähriger Greis, Sonderling, mit geringer Ausbildung, ein echter Bauer unter Bauern; von den Dogmen des Glaubens hat er keine winzige Vorstellung, kurz gesagt – eine uralte Erscheinung. Und dabei so gutmütig, naiv und leichtgläubig wie ein Kind.⁷⁸

Diese Beschreibung des Paters lässt in Pfarrer Čymčykevyč auf den ersten Blick den „passiven Priestertyp“ erkennen, den Franko in seinem unveröffentlichten Beitrag *Ščo ce za intelihencija – halyč'ki popy* (*Was sind das für Intellektuelle, galizische Popen?*) entwarf. Bei näherer Betrachtung dieser literarischen Figur erweisen sich jedoch erhebliche Unterschiede zu der im erwähnten Beitrag angeführten Charakteristik eines passiven Priesters.⁷⁹ Trotz seiner Bescheidenheit zeichnet sich Pfarrer Čymčykevyč durch seine menschliche Würde und Anständigkeit aus. Er ist fleißig und ordentlich und kümmert sich um das Wohl der eigenen Gemeinde. Er ist ehrlich und direkt, jedoch nicht naiv, wie es scheint. In dieser Darstellung ist der den ersten Werken von Franko eigene Idealismus deutlich zu erkennen⁸⁰: Die Selbstaufopferung zugunsten anderer; eine echte Volksweisheit, die mit künstlicher Ausbildung nichts zu tun hat und die Gabe Gottes oder das Produkt der geistigen Reflexion des menschlichen Verhaltes ist; der Glaube, der keine politischen Grenzen hat und die aufopfernde Nächstenliebe – über all das verfügt der Pfarrer. Es gelingt ihm sogar, diese Eigenschaften bei den Bauern einzupflanzen und weiterzupflegen. Dementsprechend idealisiert werden auch die Tätigkeit des Pfarrers Čymčykevyč sowie das Dorf selbst dargestellt.⁸¹ Er kennt die politische Situation gut, setzt sich aber nicht für politische

⁷⁸ Originaltext: „Подумайте лишень: дідуган вісімдесятилітній, дивачисько, освіти майже ніякої, стотнісінький хлоп поміж хлопами, про догмати віри ніякогісінького розуміння, - одним словом, проява допогопна. І при тім предобродушний чоловік, наївний і довірливий, як дитина.“, in FRANKO, IVAN: *Čuma* [wie Anm. 11], S. 314.

⁷⁹ Siehe FRANKO, IVAN: *Ščo ce za intelihencija – halyč'ki popy?* [wie Anm. 68], S. 231f.

⁸⁰ Zur Frage nach Frankos Idealismus siehe z.B. ČOPYK, ROSTYSLAV: *Ranni relihijni manifestacii I. Franka ta ich rol' v evolucii joho tvorčosti 1870/1880-ch rokov* [Frühere religiöse Manifestationen von Ivan Franko und ihre Rolle im schöpferischen Werdegang des Autors]. In: БАНАН, ОЛЕГ: *Ivan Franko i pytannja relihii. Zbirnyk naukovych prac'*. Drohobyč: Beskyd 2004, S. 33-53, hier S. 36f.

⁸¹ Interessant ist in diesem Zusammenhang die folgende Beschreibung seiner Wohnung vor: „[...] Das kleine, reinliche Zimmer des Pfarrers war mit Holzmöbeln eingerichtet. Auf dem in einer Ecke stehenden hölzernen Bett lag eine altmodische, bäuerliche aber schön gearbeitete Decke. Daneben, auf einem kleinen Tischlein, lagen in Leder fest gebundene Matrikelbücher. Ganz entgegen der bäuerlichen Gewohnheit war auf diesen kein Stäubchen zu sehen. In der anderen Ecke stand ein Bücherschrank mit gläsernen Scheiben und an der Wand hing unter der altmodischen Ikone des Heiligen Nikolaus ein Kranz aus Hafer in den die Zweige des roten Schneeballstrauchs geflochten waren. [...] (Originaltext: „[...] Світличка невеличка, чиста і попросту обставлена дерев'яними меблями; дерев'яне ліжко в куті, прикрите старосвітським ліжником сільської, але дуже красної роботи, збоку столик, завалений метрикальними книгами в міцній, шкур'яній оправі, на

Kandidaten ein. Seinen Laien erklärt er die Wichtigkeit der Beachtung von Gesetzen sowie die Gefahr von Geldverleihen auf Wechsel usw.: Infolge dieser Lehre bezahlen die Bauern regelmäßig Steuern, haben keine Geldschulden und helfen sich in der Not finanziell gegenseitig. Auch das Dorf scheint ein mustergültiges Vorbild zu sein: Alles ist schön und sauber, wohlhabend und gedeihend und die Gärten und Häuser sind gepflegt. Obwohl es im Dorf keine Schule gibt, kann jeder lesen und schreiben. So erklärt Pfarrer Čymčykevyč Pater Haudentij diese Situation:

- Alle Kinder können lesen und schreiben! – schrie der Pater regelrecht erschreckt auf. – Und es gibt keine Schule im Dorf? Wie konnte es dazu gekommen?
- Das ist kein Geheimnis. Jeder Vater und jede Mutter lehren ihre Kinder selbst.
- Und wie können sie es denn?
- Ich habe sie gelehrt. Seit dreißig Jahren habe ich folgende Bedingung, dass ich die des Lesens und Schreibens unkundigen Jungen und Mädchen aus meinem Dorf nicht traue.⁸²

Dieser Appell an die aufklärerische Funktion des Pfarrers ist eng mit dem positivistischen Gedanken verbunden.⁸³ Franko stellt hier das Muster des echten Glaubens dar, der weit über formalistische Vorschriften reicht und durch konkrete Arbeit und praktische Bildung erreicht werden kann, wie der Pfarrer Čymčykevyč seinem polnischen Kollegen erklärt:

- Denn die Leute in meiner Pfarre sind weder glaubenslos noch religiös stur, wie Sie sie so komisch bezeichnet haben, oder? Sie sind anders als diejenige Bauern, die jeden Sonntag zwei Stunden während der Predigt dösen. Ich predige nicht, sondern lehre sie, indem ich einfach über gewöhnliche, für jeden Menschen gut bekannte Sachen spreche. Darin kenne ich mich aus und für die Bauern ist es verständlich. Stiehl nicht, trinke keinen Alkohol, schlage andere nicht, hilf deinem Nächsten! So ist meine Lehre. Würden Sie mir glauben, dass niemand aus unserem Dorf seit 10 Jahren verhaftet wurde? Seit 30 Jahren gibt es bei uns keinen einzigen Juden. Obwohl wir keine Schule haben, ist ein schöner Lesesaal im Dorf. Zwar mag das alles komisch klingen, aber was soll ich dazu? Wer darüber lachen will, kann darüber lachen!⁸⁴

котрій, насукір загальному сільському звичаєві, не було видно ані одної порошинки; в другім куті невеличка за склом шапка з книжками, а на стіні під старосвітським образом св. Миколая висів круглий і великий, як возове колесо, вісяний вінець, переплетений гілками червоної калини. [...]““, in FRANKO, IVAN: Čuma [wie Anm. 11], S. 317f.

⁸² Originaltext: „– Всі діти вмiють читати й писати! – з правдивим перестрахом скрикнув патер. – А школи в селі нема? Як же се сталося? – Проста річ. Кождий батько й мати самi вчать своїх дітей. – А вони ж відки вмiють? – Я їх навчив. Від тридцяти літ у мене така установа, що неписьменному парубкові і неписьменній дівці з сього села шлюбу не дам.“, in ebd., S. 320f.

⁸³ Eine solche Auffassung des Priesters, in der seine didaktisch-kulturelle und wirtschaftliche Funktion hervorgehoben wird, kommt interessanterweise der josephinischen Vorstellung vom Priester als staatlicher Beamter nahe. Vgl. VOCELKA, KARL: Glanz und Untergang der höfischen Welt. Repräsentation, Reform und Reaktion im habsburgischen Vielvölkerstaat. Wien: Carl Ueberreuter 2004, S. 313-315.

⁸⁴ Originaltext: „– Бо мої парафіяни дуже далекі від невіри, бузувірства, чи як ви се так дивненечко назвали, reverendissime, га?.. Далекo дальші, ніж парафіяни інших церковів, котрі щонеділі по дві години дрімають на проповіді. Я вчу, не проповідую, а так попросту, в розмовах, про домашні, близькі всякому

Der dargestellte Konflikt zwischen Pater Haudentij und Pfarrer Čymčykevyč steht somit beispielhaft für den Widerspruch zwischen dem abstrakt-spirituellen Zugang zur Religion und dem praktisch-positiven. Eine wichtige Rolle spielt auch die Stellung zu rituell-formalen Erscheinungsformen der Religion. Während ihnen von Pater Haudentij eine religiöse Konnotation zugeschrieben wird, werden sie von Pfarrer Čymčykevyč und den ukrainischen Bauern aus pragmatischer Sicht bewertet. Sie gehen z.B. nicht in die römisch-katholische Kirche, weil sie polnisch ist, sondern weil sie Latein nicht verstehen:

– Ich erlaube ihnen zum lateinischen Gottesdienst zu gehen, aber sie machen das ungerne, weil sie nichts verstehen. Der orthodoxe Gottesdienst ist aber gleich wie unser. Und was irgendwelche dogmatischen Besonderheiten anbelangt, so verstehe weder ich noch meine Bauern sie.⁸⁵

In dieser Stellung kommt der Prior Pfarrer Čymčykevyč nahe. Auch für ihn besitzt der rituelle Unterschied keine große religiöse Bedeutung. Es ist interessant, dass sich davon der friedliche Charakter der konfessionellen Beziehungen zwischen Polen und Ukrainern ableiten lässt:

– Ich [der römisch-katholische Prior, L.B.] kenne die unierte Bevölkerung dieser Stadt gut und sehe, dass sie gerne in die römisch-katholischen Kirchen zur Messe gehen. Mehrere Male bin ich bei katholischen Ablassfesten in Myl'jatyn, Kochavyna, Kal'varija gewesen und habe mit meinen eigenen Augen gesehen, dass viele Unierte zu diesen Festen kommen. Das bringt mich auf den Gedanken, dass das örtliche Volk mit dem lateinischen Ritus vielleicht mehr sympathisiert als mit dem griechischen und daher nichts gegen Ihre geplanten Reformen hätte.⁸⁶

Am Ende soll noch darauf hingewiesen werden, dass sich auch bei Franko wie Jan Zachariasiewicz oder Teodor Tomasz Jez Beispiele finden lassen, in denen gezeigt wird, wie rituelle Unterschiede für politische oder andere Zwecke instrumentalisiert werden. Bei Franko jedoch tritt der polnische, römisch-katholische Geistliche als Verbreiter des polnisch-ukrainischen Antagonismus auf. Ein weiterer Unterschied liegt auch in der Motivation der Handlungen: Es ist kein idealisierter und in einem sozialen Vakuum funktionierender

речі. Се я добре знаю, і вони розуміють. „Не кради, не пий, не проклинай, не бий, другому в біді допомагай!...“ Чи повірите, reverendissime, що за десять літ з нашого села ніхто в криміналі не сидів? Від 30 літ ані одного жида у себе не маємо. Школи не маємо, а зато читальня яка! Правда, смішно воно; але що з того? Кому смішно, той нехай сміється!“, in FRANKO, IVAN: Čuma [wie Anm. 11], S. 324.

⁸⁵ Originaltext: „Я позволяю їм ходити на латинську службу; тільки що вони самі нерадо йдуть туди, бо нічого там не розуміють. А православна служба така сама, як наша; а тих догматичних тонкостей, що розрізняють нас, ані я сам не второпаю, ані мої мужики.“, in ebd., S. 326.

⁸⁶ Originaltext: „Я знаю досить добре уніатську людність сього города і бачу, що вона дуже радо ходить до костьолів на латинську службу божу. Бував я не раз і на католицьких відпустах у Милятині, Кохавині, Кальварії і власними очима бачив, які маси уніатського народу сходяться на ті празники. Отес й наводить мене на думку, що сам тутешній народ прихилиється до латинського обряду, може, більше, ніж до грецького, і не буде супротивлятися таким реформам, які ви, запевне, собі намітили.“, in ebd., S. 307.

Patriotismus wie bei Jež, sondern es sind psychische Erlebnisse und soziale Erfahrungen einer Person, die ihre religiösen Handlungen und ihre politische Haltung bestimmen.

5.2.2 Religiöser Konflikt als Produkt des irrationalen Patriotismus in der Erzählung *Chrestyny* von Osyp Makovej

Während der konfessionelle Konflikt zwischen Polen und Ukrainern in Frankos Erzählung *Čuma* eine direkte religiöse Schattierung aufweist, indem bestimmte rituelle Unterschiede in ihrer religiösen Bedeutung wahrgenommen werden, steht im Zentrum der Erzählung *Chrestyny* (*Die Taufe*) von Osyp Makovej die politische und sozio-strukturelle Problematik eines solchen Konflikts. Thematisch steht sie den Romanen von Zachariasiewicz und Jež sehr nahe, denn auch hier stellt der Autor die Figur eines griechisch-katholischen Polen dar. Auch der polnisch-ukrainische konfessionelle Konflikt entsteht durch die Verflechtung der national-politischen Identität mit dem Glaubensbekenntnis. Diese Motive werden bei Makovej jedoch aus einer anderen Perspektive dargestellt, was sowohl auf die ethnisch-nationale und konfessionelle Zugehörigkeit des Autors wie auch auf die zeitliche Entfernung zwischen diesen Werken zurückzuführen ist: Die Erzählung *Chrestyny* erschien 1913 und entstand vor einem anderen historischen Hintergrund.

Die wichtige thematische Besonderheit, die diese Erzählung von den bereits erwähnten Werken unterscheidet, liegt darin, dass als Träger des konfessionellen Antagonismus nicht Geistliche, sondern weltliche Personen auftreten: Die Handlung spielt in der Familie eines ukrainischen Richters.⁸⁷ Das Projizieren der religiösen Problematik auf den Alltag bringt das zentrale Thema der Erzählung zur Sprache, nämlich dass durch die Gleichstellung der konfessionellen Zugehörigkeit mit der ethnisch-nationalen Identität die soziale Spannung gestiegen ist. Dabei sind zwei Entwicklungsperspektiven möglich: Entweder wird die ethnisch-nationale und/oder politische Identifikation einer Person durch die Auseinandersetzung mit der religiösen Identität und ihren Ausdrucksformen wie Gefühlen, Erlebnissen, Selbstreflexion usw. gefördert, oder man kommt zur konfessionellen Identifikation durch ethnisch-nationale oder politische Stellungnahmen. Problematisch wird in diesem Konzept die Frage der Selbstentscheidung, denn bei der Gleichstellung der

⁸⁷ Noch vor der Erscheinung der Erzählung *Chrestyny* hatte Makovej einen Ruf als Darsteller des ukrainischen Bürgertums. Vgl. z.B. HRUŠEVŠ'KYJ, OLEKSANDR: Sučasne ukraïns'ke pys'menstvo v joho typovykh predstavnykach [Die zeitgenössische ukrainische Belletristik und ihre typischen Vertreter]. In: Literaturno-Naukovyj Vistnyk. XI, XLII/5 (1908), S. 216-232, hier: S. 216. Dabei sollte auch jener Faktor mitgespielt haben, dass Makovej selbst einer bürgerlichen Familie entstammte. Vgl. SIMOVYČ, VASYL': Josyp Makovej. In: Ders.: Praci v dvoch tomach (Bd. 2, hrsg. v. TKAČ, LJUDMYLA). Černivci: Knyhy XXI 2005, S. 366-373, hier S. 370.

ethnisch-nationalen und religiösen/konfessionellen Identitätsfaktoren hat man keine Wahl. Im Fall eines polnischen Beamten bedeutet das seine automatische Einordnung zur römischen katholischen Kirche, während die ethnisch-nationale Selbstidentifikation eines griechisch-katholischen Priesters als Pole auch problematisch angesehen werden konnte.

Mit einem solchen existenziellen Problem ist der Hauptprotagonist der Erzählung, Volodyslav Dankevyč, konfrontiert. Als Sohn eines griechisch-katholischen Ukrainers wurde er im Ritus seines Vaters getauft. Wie Porfiry Szetycki im Roman *Św. Jur* oder Jan Żabiński im Roman *Sprawa Ruska w Galicji* wurde Dankevyč aber im Geist des polnischen Patriotismus und der polnischen Kultur erzogen. An diesem Punkt thematisiert der Autor das aus dem Schaffen von Zachariasiewicz oder Miłkowski bekannte Motiv der Idealisierung der Vergangenheit. Denn der polnische Patriotismus Dankevyč weist noch keine nationale oder konfessionelle Intoleranz auf: Erzogen als Pole wurde ihm aber die Achtung und Liebe zum Ritus seiner Vorfahren beigebracht:

[...] Er konnte sich gut daran erinnern, dass man im Hause seines verstorbenen Vaters nur Polnisch sprach. Ungeachtet dessen ging sein Vater regelmäßig in die ruthenische Kirche. Auch die Mutter – römisch-katholische Polin – achtete alle ruthenischen Festtage und machte für ihren Mann den ruthenischen Heiligen Abend, den Taufe-Christi-Abend sowie Festmähler zu Ostern und Pfingsten, wenn diese nicht mit römisch-katholischen Festen zusammenfielen. In dieser Zeit ging sie mit ihrem Mann und den Kindern zur ruthenischen Kirche, dabei lehrte sie sie, sowohl die römisch-katholische als auch die griechisch-katholische Kirche gleich zu ehren. [...].⁸⁸

In dieses idyllische Bild der glücklichen Familienverhältnisse dringt die moderne Welt ein.⁸⁹ Dankevyč wird als Vertreter einer neuen, pragmatisch orientierten Generation geschildert, für die die Fragen des Ritus und der Tradition Überreste der Vergangenheit zu sein scheinen:

Der Richter schaute auf seine Mutter wie auf ein schönes, altes, heiliges Bild und wunderte sich darüber. Es schien, als käme sie mit ihrem grauen Haar und ihrer runzeligen Haut aus jener alten, besseren Zeit, als nationale Auseinandersetzungen noch keine solche Verwüstung in menschlichen Beziehungen anrichteten, wie es heutzutage in Galizien der Fall war. Sie kann es nicht verstehen, dass seine erste Frau Kasia sich sogar wegen der Taufe seines Kindes im griechisch-katholischen Ritus schon über ihn ärgern wird. Und obwohl sein Haus „ganz polnisch“ ist und er selbst auf Ruthenisch nur schlecht sprechen und schreiben

⁸⁸ Originaltext: „[...] Він пам’ятав добре, що хоч у домі его покійного батька говорилося також не інакше, тільки по-польськи, однак батько дуже правильно ходив до церкви; а мати – хоч з роду римо-католичка і полька – дуже шанувала всі руські свята і справляла своєму чоловікові також руський святий і щедрий вечір, на великдень і зелені свята, коли були окремо, а сама у той час ходила з мужем та з дітьми до церкви, навчаючи їх однакового поважання як для костьолу, так і для церкви. [...]“, in MAKOVEJ, OSYP: Chrestynny [wie Anm. 63], S. 446.

⁸⁹ Darauf, dass die Idealisierung der Vergangenheit das typische Motiv im Makovejs Schaffen war, wies Vasyl’ Simovyč hin. Vgl. SIMOVYČ, VASYL’: Josyp Makovej [wie Anm. 87], S. 371.

zu können glaubt, würden auch seine Kollegen aus dem Gerichtshof und andere polnische Bürger seine Entscheidung über die Taufe des Sohns nicht akzeptieren. Und wer weiß, ob es seiner Laufbahn nicht schaden würde? [...].⁹⁰

Dank seines Fleißes ist Dankevyč zum angesehenen und wohlhabenden Richter avanciert und macht sich wenig Gedanken über das Verhältnis zwischen seinem Glaubensbekenntnis und der nationalen Identität. Der Umstand, dass man die nationale Zugehörigkeit nach dem Glaubensbekenntnis bestimmt, scheint ihm voreingenommen und naiv. Seine Haltung ändert sich jedoch, als er mit seiner Frau wegen der Taufe seines neugeborenen Sohnes in Streit gerät.

Für Dankevyč ist es selbstverständlich, dass sein Sohn im griechisch-katholischen Ritus getauft werden soll. Wie seine Eltern sieht er darin keinen Widerspruch zu seinem Polentum. Das besondere Merkmal dieser Stellung liegt darin, dass Dankevyč eine solche Befolgung der Tradition zuerst skeptisch deutet. Seine Entscheidung wird nicht von religiösen Überzeugungen geleitet, sondern von der Liebe und Achtung seinem verstorbenen Vater gegenüber. Interessant ist, dass seine Mutter, die römisch-katholische Polin, der gleichen Meinung ist. Die Achtung vor ihrem Mann stellt sie über die Konventionen der Religion, wie dieser Dialog zwischen ihr und Dankevyč zeigt:

- [...] Noch etwas wollte ich dich fragen: In welchem Ritus würdest du den Sohn taufen lassen, im polnischen oder ruthenischen?
- Wenn ich griechisch-katholisch bin, dann soll auch mein Sohn so sein.
- Ich bin auch der gleichen Meinung, mein Sohn, und bitte dich, dem Ritus deines Vaters und deiner Vorfahren nicht abzuschwören. Es gibt nur einen Gott, darum sollst du dich nicht in die Politik einmischen. [...] – Sie [Kasia L.B.] kann dagegen sein, aber du bist ja der Mann und sollst auf deiner Meinung bestehen. Dein Großvater ist ein angesehenener ruthenischer Priester gewesen. Soweit ich mich daran erinnern kann, hat man in seinem Haus Polnisch gesprochen, aber trotzdem hat er sich immer für einen Ruthenen gehalten. Und dein Vater ist auch Ruthene gewesen und hat seiner Kirche nie abgeschworen.⁹¹

⁹⁰ Originaltext: „Суддя дивився на свою маму, як на який гарний, старий, святий образ, і немало дивувався, бо сива, поморщена бабуся була немов якоюсь старинною пам’яткою здавніх, ліпших часів у Галичині, коли ще національні пристрасті не робили такого спустошення між людьми, як у нових часах. Она майже не може зрозуміти, що задля самого охрещення дитини в греко-католицьким обряді тепер перша єго жінка, Казя, загнувається, а хоч дім єго чисто польський і він сам зовсім лихо говорить і пише по-руськи (він се відчуває), товариші з суду і поляки в місті не похвалять єго за таке охрещення сина; може, й в авансі пошкодять – всіляко буває... [...]“, in МАКОВЕJ, ОСУР: Chrestyny [wie Anm. 63], S. 447.

⁹¹ Originaltext: „– [...] Одно ще хотілая тебе спитатися: як ти думаєш сина охрестити, - на польське чи на руське? – Коли я греко-католик, то й мій син повинен бути таким. – І я так думаю, сину, і прошу тебе не відрікатися обряду батька і своїх предків. Бог один – і ти не мішай політики до такого діла. [...] – Нехай она собі протестує, а ти на то мужчина, щоб постановити на своїм. Твій дідусь був поважним руським священником. В домі його, правда, говорилося по-польськи, – як затирила я, – але він завсїгди уважав себе русином. А твій тато був також русином і своєї церкви не відрікався.“, in ebd., S. 446.

Als Trägerin des konfessionellen Antagonismus tritt in dieser Erzählung Dankevyčs Frau mit ihrer Mutter auf. Der Wunsch ihres Manns nimmt Kasia mit Empörung auf. Dabei wird sie auch von religiösen und sozialen Faktoren geleitet. Denn für sie ist die griechisch-katholische Kirche mit ukrainischen Bauern gleichgesetzt und entspricht somit nicht ihrem adeligen Stand. In der Darstellung dieser Person liegt der feine Unterschied zu den bereits behandelten Romanen von Zachariasiewicz und Jeż, denn hier sind es nicht Ukrainer oder griechisch-katholische Geistliche, die die Religion für ihre politischen Zwecke instrumentalisieren, sondern polnische Nationalisten und Adlige sowie der lateinische Klerus. Die polnische Geistlichkeit kommt in der Erzählung zwar nur am Rande vor, wird aber ironisch dargestellt: Der römisch-katholische Pfarrer ist Heuchler, der sich an der Verschwörung gegen Dankevyč beteiligt. Sie stellt den Höhepunkt des in Dankevyčs Familie ausgelösten Konflikts dar: Ohne Volodyslav Bescheid zu sagen, lädt Kasia den polnischen Pfarrer ein und will somit den Wunsch ihres Mannes, ihren Sohn griechisch-katholisch taufen zu lassen, umgehen. Sie denkt dabei, dass ihr Mann sich damit abfinden wird. Dieser Betrug und diese Heuchelei seiner nächsten Familienangehörigen festigen Dankevyč umso mehr. Die Kulmination des Konflikts wird erreicht, als Kasia sich weigert, ihren Sohn als eventuellen Ukrainer zu stillen:

- Ich bitte alles vorzubereiten, denn um 6 Uhr kommt der ruthenische Pfarrer.
- Mach alles selbst! – erwiderte die Frau ihm ärgerlich.
- So etwas habe ich von dir nicht erwartet! – schleuderte ihm die Schwiegermutter entgegen.
- Aber ich habe so etwas von der Mutter erwartet! – erwiderte der Schwiegersohn ihr. – Also, trifft ihr Vorbereitungen oder nicht?
- Nein, – antwortete die Frau! – Und deinen Ruthenen stille ich nicht! Such eine Amme für ihn!
- So-o-o! – wunderte sich der Richter darüber und in seinem Herzen wurde es plötzlich kalt!
- Was für eine Mutter bist du denn? Geht dein Patriotismus also so weit?! Mein Gott!⁹²

Ein solcher patriotischer Fanatismus wird von Dankevyč als purer, ja krankhafter Egoismus angesehen, der weder eine logische noch emotionale Begründung hat. Denn seine Frau, so dachte er, könnte ihn doch in diesem einzigen Wunsche unterstützen und Achtung vor seiner Familie zeigen, denn er machte sonst alles, wie sie es wollte. In der Darstellung dieses inneren Konflikts des Protagonisten besteht der große ästhetische Wert dieser

⁹² Originaltext: „– Прошу приготувати все, що треба, бо о шостій прийде руський священник. – Роби собі сам! – відповіла жінка з гнівом. – Чогось такого я по тобі ніколи не сподівалася! – впекла теща. – А я по мамі чогось такого сподівався! – відповів зять. – Отже, займетесь приготуванням чи ні? – Ні! – відповіла жінка. – I twoго rusina sama karmić nie będą. Szukaj sobi mamki! – Та-а-ак?! – здивувався суддя, і в серці его похоллоло. – То така ти мама? То аж так далеко сягає твій божевільний патріотизм!? Боже!“, in ebd., S. 457.

Erzählung.⁹³ Makovej stellt diese Figur nicht plakativ als Vertreter des ukrainischen bzw. polnischen Patriotismus dar, sondern als Individuum mit eigenen Lebenserwartungen, Ambitionen und Selbstachtung.

Abschließend soll auf das wichtige Thema hingewiesen werden, dass in der Erzählung *Chrestyny* angesprochen wird – die Entstehung des Nationalismus als Gegenreaktion auf einen anderen Nationalismus. Nach allen diesen Ereignissen wird Dankevyč zu einem überzeugten und leidenschaftlichen ukrainischen Patrioten. Diese Haltung gibt er auch an seinen Sohn weiter. Diesem Patriotismus wohnt aber eine bestimmte Ironie inne: Er entsteht als Reaktion auf den polnischen Fanatismus seiner Frau und macht Dankevyč zu einem Menschentyp, den er anfänglich selbst verurteilte. Auf die religiöse Motivation kommt es dabei nicht an: Nicht die religiösen Gefühle des Protagonisten wurden im dargestellten Konflikt beleidigt, sondern sein Ehrgeiz und seine Selbstachtung. Somit entsteht Dankevyčs ethnisch-konfessionelle Selbstidentifikation durch den Appell anderer Personen an sein Glaubensbekenntnis. Makovej zeigt hier, wie die Religion, der ein großes konfliktauslösendes Potenzial eigen ist, politisch instrumentalisiert werden kann. Wegen dieser Instrumentalisierung ist der dabei geschilderte polnisch-ukrainische Konflikt als ‚pseudo-religiös‘ zu bewerten.

⁹³ Zum hohen ästhetischen Wert von Makovej's Kurzprosa vgl. SIMOVYČ, VASYL': Josyp Makovej [wie Anm. 87], S. 369.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Darstellung von polnisch-ukrainischen Beziehungen in der galizischen Literatur ist eng mit dem Thema ihrer konfessionellen Problematik verbunden. Diese Problematik erschließt sich aus dem verfassten Bild der Religion, vor allem aus der ihr zugeschriebenen Funktion, als ethnischer und/oder politischer Marker zu fungieren. Der Umstand, dass sich die Religion leicht zur politischen Instrumentalisierung eignet, wird von ihrer tiefen Involvierung im System kultureller und moralischer Werte abgeleitet. In diesem Kontext tritt Religion neben ihrer sakralen Funktion auch als Komplex bestimmter formaler Erscheinungsformen auf, wie Ritus und seine Sprache, Bräuche und Sitten. Diese Formen weisen keine direkte religiöse Bedeutung auf, können aber als solche artikuliert und rezipiert werden. Dadurch, dass die äußeren Unterschiede zwischen verschiedenen konfessionellen Gruppen leichter wahrgenommen werden als ihre dogmatische Gleichheit, wird die Grundlage zum politischen Instrumentalisieren religiöser Bedeutungen geschaffen. Diese Erscheinung liegt der literarischen Darstellung von polnisch-ukrainischen Konflikten zugrunde, die in manchen Werken als Konflikte zwischen der griechisch-katholischen und römisch-katholischen Bevölkerung auftreten, was aber eine Differenzierung zwischen der ethnischen und konfessionellen Zugehörigkeit nicht ausschließt.

Dass die Gleichstellung von ethnisch-nationalen und konfessionellen Merkmalen über ein großes Konfliktpotenzial verfügt, zeigt sich im Schaffen der behandelten Autoren. Sowohl bei Zachariasiewicz und Jeż, als auch bei Franko und Makovej wird auf die Problematik der politischen Instrumentalisierung des konfessionellen Unterschieds eingegangen, wenn auch aus verschiedenen Perspektiven. Die Chronologie der erschienenen Werke soll dabei beachtet werden wie auch die national-politische Selbstidentifikation der Autoren. So wird der konfessionelle Unterschied, der ausschließlich als ritueller Unterschied geschildert wird, in den am Anfang der 1860er Jahre publizierten Romanen *Św. Jur* von Jan Zachariasiewicz und *Sprawa Ruska w Galicji* von Teodor Tomasz Jeż als einziger Unterschied zwischen der ukrainischen und polnischen Bevölkerung Galiziens dargestellt. Ukrainer und Polen werden hier noch als zwei ethnische Gruppen eines polnischen Volkes verstanden – die Konzeption, die die Identitätsvariante von griechisch-katholischen Polen nicht in Frage stellt und die Idee eines alleinstehenden ukrainischen Volkes als politische Erfindung präsentiert. Die Hervorhebung ritueller Unterschiede zwischen der römisch-katholischen und griechisch-katholischen Kirche zwecks politischer Machtausübung wird kritisch aufgefasst und als zentrales Motiv für die Auslösung eines polnisch-ukrainischen Konflikts angeführt. Beiden

Autoren geht es um das Entlarven dieses Konflikts als politische Inszenierung und daher als kein religiös motivierter Widerspruch. Ins Zentrum der Darstellung wird die Figur eines griechisch-katholischen Priesters gestellt, der entweder als Verkünder des religiösen Antagonismus oder als Befürworter der polnisch-ukrainischen Verständigung auftritt. Die religiöse Problematik der Konflikte erschließt sich sowohl aus der Darstellung der Protagonisten als auch aus politischen instrumentalisierten religiösen Inhalten.

In der Erzählung *Chrestyny* von Osyp Makovej lassen sich ähnliche Tendenzen beobachten, jedoch kommt es hier zu einem gewissen Perspektivwechsel: Während bei den erwähnten polnischen Autoren der konfessionelle Unterschied die Grundlage für die Auslösung eines ethnisch-nationalen und politischen Antagonismus bildet, dient bei Makovej der Appell an ethnische und sozial-strukturelle Unterschiede zwischen Polen und Ukrainern als primärer Faktor für die Entstehung des politischen Antagonismus. Es ist in Makovejs Erzählung der einseitige polnische Patriotismus mit seinem Anspruch auf kulturelle und politische Überlegenheit, der die friedliche Koexistenz der griechisch-katholischen und römisch-katholischen Bevölkerung verhindert. Ein weiterer Unterschied der Darstellung vom polnisch-ukrainischen konfessionellen Konflikt liegt bei Makovej darin, dass als Träger des religiösen Antagonismus Laien und nicht Geistliche auftreten.

In der Erzählung *Čuma* von Ivan Franko erschließt sich der konfessionelle Unterschied zwischen Polen und Ukrainern auch in seiner formalen, rituellen Dimension. Es wird aber die religiöse Bedeutung von rituellen Praktiken hervorgehoben und ihre entsprechende Rezeption sowohl unter Priestern als auch unter Laien gezeigt. Franko thematisiert klar die Dichotomie zwischen den dogmatischen und rituellen Erscheinungsformen der Religion und verweist auf ihre determinierende Funktion in polnisch-ukrainischen Beziehungen. Wie bei Zachariasiewicz und Jeż treten bei Franko Priester beider Kirchen als Träger der religiösen Identität auf. Der politische Aspekt steht aber im Schatten der sozial-wirtschaftlichen Problematik: Als entscheidender Faktor bei der Bestimmung konfessioneller Verhältnisse wird der soziale Unterschied zwischen dem Klerus beider Riten angeführt. Damit ist das in positivistischer Ästhetik aufgefasste Bild des Pfarrers verbunden, dessen Funktion sich nicht auf die geistliche Ebene beschränkt, sondern einen sozio-ökonomischen Charakter trägt. Durch diese Gegenüberstellung der praktischen, durch den griechisch-katholischen Priester vertretenen und der rein sakralen, mit lateinischem Klerus gleichgesetzten Funktion eines Priesters wird der in der Erzählung dargestellte römisch-katholische und griechisch-katholische Konflikt konstruiert. Somit weist er eine

klarere religiöse Bedeutung im Unterschied zu den in anderen Erzählungen behandelten Konfliktbeispielen auf.

6 GEISTLICH VS. SÄKULAR. ANTIKLERIKALE MOTIVE IN DER LITERARISCHEN DARSTELLUNG EINES RELIGIÖSEN KONFLIKTS

EINLEITUNG

Das gesellschaftliche Leben in Galizien erfuhr in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen bedeutenden Wandel, der durch entscheidende sozio-kulturelle Veränderungen bedingt war. Zu diesen zählten z.B. die Verbreitung von liberal-demokratischen und sozialistischen Strömungen in der Politik sowie die Entwicklung einer durch Rationalismus geprägten säkularen Wissenschaft. Auch die grundlegende Veränderung der Wirtschaftssituation, vor allem die rapide Industrialisierung um die Ölquellen von Boryslav und Umgebung, brachte einen massiven Einschnitt in die soziale Struktur mit sich, der u.a. in der Etablierung einer neuen Klasse von Arbeitern zu sehen war.

Die Stellung der katholischen Kirche beider Riten zu diesen gesellschaftlichen Neuorientierungen war nicht eindeutig. Ihre Politik bestand in einer Art umsichtiger Versuche ihren bisherigen Einfluss auf das gesellschaftliche Leben beizubehalten, aber sich gegen die aufkommenden Modernisierungstendenzen nicht zu verschließen. Daraus ergab sich der widersprüchliche Charakter der kirchlichen Politik in Hinsicht auf die zunehmende Modernisierung: Einerseits verhielt sich die Kirche kritisch bzw. skeptisch, da die zunehmende Säkularisierung des Bildungswesens und die Entwicklung einer neuen politischen und religiösen Pluralität die traditionelle Kirche aus dem gesellschaftlichen Leben verdrängten und in Konkurrenz zu den Interessen der katholischen Geistlichkeit standen. Andererseits engagierte sich die Kirche selbst als aktiver Akteur der Modernisierung, indem sie z.B. verstärkt Volksschulen, Museen, Bibliotheken und Spitälern stiftete, diverse Zeitungen und Zeitschriften herausgab sowie verschiedene Vereine und Gesellschaften (z.B. Bienenzüchtervereine oder Nüchternheitsinitiativen usw.) unterstützte, was in kleinem Rahmen durchaus positive Folgen für die wirtschaftliche und politische Entwicklung der Bevölkerung Galiziens hatte.¹ Die komplizierte politische Situation sowie die finanztechnische und wirtschaftliche Rückständigkeit der Bauern, vor allem der Ukrainer in

¹ Zu einer solchen sozial-kulturellen Tätigkeit der römisch-katholischen Kirche vgl. SCHATTKOWSKY, RALPH / OSATSCHUK, SERGIJ / WÓJTOWICZ-HUBER, BERNADETTA: Kirche und Nation: Westpreußen, Galizien und die Bukowina zwischen Völkerfrühling und Erstem Weltkrieg. Hamburg: Kovač 2009, S. 198f; Zum positiven Einfluss der griechisch-katholischen Kirche auf das gesellschaftliche Leben der Ukrainer vgl. z.B. LUŽNYC' KYJ, HRUHOR: Ukraïns'ka Cerkva miž Schodom i Zachodom: Narys istorii Ukraïns'koï Cerkvy [Die ukrainische Kirche zwischen Ost und West. Eine Skizze der Geschichte der Ukrainischen Kirche]. L'viv: Svičado 2008, S. 480-485.

Ostgalizien, nivellierten jedoch die Wirkung solcher Maßnahmen und machten sie zu bescheidenen, lokal begrenzten Erfolgsgeschichten, welche die Situation nicht grundsätzlich verändern konnten.²

Diese Tendenzen waren für beide katholische Kirchen in Galizien gleichermaßen relevant, wobei im Fall der griechisch-katholischen Kirche einige Besonderheiten zu beachten sind. Das 19. Jahrhundert bedeutete für die griechisch-katholische Kirche die Zeit ihrer höchsten Entwicklung. Die Kirche, deren Priester fast die einzige gebildete Schicht der Ukrainer in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gewesen waren, bildete nun die Grundlage für die Etablierung einer neuen ukrainischen Intelligenz.³ Die Gleichzeitigkeit einer neuen klerikalen Bildungsschicht sowie zum Teil sozialistisch geprägter antiklerikaler Politiker und Intellektueller, wie Ivan Franko, Mychajlo Pavlyk oder Osyp Makovej, war für die Kirche konfliktreich und schwer zu Hand zu haben.

Der Widerstand der Kirche gegenüber einer zu schnellen Modernisierung sowie gegenüber antiklerikalen und aufklärerischen Ansichten führte zu etlichen Konflikten mit Anhängern des Sozialismus und wissenschaftlichen Rationalismus. Da von Letzteren manche religiösen Vorschriften und Grundsätze in Frage gestellt wurden und die Religion als System vorherrschender Handlungsmuster kritisiert wurde, lässt sich ein solcher Konflikt als religiös definieren.⁴ Der Struktur dieser Konflikte sowie der Analyse ihrer literarischen Darstellungsspezifik im Schaffen von Ivan Franko und Osyp Makovej ist dieses Kapitel gewidmet. Es handelt sich dabei um einen Konflikt innerhalb einer Konfession, in diesem Fall der griechisch-katholischen Kirche, denn das mit der Geistlichkeit in Konflikt geratende Subjekt war in der Regel Angehöriger dieser Kirche.

Bei der Analyse wird von der These ausgegangen, dass die literarische Darstellung der Kirche in der Regel einen ambivalenten Charakter aufweist: Einerseits kann die Kirche wegen ihres Konservatismus kritisiert werden, wobei sich diese Kritik vor allem gegen die Geistlichkeit richtet. Andererseits können das Abkommen von der religiösen Tradition negativ dargestellt und die sozialen Nachteile der Modernisierung und ihre Auswirkung auf die geistige Entwicklung eines Individuums selbst der Kritik untergezogen werden.

² Vgl. WENDLAND, ANNA VERONIKA: Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Rußland, 1848-1915. Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss. 2001, S. 411.

³ Vgl. WÓJTOWICZ-HUBER, BERNADETTA: „Ojcowie narodu“. Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867-1918) [„Väter des Volkes“. Die griechisch-katholische Geistlichkeit in der Nationalbewegung der galizischen Ruthenen, 1867-1918]. Warszawa: Wydawn. Uniwersytetu Warszawskiego 2008, S. 240f.

⁴ Vgl. KEHRER, GÜNTER: Konflikt. In: CAMCIK, HUBERT / GLADIGOW, BURKHARD / KOHL, KARL-HEINZ (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. III. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1993, S. 421-428, hier S. 425.

6.1 RÜCKSTÄNDIGE UND PRAGMATISCHE AUFKLÄRER. DIE AMBIVALENTE DARSTELLUNG DER GEISTLICHKEIT IM SCHAFFEN VON IVAN FRANKO UND OSYD MAKOVEJ

Ivan Franko und Osyd Makovej gehörten zu den bekanntesten Vertretern der jungen ukrainischen Intelligenz, die sich außerhalb der geistlichen Kreise in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Galizien zu etablieren begann. Dazu zählten junge Intellektuelle, die in ihren literarischen und publizistischen Arbeiten die Ideen von Positivismus und Sozialismus, Liberalismus und Rationalismus zu reflektieren versuchten und sich dadurch den unter der ukrainischen Bevölkerung herrschenden religiös-konservativen Vorstellungen widersetzen. Ergebnis dieser Auseinandersetzung mit Positivismus und Sozialismus war die Entwicklung einer radikal-sozialistischen Bewegung, zu deren ersten Anhängern Ivan Franko gehörte.⁵ Diese Bewegung setzte sich zum Ziel, zur nationalen und sozial-wirtschaftlichen Entwicklung des ukrainischen Volkes in Galizien beizutragen. Ein Vorhaben, das zum Leitmotiv des Schaffens von Franko und Makovej in jener Zeit wurde. In ihrer politischen Stellung wandten sich die Radikalen gegen die Klerikal- und Anpassungspolitik sowie den literarischen und kulturellen Idealismus der Volkstümmler (ukr. *narodovci*).⁶

Die ähnliche ideologisch-ästhetische Position von Franko und Makovej sowie die verwandte Thematik ihres Frühschaffens ermöglichen es, bestimmte inhaltliche Zusammenhänge bei ihrer Darstellung der religiösen Problematik herzustellen und sie zu vergleichen.⁷ Bei der Analyse hat sich ein klar ausgeprägtes Motiv abgezeichnet, das bei

⁵ Zu Frankos Auseinandersetzung mit Positivismus und Sozialismus vgl. z.B. HRYCAK, YAROSLAV: Prorok u svoj vityčnyi. Ivan Franko i joho spil'nota (1856 - 1886) [Der Prophet in seiner Heimat. Franko und seine Gemeinschaft (1856 -1886)]. Kyiv: Krytyka 2006, S. 229-231. Mit Recht weist der Autor darauf hin, dass Franko in erster Linie vom Positivismus und nicht vom Sozialismus beeinflusst war und dessen Ideen in seinem Schaffen reflektierte. Auch Frankos Befürworten des Fortschritts sowie die aufklärerische Richtung seiner früheren Prosa lassen sich durch sein Interesse für den Positivismus erklären, wenn auch bestimmte sozialistische Vorstellungen darin vordrangen, vor allem in den Erzählungen zur Boryslav-Thematik. Sein Interesse für den Positivismus sollte Franko auch Mychajlo Drahomanov verdanken. Der Letzte galt nämlich als einer der ersten Verkünder des Positivismus in der Ukraine. Vgl. dazu HOLOD, ROMAN: Naturalizm u tvorčosti Ivana Franka: do pytannja pro osoblyvosti tvorčoho metodu Kamenjara [Der Naturalismus im Werk von Ivan Franko: Zu den Besonderheiten der schöpferischen Methode „des Maurers“]. Ivano-Frankivs'k: Lileja-NV 2000, S. 9.

⁶ Vgl. HUNDOROVA, TAMARA: Franko ne/i Kamenjar [Franko kein/und Maurer]. Kyiv: Krytyka 2006, S. 31. 1890 wurde die *Ruthenisch-Ukrainische Radikale Partei* (ukr. *Rus'ko-Ukrains'ka Radykal'na Partija*) auf Initiative u.a. von Ivan Franko, Mychajlo Pavlyk, Jevhen Levyč'kyj gegründet, wodurch diese ideologische Position auch eine rechtliche Form annahm. Siehe dazu HIMKA, JOHN-PAUL: *Socialism in Galicia. The Emergence of Polish Social Democracy and Ukrainian Radicalism (1860 - 1890)*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1983, S. 163-169; In diesem Zusammenhang sei zu erwähnen, dass schon der Name dieser Partei innovativ war, indem unter der Bezeichnung „Ukrainisch-Ruthenisch“ das ganze ukrainische Volk, darunter auch sein im Russischen Reich lebender Teil, verstanden wurde. Vgl. dazu BINDER, HARALD: *Galizien in Wien. Parteien, Wahlen, Fraktionen und Abgeordnete im Übergang zur Massenpolitik*. Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss. 2005, S. 128.

⁷ Diese thematische und ideologisch-ästhetische Verwandtschaft hat zum Teil einen biographischen Hintergrund, denn sein Interesse für den Sozialismus verdankte Makovej u.a. auch seiner Bekanntschaft mit Franko, der einen

beiden vorkommt und das Problem des kirchlichen Konservatismus behandelt. Es handelt sich dabei um die Thematisierung der Rolle der Priester für die kulturelle und wirtschaftliche Entwicklung der ukrainischen Bevölkerung sowie um das Problem der Säkularisierung des Bildungswesens.

Sowohl Ivan Franko als auch Osyp Makovej wandten sich in ihrem Schaffen der Figur des ukrainischen Priesters zu und machten ihn in vielen ihrer Werke zum Protagonisten. Gründe dafür sind sowohl in der Rolle der Priester im gesellschaftlichen Leben Galiziens und ihrem Einfluss auf dieses zu suchen, als auch in der daraus resultierenden sozialen Problematik, der diese Texte gewidmet sind. Die bereits angesprochene widersprüchliche Stellung der Geistlichen zur Modernisierung sowie ihre hohen Positionen in der gesellschaftlichen Hierarchie samt der konfliktreichen Beziehung zur einfachen Bevölkerung boten sich als fruchtbares literarisches Motiv an. Auch die eigene Erfahrung der Schriftsteller im Umgang mit Priestern soll dabei nicht übersehen werden.

Das Verhältnis Frankos zum ukrainischen Klerus ist nicht eindeutig und durchlief eine recht dynamische Entwicklung. Die Schuljahre in der von Basilianern geleiteten Normalschule in Drohobyč und die damit verbundenen ersten Konflikte mit Priestern, die als Lehrer tätig waren, wurden später in Erzählungen wie *Olovec' (Der Bleistift)*⁸, *Schönschreiben*⁹, *Otec'-Humoryst (Der Priester-Humorist)*¹⁰ u.a. literarisch aufgenommen.¹¹ Die etlichen dahin reflektierten antiklerikalen Elemente sind als Ergebnis der späteren Auseinandersetzung Frankos mit Positivismus und Sozialismus zu erklären: Die Annäherung an geistliche Kreise in Lemberg sowie das positive Bild der Geistlichkeit in seiner ersten Erzählung *Petrii i Dovbuščuky (1875)*¹² zeugen von einer zunächst positiven Wahrnehmung der Kirche und ihrer Rolle für die kulturelle und gesellschaftliche Entwicklung der

großen Einfluss auf den jungen Makovej hatte. Auch durch Franko sollte Makovej solche Intellektuelle wie Mychajlo Pavlyk oder Oleksander Barvins'kyj kennenlernen. Vgl. PROSKURNJAK, VASYLYNA: Učast' Osypa Makoveja v kul'turno-prosvitnich tovarystvach Schidnoï Halyčyny ta Bukovyny kincja XIX – počatku XX st. [Die Tätigkeit Osyp Makovejs in den kulturell-aufklärerischen Vereinen in Ostgalizien und der Bukowina am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts]. In: Naukovi zapysky Ternopil's'koho nacional'noho pedahohičnoho universytetu imeni Volodymyra Hnatjuka, Serija „Istorija“. 1 (2010), S. 37-44, hier S. 39.

⁸ Siehe FRANKO, IVAN: *Olovec' [Der Bleistift]*. In: DERS.: *Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach* (Bd. 15, hrsg. v. KOLESNYK, P.J.). Kyïv: Naukova dumka 1978, S. 72-84.

⁹ Siehe FRANKO, IVAN: *Schönschreiben*. In: DERS.: *Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach* (Bd. 15, hrsg. v. KOLESNYK, P.J.). Naukova dumka 1978, S. 84-90.

¹⁰ Siehe FRANKO, IVAN: *Otec'-Humoryst [Der Priester-Humorist]*. In: DERS.: *Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach* (Bd. 21, hrsg. v. BASS, I.I.). Kyïv: Naukova dumka 1979, S. 288-315.

¹¹ Vgl. HRYCAK, YAROSLAV: *Prorok u svoïj vitčyzni [wie Anm. 5]*, S. 81f.

¹² Siehe FRANKO, IVAN: *Petrii i Dovbuščuky*. In: DERS.: *Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach* (Bd. 14, hrsg. v. BASS, I.I.). Kyïv: Naukova Dumka 1978, S. 7-244.

galizischen Bevölkerung beim jungen Franko.¹³ Seine Position ändert sich ab 1875, wenn in seinem Schaffen eine scharfe Kritik am Klerus zur Sprache kommt.

Kritik an der Geistlichkeit ist auch im Schaffen von Osyp Makovej präsent. In vielen seiner Erzählungen, die meist durch einen feinen satirischen Ton gekennzeichnet sind, setzt sich der Autor mit dem Thema des widersprüchlichen Charakters des Klerus und seiner Tätigkeit für die Gesellschaft auseinander. Zu solchen können Erzählungen wie *Ksantypa* (*Xanthippe*)¹⁴ gezählt werden, in der die unter den Bauern herrschende religiöse Naivität thematisiert wird, *Trudne im'ja* (*Der komplizierte Name*)¹⁵, in der die Priester als Dienstboten von Politikern auftreten, *Z odnoho džerela* (*Aus der gleichen Quelle*)¹⁶, wo auf die wirtschaftliche Ausbeutung der Bauern durch Priester eingegangen wird, oder die Erzählung *Obrjadova sprava* (*Die Frage des Ritus*)¹⁷, in der der Konflikt zwischen der alten und der jungen Generation von griechisch-katholischen Priestern ein Motiv ist. Wie auch Franko, unter dessen Einfluss Makovej, wie bereits erwähnt, gestanden haben soll¹⁸, interessierte sich der Autor für Positivismus und Sozialismus, dieses Interesse weist bei ihm aber keinen systematischen Charakter auf. Trotzdem sind darauf bestimmte antiklerikale Tendenzen zurückzuführen, die vor allem im Frühschaffen des Schriftstellers vorkommen.¹⁹ Wie bei

¹³ Auf Frankos Stellung zur ukrainischen Geistlichkeit könnte seine Beziehung zu Ol'ha Roškevyč, der Tochter eines griechisch-katholischen Priesters, einen großen Einfluss ausgeübt haben, obwohl diese Annahme von spekulativem Charakter ist. Franko war in Ol'ha verliebt und hatte vor, sie zu heiraten. Dem standen aber sein Ruf als Sozialist und insbesondere seine Verhaftung 1879 im Weg. Im gleichen Jahr wurde Olha mit einem anderen Priester vermählt. Dieses Ereignis sollte Franko tief getroffen haben. Vgl. z.B. sein Brief an Ahatanhel Kryms'kyj vom 26.08.1898, in dem Franko darüber schreibt: FRANKO, IVAN: Do A. Ju. Kryms'koho (An A. Ju. Kryms'kyj). In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 50, hrsg. v. BERNŠTEJN, M.D.). Kyïv: Naukova dumka 1986, S. 113-115, hier S. 114. Zu Frankos Beziehungen zu Ol'ha Roškevyč vgl. auch HRYCAK, YAROSLAV: Prorok u svoj vityznyi [wie Anm. 5], S. 220-222. Zu Frankos Beziehung mit der ukrainischen Geistlichkeit sowie seine Religiosität vgl. auch HNATJUK, MYCHAJLO: Ivan Franko v literaturno-estetyčnych koncepcijach joho času [Ivan Franko in den literarisch-ästhetischen Konzeptionen seiner Zeit]. L'viv: Kamenjar 1999, S. 20, 31f. Der Autor weist darauf hin, dass Franko mit vielen Geistlichen gut befreundet war. Frankos religiöse Kenntnisse wie auch seine literarische und wissenschaftliche Leistung wurden, wenn auch mit gewissem Vorbehalt wegen seiner sozialistischen und antiklerikalen Haltungen oft von Geistlichen, oft mit Priestern gepriesen, darunter auch von Metropolit Andrej Šeptyc'kyj.

¹⁴ Siehe MAKOVEJ, OSYP: *Ksantypa* [Xanthippe]. In: DERS.: *Tvory v dvoch tomach* (Bd. 2, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, S. 272-276.

¹⁵ Siehe MAKOVEJ, OSYP: *Trudne im'ja* [Der komplizierte Name]. In: DERS.: *Tvory v dvoch tomach* (Bd. 2, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, S. 312-315.

¹⁶ Siehe MAKOVEJ, OSYP: *Z odnoho džerela* [Aus der gleichen Quelle]. In: DERS.: *Tvory v dvoch tomach* (Bd. 2, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, S. 441-445.

¹⁷ Siehe MAKOVEJ, OSYP: *Obrjadova sprava* [Die Frage des Ritus]. In: DERS.: *Tvory v dvoch tomach* (Bd. 2, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, 276-281.

¹⁸ Siehe dazu auch PELENS'KYJ, JEVHEN-JULIJ: *Osyp Makovej: Sproba literaturnoi ocinky. V p'jatu ričnyčju smerti*. [Osyp Makovej: Versuch einer literarischen Bewertung. Zum fünften Todestag]. In: *Dilo* (zusammengeheftete Zeitungen von 31.07.1930 bis 19.08.1930).

¹⁹ In seinem autobiographischen Beitrag schrieb Makovej, dass, obwohl er radikal gesinnt war, er sich nicht aktiv politisch betätigte und versuchte in seinem Schaffen für keine bestimmte politische Richtung zu plädieren. Vgl. MAKOVEJ, OSYP: *Avtobiografija* [Autobiographie]. In: *Literaturno-naukovyj vistnyk*. 88/11 (1925), S. 231-240, hier S. 234.

Franko ist die Kirchenkritik bei Makovej nicht als Kritik an Glauben oder Religion als solche zu interpretieren, sondern eher als Enttarnung des Statusmissbrauchs von Priestern für eigene Ambitionen und die damit einhergehende Vernachlässigung ihrer eigentlichen Pflichten. Wie Franko appelliert der Autor in seinem Schaffen an die aufklärerische Aufgabe der Geistlichen als Kulturträger unter dem Volk – eine Position, die wiederum durch positivistische Anschauungen zu erklären ist. Mit der Zeit wird sich Makovej jedoch von der radikalen Bewegung immer mehr distanzieren, bis er Mitglied des 1911 gegründeten *Christlich-Sozialen Verbands* (ukr. *Chrystyjans'ko-Suspil'nyj Sojuz*) wird.²⁰

6.1.1 Galizien als Land sozialer Umwälzungen und religiöser Umbrüche in Frankos Erzählung *Navernenyj Hrišnyk*

Frankos erste antiklerikale Motive sind bereits in der 1877 erschienen Erzählung *Navernenyj Hrišnyk (Der bekehrte Sünder)*²¹ deutlich zu sehen, in der die Person eines ukrainischen Pfarrers klar artikulierte negative Züge besitzt und in ihrem Handeln scharf kritisiert wird.²² Die Erzählung gehört zum sogenannten *Boryslav-Zyklus* und spiegelt das Interesse des Autors an der sozial-wirtschaftlichen Situation dieser Region und ihrem Einfluss auf den Alltag der ukrainischen Bauern wider. Franko behandelt hier das Problem der sporadischen und wenig durchdachten wirtschaftlichen Industrialisierung und ihrer negativen Auswirkung auf das Leben ukrainischer Bauern. Im Zentrum der Erzählung steht das Motiv eines nach besserem Leben strebenden Menschen, der in seinem Vorhaben jedoch von seiner Umgebung weder unterstützt noch toleriert wird und infolge dessen an den neuen sozialen Gegebenheiten scheitern muss. Ein solcher Mensch ist der Protagonist der Erzählung, Vasyľ Pivtorak. Er ist ein wohlhabender, gläubiger und in der Dorfgemeinde hochangesehener Bauer, der jedoch infolge seines Ehrgeizes und Kenntnismangels, aber auch der Tücke und Feindseligkeit der ihn umgebenden Leute zum bettelarmen, alkoholsüchtigen und kranken Menschen wird.

²⁰ Zum politischen Wandeln von Osyp Makovej vgl. SIMOVYČ, VASYL': Josyp Makovej. In: DERS.: *Praci v dvoch tomach* (Bd. 2, hrsg. v. TKAČ, LJUDMYLA). Černivci: Knyhy XXI 2005, S. 366-373, hier S. 367f.

²¹ FRANKO, IVAN: *Navernenyj Hrišnyk [Der bekehrte Sünder]*. In: DERS.: *Zibrannja tvoriv u p'jatydesjaty tomach* (Bd. 14, hrsg. v. BASS, I. I.). Kyïv: Naukova dumka 1978, S. 307-369.

²² Zur antiklerikalen Thematik dieser Erzählung und zu dem in ihr vorhandenen religiösen Konflikt siehe BORAKOVSKYY, LYUBOMYR: Kirche im oder auf dem Weg der Moderne? Die Stellung der ukrainischen Geistlichkeit zur Modernisierung in Galizien und ihre literarische Austragung bei Ivan Franko und Osyp Makovej. In: HAID, ELISABETH / WEISMANN, STEPHANIE / WÖLLER, BURKHARD (Hrsg.): *Galizien: Peripherie der Moderne - Moderne der Peripherie?* (Tagungen zur Ostmitteleuropa-Forschung; 31). Marburg: Herder-Institut 2013, S. 145-157, hier S. 149-151

Der Weg der Degradation beginnt für Vasyl' mit seinem Wunsch, auf dem eigenen Grundstück Erdöl zu gewinnen und davon finanziell zu profitieren. Ohne entsprechende Fachkenntnisse und Unterstützung seitens der Gemeinde ist dieses Vorhaben zum Scheitern verurteilt: Vasyl' verliert seine zwei Söhne bei der Bohrung, weil sie keine entsprechende Ausrüstung hatten. Verzweifelt und deprimiert beginnt Vasyl' Trost in der Schenke zu suchen, jedoch rechtfertigt er seine Tragödie durch böses Fatum, nicht aber durch seine eigenen Fehler. Er distanziert sich in der Folge von der Gemeinde und vor allem von seinem dritten Sohn Ivan, der den wahren Grund für dieses wirtschaftliche Scheitern, nämlich den Kenntnismangel und die Naivität seines Vaters sieht. Er versucht den Vater noch aus dem alkoholischen Sumpf zu retten, jedoch bleibt Vasyl' Ivans Erklärungen gegenüber verschlossen und nähert sich stetig seinem Verfall und seinem Tod.

Während in der Erzählung die Idee des wirtschaftlichen und kulturellen Fortschritts nur am Rande erwähnt wird, ist die kritische Schilderung der Modernisierung und Industrialisierung, die die traditionelle Lebensordnung der unvorbereiteten ukrainischen Bauern zerstören und sie mit unbekanntem sozialen Herausforderungen konfrontieren, kaum zu übersehen.²³ Vasyl' überlegt nach dem Tod des ersten Sohns, ob er in seiner Ölgewinnung innehalten soll, weil es keine Gott gerechte Tat zu sein scheint, die „heilige Erde“ durch Bohrung zu plündern und dadurch Geld zu gewinnen.²⁴ Auch im Sinne der sozialistischen Kritik am Kapitalismus kann dieser Gedanke über die allzu schnelle finanzielle Bereicherung interpretiert werden.

Es handelt sich in der Erzählung nicht nur um eine bloße Kritik an der wirtschaftlichen Modernisierung. Denn es ist nicht der Wunsch des Protagonisten nach wirtschaftlichem Erfolg, sondern die soziale Ungerechtigkeit und ökonomisch-technische Unaufgeklärtheit, die ihn zu Fall bringen. Dass dabei Geistliche nicht unbedingt eine positive Rolle spielen, zeigt sich deutlich bei der Analyse der in der Erzählung dargestellten Figur des Dorfpfarrers und des zwischen ihm und Vasyl' entstandenen Konflikts.

Der in der Erzählung geschilderte Ortspfarrer ist ein passiver, willenloser Mann, der nicht gut ausgebildet ist, dafür aber hochnäsig und ehrgeizig. Er ist sich seiner hohen gesellschaftlichen Position bewusst und profitiert davon. Auf diese Weise ist er nicht imstande den Bauern die angebrachte seelsorgerische Unterstützung zu leisten und zu ihrer kulturellen und geistigen Entwicklung beizutragen. Franko verweist hier implizit auf die Vorstellung eines ‚richtigen Priesters‘ – eines intelligenten, gut ausgebildeten und geistig

²³ Vgl. dazu HUNDOROVA, TAMARA: Franko ne/i Kamenjar [wie Anm. 6], S. 40.

²⁴ Vgl. FRANKO, IVAN: Navernenyj Hrišnyk [wie Anm. 21], S. 311.

reichen Menschen, der dem einfachen Volk in seiner Not beisteht und Nächstenliebe verkündet.²⁵ Der Pfarrer von Boryslav dagegen vernachlässigt nicht nur seine kirchlichen Pflichten, sondern profitiert auch vom menschlichen Unglück und ist darum an der Verbesserung der sozialen Situation nicht interessiert. Zu einer solchen Feststellung kommt man beim Lesen des Abschnitts, wenn der Priester um den Preis für das Begräbnis von Vasyl's Sohn feilscht und sich dabei als mitleidlos und moralisch verkommen herausstellt:

Und Vasyl' Pivtorak schleppte sich erschüttert zum Pfarrer.

– [...] Ich bin gekommen, damit Sie den sündigen Leichnam der Erde übergeben.

– Ja, ja! Es ist eine heilige Pflicht. Ich weiß, ich weiß, er war ein gehorsames Kind! Na gut, Vasyl', du bist jetzt reich... [...] Gib mir für die Beerdigung 50 Gulden. Na, was? Das ist doch jetzt für dich nichts.

– Aber, Hochwürden, das ist zu viel! Fürchten Sie sich vor Gott, ich hab doch jetzt Kummer! Wie kann ich noch mit Juden handeln? [...] Und noch dazu liegt mein Weib im Sterben, die Arme! Wer weiß, ob sie noch eine Woche schafft. Und dann wieder Ausgaben, Hochwürden, aber Bares ist keines!

– Na gut, dann einigen wir uns gleich für zwei Beerdigungen zusammen. Gib mir 80 Gulden dafür, du armer Schlucker!

– [...] Was sagen Sie da! – schrie der arme Vasyl' auf, bis tief ins Herz erschüttert von diesem Gespräch. – Soll ich gar um die Beerdigung für eine noch lebende Christin handeln? [...]

– Na gut, na gut! Ich habe nur so gescherzt. – erwiderte der Pfarrer lächelnd. – Es ist nichts Böses damit gemeint. Na gut, geh schon, du Armer. Und ich komme dann morgen. [...].²⁶

In Frankos Zeichnung des Boryslaver Pfarrers in *Navernenyj Hrišnyk* wird der Grund für dessen, aus christlich-humanistischem Blickwinkel betrachtet, negative Handlungen bedeutungsvollerweise weniger durch seinen persönlichen Charakter erklärt, sondern durch seine zweifelhafte Ausbildung im Priesterseminar, wie es dem folgenden Beispiel zu entnehmen ist:

Auch der Pfarrer von Boryslav war ein ehrlicher Mann, der seiner Gemeinde nur das Beste wünschte. Aber die Alltagsorgen und der eintönige Verlauf seines Lebens trugen dazu bei, dass er kaum Zeit fand, darüber nachzudenken, ob und wie das Wohl der Gemeinde zu erlangen wäre. Er beschränkte sich darauf, was der Ritus vorschrieb, der ihm im

²⁵ Diese Invariante des ‚richtigen Priesters‘ ist von Frankos Kritik am Klerus abgeleitet, vgl. z.B. IVAN FRANKO: *Narodna sprava i popy* [Die nationale Angelegenheit und die Popen], New York: Ukrain'ska drukars'ka i vydavnyča spilka 1918, S. 10f, 16f.

²⁶ Originaltext: „А Василь Півторак, мов приголомшений, поволікся до панотця. – [...] Я прийшов, щоби-сьте грішне тіло земляк віддали. – А, так, так! Святий обо'язок, – послужна була дитина, знаю, знаю! Ну, Василю, – але ти тепер багач... [...] А мені за погріб п'ятдесят золотих. Ну, га, що? У тебе то тепер ніщо! – Ей, егомость, то забагато! Бійтеся бога, у мене тепер гризота, де мені ся ще з жидами торгувати? [...] А ще он і моя стара, бідна, догорає, ледве-ледве. Хто знає, чи ще тиждень продихає. Знов видаток, а готового, панотчику, нема! – Га, то згодімся за оба погребі разом. Даси вісімдесят золотих, небоже! – [...] А ви що говорите! – скрикнув бідолаха Василь, уражений до глибини серця такою бесідою. – Аби я для живого християнина наперед погріб торгував? [...] – Ну, ну, я так, жартував, – сказав, усміхаючись, панотець. – Нема в тім нічого так злого. Ну, ну, йди, небоже, а я вже там завтра надійду. [...]“, in FRANKO, IVAN: *Navernenyj Hrišnyk* [wie Anm. 21], S. 316f.

Priesterseminar beigebracht worden war: moralisierende Predigten, in denen auf wohlтönendste Weise die idealste und abstrakteste Morallehre verkündet wurde.²⁷

Der Pfarrer erscheint samt der von ihm verkündeten moralisierenden Lehre als mangelhaft ausgebildeter und somit inkompetenter Mensch, der unter den sich neu etablierenden politischen und wirtschaftlichen Umständen nicht imstande ist, seiner aus einfachen Bauern bestehenden Gemeinde eine entsprechende seelsorgerische Unterstützung zu geben und auf neue soziale Prozesse adäquat zu reagieren. Er neigt dazu, die materielle und kulturelle Rückständigkeit der Bauern eher durch Sünden wie die Vorliebe für Schnaps oder Faulheit zu erklären, nicht aber durch einen bestimmten sozialen Sachverhalt. Auf diese Weise scheitert der Boryslaver Pfarrer in seiner Funktion als Verkünder der christlichen Moral, als Lehrer und Seelsorger: Als Ivan sich mit der Bitte an den Pfarrer wendet, seinen Vater auf einen besseren Weg zu führen und ihn von der Alkoholsucht befreien zu helfen, weiß dieser keine wirksame Methode als Vasyl' öffentlich Sünde vorzuwerfen und ihn in der Kirche vor der gesamten Gemeinde zu kritisieren. Statt zu helfen führt diese „Therapie“ zur zunehmenden Verzweiflung Vasyl's, seiner wirklichen Entfremdung von der Kirche und weiterem Trost im Schnaps. Auch die kritische Stellung der anderen Bauern zu Vasyl', die nicht zuletzt von Predigten in der Kirche beeinflusst wird, trägt zu seinem sozialen Abstieg bei:

Sie [die Bauern, L.B.] glaubten aber mit der gleichen Aufrichtigkeit, mit der sie einen Nachbarn aus der Not retteten, an alles, was ihnen in der Kirche von der Kanzel gepredigt wurde. Ihr Glaube an Dogmen und Wunder war nicht annähernd so groß, wie ihr Vertrauen in die Predigten des Pfarrers. [...] Keinen Sonntag ließ der [Boryslaver, L.B.] Pfarrer vergehen, ohne Vasyl' zu erwähnen. Dabei wies er auf dessen sündiges und gottloses Leben hin, auf die Hölle, die ihn erwarte und auf die Schande, die dieser Landwirt, der zudem bis vor Kurzem noch zu den anständigsten gehörte, der ganzen Gemeinde damit mache. [...] Und da der Pfarrer nicht und nicht aufhörte, ging Vasyl' bald nicht mehr in die Kirche, um der peinlichen Kritik an sich selbst nicht weiter zuhören zu müssen.²⁸

Außerdem:

²⁷ Originaltext: „І бориславські панотець були чесний чоловік, щиро бажали добра для своїх громадян, але за домашніми клопотами, за одностайним тиркотом щоденного життя ніколи їм було й подумати, чи і як мож осягнути того добро. Вони обмежилися на тим, що приписував ритуал, чому їх вивчено в семінарії, с. е. на моралізуючих проповідях, в котрих якнайзвучніше виголошували найідеальніші і найабстрактніші моральні науки.“, in ebd., S. 348.

²⁸ Originaltext: „Але з тов самов щирістю, з яков рятували сусіда з нужди, вірили вони, небораки, в усе те, що говорено їм в церкві з казальниці, тай то не так в саме казання про чуда та догми, а більше в то, що говорилося по казанні... Отже ж то в таких бесідах панотець не залишили ні одної неділі виразно натякнути про Василя, про його грішне та безбожне життя, про пекло, котре його ожидає по смерті, про встид, який робить усій громаді той газда, що недавно тому числився до найпорядніших... Далі – далі, коли панотець не унімалися, Василь зовсім перестав ходити до церкви, щоби не слухати кожнісінький раз ганьби про себе.“, in ebd., S. 338.

[...] Vasyľ' duckt sich, folgt dem Palamar [Ministrant im orthodoxen Ritus, L.B.] in die Sakristei und wartet, dass man ihn jetzt noch mehr beschämen würde. Eigenartigerweise fiel ihm dabei das folgende Sprichwort ein: „Na gut, Mutter, ich gehe in die Kirche, aber so wahr mir der Teufel helfe, dass ich da Gott nicht anbeten!“ Vasyľ' weiß nicht, wie er auf dieses Sprichwort kam, jedoch wiederholt er es wieder und wieder, ohne zu wissen, warum.²⁹

In der Darstellung des Konflikts eines Individuums mit seiner Umgebung lässt sich der für Franko in den nächsten Jahren typische Stil erkennen, den man als „wissenschaftlichen Realismus“ bezeichnet kann.³⁰ Franko sah die Aufgabe der Literatur nicht nur in der direkten Schilderung der Realität, sondern auch in der erklärenden Darlegung wichtiger sozialer Prozesse und ihrer Folgen. Dabei sollen auch bestimmte kulturelle und geistige Ideale und Ziele aufgezeigt und den Lesern vermittelt werden. Darin manifestiert sich der aufklärerische Charakter dieser Prosa.³¹ In diesem Sinne lässt sich auch der Charakter der Handlungen des Pfarrers wie auch Vasyľ's deuten und erweist sich als dialektisch bedingt: Der Pfarrer bewertet das Verhalten Vasyľ's von seiner sozialen Position und seinem klerikal-traditionalen Standpunkt aus, der durch mangelhafte Ausbildung geprägt ist. Für ihn gilt Vasyľ's Verhalten als sündig und darum der Kritik wert. Für Vasyľ' aber läuft dieser Prozess in die entgegengesetzte Richtung: Da er weder Trost noch Verständnis beim Pfarrer findet, sucht er diese in der Schenke und wird in der Folge von dem jüdischen Schankwirt betrogen. Auf diese Weise stellt Franko nicht nur einzelne Realitätsbilder dar, sondern schildert sie in ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit und dialektischen Verbundenheit.³²

Wie der biblische Hiob wendet sich Vasyľ', nachdem er alles verloren hat, wieder zu Gott und stirbt in der Kirche, von seiner irdischen Last befreit. Die Umkehrung der Rollen von Vasyľ' und dem Pfarrer ist hier besonders auffallend: Durch sein Leiden gelangt Vasyľ' zum wahren Glauben und stirbt in der Kirche, während dem Pfarrer wahre religiöse Gefühle weiter verschlossen bleiben.³³ In *Navernenyj Hrišnyk* müssen die Protagonisten also scheitern, so der Fatalismus des Autors. Denn auch Vasyľ's Sohn Ivan, zielstrebig und fleißig, ist nicht imstande dem neuen industriellen Boryslav und der hier herrschenden sozialen Ordnung zu

²⁹ Originaltext: „[...] Скулився Василице і йде за паламарем за закрестію, ждучи ще більше ганьби на себе. В його душі дивним способом застряла приповідка: “Піду я, мамо, до церкви, але чорта з’їш, що ти ся буду богу молити!”, Василь не знає, відки вона тепер впала йому на гадку, і без відома повторяє її собі в душі раз, і другий, і третій, сам не знає, по що й по яке?...“, in ebd., S. 332.

³⁰ Vgl. HUNDOROVA, TAMARA: Franko ne/i Kamenjar [wie Anm. 6], S. 36.

³¹ Für Franko sollte die Literatur wie die Wissenschaft dem Fortschritt dienen: ihre Methoden sollten also von einem wissenschaftlichen Charakter sein wie Vergleich, Analyse der realistisch dargestellten Situationen, während das ästhetische Anliegen im Hintergrund stehen sollte. Vgl. dazu FRANKO, IVAN: Literatura, її завдання і найважливіші зичи [Literatur, ihre Aufgaben und die wichtigsten Merkmale]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 26, hrsg. v. ŠČURAT, S. V, MYKYTAŠ, V. L.). Kyïv: Naukova Dumka 1980, S. 5-14, hier S. 13f.

³² HUNDOROVA, TAMARA: Franko ne/i Kamenjar [wie Anm. 6], S. 39.

³³ Vgl. dazu: BORAKOVSKYY, LYUBOMYR: Kirche im oder auf dem Weg der Moderne? [wie Anm. 22], S. 151.

widerstehen: Er endet wie sein Vater in einer Schenke, allein, verzweifelt und bettelarm. Ivans einzige Option der seelischen Befreiung vom Öl- und Geldsumpf ist auch der Tod.

Das interessante Merkmal bei dieser Darstellung religiöser Problematik besteht darin, dass hier das Spannungsverhältnis zwischen der Religion als seelisch-moralischem Anhaltspunkt und der Kirche als geistlicher Institution aufgezeigt wird. Interessant ist dabei, dass der Akzent nicht auf das Konfliktpotenzial der Religion gelenkt wird, sondern auf ihre Funktion, den Konflikt überwinden zu helfen.³⁴ Hätte Vasyľ geistige Unterstützung beim Pfarrer gefunden und somit die Möglichkeit gehabt, seinen Glauben in der Kirche zu leben, hätte er vielleicht seine innere Verzweiflung überwinden und seinen sozialen Abstieg verhindern können. Dieses Motiv kommt der in Franzos' Erzählung *Judith Trachtenberg* erläuterten religiösen Problematik nahe³⁵, wo einem Individuum die Möglichkeit verschlossen wird, nicht nur seinen ursprünglichen, sondern auch den angenommenen Glauben zu leben, was zu einem folgenschweren religiösen Konflikts führt.

Solche Schilderungen eines Pfarrers wie bei Franko waren unter ukrainischen Schriftstellern keine seltene Erscheinung.³⁶ Eine ähnliche Szene ist z.B. in der von Oleksa Martovyč verfassten Erzählung *Mužyc'ka smert'* (*Der Bauerntod*) zu finden.³⁷ Es handelt sich um den Tod eines armen ukrainischen Bauern, der vom Alkohol heimgesucht im Sterben liegt. Auch hier wird auf die finanzielle Problematik hingewiesen. Die Bauern sind eher darum besorgt, wo sie Geld für das Begräbnis auftreiben sollen, als über die Tatsache, dass sie sterben werden und was sie im jenseitigen Leben erwartet. Das dabei vermittelte Bild der bäuerlichen Wahrnehmung und Ausübung der eigenen Religion macht diese Erzählung zu einer interessanten Quelle der zeitgenössischen Darstellung des religiösen Lebens in Galizien. So erweisen sich die in diesem Werk geschilderten Bauern als naive, leichtgläubige aber auch gleichgültige Menschen, deren Religiosität von oberflächlichem Charakter ist. Die Beschaffenheit der gesellschaftlichen Hierarchien sowie die Stufe der Frömmigkeit werden dabei anhand der Zahlungsfähigkeit an die Kirche gemessen und erklärt:

³⁴ Zu religiöser Konfliktbewältigung vgl. MURKEN, SEBASTIAN: Selbstliebe, Nächstenliebe oder Gottesliebe? Überlegungen zur Klassifikation religiöser psychosozialer Konflikte. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft. 14 (2004), S. 113-140, hier S. 132f.

³⁵ Siehe FRANZOS, KARL EMIL: *Judith Trachtenberg*. Wien: Globus-Verl. 1988.

³⁶ Unter anderen sind hier solche Erzählungen wie *Zalissja* von Osyp Makovej oder *Patriotyčni poryvy* von Franko zu erwähnen. Siehe MAKOVEJ, OSYP: *Zalissja*. In: DERS.: *Tvory v dvoch tomach* (Bd. 1, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, S. 332-518; FRANKO, IVAN: *Patriotyčni poryvy* [Patriotische Bestrebungen]. In: DERS.: *Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach* (Bd. 15, hrsg. v. KOLESNYK, P.J.). Kyïv: Naukova dumka 1978, S. 35-41. Im Weiteren wird darauf noch präziser eingegangen.

³⁷ Siehe MARTOVYČ, OLEKSA: *Mužyc'ka smert'* [Der Bauerntod]. In: *Literaturno-naukovyj vistnyk*. 4/10 (1898), S. 52-86.

– So denkt ihr darüber nach, – sprach weiter der kleine Mykyta, – wo ein Bauer nach dem Tod hin soll? Mit einem Herrn steht es anders. Denn wie anders? Ein Herr ist bei Gott entweder böse oder gut. Der gute Herr bezahlt für Gottesdienste, gibt Armen das Gnadenbrot, wird von zehn Popen begraben, nicht wahr? Denn er kann sich dies alles leisten. Ein solcher Mann geht sofort ins Paradies. Und der böse Herr gehört in die Hölle. Und was sollt ihr mit einem Bauer anfangen? Weiß er vielleicht, wie man Gott ehren soll? Er geht nur in die Kirche, weil die anderen dorthin gehen. Er bekreuzigt sich, als wollte er Fliegen wegtreiben. Armen gibt er nichts, denn er würde selbst von jemandem nehmen, hätte man einen solchen Dummen gefunden, der einem Bauer etwas geben würde. Die Popen beten nicht für ihn, weil er den Gottesdienst nicht bezahlen kann. Und so, gemäß dem Gesetzesparaphen, muss er in die tiefste Hölle. [...].³⁸

Allgemeine Verzweiflung, Mangel an grundlegenden religiösen Kenntnissen sowie die schwere materielle Not der Bauern verstärken ihren Glauben nicht, so Martovyč, sondern sind von gegenteiliger Wirkung. Es ist eher die Vorstellung von einem hierarchisch höherstehenden Priester und die davon abgeleitete Furcht vor Gott, die die Grundsteine der bäuerlichen Religiosität ausmachen. Joseph Roth schreibt später:

Die [Bauern in Galizien, L.B.] sind fromm, abergläubisch, furchtsam. Sie leben in scheuer Ehrfurcht vor dem Priester und haben einen maßlosen Respekt vor der ‚Stadt‘, aus der die seltsamen Fuhrwerke kommen, die ohne Pferde fahren, die Beamten, die Juden, die Herrschaften, Ärzte, Ingenieure, Geometer, Elektrizität, genannt: Elektryka; [...] So war’s, als der Kaiser Franz Joseph regierte, und so ist es heute.³⁹

Eine solche durch Aberglauben und Naivität geprägte Weltvorstellung vieler ukrainischer Bauern stellte für Franko ein großes soziales Problem dar. Frankos didaktische Ausrichtung seiner früheren Kurzprosa besteht darin, dass der Autor die Ukrainer in ihren gesellschaftlichen Handlungen nicht idealisiert und als bloße Opfer politischer, wirtschaftlicher oder kultureller Diskriminierung seitens der Polen, Juden oder Österreicher schildert. In Frankos Kritik an ukrainischen Geistlichen lassen sich somit hohe Ansprüche erkennen, die der Autor an die ukrainische Intelligenz stellte. In diesem Sinne kommt Frankos Vorstellung von einem Priester der josephinischen sehr nahe⁴⁰, seine Darstellung weist somit klare aufklärerische Motive auf. Auf diese Darstellungstendenz bei Franko wird im folgenden Unterkapitel genauer eingegangen.

³⁸ Originaltext: „– Тай ви собі погадайте, – говорив малий Микита, – де мужика по смерті примістити? Пана инакша річ. Бо що-ж? Пан або злий у Бога або добрий. Добрий пан наймає служби, роздає на бідних, ховають его з десять попів, то що. Бо має відки. Такого зараз по смерті до раю. А злого в пекло. А з мужиком же що зробите? Мижик дурний. Він ніби знає, як Бога хвалити? Ходить до церкви, бо другі йдуть, тай хрестить ся, гейби від мух обганяв ся. На бідних не роздає, бо й сам би взяв, якби найшов ся такий дурний, щоби мужиком щось дав. Попи не відмолюють, бо не має за що служби наймати. То так, одлук параграфу, належало-б ся ему на саме дно до пекла. [...]“ in ebd., S. 74f.

³⁹ ROTH, JOSEPH: Reise durch Galizien. In: DERS.: Werke in 6 Bd. (Bd 2. Das journalistische Werk: 1924-1928, hrsg. v. WESTERMANN, KLAUS). Köln: Kiepenheuer & Witsch 1990, S. 281-292, hier S. 281f.

⁴⁰ Siehe dazu Kap.2.1.

6.1.2 Zum negativen Image eines ukrainischen Pfarrers bei Franko. Ökonomische, politische und kulturelle Problematik seiner Schilderung

Während in Frankos *Navernenyj Hrišnyk* die Kritik an der Geistlichkeit in engem Zusammenhang mit der Kritik an der willkürlichen Industrialisierung in Boryslav steht, wird der Pseudopatriotismus des ukrainischen Klerus und die materielle Ausbeutung der Bauern durch die Priester zum Hauptmotiv der Erzählung *Patriotyčni Poryvy* (*Patriotische Bestrebungen*). In dieser 1878 in der Zeitschrift *Hromads'kyj druh* publizierte Erzählung nimmt die Thematisierung der kulturellen und materiellen Kluft zwischen dem Klerus und den Bauern besonders scharfe und antiklerikale Töne an und zeigt die großen sozialen Gegensätze in Galizien auf. Auf der einen Seite steht die Familie des bettelarmen Bauern Maksym, dessen Frau im Sterben liegt. Außer einem Glas kalten Wassers und dem harten Bett hat ihr Mann ihr nichts zur Milderung des Schmerzes anzubieten. Auf der anderen Seite wird der Pfarrhof des Priesters Ilija – eines wohlhabenden, patriotisch gesinnten Russophilen – geschildert, der eben Gäste bei sich empfängt. Es ist, so der Erzähler, die Crème de la Crème der ukrainischen Gesellschaft, flammende Patrioten, die über die politische Situation diskutieren, polnische Politiker kritisieren und mit Russland sympathisieren. Satt und heiter spielen sie Karten, singen und tanzen, scherzen und machen jungen Frauen den Hof. Dabei werden sie angeblich von edelsten patriotischen Bestrebungen bewegt: Sie schreiben patriotische Artikel für die Zeitung *Slovo* und spenden Geld für griechisch-katholische Kirchen, russophile Jugendorganisationen und Zeitschriften, zu denen auch *Slovo* zählt. Die bittere Prosa des Alltags geht sie nicht an, so der Autor.⁴¹

Auch der Pfarrer Ilija ist vom gleichen Schlag. Intelligent, gebildet („schreibt nur mit wenigen Fehlern“), weiß er seine Reden über die Wiedergeburt des ukrainischen Volkes, über die Nächstenliebe und die Wichtigkeit gegenseitiger Unterstützung einnehmend zu halten und sammelt damit Geld für die patriotischen Anliegen seiner Gäste. Seine echte Natur zeigt sich, als am frühen Morgen Maksym zu ihm kommt und bittet, seine Frau zu beerdigen. Da sie aber, so der Pfarrer, unerwartet gestorben sei, ohne Beichte, muss Maksym 30 Gulden für die Beerdigung zahlen. Dessen Bitte fruchtet nicht – resigniert und besorgt kehrt Maksym nach Hause zurück. Dieser vielleicht etwas zugespitzten Szene folgt eine lange Erläuterung des Erzählers über die Rolle der Priester im gesellschaftlichen Leben der Bauern und ihren negativen Einfluss auf dieses. Es sind dies Worte, die eingedenk der politischen und

⁴¹ Vgl. FRANKO, IVAN: *Patriotyčni poryvy* [wie Anm. 36], S. 41 In diesem Motiv ist auch die Andeutung an das Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus zu erkennen, besonders wenn man dabei Frankos Interesse an biblischen Motiven in Betracht zieht.

ideologischen Überzeugungen Frankos in dieser Zeit mit der Meinung des Autors gleichgesetzt werden können:

[...] Diese Leute [die Priester, L. B.], die selbst den Verzicht auf irdische Güter predigen, schämen sich kaum ihre Hände auf den letzten, blutigen Groschen des Volkes zu legen. Und das auch noch heftig, hochnäsiger und frech! Und danach schreien die Moralisten und Pfarrer noch über die Verdorbenheit, Demoralisierung und das Fehlen von menschlicher Würde im Volk!⁴²

Dann wendet sich der Erzähler schon unmittelbar an die Priester. Das Markante an dieser kritischen Auseinandersetzung besteht darin, dass sie an den gesamten Klerus adressiert wird und nicht nur an die Russophilen. Im Gegensatz zu anderen Stellen, wo explizite Anweisungen an die Russophilen vorkommen, enthält dieser Appell des Erzählers keine politische Differenzierung und verweist auf die geistige und aufklärerische Funktion des Klerus im Allgemeinen:

Hören Sie, „hochwohlgeborene Herren“, vor allem selbst auf, jeden Keim, jeden Funken von menschlicher Selbständigkeit, menschlichem Charakter und Gedanken jenes Volkes zu ersticken und zu erdrücken. Hören Sie auf, es durch Ihre eigenen Vorbilder, Ihr eigenes Leben und Ihre Lehre zu demoralisieren, sondern erkennen Sie in ihm den Bruder, Ihresgleichen, erkennen Sie sein Leben und seine Bedürfnisse. Geben Sie ihm eine ehrliche Hand, keine schmutzige und habgierige, dann würden Sie sehen, dass unser Volk kein solches Tier ist, wie Sie es darstellen. Und wenn jemand an seiner Verdorbenheit schuldig wäre, dann vor allem Sie selbst!⁴³

Wie diesem Beispiel zu entnehmen ist⁴⁴, hinterfragt Franko den sozialen Status der Geistlichen als Intellektuelle und verneint dadurch den von der Kirche gestellten Anspruch auf eigene kulturelle und geistliche Dominanz. Diese Beschreibung erklärt sich ganz im Zeichen der positivistischen Ästhetik, indem einzelne Personen nicht nach abstrakten Kriterien, sondern nach ihren realen Taten und sozialem Handeln bewertet werden. Weder die hohe gesellschaftliche Position noch die erworbenen theoretischen Kenntnisse machen ein Individuum zu einem kultivierten Menschen, sondern seine Haltung anderen Menschen

⁴² Originaltext: „[...] У тих людей [священників, Л. Б.], що самі проповідують відречення від розкошів світу, нема і краплини стида витягати руку по послідний кривавий гріш народу, витягати так різко, гордо, зухвало! І ще потому моралісти та панотчики говорять та кричать про зіпсуття, здеморалізування та недостачу людської гідності в народі!“, in ebd., S. 40.

⁴³ Originaltext: „Перестаньте, „благородні панове“, уперед самі вбивати та здавлювати в тім народі кожний зарід, кожду іскру людської самостійності, характеру й думки, перестаньте деморалізувати його власними прикладами, власним життям та науками, пізнайте раз і в нім брата, рівного собі, пізнайте його життя й потреби, подайте йому щирю, не брудну та користолюбну руку, а побачити тобі, що народ наш не такий звір, яким ви його показуєте, й що коли хто завинив при його зіпсованні, то, певно, найбільше ви самі!“, in ebd.

⁴⁴ Es ist an dieser Stelle hinzuzufügen, dass das Einbauen solcher Passagen, in denen ein auktorialer Erzähler sich an den Leser wendet und die Handlung (oft emotionell) kommentiert, als eventuelle Abweichung von der realistischen Darstellungsweise bei Franko gesehen werden kann, für die der Autor so plädierte. Vgl. HOLOD, ROMAN: Naturalizm u tvorčosti Ivana Franka [wie Anm. 5], S. 32.

gegenüber. Dieser humanistische Zugang ist allen Werken von Franko eigen, in denen eine starke soziale Problematik thematisiert wird.

In Bezug auf die vielseitige Charakterisierung von Geistlichen bei Franko soll auf eines seiner publizistischen Werke eingegangen werden, das direkt der [anti-]klerikalen Problematik gewidmet ist und Frankos Angriffe auf die Geistlichkeit essayistisch belegt. Es handelt sich um den 1879 geschriebenen aber nicht erschienenen Artikel *Ščo ce za intelihecija – halyč'ki popy?* (*Was sind das für Intellektuelle – die galizischen Popen?*).⁴⁵

In diesem Artikel unternimmt Franko einen Versuch, die ukrainischen Priester von „ihrer psychologischen und intellektuellen Seite“ zu schildern und dementsprechend ihre unterschiedlichen Typen zu skizzieren. So fängt der Autor seine Untersuchung, die er selbst als „Zoologie der Popen“ bezeichnet, mit direkten Fragen danach an, ob Priester auf dem Lande für die Bauern nützlich sein könnten, ob sie den Menschen in ihrer Not helfen könnten und sie nicht finanziell belasten. Und sofort kommt die negative Antwort. Franko erklärt dies dadurch, dass man für gewöhnlich davon ausgeht und danach urteilt, wie ein Priester nach der kirchlichen Lehre und Dogmatik sein soll, d.h. von einer rein theoretischen Vorstellung über den Priester und seine Funktion. Die Wirklichkeit, so der Autor, habe damit aber wenig zu tun, was auch die Geistlichen selbst gestanden haben sollen.

Franko unterscheidet zwei Gruppen von Priestern, die es in Galizien gäbe und die in einer gewissen sozialen Opposition zu den Bauern stünden. Die zwei Haupttypen sind der passive und der praktische Priester, die sich aber auch überschneiden können. Passive Priester machen nach Franko die Mehrheit des niedrigen ukrainischen Klerus aus. Es seien Priester mit schlechter Ausbildung, die nach dem Studium auf dem Land sehr schnell im alltäglichen Bauernleben versinken und ihre seelsorgerischen Pflichten vernachlässigen. Wie alle Bauern führen sie einen gewöhnlichen Haushalt: Sie arbeiten auf dem Feld, züchten Vieh oder Bienen und haben kein großes Interesse am kulturellen Leben. Sie lesen selten Bücher oder Zeitungen und kennen sich in der religiösen Lehre nicht aus. Auch in ihren politischen Entscheidungen seien sie passiv und stünden nicht selten unter dem Einfluss des Grundbesitzers und verteidigten für winzige Zugeständnisse dessen Interessen. Ein solches Bauernleben bringt die

⁴⁵ Den Artikel *Ščo ce za intelihecija – halyč'ki popy?* schrieb Franko als Teil der Erzählungssammlung *Kul'turni obrazky z Halyčyny* und plante sie in einem von den von Drahomanov herausgegebenen Sammelbänden *Hromada* zu publizieren. Der Text blieb aber unvollendet und erschien nicht, vgl. VOZNIJAK, MYCHAJLO: Do publicystyčnoj dijaly'nosti Ivana Franka v 1879-1883 rokach [Zur publizistischen Tätigkeit von Ivan Franko in den Jahren 1879-1883]. In: *Za sto lit.* 4 (1929), S. 225-268, hier S. 225f. Der im Folgenden bearbeitete Text wurde diesem Artikel entnommen: FRANKO, IVAN: *Ščo ce za intelihecija – halyč'ki popy?* [Was sind das für Intellektuelle, galizische Popen?]. In: VOZNIJAK, MYCHAJLO: Do publicystyčnoj dijaly'nosti Ivana Franka v 1879-1883 rokach. In: *Za sto lit.* 4 (1929), S. 228-251.

Priester den eigentlichen Bauern aber nicht näher, so Franko. Denn zu ihren Dienern verhalten sie sich hochnäsig und sogar aggressiv. Auch ihre Landwirtschaftsführung sei nicht effektiv.⁴⁶ Den Grund dafür sieht Franko nicht nur in den bescheidenen sozialen Verhältnissen, die er nicht leugnet, sondern vor allem in der schlechten Ausbildung im Priesterseminar sowie in den frühkindlich geprägten Charakterzügen wie Passivität oder Gleichgültigkeit.⁴⁷

Diesem Typ stellt Franko die Priester vom praktischen Typus gegenüber. Es sind vor allem junge Leute, die sich für materiellen Gewinn interessieren. Zwar geben sie sich als Intellektuelle und appellieren in ihren Predigten an moralisch-geistige Werte, ihre Intelligenz erweist sich jedoch als fadenscheinig. Obwohl sie ihren eigenen Haushalt effizient leiten, Geschäfte führen und sich aktiv mit Politik auseinandersetzen, trägt dies, so der Autor, nicht zur Verbesserung der allgemeinen Situation auf dem Lande bei. Das Geld der Gemeinde geben sie schnell aus, während sie selbst in der Regel geizig sind.⁴⁸ Auf den ersten Blick erkennt man in diesem Typ den Pfarrer Ilija aus der bereits angeführten Erzählung *Patriotyčni Poryvy* wieder.

Franko ordnet jedoch nicht alle Priester diesen zwei Kategorien zu. Zwar äußert er sich scharf gegenüber dem Klerus und bezeichnet dessen Einfluss auf das soziale Leben als negativ, gesteht jedoch ein, dass es auch unter den Priestern einige wenige intelligente Leute gäbe, die positiv auf die kulturelle und geistige Entwicklung des Volkes einwirken. Doch darin liegt das grundlegende Problem für Franko, nämlich in der Rarität solcher Vertreter der geistlichen Schicht. Diese Kritik ist, wie schon in der Einleitung erwähnt wurde, nicht als Kritik an der Religion oder der Kirche im Allgemeinen anzusehen.⁴⁹

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 232f.

⁴⁷ In diesem Kontext erscheint der Beitrag in der von Franko und Pavlyk herausgegebenen Zeitschrift *Narod* interessant, siehe L.B.: Jak vyčovujut'sja pytomci hr. k. holovnoi seminarii u L'vovi na provodyriv naroda. Dopys' seminarysta [Wie die Studenten des griechisch-katholischen Hauptseminars in Lemberg zu Volksführern erzogen werden. Beitrag eines Seminaristen]. In: *Narod. Organ rusko-ukrainskoi radykal'noi partii*. 1 (1890), S. 2-3, S. 27-28. Im Artikel werden das System der Priesterausbildung scharf kritisiert und Seminaristen als politisch passive und sogar kulturlose Studenten dargestellt.

⁴⁸ Vgl. FRANKO, IVAN: Ščo ce za intelihencija – halyc'ki popy? [wie Anm. 45], S. 244f.

⁴⁹ Vgl. dazu z.B. das folgende Beispiel aus dem 1898 erschienenen Beitrag *Radykaly i Popy*: der 1918 in New York unter dem Titel *Narodna Sprava i Popy* neu aufgelegt wurde: „Wir haben ja bereits in der vorhergehenden Erläuterung gezeigt und gefordert, dass die Radikalen weder gegen echte Religiosität vorgehen, noch jemals gegen Glauben oder religiöse Sakramente und Bräuche vorgegangen sind.“ (Originaltext: „Ми вже показали і заявили в попередній розвідці, що радикали не виступали і не виступають ані против правдивої релігійности, ані против віри, ані против її тайн і обрядів.“), in FRANKO, IVAN: *Narodna sprava i popy* [wie Anm. 25], S. 7.

6.1.3 Der Vater-Sohn-Konflikt als Konflikt gegensätzlicher Weltanschauungen und Verhaltensmuster in der Erzählung *Zalissja* von Osyp Makovej

Die Problematik der sozialen [Un-]Tätigkeit des ukrainischen Klerus auf dem Land ist auch Motiv der 1897 von Makovej publizierten Erzählung *Zalissja*. Es ist die Geschichte der Familie des ukrainischen Priesters Vasyl' Levyts'kyj, Pfarrer in dem kleinen galizischen Dorf Zalissja. Am Beispiel dieses Mannes wird von Makovej der konservative Charakter der Kirche und ihrer Vertreter zum Ausdruck gebracht und auf die traditionell-patriarchalische Ordnung hingewiesen. Der Pfarrer Levyc'kyj ist ein alter, schlecht ausgebildeter Mann, dem es schwer fällt, den neuen politischen und gesellschaftlichen Veränderungen zu folgen. Er ist nicht mehr imstande, die Funktion eines geistigen, kulturellen, geschweige denn politischen Leiters der Gemeinde auszuüben. Nach dem Brand der Dorfkirche und der Geburt seines vierten Kindes gerät er in eine schwierige materielle Situation – der einzige Ausweg aus seiner Not, den der Pfarrer kennt, liegt in der Erhöhung der Preise für seine rituellen Dienstleistungen, wodurch die Situation in der Gemeinde nur prekärer wird:

Nachdem Pfarrer Levyc'kyj sich nach dem Gesundheitszustand seiner Frau erkundigt hatte, ging er mit der Pfeife im Mund in seiner Kanzlei hin und her und überlegte, was zu tun wäre. [...] Eines war ihm klar, dass er jetzt mehr und mehr Geld bräuchte, denn ohne dieses würde er samt seiner Familie zugrunde gehen. Und er entschied sich dazu, mit keinem Bauern mehr Mitleid zu haben und für seine kirchlichen Dienste möglichst hohe Gebühren herauszuschlagen.⁵⁰

Kritisch wird von Makovej auch die eigene Positionierung des Pfarrers Levyc'kyj gezeigt, die sich aus der festen Gebundenheit an patriarchalische Tradition und feudale Gesellschaftsordnung ergibt. So bleibt etwa eine seiner Töchter lange Zeit nur aus dem Grund unverheiratet, weil ihr Anwärter Lehrer von Beruf ist und nach der Meinung des Vaters deshalb keine passende Partie für sie ist.⁵¹ Eine solche Haltung ist jedoch abwegig, denn um einen reichen Seminaristen oder Pfarrersohn zu heiraten, bräuchte die Tochter eine reiche Mitgift, die ihr der Pfarrer aber nicht bieten kann. Die hartnäckige patriarchalische Ordnung und das mit ihr verbundene soziale Handeln erweisen sich nur als unzeitgemäße Rudimente. Es sei jedoch in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass die Person des Pfarrers Levyc'kyj

⁵⁰ Originaltext: „Там же в хаті, о. Левицький по богослужінню, упевнившись о здоровю жінки, походжав з люлькою в губах по своїй канцелярії і думав, що чинити. [...] Одно лиш розумів тепер ясно, що єму треба доконче багато-багато, якнайбільше грошей, бо без них загине разом з родиною. І він рішився не жалкувати ніякого селянина, і за треби церковні правити якнайбільше.“, in МАКОВЕЈ, ОСЫР: *Zalissja* [wie Anm. 36], S. 393.

⁵¹ Vgl. dazu z.B. JUCHYM, PAN'KO: Osyp Makovej. *Zalissja* (Heneza, charakterystyka osib, zmist) [Osyp Makovejs *Zalissja*: Entstehung, Charakteristik der Protagonisten, Inhalt]. L'viv: Nakladnja Ukraïns'koi Knyharni j Antykvarni 1917, S. 7.

in der Erzählung oberflächlich und statisch geschildert wird. Es wird nur angedeutet, dass auch dieser Pfarrer in der Vergangenheit durchaus politisch tätig war und erst infolge der alltäglichen Sorgen um Familie und Kinder der gesellschaftlichen Situation gegenüber apathisch und passiv wurde. Eine ausführlichere Auseinandersetzung mit dieser Wende fehlt jedoch.

Der Person des Pfarrers Levyc'kyj wird die seines Sohns Slavko gegenübergestellt. Dieser hat bereits das Priesterseminar abgeschlossen und kehrt zurück nach Hause, um ebenfalls Pfarrer zu werden. Ihn betrübt die Situation im Heimatdorf, jedoch empört ihn am meisten das Verhalten des Vaters. Er ist sich der bitteren finanziellen Lage der Familie bewusst und macht neben den allgemeinen gesellschaftlichen Umständen auch seinen Vater dafür verantwortlich. Es sei des Vaters Starrsinn, dass die eine Schwester noch unverheiratet bleibt und die andere ihre Ausbildung nicht abschließen kann. Auch den Grund für den kulturellen und wirtschaftlichen Verfall der ganzen Dorfgemeinde sieht Slavko in der Vernachlässigung der kirchlichen Pflichten seines Vaters, denn als Pfarrer sollte er neben den rein formalistischen Dienstleistungen die Menschen auch kulturell aufklären und geistig unterstützen. Verblüfft beobachtet er z.B., wie sein Vater die zweite Eheschließung eines ukrainischen Bauern bewilligt und sogar befürwortet, obwohl dieser erst vor kurzem seine Frau begraben hatte. Besonders ausdrucksvoll kommt hier die Rechtfertigung des Pfarrers zur Sprache – in einem Dialog zwischen ihm und dem Bauern:

– Und wen willst du denn heiraten?

– Die Witwe des gestorbenen Kindrats.

– So! Sie wird eine wirklich gute Frau sein! – begann der Pfarrer zu loben. – Es muss eine schöne Trauung sein.

– Wenn Sie nichts dagegen hätten, – sprach Kozak zufrieden, als ob er nicht seine erste Frau gerade vor zwei Wochen beerdigt hätte. – Ich hatte es schon damals mit ihr vereinbart, als meine Frau zu „verderben“ begonnen hatte.

Slavko riss ob einer solchen Barbarei die Augen auf. Aber der Vater, nach dem er das Geschäft mit Kozak gemacht hatte, erklärte seinem Sohn diese Morallosigkeit Kozaks ganz einfach.

– Wunderst du dich? Denkst du, auf dem Lande sei es so, wie man es in Liedern singt? Ein Bauer kommt ohne Weib nicht aus, auch wenn er selbst nichts zu essen hätte. [...] Siehst du, auch so ein armer Mann heiratet, und du weigerst dich, obwohl du sicher etwas für dich und deine Frau zum Essen haben wirst.⁵²

⁵² Originaltext: „– Так з ким же ти хочеш женитися? – З вдовою по небіжчику Кіндраті. – А! то справді добра буде жінка! – почав панотець прихвалювати. – Мусить бути шлюб красний. – Та вже як ласка ваша, – говорив Козак вдоволено, якби не той, що першу жінку поховав тому два тижні. – Я з нею умовився, ще як мені жінка почала „псуватися„. Славко витріщив очі на таке варварство, але батько, полагодивши орудку з Козаком, пояснив синові цілком просто сю безсердечність Козака. – Ти дивуєшся? Думаєш, що на селі так, як у піснях співають? Хлоп без жінки не витримає, хоч би сам не мав що в рот

Von dieser Rolle der Kirche und Priester wenig überzeugt, überlegt Slavko, ob er nicht unverheiratet bleiben soll, um sein ganzes Leben seinem Volk und dessen Entwicklung zu widmen. Die in diesem Kontext angesprochene Diskussion des möglichen Zölibats für die ukrainische Geistlichkeit und dessen positiver Auswirkung auf die Erfüllung der seelsorgerischen Funktion bleibt in der Erzählung jedoch verschwommen.⁵³ Dagegen wird in der Erzählung der innere Kampf des Protagonisten geschildert, der vor die Notwendigkeit gestellt wird, eine entscheidende Wahl zu treffen. Die Gegenüberstellung dieser zwei gegensätzlichen Menschentypen – des Vaters und des Sohns, scheint das zentrale Motiv der Erzählung zu sein. Slavkos Entscheidung erweist sich allerdings der seines Vaters doch recht ähnlich. Obgleich auch er am Anfang politisch und kulturell aktiv zu handeln versucht (er hält Reden vor Bauern, stiftet einen ukrainischen Laden im Dorf, polemisiert mit polnischen Grundbesitzern usw.), wird er im Laufe der Zeit immer pessimistischer und skeptischer, weil er trotz seiner Bemühungen keine schnellen Veränderungen sieht. Obwohl er sich schließlich für ein Leben im Zölibat entscheidet und dafür auf die Liebe zu Manja Zaborovs'ka, der Tochter des polnischen Grundbesitzers, verzichtet, ist dieser Entschluss eher durch seine individuelle Schwäche und Verantwortungsangst zu erklären, nicht aber durch das volle Engagement für die ukrainische Nationalbewegung und Volksaufklärung. Makovej thematisiert hier das Problem der Flüchtigkeit von national-patriotischen Überzeugungen unter jungen ukrainischen Intellektuellen, insbesondere den Priestern. Zuerst von der Nationalidee begeistert, werden sie allmählich kulturell und politisch passiv. So auch Slavko: Seine Beteiligung an gesellschaftlichen Prozessen ist eher als Hobby, nicht aber als feste soziale Überzeugung zu deuten. Auch bei der Überlegung, ob er unverheiratet bleiben soll, bewegen ihn nicht nur der Wunsch, sich seiner Familie und seiner Gemeinde zu widmen, sondern auch rein persönliche Gefühle. Er hat nämlich schon früher von einer anderen Geliebten einen Korb bekommen und weigert sich deshalb mit Manja eine Familie zu gründen.⁵⁴

Zum Schluss soll erwähnt werden, dass die Erzählung *Zalissja* wohl nicht zu den besten Werken Makovejs gehört, doch ihre sozialkritische Thematik verschaffte ihr einen gewissen Erfolg, vor allem unter den jungen Lesern.⁵⁵ Wie in Frankos *Navernenyj Hrišnyk*

вложити. [...] Бачиш, такий бідолаха Козак жениться, а ти не думаєш, хоч ти все-таки будеш мати що їсти і для себе, і для жінки.“, in МАКОВЕЈ, ОСYP: *Zalissja* [wie Anm. 36], S. 397f.

⁵³ Vgl. HRUŠEVs'KYJ, MYCHAJLO: *Zalisje - povist' Osypa Makoveja* [Zalisje – Erzählung von Osyp Makovej]. In: *Literaturno-naukovyj vistnyk*. 3/8,9 (1898), S. 108-117, hier S. 112-114.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 116.

⁵⁵ Vgl. SIMOVYČ, VASYL': *Josyp Makovej* [wie Anm. 20], S. 369.

scheitert auch hier der Protagonist sowohl an den gesellschaftlichen Umständen wie auch an seiner individuellen Schwäche.⁵⁶ Wie bei Franko, aber auch Les' Martovyč – z.B. die Erzählung *Zabobon (Der Aberglaube)*⁵⁷ und die schon erwähnte Erzählung *Mužyc'ka smert'* – oder Mychajlo Pavlyk – z.B. die Erzählung *Propaščyj Čolovik (Der verkommene Mann)*⁵⁸ –, schildert Makovej einen den Anforderungen der neuen Zeit nicht entsprechenden Geistlichen⁵⁹. Die hohe soziale Stellung des Pfarrers erscheint dabei illegitim, da er sich ausschließlich auf seine hierarchische Funktion konzentriert und bestimmten aufklärerischen, wirtschaftlich und kulturell notwendigen Aufgaben nicht nachkommt.

⁵⁶ Darauf, dass Makovej in der Figur Slavkos keinen gegen die alte Ordnung siegenden Kämpfer, sondern einen passiven und von der Realität entfernten Schwärmer dargestellt wurde, wurde u.a. in der sowjetischen Literaturwissenschaft hingewiesen. Vgl. ZASENKO, OLEKSA: Osyp Makovej. *Žyttja i tvorčist'* [Osyp Makovej. Das Leben und Werk]. Kyïv: Dnipro 1968, S. 119. Diese Meinung ist trotz ihrer ideologischen Färbung im Falle Makovejs doch berechtigt.

⁵⁷ Siehe MARTOVYČ, OLEKSA: *Zabobon* [Der Aberglaube]. Kyïv: Dnipro 1985.

⁵⁸ Siehe PAVLYK, MYCHAJLO: *Propaščyj Čolovik* [Der verkommene Mann]. L'viv: Knyžkovo-žurnal'ne vydavnytvo 1959.

⁵⁹ Vgl. ZASENKO, OLEKSA: Osyp Makovej. [wie Anm. 56], S. 124.

6.2 DIE KRITIK AM KLERIKALEN CHARAKTER DES SCHULWESENS UND IHRE AUTOBIOGRAPHISCHEN PRÄMISSEN BEI IVAN FRANKO UND OSYP MAKOVEJ

Die Diskussion der Rolle der Geistlichkeit für die kulturelle und wirtschaftliche Entwicklung des Volkes und deren literarische Reflexion bei Franko und Makovej schließt auch das Motiv der Säkularisierung und der kirchlichen Stellungnahme zu dieser ein. Dieses Thema verdient auch wegen seiner Präsenz im Schaffen beider Schriftsteller eine nähere Betrachtung. Die Autoren greifen dabei auch das Motiv eines – wenn auch nicht immer klar ausgeprägt – religiösen Konflikts auf, wie z.B. in den Erzählungen *Vesnĵani Buri* (*Frühlingsstürme*)⁶⁰, *Istorija jednoj studentskoj hromady* (*Die Geschichte einer Studentengemeinde*)⁶¹ von Makovej oder *Otec'-Humoryst* von Franko.

Das Thema weist einen direkten Bezug zur religiösen Problematik auf: Das säkulare Wissen brachte die Autorität der kirchlichen Lehre ins Wanken, indem es ihre Absolutheit und ihren universalen Charakter in Frage stellte. Darwinismus und die Philosophie des Positivismus, Sozialismus wie aufklärerischer Rationalismus standen in vielen Fragen in Opposition zu dem von der Kirche vertretenen Weltbild. Am meisten befürchtete die Kirche den Verlust ihrer dominierenden Rolle in der Schulbildung. Nicht umsonst bezog sich einer der wichtigsten Punkte des 1855 zwischen der Österreichischen Monarchie und dem Vatikan abgeschlossenen Konkordats auf die der Kirche gewährten zusätzlichen Rechte in Bezug auf Kontrolle und Durchführung der Ausbildung.⁶² Zwar kam es schon 1870 zur Auflösung des Konkordats, der Einfluss der Kirche auf die Ausbildung in Galizien blieb jedoch weiterhin sehr stark.

Beide Autoren äußern sich autobiographisch zur religiösen Problematik des Schulwesens, insofern stellt sich die Frage, ob der in diesen Werken thematisierte Konflikt als religiös zu interpretieren ist, denn in der Regel handelt es sich um einen Generationskonflikt bzw. den Lehrer-Schüler-Konflikt. Da aber dem Bildungskonflikt doch eine bestimmte religiöse Note eigen ist – nichts zuletzt wegen der Priester in der Rolle der Lehrer bzw. der religiösen Gebundenheit des Unterrichtsstoffs – und weil dabei auch religiöse Gefühle des

⁶⁰ Siehe MAKOVEJ, OSYP: *Vesnĵani Buri* [Frühlingsstürme]. In: DERS.: *Tvory v dvoch tomach* (Bd. 2, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, S. 169-197.

⁶¹ Siehe MAKOVEJ, OSYP: *Istorija jednoj studentskoj hromady* [Die Geschichte einer Studentengemeinde]. L'viv: Nakladom avtora 1912.

⁶² Zu solchen Punkten gehörte z.B. die Bestimmung, dass der Inhalt des Unterrichts der katholischen Lehre nicht widersprechen sollte. Auch die Lehrertätigkeit in den für katholische Kinder bestimmten Schulen sollte von der Kirche beaufsichtigt werden usw. Zum Konkordat siehe Kap.2.1.

Protagonisten direkt oder indirekt angesprochen werden, wird der religiöse Aspekt dieser Konflikte hier berücksichtigt und dementsprechend analysiert.

Die Besonderheit der literarischen Darstellung dieses Motivs besteht auch darin, dass es sich dabei um eine Reflexion des Autors über die eigene Kindheit handelt – eine Zeit, in welcher Grundvorstellungen über die Welt und zwischenmenschliche Beziehungen geprägt werden. Auch für die religiöse Selbstidentifizierung spielt diese Periode eine ausschlaggebende Rolle: In Galizien, wo jüdisch-ukrainisch-polnische Schüler nicht selten in die selbe Klasse gingen, wurden die Kinder mit der Frage ihrer Einteilung dem Glauben nach in Eigene und Fremde gerade in dieser Zeit konfrontiert – eine Erfahrung, die später nicht selten im Schaffen verschiedener Schriftsteller präsent wurde.⁶³

Einen Einblick in diese Thematik gewährt Franko in seiner Erzählung *Otec'-Humoryst* (*Der Priester-Humorist*) aus dem Jahr 1903. Der Ich-Erzähler, in dem man den jungen Franko erkennt, schildert seine Schulzeit in der Normalschule in Drohobyč.⁶⁴ Im Zentrum des Werkes steht die Person des Priesters Telesnyc'kyj – eines Basilianers, der als Lehrer in der erwähnten Schule tätig ist.⁶⁵ In dieser Person schildert der Autor einen despotischen und tyrannischen Pädagogen, dessen Verhalten an Geisteskrankheit grenzt und sich schließlich als Neigung zum Sadismus erklären lässt. Denn der Priester Telesnyc'kyj, der selbst schlecht ausgebildet ist, so dass er ein Adverb von einem Substantiv nicht unterscheiden kann, kennt nur eine didaktische Methode – das Peitschen mit der Rute samt dem moralischen Erniedrigen der Kinder. Nachdem er einmal einen nackten Jungen vor der Klasse ausgepeitscht hatte, starb dieser nach wenigen Tagen an den psychischen und physischen Verletzungen. Der Priester

⁶³ Vgl. z.B. die folgende Stelle bei Martin Buber, in dem er seine Schulerfahrung schildert: „Vor 8 Uhr morgens mussten alle Schüler versammelt sein. Um 8 Uhr ertönte das Klingelzeichen; einer der Lehrer trat ein und bestieg das Katheder, über dem an der Wand sich ein großes Kruzifix erhob. Im selben Augenblick standen alle Schüler in ihren Bänken auf. Der Lehrer und die polnischen Schüler bekreuzigten sich, er sprach die Dreifaltigkeitsformel und sie sprachen sie ihm nach, dann beteten sie laut mitsammen. Bis man sich wieder setzen durfte, standen wir Juden unbeweglich da, die Augen gesenkt. Ich habe schon angedeutet, daß es in unserer Schule keinen spürbaren Judenhaß gab; ich kann mich kaum an einen Lehrer erinnern, der nicht tolerant oder doch als tolerant gelten wollte. Aber auf mich wirkte das pflichtmäßige tägliche Stehen im tönenden Raum der Fremdandacht schlimmer, als ein Akt der Unduldsamkeit hätte wirken können. [...]“, in BUBER, MARTIN: *Begegnung. Autobiographische Fragmente* (mit einem Nachw. v. GOES, ALBRECHT). 4.Aufl. Heidelberg: Lambert Schneider 1986, S. 20f.

⁶⁴ Darauf, dass es sich dabei um eine literarische Bearbeitung einzelner biographischer Motive ohne Anspruch auf ihre Authentizität handelt, weist der Erzähler selbst hin. Vgl. FRANKO, IVAN: *Otec'-Humoryst* [wie Anm. 10], S. 302. Trotz der autobiographischen Motive handelt es sich bei diesem Werk wie auch den anderen in erster Linie um eine literarische Fiktion. Vgl. dazu auch HNATJUK, MYCHAJLO: *Ivan Franko v literaturno-estetyčnych koncepcijach joho času* [wie Anm. 13], L'viv: Kamenjar 1999, S. 11.

⁶⁵ Diese Figur hatte ihre realen Prototypen in der Person des Basilianers Telesnyc'kyj wie auch des polnischen Priesters Tarčanin, der zum griechisch-katholischen Ritus übertrat und auch Basilianer wurde. Vgl. HRYCAK, YAROSLAV: *Prorok u svojij vitčyžni* [wie Anm. 5], S. 82.

bleibt unbestraft, gibt aber das Lehramt ab und zieht ins Kloster, wo er nun als Prediger auftritt. Rhetorisch beendet Franko seine Erzählung mit einer offenen Frage nach dem Wesen des Priesters Telesnyc'kyj:

Wer war er? Ein absichtlicher Verbrecher, oder ein Vollstrecker aller Dogmen *sui generis*, der alles aus gutem Glauben getan hatte? Oder ein Wahnsinniger, der infolge eines Missverständnisses anstatt nach Kul'parkiv [Anstalt für Geistesranke in Lemberg, L.B.] mit einer Lehrstelle nach Drohobyč kam? Das weiß ich bis heute nicht.⁶⁶

Es wäre falsch anzunehmen, dass mit dem Priester Telesnyc'kyj die gesamte Kirche gemeint ist. In diesem Zusammenhang ist hervorzuheben, dass diese Erzählung schon zur späteren Schaffensperiode des Autors gehört, als Franko von seiner radikalen sozialistischen Stellung abzukommen begann. Dadurch lässt sich der Akzent auf die inneren psychologischen Gründe des Verhaltens von Telesnyc'kyj als Individuum erklären, während die allgemeine soziale Problematik in den Hintergrund rückt.⁶⁷ Franko zeigt im Weiteren, dass es sich in Telesnyc'kyjs Fall um eine grausame Ausnahme handelt, deshalb diese Frage am Ende der Erzählung. Dies wird auch anhand anderer Protagonisten gezeigt, wie z.B. dem Katecheten Krasnyc'kyj. Er stellt einen positiven Charakter dar und wird als gutmütiger und geduldiger Lehrer geschildert. Krasnyc'kyj setzt sich zudem für die Kinder ein und erhebt sogar Klage gegen Telesnyc'kyj, die aber nicht berücksichtigt wird. Gerade in diesem Punkt lässt sich allerdings eine gewisse Kritik am Schulsystem und seiner klerikalen Ausrichtung ablesen. Denn obwohl die Verbrechen von Telesnyc'kyj bewiesen und unbestritten sind, wird er dennoch von anderen Mönchen unterstützt und lediglich in ein Kloster versetzt. Auch viele andere Lehrer, wenn auch nicht so sadistisch wie Telesnyc'kyj, greifen nach der Rute oder sind selbst schlecht gebildet und somit nicht imstande, den Schülern ausreichende Kenntnisse beizubringen:

Wir [die Schüler, L.B.] waren an halbgebildete Lehrer, an basilianische Novizen und Priester gewöhnt, die statt Erläuterungen Schläge gaben und statt gutherziger Duldsamkeit Ruten. Darum könnte uns der Priester Telesnyc'kyj nicht unbedingt schlimmer, sondern manchmal sogar besser als Andere erscheinen.⁶⁸

⁶⁶ Originaltext: „Хто він був? Навмисний злочинець, чи *sui generis* доктринець, що робив се в добрій вірі, чи божевільний, що якоюсь помилкою замість у Кульпарків дістався на вчительську кафедру в Дрогобичі, я й досі не знаю.“, in FRANKO, IVAN: Otec'-Humoryst [wie Anm. 10], S. 314.

⁶⁷ Die Darstellung einer außergewöhnlichen Figur, die durch eine leidenschaftliche, starke innere Kraft bewegt wird, sowie die Analyse des Spannungsverhältnisses ihrer bewussten und unbewussten Welt bildeten das typische Motiv für Frankos Kurzprosa um die Jahrhundertwende. Vgl. HUNDOROVA, TAMARA: Franko ne/i Kamenjar [wie Anm. 6], S. 131.

⁶⁸ Originaltext: „Ми привикли до немудрих учителів, до василіянських новаків та панотців, що замість пояснень часто мали 'паці', а замість добродушної терпеливості різки, - і о. Телесницький міг видатися

Hier zeigt sich die Schule als eine durch scholastische Elemente und klerikale Vorurteile geprägte Anstalt, die zur kulturellen und geistigen Entwicklung der Schüler wenig beiträgt und somit modernisiert werden sollte. Dennoch wird auch die Atmosphäre der Hilfsbereitschaft und Toleranz zwischen den Schülern und einigen Lehrern zum Ausdruck gebracht und befürwortet. In diesem Zusammenhang ist auch Frankos Vorwort zum Erzählungszyklus *Rutenci (Die Ruthenen)*⁶⁹ zu erwähnen, in dem der Autor bereits auf seine späteren Gymnasialjahre in Drohobyč eingeht. Die in der Anstalt herrschende Atmosphäre schildert der Autor als positiv und friedlich, die Beziehungen zwischen den Schülern und Lehrern als liberal, obschon eine klare Hierarchie zwischen ihnen herrschte und manche Lehrer eine Art Herablassung gegen die Schüler zeigten. Die Schüler gründeten jedoch inoffizielle Zirkel für autodidaktische Zwecke, wo sie sich mit Literatur oder kulturell-politischen Diskussionen beschäftigten. Zu solchen Zirkeln gehörten Schüler aus verschiedenen ethnisch-konfessionellen Gruppen, deren Beziehungen laut Franko friedlich und konfliktlos waren.⁷⁰

Ein ähnliches Motiv findet sich in der Erzählung *Vesnjani Buri (Frühlingstürme)* von Osyp Makovej. Dabei wird im Gegensatz zu Frankos Erzählungen die religiöse Problematik eines solchen Lehrer-Schüler-Konflikts thematisch klarer ausgearbeitet.⁷¹ Im Zentrum dieser 1895 in der Zeitung *Zorja* publizierten Erzählung steht die Schilderung der Tätigkeit einer geheimen Studentengruppe, zu deren Mitgliedern auch der Protagonist Mykola Demydiv gehört. Es ist eine Gruppe junger ambitionierter Leute, die über den Tellerrand der ihnen im Gymnasium beigebrachten Kenntnisse hinausschauen und dabei ein anderes, teilweise von religiösen und sozialen Vorurteilen freies Wissen entdecken. Keineswegs handelt es sich dabei aber um eine harmlose Beschäftigung mit entsprechender Literatur, sondern vielmehr um eine konfliktreiche Auseinandersetzung sowohl mit eigenen Weltvorstellungen als auch

нам зовсім не гіршим, а навіть подекули ліпшим від інших.“, in FRANKO, IVAN: Otec'-Humoryst [wie Anm. 10], S. 292.

⁶⁹ FRANKO, IVAN: Rutenci. Typy halyc'kych rusyniv iz 60-tych ta 70-tych rr. mynuloho viku [Die Ruthenen. Typen galizischer Ruthenen aus den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 15, hrsg. v. KOLESNYK, P.J.). Kyiv: Naukova dumka 1978, S. 7-41.

⁷⁰ Vgl. das folgende Zitat: „Zu dem Zirkel gehörten Polen und Ruthenen. Streitigkeiten zwischen den zwei Ethnien gab es zu meiner Zeit weder im Gymnasium noch in jenem Zirkel. Ebenfalls uns gleichgestellt waren die jüdischen Genossen, unter denen sich besonders Isaak Tigerman, der gewöhnlich der dritte oder vierte unter den Klassenbesten war, als außergewöhnlich begabter Mathematiker zeigte.“ [Originaltext: „До кружка належали поляки й русини. Спорів між обома народностями ані в гімназії за моїх часів, ані в тім кружку не було. Так само рівними між нами були й товариші жида, з яких особливо Ісаак Тігерман, звичайно третій або четвертий відличний, визначався як незвичайно здібний математик.“], in ebd., S. 8.

⁷¹ Zur religiösen Problematik dieser Erzählung siehe BORAKOVSKYY, LYUBOMYR: Kirche im oder auf dem Weg der Moderne? [wie Anm. 22], S. 154-156.

mit der menschlichen Umgebung. Daraus ergibt sich der in den Vordergrund der Erzählung gestellte doppelschichtige religiöse Konflikt.

Der thematisierte religiöse Konflikt verläuft zuerst auf der innerpsychologischen Ebene des Protagonisten: Die Lektüre von positivistischen und darwinistischen Arbeiten bringt das System seiner religiösen Vorstellungen und somit seinen Glauben ins Wanken. Ein solcher Konflikt kann als Konflikt infolge einer kognitiven Dissonanz bezeichnet werden: Die durch Lektüre darwinistischer und sozialistischer Texte geänderte Weltvorstellung des Protagonisten ist nun mit der ihn umgebenden christlichen Kultur schwer vereinbar.⁷² Der innerpsychologische religiöse Konflikt entsteht dann, wenn Demydiv versucht, seine neu erworbenen Erkenntnisse in Eintracht mit seinen bisherigen religiösen Vorstellungen zu bringen, was aber misslingt. Nach der Lektüre des sozialistischen Werks von Edward Żukowski *Idea* verfällt Mykola einer inneren Verzweiflung und Resignation, wie dem folgenden Beispiel zu entnehmen ist, das die innere Suche des Protagonisten und sein Gefühl der Verlorenheit und Verzweiflung wiedergibt:

– Welch merkwürdige Ansichten stecken da in dieser „Idee“! Sie überzeugt dich ganz und gar und richtet doch alles, woran du bis jetzt geglaubt hast, zugrunde! Aber wie schwer ist es, sich damit einverstanden zu erklären... [...] Den Dummen ängstigt jede erhellende Veränderung. Wer glaubt, braucht niemals „warum“ zu fragen? Und da tritt die Wissenschaft auf den Plan, falsche Grundlagen brechen ein, man zerbricht sich den Kopf und weiß nicht mehr, wem man folgen soll. Seinem Verstand? Seinem Glauben? Die geheimen Gefühle der Seele verstecken sich unter den Flügeln des Verstands, als wären sie aufgescheuchte Küken. Doch der Verstand schreit unerbittlich: „Hab keine Angst!“ Aber schwer ist es, keine Angst zu haben, schwer ist es, nicht im Aufruhr zu sein [...].⁷³

Dass dieser innere Konflikt auch dem Autor bekannt war, zeigt sein autobiographischer Bericht.⁷⁴ So schreibt Makovej in seiner kurzen Autobiographie, dass in der Person Demydiv seine eigenen Erlebnisse wiedergegeben werden: Auch er las die Arbeit von Żukowski, die in ihm religiöse Zweifel erweckte. Dass es sich auch hier um einen inneren Konflikt gehandelt haben musste, ergibt sich aus der Tatsache, dass Makovej auf die Karriere eines Geistlichen verzichtete, um nicht „das ganze Leben eine Komödie spielen zu müssen.“⁷⁵ Eine Entscheidung, die den Autor schließlich zu seiner pädagogischen Tätigkeit führte.

⁷² Vgl. dazu MURKEN, SEBASTIAN: Selbstliebe, Nächstenliebe oder Gottesliebe? [wie Anm. 34], S. 123.

⁷³ Originaltext: „– Що за дивні речі в сій „Ідеї“! Так тебе рішуче пересвідчує, так руйнує все те, в що ти досі вірив! А таки годі зараз із тим погодитися... [...] Нещасний лякається перед кожним розяснюючим променем. Хто вірить, не повинен ніколи питатися, для чого? А тут наука поступила, помилні основи падають, чоловік б'ється з думками, не знає, за ким іти, чи за розумом, чи за вірою, таємні чуття душі мов сполохані кур'ята ховаються під крила розуму, а розум немилосердно кричить: „Не бійся!“ Та трудно ж не лякатися, трудно не чути неспокою...“, in МАКОВЕЈ, ОСЫР: Vesnjani buri [wie Anm. 60], S. 176.

⁷⁴ Siehe МАКОВЕЈ, ОСЫР: Avtobiografija [wie Anm. 19].

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 232f.

Makovej stellt in der Erzählung *Vesnjani Buri* das Problem der Konfrontation eines Individuums mit der Frage nach seiner religiösen, nationalen oder politischen Identität dar, besonders, wenn der Mensch in seiner Unentschiedenheit sich selbst überlassen und weder unterstützt noch verstanden wird. Gerade in diesem Punkt erschließt sich die der Erzählung innewohnende antiklerikale Tendenz, denn neben den religiösen und allgemeinen Kenntnismängeln ist die autoritäre und einseitige Haltung der Kirche und der Gymnasiumleitung der Grund dafür, dass dieser innere Konflikt nicht überwunden werden kann (Mykola weigert sich die Eucharistie zu empfangen) und in einen offenen Konflikt mit der christlichen Umgebung mündet:

Mykola schwieg eine Weile, danach sagte er mit gerührter Stimme:

– Ich treibe hier keine Scherze, ich sage nur die Wahrheit. Denn schließlich liest man neben der Schule doch auch noch etwas, und nicht nur Lehrbücher! Wie soll ich daran schuldig sein? Niemand erklärt mir das... In der Schule ist es anders, außerhalb der Schule ist es wieder anders, das Eine steht zum Anderen im Widerspruch und ich kann es nicht miteinander in Verbindung bringen... Mir selbst ist es schwer damit.

– Hinaus mit dir! Fort, du Gottloser! – schrie der Direktor.⁷⁶

Makovej appelliert an dieser Stelle an die professionelle Kompetenz der Pädagogen und Priester: Denn hätte man den Schülern die Problemstellen von Sozialismus oder Darwinismus erklärt und wäre auf die Aspekte eingegangen, in denen diese Arbeiten mit der religiösen Lehre in Widerspruch stehen, statt die Wissbegierigen einfach zu beschimpfen und zu bestrafen, hätte es den Schülern geholfen, ihre persönliche Orientierung leichter zu finden. In diesem Zusammenhang ist die in der Erzählung dargestellte Person des Prof. Dubrovs'kyj zu erwähnen. Er ist liberal gesinnt und befürwortet die Wissbegier seiner Schüler, jedoch stellt er eine Ausnahme unter den Gymnasialpädagogen dar und ist von der herrschenden klerikalen Politik des Direktors abhängig. Es ist Prof. Dubrovs'kyj, der hilft, dass Demydiv nicht aus dem Gymnasium exmatrikuliert wird und eine Lehrerstelle bekommt (denn als Sozialist und Antiklerikaler hat Demydiv keine Chance eine die Arbeit zu finden). Diese Szene könnte als eventuelle Lösung des offenen Konflikts zwischen Demydiv und seiner religiös konservativen Umgebung betrachtet werden, ist aber eine fragwürdige: Der Mensch, so das Fazit des Erzählers, bleibt vom Willen und der Hilfe anderer Menschen abhängig und ist somit in seinen geistigen Bestrebungen nicht frei.⁷⁷

⁷⁶ Originaltext: „Микола мовчав хвилинку, по чім зворушеним голосом сказав: – Та я не глузую собі, тільки правду кажу. Адже поза школою дещо читається, тай не лиш самі шкільні книжки! Що ж я тому винен? Ніхто мені не роз'яснить... У школі інакше, поза школою інакше, одно з другим у незгоді, погодити я не вмію... Мені самому з тим невігдно. – Геть мені! Марш, безбожнику! – зірвався директор.“, in МАКОВЕЈ, OSYP: *Vesnjani buri* [wie Anm. 60], S. 190.

⁷⁷ Vgl. BORAKOVSKYY, LYUBOMYR: Kirche im oder auf dem Weg der Moderne? [wie Anm. 22], S. 156

Schließlich soll hervorgehoben werden, dass es sich im Fall Demydivs im Prinzip um keinen Zweifel an der Existenz Gottes handelt und daher keine atheistische Deutung des Werkes möglich ist.⁷⁸ Es sind in der Erzählung die kirchliche Hierarchie, die Einseitigkeit ihrer Lehre und die religiöse Bedingtheit des Wissens, die in Widerspruch mit der rationalen Wahrnehmung der Welt stehen und woran der Protagonist zweifelt:

Wenn er auch nicht auf den Gedanken kam, die Existenz einer allmächtigen Kraft zu bezweifeln, die über die ganze Welt regiert, so ging doch sein Glaube an alles, „was sich die Menschen ausgedacht hatten“, verloren. Natürlich protestierte seine Seele gegen den Unglauben, der ihm aus den Religionswissenschaften und anderen Büchern bekannt war, aber die „Idee“, die große und mächtige „Idee“ machte alle Grundfesten und Wände seines Glaubensgebäudes zunichte, sprengte sie wie mit Dynamit.⁷⁹

Diesbezüglich steht das Schaffen Makovejs dem von Franko nahe.⁸⁰ Wie im Fall von Franko ist diese Prosa von starkem autobiographischen Charakter. Während seiner Ausbildung im ukrainischen Gymnasium in Lemberg (1879-1887) gehörte Makovej dem geheimen Zirkel *Zhoda (Eintracht)* an, dessen Mitglieder sich mit der Lektüre von nicht im Schulprogramm stehenden Büchern beschäftigten. Auf diese autodidaktische Tätigkeit wird in der modernen ukrainischen Literaturwissenschaft häufig eingegangen und diese im Sinne des nationalbewussten Werdegangs des Autors gedeutet.⁸¹ Grund für eine solche Deutung bildet die Tatsache, dass die Mitglieder dieses Zirkels neben sozialistischen Arbeiten sowie denen von Darwin auch Werke zur ukrainischen Literatur und Geschichte lasen – eine Tätigkeit, auf die auch Franko in dem bereits erwähnten Vorwort zu *Rutenci* eingeht.⁸² Auch die Tatsache, dass der Zirkel später den Namen *Boh nadija (Gott Hoffnung)* trug, zeigt, dass es sich um keine rein sozialistische Gruppe handelte.

Im Jahr 1912 greift Makovej diese Thematik wieder auf, dieses Mal jedoch explizit autobiographisch. In seinem Bericht *Istorija jednoj studentskoj hromady* erzählt der

⁷⁸ Siehe PELENS' KYJ, JEVHEN-JULIJ: *Osyp Makovej: Sproba literaturnoi ocinky* [wie Anm. 18].

⁷⁹ Originaltext: „Хоч і на думку йому не приходило перечити існування всемогучої сили, що править цілим світом, але віра у все те, що „люди видумали“, у нього щезла. Відзивалися ще в його душі протести проти безвір'я, знані йому з науки релігії та інших книжок, але ‚Ідея‘, велика, могуча ‚Ідея‘, мов динамітом, розсаджувала всі підвалини та стіни будинку віри;“, in МАКОВЕJ, ОСYP: *Vesnjanı buri* [wie Anm. 60], S. 170f.

⁸⁰ Es ist in diesem Zusammenhang auf die Konzeption der Säkularisierung einzugehen, laut der mit der Modernisierung und dem technischen Fortschritt die Religion verschwindet, aber das Sakrale bleibt. Vgl. SUPPANZ, WERNER: Säkularisierung als Modernisierung. In: *newsletter Moderne/Sonderheft. 1* (2001), S. 16-22, hier S. 18. Die angeführten Beispiele bestätigen diese Überlegung, indem für die Protagonisten die Existenz Gottes als einer höheren Universalmacht bewusst, jedoch von der klerikalen Tradition getrennt wird. Diese wird eher als eine geistlich-kulturelle Bildung wahrgenommen, die durch die sozial-politische Institution der Kirche repräsentiert wird.

⁸¹ Vgl. PROSKURNJAK, VASYLYNA: *Učast' Osypa Makoveja v kul'turno-prosvitnich tovarystvach Schidnoï Halyčyny ta Bukovyny kincja XIX – počatku XX st.* [wie Anm. 7], S. 38f.

⁸² Vgl. FRANKO, IVAN: *Rutenci* [wie Anm. 69], S. 7f.

Schriftsteller über seine Gymnasialjahre sowie seine Mitgliedschaft in der bereits erwähnten geheimen Schülergruppe. Makovej selbst weist darauf hin, dass die Gründung solcher Gruppen in Galizien keine Seltenheit war und dass ihre Tätigkeit viel zur national-kulturellen Entwicklung der ukrainischen Jugend beigetragen hat.⁸³ Diese national-kulturelle Tätigkeit war, so der Autor, eines der wichtigsten Anliegen, die zur Gründung der Gruppe führten, auch wegen der in dem Gymnasium herrschenden russophilen Stimmung. Es ist jedoch interessant, dass diese Gruppe letztendlich mit der Anklage des Sozialismus und Antiklerikalismus aufgehoben und ihre Mitglieder bestraft wurden, denn „in dieser Zeit galt jeder Sozialist beinahe als Abschaum der Gesellschaft.“⁸⁴ Die ganze Ironie dieser Situation sieht der Autor darin, dass, obwohl die Mitglieder einige sozialistische Arbeiten schon gelesen hatten, die Gruppe kaum als sozialistisch bezeichnet werden konnte – im Gegensatz etwa zum polnischen sozialistischen Verein unter der Leitung von Wilhelm Feldmann, zu der auch einige ukrainische Mitglieder der Gruppe *Zhoda* nach ihrer Auflösung gehörten.⁸⁵

In Bezug auf das Thema des kirchlichen Einflusses auf die Ausbildung bietet dieser Bericht von Makovej eine interessante Überlegung: Der Vorwurf des Antiklerikalismus war ein wirksames Mittel für Verleumdungen, was von einer tiefen Verankerung der damaligen Gesellschaft in religiösen Traditionen zeugt. Zwar werden die Lehrer und Direktor zum Teil als geduldige und manchmal sogar liberale Pädagogen geschildert, dennoch stellen sie meist die alte konservative Generation dar, die nicht in der Lage ist, sich neuen Tendenzen in der Gesellschaft anzupassen bzw. entsprechend auf sie zu reagieren. Diese Haltung kann zur Auslösung eines religiösen Konflikts führen, weil dabei bestimmte religiöse Inhalte, sei es die religiöse Deutung von sozialen Prozessen oder die Instrumentalisierung der Religion für nationale und politische Anliegen, ins Spiel gebracht werden. Somit tritt das damalige Schulwesen als klares Beispiel der Verflechtung von Kirche und Staat auf, wodurch ein bestimmtes Konfliktpotenzial bedingt ist.

⁸³ Vgl. MAKOVEJ, OSYP: *Istorijska odnoja studentskoja hromada* [wie Anm. 61], S. 5f.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 18.

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 26.

ZUSAMMENFASSUNG

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begann man auch in Galizien auf religiöser Tradition basierende Weltvorstellungen zu hinterfragen – eine Erscheinung, die eng mit dem Aufkommen wirtschaftlicher Modernisierung und der Säkularisierung der Wissenschaft verbunden war. Diese Prozesse waren für die katholische Kirche in Galizien, darunter auch die ukrainische, griechisch-katholische Geistlichkeit von großer Relevanz. Dieser Schicht, die einst den Großteil der ukrainischen Intelligenz ausmachte, begann sich eine Reihe neu orientierter, meist sozialistisch gesinnter Intellektueller entgegenzustellen, die die absolute Herrschaft der Kirche in solch gesellschaftsrelevanten Bereichen wie Bildungswesen, Wissenschaft oder Zivilrecht (vor allem Familienrecht) hinterfragten. Ein wichtiger Diskussionspunkt war dabei die Funktion und soziale Stellung der Priester. Diese Problematik stellt eines der zentralsten Motive im Frühschaffen von Ivan Franko und Osyp Makovej dar.

Die Darstellung des ukrainischen Priestertums bzw. der Kirche als Institution in Auseinandersetzung mit einer zunehmenden Säkularisierung sowie mit einer allgemeinen Ausbildung und die Bewertung ihres Einflusses auf das kulturelle Leben Ukrainern in Galizien weisen bei Franko und Makovej eine gewisse Ambivalenz auf. Einerseits werden der Klerikalismus und die Rolle der Geistlichen als hemmender Faktor im Säkularisierungsprozess und für den sozial-wirtschaftlichen Fortschritt angesehen. Ein wichtiger Hintergrund ist dabei die Auseinandersetzung der behandelten Autoren mit sozialistischen und positivistischen Schriften. Andererseits taucht in manchen Werken ein positives Bild eines Pfarrers, vor allem eines Pädagogen oder jungen Intellektuellen auf. Ein solcher Pfarrer steht entweder selbst in Opposition zu seiner von religiöser Tradition geprägten Umgebung oder zeichnet sich durch bestimmte positive Charakterzüge aus, die jedoch nicht aus seiner beruflich-geistlichen Position abgeleitet werden, sondern in der Regel auf seine individuelle Natur zurückgeführt werden. Beide Darstellungen sind beinahe gleichwertig in der Literatur vertreten, wenn man auch eine gewisse Tendenz zu kritischen Schilderungen beobachten kann.

Auch das Bild der Religion als Wertesystem ist durch gewisse Widersprüche gekennzeichnet. Einerseits wird das von der religiösen Lehre abgeleitete Weltbild samt der alten patriarchalischen Ordnung ablehnt. Andererseits wird das Abkommen von der Tradition und von alten moralischen Werten kritisiert. Dies wird meistens anhand eines Individuums veranschaulicht, das sich in einem Spannungsverhältnis zu neuen sozialen Erscheinungen befindet und in der Regel an ihnen scheitert. Zu erwähnen ist, dass der Glaube an Gott in der

Regel nicht in Zweifel gezogen wird: Er wird aus den formalistischen Rahmenbedingungen gelöst und als inneres, geistiges Gefühl dargestellt.

Für die dieser Thematik gewidmete Prosa von Franko und Makovej ist das Erschaffen einer Konfliktsituation typisch, in der als Konfliktparteien das nach geistiger Unterstützung suchende Individuum einerseits und der Priester als Vertreter der Kirche andererseits auftreten. Gerade aus der Kritik am Verhalten von Priestern ergibt sich der antiklerikale Charakter dieser Prosa. Eine interessante Besonderheit liegt dabei darin, dass nicht die Tatsache kritisiert wird, dass die Priester über eine hohe soziale Position und damit auch über großen Einfluss verfügen, sondern dass sie diesen Status für eigene egoistische Zwecke missbrauchen. Weder Franko noch Makovej drückt aber explizit die Notwendigkeit einer Kirchenreform aus.

Eine weitere wichtige Beschaffenheit eines solchen Konflikts zwischen der Kirche/einem Pfarrer und einem Individuum liegt darin, dass seine religiöse Bedeutung sich meist implizit erschließen lässt. Entweder geht es um das Anzweifeln religiöser Lehren, oder es wird geschildert wie das Verhalten eines Pfarrers der religiösen, in diesem Fall christlichen Moral widerspricht. Damit ist auch die spezifische narrative Strategie dieser Prosa verbunden, die auf der Inszenierung von Bildern mit aufklärerischem und didaktischem Appel beruht. Diese aufklärerische Ausrichtung zeigt sich auch anhand der Akzentuierung der Bildung, die bei beiden Autoren klar zum Ausdruck kommt. Durch Bildung und Reflektion bestimmter sozialer Situationen lassen sich nicht nur Konflikte - darunter auch religiöse - überwinden, sondern auch wichtige Voraussetzungen für die kulturelle und ökonomische Entwicklung der Ukrainer schaffen, so Franko und Makovej. Trotz der starken sozialistischen Schattierung treten Priester im Frühwerk beider Autoren als wichtige Akteure dieses Entwicklungsprozesses auf, weswegen ihre [kritische] Darstellung in vielen Werken sujetbildend ist.

7 SPANNUNGSVERHÄLTNISSE ZWISCHEN DER JÜDISCHEN ORTHODOXIE UND DEM WELTLICHEN RATIONALISMUS IN DER LITERATUR GALIZIENS

EINLEITUNG

Eine weitere Tugend des jüdischen Stammes, welche derselbe aus seinen ältesten Wohnsitzen mitgebracht und unter allen Verhältnissen bewahrt hat, ist die Achtung vor dem Geiste und dem Wissen. [...] Mit dieser Achtung vor dem Geiste, vor dem Wissen geht Hand in Hand die Liebe zur Freiheit und zum Fortschritt. [...].¹

Diese der Erzählung *Israel* von Leopold von Sacher-Masoch entnommene Stelle soll das Motiv der Hochachtung und Verehrung des Wissens bei Juden veranschaulichen. Dass der Autor dabei zu einer Verallgemeinerung neigt, zeigt sich an der Nennung des Fortschritts und dem Umgehen der religiösen Komponente. Denn für einen religiös traditionellen Juden war es nur das religiöse Wissen, das geachtet werden musste, während säkulare Kenntnisse diesen untergeordnet und vor allem nach dem Prinzip ihrer Brauchbarkeit für existenzielle Bedürfnisse gewertet wurden.² Die damit verbundene Diskrepanz zwischen zwei verschiedenen Wissenszugängen – die Trennung zwischen religiös korrektem und religiös widrigem Wissen, ist eines der Zentralmotive bei der literarischen Darstellung von Konflikten innerhalb des orthodoxen jüdischen Milieus.

Das literarische Motiv eines religiösen Konflikts, der aus dem Verstoß eines Protagonisten gegen das religiöse Gesetz infolge seiner wissenschaftlichen, meist autodidaktischen Tätigkeit entsteht, hat seine historischen Voraussetzungen. Dieser Konflikt ist vor allem mit der Durchsetzung der Ideen der Haskala – der von Moses Mendelsohn verkündeten jüdischen Aufklärung – verbunden, wie auch mit den für das Galizien des 19. Jahrhunderts charakteristischen Prozessen der technischen Modernisierung und Säkularisierung. Obwohl diese Prozesse in der galizischen Gesellschaft meist einen sporadischen Charakter trugen, brachten sie das System alter Weltvorstellungen und Werte ins Wanken. Für galizische Juden spielte in dieser Hinsicht auch die politische Liberalisierung eine entscheidende Rolle, die neue politische und ökonomische Perspektiven für Juden öffnete. Mehrere dieser gesellschaftlichen Veränderungen sowie Erkenntnisse des säkularen Wissens standen aber im Gegensatz zur religiösen Lehre und zu Vorschriften des orthodoxen Judentums, die die wissenschaftliche Flexibilität eines Studierenden erheblich begrenzten.

¹ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: *Israel*. In: DERS.: *Jüdisches Leben in Wort und Bild*. 2. Aufl. (Faks.-Nachdr. [d. Ausg.] Bensheimer, 1892. Dortmund: Harenberg 1987, S. 15-22, hier S. 20f.

² Zum traditionellen jüdischen Erziehungswesen vgl. HAUMANN, HEIKO: *Geschichte der Ostjuden*. 4. Aufl. München: Dt. Taschenbuch-Verl. 1998, S. 132-135.

Aus diesem Grund erwies sich dieses Thema als von großem Konfliktpotenzial und bot sich somit als interessantes literarisches Motiv. Es eignete sich u.a. besonders gut zur Gegenüberstellung der westlichen, durch den Rationalismus und säkulares Wissen geprägten Kultur und der östlichen religiösen Welt, in der die religiöse Spiritualität mit ihren Vor- und Nachteilen herrschte – eine Opposition, die im Schaffen zahlreicher Schriftsteller, darunter auch Karl Emil Franzos und Leopold von Sacher-Masoch behandelt und reflektiert wurde.

Im Zentrum der Analyse stehen Konflikte, die durch den Verstoß gegen religiöse Vorschriften infolge der Auseinandersetzung eines Protagonisten mit säkularen Inhalten entstehen. Der Schwerpunkt der Analyse liegt dabei auf der Frage, inwieweit die angeeigneten Inhalte als religiös-widrig empfunden werden und aus welcher Perspektive die Gegenüberstellung zwischen religiösem Konservatismus und säkularem Rationalismus thematisiert wird. Dass einem literarisch bearbeiteten Konflikt zwischen jüdischer Orthodoxie und Aufklärung eine solche Gegenüberstellung eigen ist, bildet die Ausgangsthese der vorgenommenen Analyse.

Für die Analyse dieses Konflikttyps ist die Definition des Begriffs der Aufklärung von großer Relevanz. Es muss somit hervorgehoben werden, dass die sowohl bei Franzos als auch bei Sacher-Masoch vorhandenen aufklärerischen Motive nicht mit den Ideen der Haskala gleichzusetzen sind. Es handelt sich dabei vielmehr um das allgemeine Verständnis der Aufklärung als interkultureller Prozess des rationalistischen Erkenntnisgewinns, der eine Revision bestimmter politischer, ökonomischer und religiöser Ziele und Inhalte in einer Gesellschaft voraussetzt.³ Damit ist eine weitere Beschaffenheit der hier behandelten Konflikte verbunden, nämlich dass sie mit dem Thema der [Selbst-]Bildung eng verkoppelt sind und auf diese Weise den bereits erwähnten Konflikten innerhalb der christlichen Gemeinde ähneln. Das Feststellen und Beschreiben dieser inhaltlichen Parallele bildet einen weiteren Schwerpunkt der Analyse in diesem Kapitel.

³ Vgl. dazu MITTELSTRAß, JÜRGEN: Aufklärung. In: DERS. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 1: A-G Stuttgart [u.a.]: Metzler 1995, S. 213-218, hier S. 213.

7.1 DAS MOTIV DES WISSENSDRANGS UND SEINE RELIGIÖSE PROBLEMATIK BEI LEOPOLD VON SACHER-MASOCH

Leopold von Sacher-Masoch, der zu den Kennern der jüdischen Tradition gezählt wurde⁴, übergeht in seinem Schaffen nicht den Konflikt zwischen der jüdischen Orthodoxie und dem Rationalismus. Neben dem konfliktgeladenen Charakter der Thematik ist es v.a. das Bild des jüdischen Gelehrten, was den Schriftsteller fasziniert: Die mit einer bestimmten Exotik geschilderte Figur des Außenstehenden⁵, des leidenschaftlichen Gelehrten, der sich selbstlos der Suche nach der Erkenntnis Gottes widmet und vor dem andere Leute eine Art fromme Furcht empfinden und ihm deswegen ihre Hochachtung bieten, ergab für eine literarische Darstellung ein fruchtbares Bild voller Poetik. Auch ein anderes, pragmatisches Bestreben fehlte dabei nicht: bei der kritischen Darstellung jüdischen religiösen Fanatismus auf ähnliche Tendenzen in der christlichen Gesellschaft hinzuweisen und deren Doppelmoral zu enttarnen. Dieses Vorhaben hat Leopold Sacher-Masoch in seiner Erzählung *Der Iluj* (1877)⁶ literarisch realisiert.

Das Hauptmotiv der Erzählung ist der Konflikt zwischen einem Individuum und seiner traditionell-religiösen Umgebung, der sich auf verschiedenen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens abspielt und Probleme wie die geistige Freiheit eines Menschen und die Möglichkeit, seinen eigenen Bedarf an Wissen, Arbeit und privatem Glück zu decken, direkt anspricht. Die

⁴ Sacher-Masoch bemühte sich stets um ein Image als Kenner jüdischer Kultur, die er während seiner Kinderjahre in Galizien unmittelbar erlebt und kennen gelernt haben soll. Auch warf er Karl Emil Franzos vor, dass dieser die Tradition seiner Glaubensgenossen nicht so gut kannte, was sich als implizite Hervorhebung der eigenen Kenntnisse der jüdischen Kultur verstehen lässt. Dass aber auch Sacher-Masoch mehr vorspiegelte, als er tatsächlich wusste, zeigt die Tatsache, dass er erst 1880, nachdem seine bekanntesten Werke zum Ostjudentum wie *Hasara Raba* oder *Der Iluj* bereits geschrieben worden waren, einen längeren Aufenthalt im jüdischen Milieu Ungarns verbrachte und dementsprechend dessen Kultur besser kennen lernen konnte. Vgl. dazu EXNER, LISBETH: Leopold von Sacher-Masoch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl. 2003, S. 96f, 100. In diesem Zusammenhang ist auch auf inhaltliche Parallelen zwischen der Novelle *Der Iluj* und der sechs Jahre früher erschienenen Erzählung *Der Ilau. Eine Skizze aus dem galizischen Volksleben* von Isaal Mieses zu verweisen, die, so Werner Michler, an Plagiat grenzen. So weist der Autor in seinem Artikel darauf hin, dass Sacher-Masoch beim Schreiben seiner Erzählung die Stellen, wo es um spezifisch jüdische Realien geht, dem Werk von Mieses entnommen haben soll. Vgl. dazu MICHLER, WERNER: Darwinismus und Literatur: naturwissenschaftliche und literarische Intelligenz in Österreich, 1859-1914. Wien [u.a.]: Böhlau 1999, S. 111.

⁵ Man kann hier auch über die gesellschaftliche Stellung des Autors selbst als gewisser Außenseiter spekulieren, die sich vor allem in seinen sexuellen Trieben und Ansichten wie auch seiner Stellung zu religiösen, nationalen und politischen Fragen zeigte. In Bezug auf die Darstellung jüdischer Thematik ist diese Außenseiterrolle/Sonderstellung/Ausnahmestellung des Autors besonders offensichtlich und trägt zum ambivalenten Bild des Judentums in seinem Schaffen bei: Trotz der großen Faszination des liberalen Autors für die angeblich exotische Welt des Ostjudentums ist seine Prosa durch eine große Zahl von Verallgemeinerungen und Stereotypisierungen desselben gekennzeichnet. Vgl. dazu HORCH, HANS OTTO: Der Außenseiter als „Judenraphael“. Zu den Judengeschichten Leopolds von Sacher-Masoch. In: HORCH, HANS OTTO / DENKLER, HORST (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, Bd. 2. Tübingen: Max Niemeyer 1989, S. 258-286, S. 258-286.

⁶ Siehe SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: *Der Iluj*. In: DERS.: *Der Judenraphael. Geschichten aus Galizien* (hrsg. von OPEL, ADOLF). Wien, Graz [u.a.]: Böhlau 1989, S. 294-43.1

Frage nach säkularem Wissen und seinem Bezug zur religiösen Lehre bildet dabei einen zentralen inhaltlichen Punkt der Erzählung, dessen Ausführung die Reflektion entsprechender religiöser Prozesse in der nicht nur galizischen Gesellschaft voraussetzt.

Der Protagonist der Erzählung, Sabatai Benaja, zeigt gut den bereits angeführten Typus eines zurückgezogenen Gelehrten. Er widmet sich vollständig dem Talmudstudium, während das säkulare Wissen ihm aus religiösen Gründen untersagt bleibt. Eine wegweisende Erschütterung erfährt er, als eine zufällig in sein Zimmer geflogene Lindenblüte eines Tages sein ganzes Wertesystem ins Wanken bringt, wie dieser innere Monolog des Protagonisten zeigt:

Diese kleine Blüte ist ein Wunder, eine Welt für sich, sprach er zu sich selbst, und du willst Gott erkennen und seinen Werken nachgehen und seinen Gedanken nachgehen in deiner kleinen, dunklen Stube, beim Talmud, den Menschenhand geschrieben? Was weißt du von seiner Schöpfung, [...] was weißt du von Gott?⁷

Die tiefe Symbolik dieses Ereignisses ist nicht übersehbar und enttarnt den oft brüchigen Charakter der Weltanschauung eines Menschen. Dieses Motiv kommt in vielen Werken mit solcher Thematik vor: für Makovejs Mykola Demydiv in der Erzählung *Vesnjani Buri (Frühlingsstürme)* war ein solches Erlebnis die erste Lektüre eines sozialistischen Textes⁸, für Franzos' Sender Glatteis im Roman *Der Pojaz* – der erste Besuch eines Theaters.⁹ Es geht somit um eine Handlung, die eine tiefe psychologische Reaktion hervorrufen kann und über ein großes ästhetisches Potenzial verfügt. Dadurch, dass im *Iluj* ein solches Erlebnis durch eine Naturerscheinung aufgerufen wird, wird die Natur in den Fokus gestellt und ihr Machtpotenzial hervorgehoben.

Die sich für Sabatai zum ersten Mal enthüllende Schönheit und Vollkommenheit der Natur erwecken in ihm einen unstillbaren, manchmal sogar pathologischen Trieb zur Erforschung derselben und führen ihn schließlich zu einer Konfrontation mit dem orthodoxen jüdischen Milieu. Der Konflikt beginnt mit der Lektüre weltlicher Literatur und dem Erlernen von Fremdsprachen. Sabatais Fleiß, der zuerst von seiner jüdischen Umgebung gepriesen und

⁷ Ebd., S. 298.

⁸ Siehe MAKOVEJ, OSYP: *Vesnjani Buri* [Frühlingsstürme]. In: DERS.: *Tvory v dvoch tomach* (Bd. 2, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, S. 169-197.

⁹ Siehe FRANZOS, KARL EMIL: *Der Pojaz*. Eine Geschichte aus dem Osten. 6.-8. Aufl. Stuttgart, Berlin: J. G. Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger 1907. Der erste Theaterbesuch spielt auch eine zentrale Rolle in dem autobiographischen Roman von Alexander Granach *Da geht ein Mensch* und wird auf ähnliche Weise beschrieben wie bei Franzos. Siehe GRANACH, ALEXANDER: *Da geht ein Mensch*. Autobiographischer Roman. 6. Aufl. Augsburg: Ölbaum-Verl. 2005.

bewundert worden ist¹⁰, erweckt bei seinem Vater später die Sorge um das seelische Heil seines Sohns:

Sein Vater, der ihn ängstlich bewachte – eine Mutter konnte ihre aufblühende, schöne Tochter nicht ängstlicher bewachen –, begann für den Erfolg seiner Studien, ja für sein Seelenheil zu fürchten. Er tat einen Machtspruch und verbot ihm den Umgang mit jenen der Aufklärung verdächtigen jungen Leuten, verbot dem Lehrer, ihm andere Bücher zu bringen als Sprachlehren und Lesebücher für Kinder [...]. Die Wirkung dieser plötzlichen Abschließung war indes eine ganz andere, als Rabbi Jonathan Benaja in seiner väterlichen Weisheit und Liebe erwartete. Je mehr es ihm unmöglich gemacht wurde, sich mit den Wissenschaften zu beschäftigen, um so verhaßter wurde Sabatai der Talmud, [...] um so heftiger erwachte in ihm der Drang nach Wissen, nach Wahrheit, vor allem nach der Erkenntnis der Natur.¹¹

Das angeführte Beispiel, vor allem dank des expressiven Vergleichs zwischen des Vaters Kummer und der mütterlichen Sorge, zeigt, welche große Rolle die Tradition für einen Juden spielte und wie er sie leidenschaftlich ehrt und verteidigt. Dennoch hat das Verbot des Vaters eine entgegengesetzte Wirkung – ein Problem, das z.B. auch in der bereits erwähnten Erzählung von Osyp Makovej *Versnjani Buri* thematisiert wurde. Auch Sabatai ist mit den neuen Erkenntnissen auf sich alleine gestellt und muss sich selbst mit dem neuen Wissen zurechtzufinden. Auch wie bei Makovej sind es die Evolutionsvorstellungen im Sinne Darwins, die den Protagonisten dazu veranlassen, die Idee der göttlichen Schöpfung und somit die religiöse Deutung der Weltordnung abzulehnen, wenn auch nicht sofort.¹² Denn Sabatai, wie auch Mykola Demydiv, fällt die Änderung seiner alten Weltanschauung nicht leicht, auch für ihn bedeutet die erste Bekanntschaft mit der säkularen Wissenschaft noch keine Abkehr von seinem Glauben. Es bleibt im Werk letztendlich verschwiegen, was wäre, wenn der junge Talmudist in seiner Suche nach den Erkenntnissen aus der Natur begleitet worden wäre und auf eventuelle Widersprüche zwischen der Religion und der Wissenschaft hingewiesen worden wäre. Die Annahme, sein Glaube würde derselbe bleiben, wird ausgeschlossen, jedoch könnte die Abkehr von der eigenen Tradition nicht schmerzhafter sein:

Mit einem tiefen Schrecken bemerkte er, daß die neuen Wahrheiten, die er kennengelernt hatte, mit den Lehren seines Glaubens durchaus nicht in Einklang zu bringen waren. Tag und Nacht umschwebten ihn Zweifel, schattenhaft, gleich Fledermäusen. Er aß nicht, er schlief nicht, er sprach nicht, er vermochte nicht zu beten. [...] So stürzte auch Sabatais Glaube in

¹⁰ Sabatais leidenschaftliche und selbstlose Hingabe an das Studium, sein Fleiß und Scharfsinn werden in der Erzählung u.a. durch seine jüdische Abstammung erklärt und gepriesen. Vgl. dazu HORCH, HANS OTTO: Der Außenseiter als „Judenraphael“ [wie Anm. 5], S. 278.

¹¹ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Der Iluj [wie Anm. 6], S. 306.

¹² Zur Frage des Darwinismus und dessen Auffassung in der Erzählung *Iluj* vgl. MICHLER, WERNER: Darwinismus und Literatur [wie Anm. 4], S. 113f.

sich zusammen, gegen seinen Willen, ja trotz seiner verzweifelten Gegenwehr, und er kam zu dem Ergebnis, die wahre Offenbarung Gottes fortan nur in der Natur zu suchen.¹³

Damit gelangt man zu einem wichtigen inhaltlichen Punkt der Erzählung, nämlich zur Darstellung der Veränderung der Weltanschauung des Protagonisten. Diese Lebensperiode der Liminalität wird in der Erzählung deutlich thematisiert und ist in Zusammenhang mit der Darstellung des religiösen Konflikts von großer Bedeutung. Victor Turner definiert einen solchen Zustand einer Person folgendermaßen:

During the intervening “liminal” period the state of the ritual subject (the “passenger”) is ambiguous, he passes through a realm which has few or none of the attributes of the past or coming state; [...].¹⁴

Auch Sabatai erreicht im Laufe seiner geistigen Suche einen bestimmten Punkt, wenn er sich schon weder als Jude im religiösen Sinn noch als Christ oder Atheist fühlt. Der hiermit zum Ausdruck gebrachte Konflikt erweist sich als mehrschichtig und vereint sowohl religiös-kulturelle als auch rein individuelle Aspekte. Wie das oben angeführte Beispiel zeigt, ist die emotionale Ebene des Protagonisten instabil. Dies wird durch eine tiefe ideologische Erschütterung ausgelöst. Verzweiflung, Unwissenheit, Angst und Unsicherheit, die Sabatai in dieser Zeit erlebt, gehören zu den Austragungsformen des innerlichen religiösen Konflikts.¹⁵

Auf diese Weise wird auf die spirituell-emotionale Natur des Glaubens eingegangen, der dadurch im Gegensatz zur Wissenschaft als keine bloße Anhäufung von Regeln und Formeln zu verstehen ist und durch eine hohe identitäts-nationale Gebundenheit charakterisiert ist. Gerade dieses letzte Merkmal macht die Abkehr vom väterlichen Glauben so schmerzhaft, so kompliziert und fällt Sabatai schwer, so der Autor. Interessanterweise wird die Konversion des Protagonisten auch als Protest des Individuums gegen die väterliche Tradition rezipiert, denn nicht religiöse Überzeugung oder pragmatische Gründe bewegen letztlich Sabatai zur Konversion zum Christentum, sondern die Nachricht, seine Familie komme zu ihm, um seine Seele zu retten. In diesem Sinne wäre der aufgefasste Konflikt auch als Vater-Sohn-Konflikt zu definieren – ein Merkmal, dass einem religiösen Konflikt häufig

¹³ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Der Iluj [wie Anm. 6], S. 327.

¹⁴ TURNER, VICTOR W.: Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage. In: SPIRO, MELFORD E. (Hrsg.): Symposium on New Approaches to the Study of Religion. 2. Aufl. Seattle [u.a.]: American Ethnological Society 1971, S. 4-20, hier S. 5.

¹⁵ Laut der von Murken und Namini entworfenen Typologie von psychosozialen religiösen Konflikten ist der behandelte Konflikt Sabatais als „innerpsychischer Konflikt aufgrund einer erlebten Diskrepanz zwischen Glaubenslehre/-inhalten und persönlicher Erfahrung“ zu bezeichnen. Vgl. MURKEN, SEBASTIAN: Selbstliebe, Nächstenliebe oder Gottesliebe? Überlegungen zur Klassifikation religiöser psychosozialer Konflikte. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft. 14 (2004), S. 113-140, hier S. 136.

zugrunde liegt und thematisch schon auf den Gott-Teufel-Konflikt in John Miltons *Verlorenen Paradies* zurückgeht.

Dass es bei Sabatai zuerst nicht um Verneinung seines Glaubens geht, wird in der Erzählung deutlich zum Ausdruck gebracht. Es ist gerade das nähere Erforschen der Natur, das Sabatai von einer Existenz Gottes überzeugt und seine Faszination von der Welt vergrößert. Dabei ist eine bestimmte Ambivalenz dieses inhaltlichen Punkts in der Erzählung nicht zu übersehen: Zwar glaubt Sabatai, dass seine naturwissenschaftliche Tätigkeit für ihn keinen Verlust des Glaubens bedeutet und diese Forschung keinen Widerspruch zu den talmudischen Vorschriften bildet, trotzdem bekommt er Gewissensbisse und verheimlicht seine Studien, weil er weiß, welche Konsequenzen dies für ihn seitens der Gemeinde bringen würde. Interessant ist in diesem Zusammenhang seine Rechtfertigung vor dem Gemeindevorsteher:

„Was habe ich denn nach der Ansicht der weisen Männer so Furchtbares verbrochen? Ich habe mich nicht allein mit der Thora und dem Talmud, sondern auch mit anderen Wissenschaften beschäftigt, das ist alles! Habe ich dies zum Schaden meiner Kenntnis der heiligen Schriften getan? [...] Ist es eine Lästerung des göttlichen Gesetzes, andere Kenntnisse zu pflegen? Nur ein Unwissender kann dies behaupten. Die Wissenschaften führten zur wahren Erkenntnis Gottes und seiner Schöpfung; [...].“¹⁶

Es ist nun vielmehr das Hinterfragen der auf der Tradition beruhenden religiösen Normen, das für Sabatai die Grundlage des dargestellten religiösen Konflikts ausmacht. Diese Normen seien in der Regel den Realien des gegenwärtigen Lebens entfremdet und weisen aus dem säkularen Blickwinkel keine direkte religiöse Bedeutung auf. Da aber die Religion sich gerade als System bestimmter Vorstellungen und Handlungsvorschriften versteht, die die Beziehung des Menschen mit dem Sakralen/Heiligen regulieren, führt diese Negation zum religiösen Konflikt.¹⁷

Die Darstellung des orthodoxen Judentums ist bei Sacher-Masoch durch eine gewisse Dichotomie gekennzeichnet und stellt dadurch kein eindeutig negatives Bild dar. Auf den ersten Blick erscheint die Schilderung der jüdischen Orthodoxie kritisch sowie durch „klassische“ Stereotype untermauert. Religiöser Fanatismus, der lieber einen toten Menschen als einen Abtrünnigen sieht, Mangel an Beschlagenheit in den Naturwissenschaften, strenge

¹⁶ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: *Der Iluj* [wie Anm. 6], S. 343.

¹⁷ Diese Annahme beruht auf der Definition der Religion von Emile Durkheim, vgl. KEHRER, GÜNTER: *Konflikt*. In: CAMCIK, HUBERT / GLADIGOW, BURKHARD / KOHL, KARL-HEINZ (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Bd. III. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1993, S. 421-428, hier S. 421.

gesellschaftliche Hierarchie und Ignoranz menschlicher Gefühle wie Liebe und Leidenschaft – so wird die jüdische Orthodoxie in der Erzählung geschildert¹⁸:

„[...] Die Juden wissen von den Wissenschaften ebensoviel als von den Bewohnern der Sterne. Es wäre aber falsch, sie deshalb für ungebildet zu halten. Die galizischen Juden leiden nicht an Unbildung, sondern an Überbildung. Wie sie die Frömmigkeit in der Asketik suchen, so gelten ihnen nur Scharfsinn, Witz und Sophistik als Tiefe, während ihnen das gesunde Wissen in seiner einfachen Form seicht erscheint. [...] Sie [Die Juden, L.B.] sind noch verstockter und intoleranter, als es die Päpste, die Jesuiten und Pastoren je waren, bis jetzt ist noch jeder, welcher in unserem Volke die Leuchte der Vernunft erhob, mit Dornen gekrönt worden. In früherer Zeit hat man die Reformatoren verfolgt, jetzt begnügt man sich, den Bannflucht an ihre Tür zu schreiben und die Luft nicht zu atmen, die sie atmen.“¹⁹

Der Autor beschränkt sich aber nicht auf diese negative Darstellung und stellt dieser keineswegs das positive Bild der westlichen Kultur gegenüber, wodurch er sich z.B. von Franzos unterscheidet. Indem Sacher-Masoch das galizische Judentum kritisiert, stellt er auch implizit die Frage danach, ob sich das christliche Milieu vom jüdischen in den oben erwähnten Punkten positiv unterscheidet? Das Werk erteilt dem Leser eine negative Antwort auf diese Frage²⁰: Auch Christen stehen den anderen Religionen intolerant und feindlich gegenüber, auch im Christentum gibt es keinen Platz für die geistige Freiheit, wenn auch diese auf den ersten Blick nicht so strikt begrenzt zu sein scheint. Auch in der westlichen Kulturwelt gibt es der Meinung des Autors nach Doppelmoral, die Ausnutzung gesellschaftlicher und geistlicher Positionen für die eigenen Ambitionen; eine Hierarchie, der Gefühle zum Opfer fallen.²¹ Die Freiheit der Wissenschaft erweist sich bei näherer Betrachtung daher als illusorisch und vom Staat kontrolliert²²:

Schwierig war es auch deshalb, sich die nötigen Bücher anzuschaffen, weil der um das Heil seiner Bürger besorgte Staat die besten Werke, diejenigen, welche die wichtigsten Aufklärungen boten, auf die Liste der verbotenen Bücher gesetzt hatte und es Sabatai als Jude mehr als jedem andern unmöglich war, sich den nötigen Erlaubnisschein zum Bezug derselben zu verschaffen, zuerst dem Zensor, dann noch viel mehr seinen Glaubensgenossen gegenüber. [...] Der absolute Staat hat in dieser Beziehung etwas von einem Josua an sich, er

¹⁸ In der Darstellung der jüdischen Orthodoxie als einer konservativen Religion mit strikten Vorschriften ist im *Iluj* eine scharfe Kritik an dieser nicht zu übersehen. Darin lässt sich eine wichtige Besonderheit der Darstellung des Judentums bei Leopold von Sacher-Masoch erkennen, nämlich dass dieses in seiner Kurzprosa positiver und idealisierender als in seinen längeren Erzählungen aufgefasst wird. Als weiteres Beispiel dazu kann die Erzählung *Der Judenraphael* angeführt werden. Vgl. dazu auch KLAŃSKA, MARIA: *Problemfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846-1914* 2. Aufl. Wien [u.a.]: Böhlau 1991, S. 190.

¹⁹ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: *Der Iluj* [wie Anm. 6], S. 330.

²⁰ Vgl. KLAŃSKA, MARIA: *Problemfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846-1914* [wie Anm. 18], S. 192.

²¹ Zu Sacher-Masochs Bild Galiziens als Ort, wo sich bestimmte Alternativen zwischen Westen und Osten erkennen lassen, vgl. CYBENKO, LARISSA: *Galicja miserabilis und/oder Galicja felix? Ostgalizien in der österreichischen Literatur*. Lwiw: VNTL-Klasyka, Wien: Praesens 2008, S. 87f.

²² In diesem Zusammenhang ist hinzuzufügen, dass der Kritik die oberen Schichten der christlichen Gesellschaft unterzogen werden, nämlich der hohe Klerus der Katholischen Kirche, Staatsangestellten und noble Frauen. Vgl. KLAŃSKA, MARIA: *Problemfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846-1914* [wie Anm. 18], S. 191.

spricht zur Sonne: Stehe still! und sie steht still und die Welt staunt, wenn sie eines Tages erfährt, daß es die Erde ist, die sich bewegt und sich immer bewegt hat, trotz Josua.²³

Es wäre eine Vereinfachung, die vom Autor vermittelte Konzeption der Wissenschaft nur im Gegensatz zur Religion zu sehen. Die Wissenschaft, wie sie in der Erzählung beschrieben wird, tendiert nach Michler automatisch zur Emanzipation und wird als solche auch vom autoritären Staat verboten und verfolgt. Gleichzeitig tritt der Wissenschaftler in der Rolle eines Genies auf, das, stünde ihm die Religion nicht im Weg, die Welt Schritt für Schritt entdecken würde.²⁴ Somit resultiert die in der Erzählung vorhandene Gegenüberstellung der traditionellen Welt des Ostjudentums mit der aufklärerischen Welt in einer Relativierung der scharfen Kritik an Erster und im kritischen Hinterfragen Zweiterer. Dies bezeugt auch die Darstellung der Person Sabatais wie auch anderer jüdischer Protagonisten, die sich durch bestimmte positive Charakterzüge auszeichnen:

Aber zu diesem feurigen Trieb nach Wissen kam bei Benaja auch die lebhafteste Phantasie, die Schärfe des Denkens, die Zähigkeit und Ausdauer hinzu, welche den Juden auszeichnet, die Fähigkeit, mit schwärmerischer Energie ein Ziel zu verfolgen, das allen großen Naturen unter den Juden die menschlich schönen, göttlich reinen Züge des Heilands leiht; [...].²⁵

Abschließend soll kurz auf das vermittelte Bild der traditionellen Religion eingegangen werden, deren Darstellung einen ambivalenten Charakter aufweist. Während in der Erzählung das konfliktauslösende Potenzial der Religion thematisiert wird, wird zugleich auf ihre Wichtigkeit für die geistige und emotionelle Ausgeglichenheit eines Individuums eingegangen. Einerseits erweisen sich die religiösen Regeln und Normen als hemmender Faktor für die intellektuelle Entwicklung einer Person, andererseits treten sie als wichtige, zum Teil unentbehrliche Regulatoren des gesellschaftlichen Lebens auf, deren Befolgung dem Leben eine gewisse, wenn auch aufgezwungene Stabilität verleiht. Der durch den religiösen Konservatismus ausgelöste Konflikt ist ein tragisches, aber von literarischer Poetik erfülltes Phänomen. Denn ein wahres Gefühl, sei es Glaube oder Liebe, verlangt auch ein Opfer und wird durch Geduld und Schmerz verstärkt und verfeinert – eine Einstellung, die dem Masochismus nahe kommt.

Am Rande ist in diesem Kontext eine andere Erzählung Sacher-Masochs zu erwähnen, in dem auch das Bild eines jüdischen Gelehrten vorkommt: die 1877 als Teil des zweiten

²³ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Der Iluj [wie Anm. 6], S. 316.

²⁴ Vgl. dazu MICHLER, WERNER: Darwinismus und Literatur [wie Anm. 4], S. 118.

²⁵ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Der Iluj [wie Anm. 6], S. 318.

Bands des *Vermächtnisses Kains* publizierte Novelle *Hasara Raba*.²⁶ Diese Erzählung wurde u.a. wegen der Präzision und Vielseitigkeit der Darstellung des jüdischen Lebens in Galizien hochgepriesen und in dieser Hinsicht dem Werk von Franzos gegenübergestellt.²⁷ Das Thema des religiösen Wissens ist in der Erzählung eng mit dem Thema sexueller Dominanz der Frauen verknüpft und wird durch das Prisma innerehelicher Beziehungen reflektiert. Jehuda, ein junger und vor kurzem verheirateter Talmudist, wird als ein willenloser und physisch schwacher Mann dargestellt, den seine Frau verachtet. Denn für Jehuda sind die sexuellen Bedürfnisse seiner Frau eher sündig und unanständig, während die höchste Liebe für ihn die Liebe zur Heiligen Schrift darstellt und der Sinn des Lebens in der Deutung des Talmuds liegt:

In dieser Weise lebte das junge Ehepaar weiter. Während Jehuda oben in seiner Stube saß, umgeben von seinen zwölf Bänden Talmud und einer Bibliothek Epitomen, und allerhand Grillen aus ihren geheimnisvollen Löchern kitzelte, sein gelehrtes Netz ausspannte um Pentateuch, Propheten und Traktate, und mitten darin wie eine Spinne auf die müßigen Gedanken lauerte, die ihn gleich lästigen Sommerfliegen umsummten, hielt sich seine kluge tätige Frau den ganzen Tag über in der Handlung auf, welche Vater Rosenstock ihnen in ihrem Hause eingerichtet hatte, und regierte das Haus. [...].²⁸

Der daraus resultierende Konflikt zwischen Jehuda und seiner Frau Peninna ist kaum als religiös zu bezeichnen, deutet aber den Genderaspekt der religiösen Beziehungen im jüdischen orthodoxen Milieu an. So gilt für Peninna das ständige Lernen ihres Manns als „unfruchtbare Haarspalterei“ von keinem praktischen Wert. Auch das Bild vom männlichen Weisen wird in der Erzählung hinterfragt, denn zum Schluss erweist sich Peninna als klüger und fleißiger als ihr Mann. Und wenn sie auch wegen ihres Neides und Hochmuts doch vor der ganzen Gemeinde scheitert, bleibt sie ihrem Mann intellektuell überlegen und lässt die Frage nach der Wahrhaftigkeit der männlichen Weisheit, auf die in der jüdischen Tradition so viel Wert gelegt wurde, offen.²⁹

²⁶ Siehe SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: *Hasara Raba*. In: DERS.: *Der Judenraphael*. Geschichten aus Galizien (hrsg. von OPEL, ADOLF). Wien, Graz [u.a.]: Böhlau 1989, S. 167-293.

²⁷ So bezeichnet Rudolf Latzke *Hasara Raba* als „echte“ jüdische Ghettoesgeschichte im Gegensatz zu Franzos' Erzählungen aus *Die Juden von Barnow*, denn in der ersten würde die „reinjüdische Umwelt“ dargestellt werden. Vgl. LATZKE, RUDOLF: Ein Realist: Leopold von Sacher-Masoch. In: FARIN, MICHAEL (Hrsg.): *Leopold von Sacher-Masoch. Materialien zu Leben und Werk*. Bonn: Bouvier 1987, S. 226-251, hier S. 243.

²⁸ SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: *Hasara Raba* [wie Anm. 26], S. 186.

²⁹ Auf diese Problematik weist z.B. Klaus Hödl hin. Der Autor zeigt, dass das orthodoxe Judentum „männerorientiert“ war, vor allem in religiöser Hinsicht: „Der für die Frauen alles entscheidende Punkt dieser Situation lag darin, daß ein Zugang zur Religion nur den Männern vorbehalten war, die dadurch allein die Möglichkeit zur Herrschaftsübung erhielten. Durch diese Verbindung mit der Religion waren sie auch in der Lage, die religiösen Texte zu interpretieren und im weiteren die jüdischen Gesetze abzufassen, mit anderen Worten das Leben der jüdischen Gemeinde und damit vor allem jenes der Frau zu bestimmen.“, vgl. HÖDL, KLAUS: *Als Bettler in die Leopoldstadt*. Galizische Juden auf dem Weg nach Wien. 2. unveränd. Auf. Wien [u.a.]: Böhlau 1994, S. 50-54.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die Darstellung des Verhältnisses zwischen der jüdischen Orthodoxie und dem Rationalismus bei Leopold von Sacher-Masoch einen wichtigen inhaltlichen Aspekt in solchen Erzählungen wie *Der Iluj* oder *Hasara Raba* darstellt. Dabei wird dem Leser ein widersprüchliches Bild des orthodoxen Judentums aufgezeigt: Einerseits erweist es sich mit seinen strengen religiösen Vorschriften als höchst konservativ und konflikträchtig, andererseits wird aber seine hohe Spiritualität und reiche Tradition gepriesen und dem rationalistischen Zivilisationsmodell gegenübergestellt. Die gezeigte religiöse Bedingtheit der traditionellen jüdischen Ausbildung stellt sich als mögliches Hindernis für die Suche eines Individuums nach geistiger Freiheit heraus, unterscheidet sich aber in diesem Punkt nicht vom Christentum. Die in diesem Zusammenhang thematisierte Überwindung religiöser Hindernisse wird dabei als Kennzeichen der geistigen Überlegenheit eines Protagonisten über religiöse Formalität und Heuchelei aufgefasst, woraus eine bestimmte Ästhetisierung des menschlichen Unglücks, Kampfs und Leides für ein Ideal resultiert.

7.2 DIE OPPOSITION VON PRAGMATISCHEM RATIONALISMUS UND JÜDISCH-RELIGIÖSER TRADITION IM SCHAFFEN VON KARL EMIL FRANZOS

Die Konfrontation zwischen jüdischer Tradition und Rationalismus nimmt im Schaffen von Karl Emil Franzos einen bedeutenden Platz ein. Der Kritik an jüdischem religiösem Konservatismus und Fanatismus verdankt Franzos seine Bezeichnung als Fürsprecher der Aufklärung und Schwärmer für die deutsch-jüdische kulturelle Akkulturation.³⁰ Nicht selten, wie Petra Ernst mit Recht vermerkt, resultiert eine solche Bezeichnung und die dementsprechende Rezeption des Werks von Franzos aus seiner Lebenserfahrung.³¹ Dass Franzos seine Lebenserfahrung mehreren literarischen Episoden zugrunde legte, lässt sich an bestimmten Stellen nicht leugnen³², jedoch soll diese Feststellung die Deutung seines Werks nicht darauf reduzieren. Im Folgenden wird gezeigt, dass die Kritik am religiösen Konservatismus bei Franzos keine prinzipielle Abkehr vom jüdischen Glauben voraussetzt und dass auch die positive Konzipierung des westlichen, für den Autor durch die deutsche Kultur geprägten, Rationalismus samt Modernisierung eine fragwürdige ist.

In den meisten, wenn nicht allen Werken von Franzos wird die galizische Bevölkerung in ihrem religiösen Starrsinn und Fanatismus, ihrer Naivität und dem daraus resultierenden Aberglauben kritisiert. Am stärksten betrifft diese kritische Darstellung die Hauptreferenzgruppe – das orthodoxe Judentum, insbesondere die Chassidim. Die galizischen Juden sind in Franzos' Werk abergläubisch und fanatisch, fromm aber naiv, rachsüchtig und kulturell verschlossen dargestellt. Die Verantwortung dafür weist Franzos u.a. dem konservativen Charakter der jüdischen Religion zu, deren viele Vorschriften, so der Autor,

³⁰ Selbst die aufklärerischen Motive im Schaffen von Franzos sind nach Reifowitz eng mit seinem Selbstbekenntnis zur deutschen Kultur und Nationalität verbunden. In diesem Sinne ist eine gewisse Gleichsetzung von Aufklärung und Germanisierung in seinem Schaffen festzustellen. Vgl. dazu REIFOWITZ, IAN: „Saviour of the People(s)“: The Enlightenment and the Depiction of the Jews, Poles, and Ukrainians in the Stories of Karl Emil Franzos. In: East European Quarterly, XLII (2008), S. 1-25, hier S. 20.

³¹ Vgl. ERNST, PETRA: „Ach! Was wißt ihr Gebildeten in den großen Städten...“ Zum Motiv des Lesens in „Ghettogesichten“ von Karl Emil Franzos. In: DERS.: (Hrsg.): Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen. Innsbruck, Wien [u.a.]: StudienVerl. 2007, S. 77-101, hier S. 77. Den autobiographischen Motiven im Werk von Franzos im Zusammenhang mit der Problematik der deutsch-jüdischen Assimilation ist ein ganzer Teil der Studie von Francisca Solomon gewidmet, siehe SOLOMON, FRANCISCA: Blicke auf das galizische Judentum: Haskala, Assimilation und Zionismus bei Nathan Samuely, Karl Emil Franzos und Saul Raphael Landau. Wien [u.a.]: LIT-Verlag 2012, S. 127-164.

³² Einen expliziten Hinweis des Autors darauf findet man z.B. im Vorwort zum Roman *Der Pojaz*, vgl. FRANZOS, KARL EMIL: *Der Pojaz* [wie Anm. 9], S. 9f. Franzos schrieb über seine, auch negativen Erfahrungen als Jude wie z.B. das ihm verweigerte Stipendium für das Studium, eine zerbrochene Liebesbeziehung und das Kennenlernen des jüdischen Ghettos und seines Elends in Černivci (dt. Czernowitz), die seine Stellung zum Judentum verändert hatten. Dass es sich dabei auch um eine biographische Selbstinszenierung des Autors handelt, zeigt z.B. Maria Kłańska, indem sie sich auf Corbea-Hoisie beruft. Vgl. KLAŃSKA, MARIA: „Jedes Land hat die Juden, die es verdient.“ Karl Emil Franzos und die Juden. ERNST, PETRA (Hrsg.): Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen. Innsbruck, Wien [u.a.]: StudienVerl. 2007, S. 37-50, hier S. 39.

archaisch, entwicklungshemmend und inhuman sind und nicht immer zur Befriedigung geistiger Bedürfnisse eines Menschen beitragen, nicht zuletzt wegen ihrer abergläubischen Natur.³³ Der Autor verschweigt die äußeren Gründe für eine solche Handlungsstrategie nicht: In einer kulturell und religiös gesehen fremden Umgebung lebend, politisch und wirtschaftlich bedroht, stellte für Juden diese Art der kulturellen Verslossenheit und Orientiertheit auf die eigene Gemeinschaft sowie politische Passivität eine Form des Überlebens und der Bewahrung ihres Glaubens dar.³⁴ Der Glaube soll nach Franzos aber nicht als Produkt aufgezwungener Vorschriften und der Angst vor der Verstoßung aus der Gemeinde verstanden werden – vielmehr soll er aus eigener Überzeugung und individueller Wahl kommen.³⁵

Die markante Strategie Franzos' bei der Darstellung jüdischer Orthodoxie und deren Gegenüberstellung mit dem aufgeklärten System kultureller Werte liegt in der Negation religiöser Bedeutung bei bestimmten Handlungen sowie deren Rezeption als Aberglaube oder sogar als an Verbrechen grenzender Fanatismus:

Was die ‚Insider‘, die Mitglieder des ‚wilden Volkstammes‘ als geheiligtes Um und Auf ihrer Existenz ansehen, das sind für den überlegenen, westlichen Beobachter teils putzige, teils schädliche Sitten, die der billigenden Bestätigung durch Vernunft und Zweckmäßigkeit entbehren.³⁶

Dies zeigt sich vor allem an den Stellen, wo es um die physische Gesundheit eines Menschen geht. In vielen Erzählungen Franzos', wie z.B. *Moschko von Parma*³⁷ oder *Judith Trachtenberg*³⁸, tritt die Figur eines, nicht selten deutsch assimilierten, jüdischen Arztes auf, der als Bote des Rationalismus und Humanismus gilt und dank seiner profanen Ausbildung das Leben des Protagonisten rettet und sein seelisches Befinden in Ordnung bringt. Außerdem eignet sich dieses Motiv für die Enttarnung des religiösen Fanatismus besonders gut. Denn jedem Menschen, unabhängig davon, zu welchem Glaubensbekenntnis er sich bekennt, soll

³³ Vgl. ebd., S. 42f.

³⁴ Vgl. HÖDL, KLAUS: Als Bettler in die Leopoldstadt [wie Anm. 29], S. 23. Wie aber Simon Dubnow betont, war wohl diese phantastische Wirklichkeit eine Art Zuflucht der Juden vor dem bitteren Alltag. Doch war das nur eine Illusion, denn das reale Leben blieb so wie es war: „Der Chassid sah über das Seiende hinweg, und dieses wiederum sah über ihn hinweg und zermalmte all diejenigen, die im Kampf ums Dasein den Forderungen des realen Lebens keine Rechnung tragen wollten“, DUBNOW, SIMON: Geschichte des Chassidismus. 2. Bd. Unveränd. Nachdr. der Erstausg. Berlin, 1931. Berlin: Jüdischer Verlag 1982, S. 274.

³⁵ Vgl. ERNST, PETRA: „Ach! Was wißt ihr Gebildeten in den großen Städten...“ [wie Anm. 31], S. 94.

³⁶ SCHWARZ, EGON/BERMAN, RUSSELL A.: Karl Emil Franzos: Der Pojaz (1905). Aufklärung, Assimilation und ihre realistischen Grenzen. In: DENKLER, HORST (Hrsg.): Romane und Erzählungen des bürgerlichen Realismus. Neue Interpretationen. Stuttgart: Reclam 1980, S. 378-392, hier S. 384.

³⁷ Siehe FRANZOS, KARL EMIL: *Moschko von Parma*. Geschichte eines jüdischen Soldaten. Leipzig: Duncker & Humblot 1880.

³⁸ Siehe FRANZOS, KARL EMIL: *Judith Trachtenberg*. Wien: Globus-Verl. 1988.

einleuchten, dass jede religiöse Lehre, die eine Bedrohung für die physische Existenz eines Individuums darstellt, verurteilt werden muss.

7.2.1 Die Juden von Barnow: eine literarische Welt, in der Frömmigkeit dem Aberglauben gleichgestellt wird

Als Beispiel für Franzos' Einstellung zur jüdischen Orthodoxie als Religion voller Aberglauben kann die Erzählung *Das Kind der Sühne* angeführt werden.³⁹ In dieser in der Erzählungssammlung *Die Juden von Barnow* (1877) publizierten Novelle behandelt Franzos das in der Ghettoliteratur verbreitete Motiv einer Zwangsehe, die für einen praktischen Zweck abgeschlossen wird und daher als aufgezwungene Opferhandlung zu deuten ist. So wird die Protagonistin Miriam Goldstein mit einem Totengräber vermählt, um eine Seuche aus dem Shtetl zu vertreiben und dadurch die Gemeinde davor zu retten. Als ihre Tochter Lea einige Jahre später krank wird und im Sterben liegt, wird ihr möglicher Tod vom örtlichen Zaddik als Sühne für die Sünden der Gemeinde und als Vorbeugung einer neuen Seuche gedeutet.

Franzos' Kritik an der jüdischen Orthodoxie äußert sich in der Erzählung bitter und scharf, verstärkt durch eine tiefe Ironie. Um sich nicht in den Willen Gottes einzumischen, verweigert man dem Kind die notwendige medizinische Hilfe – eine Entscheidung, die auch dem Rabbi nicht ganz einfach fällt, der aber, sich vor den Augen der Mutter verbergend, das Ganze als Gottes Vorsehung deutet:

In tödlicher Angst harrte die Mutter seines Ausspruchs [des Zaddiks, L. B.]. Aber der alte Mann schwieg und schickte sich zum Gehen an.
„Wollt Ihr das Kind nicht segnen?“ fragte das Weib des Totengräbers.
„Frau“, erwiderte der Rabbi dumpf, „dem Kinde hilft kein Segen. Und dann ... ich thue es nicht, es wäre ein Eingriff in den Willen des Allmächtigen.“
Mit einem Schrei stürzte die Mutter an das Lager und umschlang das fiebernde, bewußtlose Kind, als wollte sie es gegen jede fremde Hand schützen, selbst gegen Gottes Hand. Dann rief sie gellend: „Warum, Rabbi, warum?“
Der alte Mann sah sie finster an, dann suchten seine Augen wie verlegen den Boden. „Du weißt“, sprach er zögernd, „warum Du Deinem Manne angetraut worden bist. Du weißt, warum er gestorben ist, und welche Folgen sein Tod brachte. Du weißt, welche Worte der große Rabbi von Sadagóra über Dich und Dein Kind gesprochen hat. Nun ... und ... und das große Sterben zieht wieder heran ...“⁴⁰

Das negative Bild des traditionellen Chassidismus wird durch die rührende Darstellung mütterlicher Liebe verstärkt. Miriam, eine fromme Frau, wird nun mit dem Problem der autonomen Entscheidung konfrontiert, von der das Leben ihres Kinds abhängt.

³⁹ Siehe FRANZOS, KARL EMIL: *Das „Kind der Sühne“*. In: DERS.: *Die Juden von Barnow*. 4., stark vermehrte Aufl. Stuttgart: Adolf Bonz Verlag 1887, S. 169-202.

⁴⁰ Ebd., S. 186f.

Dies verursacht einen tiefen emotionalen Konflikt der Protagonistin mit ihren Glaubensvorstellungen – sie, die Gott so sehr vertraute und ihm gegenüber immer demütig war, ist nun auf den Willen und die Ratschläge fanatischer Lehrer angewiesen und in ihrem Kummer sich allein überlassen. Franzos aber stellt die Welt der inneren Erlebnisse der Protagonistin nicht dar und beschränkt sich auf die Aufzeichnung der äußeren Bedingungen, die eine solche Situation verursacht hatten.⁴¹

Die Besonderheit bei der Darstellung des Spannungsverhältnisses zwischen Miriam und ihrer religiös orthodoxen Umgebung liegt darin, dass diese Konfrontation wegen ihrer Verankerung in religiösen Vorschriften und Vorstellungen für die Protagonisten eine direkte religiöse Bedeutung aufweist. Miriam, wie auch andere jüdische Bewohner, ist aber nicht imstande, eine formal religiöse Grundlage dieser Verweigerung medizinischer Hilfe zu erklären und diese Handlung als puren Aberglauben, der für den Autor nichts mit dem wahren Glauben an Gott zu tun haben soll, zu erkennen. Dies wird offensichtlich am Ende der Erzählung, wenn die Rettung des Kindes durch einen gebildeten Arzt, in dem man die Gegenfigur zum negativen Bild des Zaddiks erkennt, als Wille und Wunder Gottes wahrgenommen wird. Franzos stellt das voll Ironie dar:

Und die Leute von Barnow? Hätten sie ahnen können, daß es nur die Liebe war, die Mutterliebe, die hier dem Hasse entgegen getreten war und ihre heilende, erlösende Kraft geübt, sie hätten wohl nicht aufgehört, der Wittwe (sic!) und ihrem Kinde zu grollen. Aber hier war ja ein sichtliches „Wunder Gottes“ geschehen! Und ein Wunder, das Gott selbst thut, das allein ist mächtiger, als – eine Satzung des Wunderrabbi!⁴²

Eine ähnliche Szene einer Opfertrauung wird in Leopold von Sacher-Masochs Erzählung *Hasara Raba* geschildert. Im Gegensatz zu Franzos setzt sich aber der Autor mit ihrer religiösen und humanistischen Problematik nicht direkt auseinander. Die Kritik an dem bei Sacher-Masoch meisterhaft gezeichneten Ritus liegt vor allem in der Verneinung der menschlichen Liebesgefühle, wodurch diese rituelle Handlung als Zwang und/oder als schreckliches Fatum für die Protagonisten auftritt und dank diesem über eine hohe ästhetische Kraft verfügt.⁴³ Die Enttarnung der abergläubischen Grundlage dieses Ritus wird dabei im Gegensatz zu Franzos nicht ausgedrückt.

Der im *Kind der Sühne* thematisierte Sieg der säkularen Ausbildung über den religiösen [Aber-]Glauben bildet bei Franzos das zentrale Motiv vieler seiner Erzählungen, in

⁴¹ Zu dieser Tendenz bei Franzos vgl. ERNST, PETRA: „Ach! Was wißt ihr Gebildeten in den großen Städten...“ [wie Anm. 31], S. 88.

⁴² FRANZOS, KARL EMIL: Das „Kind der Sühne“ [wie Anm. 39], S. 202.

⁴³ Vgl. dazu die in dieser Erzählung vorhandene Beschreibung der Zeremonie der Trauung, in SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: *Hasara Raba* [wie Anm. 26], S. 176-180.

denen die kulturelle und wirtschaftliche Kluft zwischen der aufgeklärten Welt Westeuropas und dem traditionsgebundenen Osten dargestellt wird. Diese aufklärerische Thematik liegt auch solchen Erzählungen aus *Den Juden von Barnow* wie *Der Shylock von Barnow*⁴⁴ oder *Esterka Regina*⁴⁵ zugrunde.⁴⁶

Im *Shylock von Barnow* wird die Geschichte der Jüdin Esther Freudenthal erzählt, die sich durch die Lektüre der aus religiöser Sicht verbotenen deutschen Bücher emanzipiert, sich mit einem Husaren einlässt und dann, von diesem verlassen, verhungert nach Hause zurückkehrt. Aufgrund ihrer Sünde wird sie aber vom Vater – einem frommen und anständigen Juden – verstoßen und stirbt infolge körperlicher und geistiger Erschöpfung. Wie im *Kind der Sühne* zeichnet der Autor das Bild einer verstoßenen und sterbenden Person, der jede Hilfe verweigert wird. Die religiöse Argumentation eines solchen Akts wird als unangemessen ausgelegt, denn es handelt sich nicht nur um die Frage der Zugehörigkeit zu einer konfessionellen Gruppe, sondern um das Leben eines Individuums. Der beschriebene Konflikt zwischen der Protagonistin und ihrem jüdischen Milieu weist somit Züge nicht nur eines religiösen Konflikts im Sinne der Gegenüberstellung von Rationalismus und abergläubischem Fanatismus, sondern auch eines Appells für die Achtung grundsätzlicher Menschenrechte, wie das Recht auf freiwillige Eheschließung, aber auch auf Leben auf. Denn durch die Lektüre weltlicher Texte eröffnet sich für Esther eine andere Lebensmöglichkeit als diejenige, die ihr durch die Tradition vorgeschrieben worden war, nämlich die der gehorsamen Ehefrau und Mutter, vom Vater mit einem Ungeliebten vermählt – eine Option, die aus der aufklärerischen Sicht des Autors abgelehnt wird.⁴⁷

Das geschilderte Schicksal Esthers zeigt aber auch die Kehrseite eines solchen Emanzipationsversuchs. Denn das reale Leben weicht von dem in Büchern dargestellten Ideal ab und die Suche nach Gleichberechtigung und geistigem Frieden misslingt nicht nur in innerjüdischer, sondern auch in christlicher und aufgeklärter Umgebung. Diesbezüglich ist auf ein wichtiges Merkmal eines solchen religiösen Konflikts zwischen einem Individuum und

⁴⁴ Siehe FRANZOS, KARL EMIL: *Der Shylock von Barnow*. In: DERS.: *Die Juden von Barnow*. 4., stark vermehrte Aufl. Stuttgart: Adolf Bonz Verlag 1887, S. 1-52.

⁴⁵ Siehe FRANZOS, KARL EMIL: *Esterka Regina*. In: DERS.: *Die Juden von Barnow*. 4., stark vermehrte Aufl. Stuttgart: Adolf Bonz Verlag 1887, S. 203-259.

⁴⁶ Das Funktionieren des Motivs des heimlichen Lesens verbotener Lektüre im Kontext der jüdischen Identitätsbildung wie auch der Konfrontation der jüdischen Aufklärung und Orthodoxie hatte z.B. Petra Ernst anhand der erwähnten Erzählungen sowie des Romans *Der Pojaz* behandelt. In der vorliegenden Arbeit wird die Aufmerksamkeit mehr auf die religiöse Problematik gelenkt, dabei diente der erwähnte Artikel als fruchtbarer Ausgangspunkt für diese Auseinandersetzung. Siehe ERNST, PETRA: „Ach! Was wißt ihr Gebildeten in den großen Städten...“ [wie Anm. 31].

⁴⁷ Vgl. dazu ebd., S. 86.

seiner sozial-konfessionellen Umgebung hinzuweisen, nämlich auf die Unmöglichkeit einer positiven Austragung desselben, wie der geschilderte Tod der Protagonistin das zeigt:

Am nächsten Tage begrub man die Esther Freudenthal. Man wußte nicht, welchen Glaubens sie gewesen, ob sie Jüdin geblieben, ob sie Christin geworden. Auch ihr Onkel Schlome, der in wahnsinnigem, fassungslosem Schmerze an ihrer Leiche kauerte, wußte es nicht. Daher begrub man sie, wo man die Selbstmörder begräbt. Sie war aber Hungers gestorben.⁴⁸

Die Sünde, der Verstoß gegen religiöse Normen und Tradition, das Hinterfragen der seit Jahrhunderten etablierten Lebensordnung werden nicht geduldet und nicht verziehen, was eine inhaltliche Abweichung von der Darstellung dieses Motivs im christlichen Milieu ausmacht.⁴⁹ Auf diese Weise können die im Werk aufgezeigten negativen Folgen des Verhaltens Esthers als eine Rechtfertigung der Missbilligung dieses Benehmens seitens der konservativen jüdischen Schicht angesehen werden.

In der Erzählung wird auch auf einen anderen Aspekt des hier geschilderten religiösen Konflikts eingegangen, nämlich dass seine Parteien zugleich an dessen Folgen leiden. Denn nicht nur Esther fällt dem religiösen Fanatismus und der menschlichen Heuchelei zum Opfer. Es ist auch ihr Vater Moses Trachtenberg davon schwer betroffen. Ihm fällt die Entscheidung, seine Tochter zu verstoßen, sehr schwer. Er ist aber nicht imstande, über seinen religiösen Horizont hinauszuschauen.⁵⁰ Dieses Motiv, das in der Erzählung *Shylock von Barnow* noch im Schatten der Lebenstragödie von Esther steht, wird von Franzos in seiner späteren Erzählung *Leib Weihnachtskuchen und sein Kind*⁵¹ gründlicher ausgearbeitet werden.

In der Novelle *Esterka Regina* wird die Kluft zwischen dem säkularen Rationalismus und dem religiösen Konservatismus in Rachel Welt, genannt Esterka Regina, und ihrem Freund Aaron Leiblinger personifiziert. In der Person Aarons stellt Franzos das Assimilierungsvorhaben eines Juden aus Galizien dar, dessen Ausstieg aus der eigenen Tradition gelungen zu sein scheint. Mit seinem Entkommen aus der Gemeinde vergrößert sich aber auch die Entfernung von seiner Geliebten wie auch zum Judentum an sich. Der religiöse Aspekt dieses Prozesses liegt in der Tatsache, dass er aus der Sicht seiner Glaubensgenossen ein Abtrünniger und Sünder ist, der seinen Glauben verraten hat. So wird seine Rückkehr ins Shtetl beschrieben:

In den letzten Julitagen trafen wir in Barnow ein. Die Ankunft des „schwarzen Aaron“ weckte stürmisches Aufsehen, und es war halb komisch, halb betrüblich, wie die Orthodoxen

⁴⁸ FRANZOS, KARL EMIL: *Der Shylock von Barnow* [wie Anm. 44], S. 51f.

⁴⁹ Siehe dazu z.B. die Analyse der Erzählung *Mendel* von Józef Rogosz in Kap.3.3.

⁵⁰ Vgl. Kłańska, Maria: *Problembfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846-1914* [wie Anm. 24], S. 170.

⁵¹ Siehe FRANZOS, KARL EMIL: *Leib Weihnachtskuchen und sein Kind*. Wien: Globus 1984.

von Barnow ihr Stadtkind begrüßten. Er, der „schwarze Aaron“, der Aaron Leiblinger, der Sohn der Chane Leiblinger aus dem Hüttlein am Flusse, hatte es gewagt, „christliche“ Kleider zu tragen, „christliche“ Kost zu essen und am Sabbath zu rauchen, ja noch mehr, er hatte es sogar gewagt, zu studieren! Das waren in den Augen dieser Menschen ebenso viele Todsünden, die bitter gerächt werden mußten. [...].⁵²

Für den scheinbaren Erfolg bezahlt Aaron mit seiner Liebesbeziehung zu Rachel, die es nicht gewagt hatte, die Grenze der eigenen kulturell-religiösen Welt zu überschreiten. So bleibt sie von der Konfrontation mit der religiös fanatischen Umgebung verschont, ihr Verhalten löst keinen Konflikt mit dem jüdischen Milieu aus, führt aber die innig leidenden Protagonisten zum Tod, was aus der aufklärerischen Sicht als Niederlage zu verstehen wäre. Diese Position wird klarer, wenn man die Überlegungen Aarons zum typischen Schicksal einer jüdischen Frau aus der orthodoxen, in diesem Fall chassidischen Gemeinde in Betracht zieht:

„[...] Entweder läßt sie [eine jüdische Frau, L. B.] sich durch all' die Versuchungen bethören und fällt trotz ihrer Klugheit einem dieser polnischen oder ungarischen Herren zum Opfer“ – „Unmöglich!“ rief ich [der Ich-Erzähler, L. B.] entrüstet.
„Oder sie bleibt die brave, gehorsame Tochter ihres Vaters und dieser verschachert sie dann eines Tages, ohne sie zu fragen, an einen rohen chassidischen Bengel. Und da sie klug ist, so wird sie den Jammer und die Niedrigkeit eines solchen Daseins über kurz oder lang begreifen und schließlich als armes, geknicktes Judenweib in irgend einer Ecke eines podolischen Ghetto verkümmern.“⁵³

Auf den ersten Blick ist der religiöse Starrsinn der Juden an der Liebestragödie von Rachel und Aaron schuld. In der Erzählung werden aber auch andere soziale Kriterien nicht außer Acht gelassen, die dazu beigetragen haben, wie z.B. Aarons Armut, seine schweren Kinderjahre, die Feindseligkeit seitens seiner Schulkameraden, die ihn dazu veranlassen, eine bessere Zukunft im Westen zu suchen:

„Warum soll ich fröhliche machen? Etwa über unsere Noth? Die Kälte thut nicht wohl und der Hunger auch nicht. Oder darüber, daß ich so viel Schläge ertragen muß? Der Lehrer schlägt mich und die Christenjungen Alle. Warum? Weil wir ihn gekreuzigt haben? Ich hab' ihn nicht gekreuzigt. Warum schlägt man mich?“⁵⁴

Diese negative Erfahrung veranlasst Aaron sich leidenschaftlich dem Studium zu widmen, weswegen er sich auch für die säkulare Wissenschaft zu interessieren beginnt, was ihn schließlich zu einem Konflikt mit der Gemeinde führt:

[...] Aber Aaron wollte eine Talmudschule besuchen und es gelang ihm. Er wollte Talmud lernen und darin alle seine Mitschüler übertreffen, und es gelang ihm. Und dann wollte er die

⁵² FRANZOS, KARL EMIL: Esterka Regina [wie Anm. 45], S. 225.

⁵³ Ebd., S. 222.

⁵⁴ Ebd., S. 210.

Christenschule besuchen, und obwohl derlei bis dahin unerhört war im Städtchen, so gelang ihm auch dies.

Freilich durch kein gewöhnliches Mittel. Er sprach zuerst der Mutter von seinem Entschlusse. Die fromme, beschränkte Frau verfluchte und verwünschte ihn und lief heulend und klagend zu den Vorstehern der Gemeinde: ihr Sohn wolle Christ werden. Denn was könne sonst ein jüdisch Kind in der Christenschule wollen?⁵⁵

Es kann in der Erzählung die dichotome Struktur des zwischen dem Protagonisten und der jüdischen Gemeinde ausgelösten Konflikts verfolgt werden: Während es aus Aarons Perspektive zuerst keinen religiösen Konflikt zu geben scheint und er in seinem pragmatischen Streben nach Aufstieg wie auch Ausbildung keinen Verstoß gegen seinen Glauben sieht, gilt sein Ausbildungswunsch für die konservativ gestimmten Juden aus Barnow als Sünde. Somit wird der Akzent beim Abkommen des Protagonisten vom Glauben nicht nur auf das säkulare Wissen gelegt, sondern auch auf die Reaktion des orthodoxen, in seinem Aberglauben blinden jüdischen Milieus⁵⁶, dem, so Aaron, jede Vorstellung vom Fortschritt und Schönen fremd ist und das das Individuum wegen seines geistigen Strebens verstößt.

Mit der Zeit hinterlassen Aarons Auseinandersetzung mit der Wissenschaft sowie sein Umgang mit Christen bzw. den bereits assimilierten Juden in Großstädten doch tiefe Spuren in seiner religiösen Weltvorstellung, infolgedessen er sich immer weiter von seiner Gemeinde wie auch von seiner Geliebten distanziert. Dadurch wird der Kritik am Judentum eine gewisse Widersprüchlichkeit verliehen (die Vorsteher hätten doch Recht, dass diese Lektüre Aarons Glauben schaden würde):

Nur das Verhältnis zu seinem Gotte und zu seinem Glauben hatte sich gründlich geändert. Früher war ihm, eben weil er sehr stolz war, sein Glaube um so lieber geworden, je mehr er um seinetwillen litt, und sein Gott war ihm so recht der Gott seiner eigenen Rache, den er nicht müde wurde, um Blitzstrahlen gegen die Christenjungen und unseren dummen, rohen Lehrer anzuflehen. Aber nun war er gegen Gott kühl und haßte seinen Glauben glühend. Er geriet ordentlich in Wuth, wenn er auf Juden und Judenthum zu sprechen kam. [...].⁵⁷

Die Widersprüchlichkeit dieser Perspektive ergibt sich auch, wenn man Rachels Handlungsstrategie betrachtet und dabei die areligiöse Motivierung ihres Verhaltens erkennt. Denn nicht die Angst vor dem Ausschluss aus der Gemeinde oder Gottesfurcht sind die wichtigsten Gründe, die sie dazu bewegen, auf die Liebesbeziehung mit Aaron zu verzichten, sondern die Angst vor der kulturellen und sozialen Kluft, die zwischen ihrer Welt und der von

⁵⁵ Ebd., S. 211.

⁵⁶ Vgl. KLAŃSKA, MARIA: Jedes Land hat die Juden, die es verdient [wie Anm. 32], S. 44.

⁵⁷ FRANZOS, KARL EMIL: Esterka Regina [wie Anm. 45], S. 223f.

Aaron besteht.⁵⁸ Dadurch wird von Franzos das Motiv der Unüberwindbarkeit der kulturellen und emanzipatorischen Grenze zwischen einer jüdischen Frau einerseits und ihrem jüdisch-orthodoxen Milieu und/oder der dominanten christlichen Gesellschaft andererseits angesprochen. Daraus lässt sich die Schlussfolgerung ziehen, dass nicht nur der konservative Charakter der jüdischen Religion die deutsch-jüdische kulturelle Annäherung verhindert, sondern auch soziale und ökonomische Differenzen. Sie können zwar durch die Bildung und Aneignung westeuropäischer, in diesem Sinn deutscher kultureller Werte bewältigt werden, führen aber zur Distanzierung der Personen von ihrer jüdischen Identität. Somit ist der von Franzos hervorgehobenen Annäherung an die deutsche Kultur ein hohes subversives Potenzial immanent.

7.2.2 Franzos' Roman *Pojaz* als Beispiel des geistigen Sieges sowie der sozialen Niederlage eines Individuums in seiner konservativen Umgebung

Das Thema des Konflikts der aufklärerischen Bildung mit der religiösen Tradition hat Franzos auch in seinem wohl bekanntesten, 1905 post mortem auf Deutsch veröffentlichten Roman *Der Pojaz* behandelt. Es ist die Geschichte Sender Glatteis' – eines jüdischen Jungen, den seine Bekanntschaft mit der Theaterkunst zum Studium deutscher Literatur antreibt, wodurch er sich von seiner jüdischen Umgebung distanziert und in einen Konflikt gerät.

Die Handlung wird wieder nach Barnow versetzt, man merkt dabei, dass dieser fiktive Handlungsort kaum irgendwelche Änderungen seit der Publikation der *Juden von Barnow* erfahren hat. Diese dem Autor vorgeworfene Statik bei der Darstellung der jüdischen Orthodoxie und insbesondere des Chassidismus ist auch dem Roman selbst eigen: Zwar wird im Roman die Geschichte fast dreier Generationen dargestellt, jedoch bleibt der Handlungshintergrund unverändert.⁵⁹ Die im Roman gezeichneten chassidischen Juden sind abergläubisch und naiv, fanatisch und wegen der tiefen Verwurzelung in ihrer religiösen Tradition von den wirtschaftlichen und kulturellen Modernisierungsprozessen ausgeschlossen, wodurch der Autor ihre Armut und soziale Ungleichheit zu erklären versucht.⁶⁰ In Bezug auf die Chassidim soll die äußerst negative Darstellung des Rabbiners der Gemeinde erwähnt werden. Diese über eine autoritäre und unanfechtbare Macht verfügende Person symbolisiert

⁵⁸ Vgl. Ernst, Petra: „Ach! Was wißt ihr Gebildeten in den großen Städten...“ [wie Anm. 31], S. 88.

⁵⁹ Vgl. den Hinweis darauf bei SCHWARZ, EGON/BERMAN, RUSSELL A.: Karl Emil Franzos: *Der Pojaz* (1905). [wie Anm. 36], S. 383.

⁶⁰ Mit Recht stellt Maria Kłańska in ihrem Artikel fest, dass das kritische Bild des Ostjudentums bei Franzos sich mit der Zeit nur wenig veränderte. Vgl. KŁAŃSKA, MARIA: Jedes Land hat die Juden, die es verdient [wie Anm. 32], S. 49.

in Franzos' Schaffen einen zentralen Kritikpunkt am Chassidismus und bleibt im *Pojaz* auch erhalten. Es ist vor allem der Rabbi, der als Hauptakteur des zwischen Sender und der jüdischen Gemeinde ausgelösten religiösen Konflikts auftritt. Die von Sender begangene Tat – in diesem Fall die Lektüre deutscher Bücher im katholischen Kloster – wird von ihm religiös ausgelegt und als unverzeihliche Sünde gedeutet, was später auch in der Gemeinde einen kritischen Widerhall findet:

„Ich mein' nicht!“, rief der Greis. „Ich weiß, daß es eine Todsünd' wär'. In eine Familie, wo solche Frevel geschehen, läßt man keinen Waisen heiraten. Vielleicht ist auch die Tochter gottlos, sie kann ja Deutsch lesen!“

„Aber Rabbi – meine Jütte sagt –“

„Eure Jütte! An Eurer Stelle ließ' ich mein Kind nicht dort... Deutsch Lesen und Schreiben ist ein Makel fürs ganze Leben, noch mehr – ein Gift ist es! Wer darf mit Gift umgehen? Der Apotheker. Luiser muß es können, weil er die Matrikel zu führen hat, und Dovidl Morgenstern wegen der Prozesse. Aber für jedes andere jüdische Kind, ob Mann, ob Weib, ist es Todsünde – Todsünde, hört Ihr! Und was immer gegen Sender vorgebracht wird, er ist fromm und hält alle Gebote und hat sich fern gehalten von den Wegen der Frevler und Abtrünnigen. Ihm ein Weib, das christliche Bücher liest?! Ich bin sein Annehmer und duld' es nicht! So ein Weib kommt überhaupt nie in meine Gemeinde – niemals!“ [...].⁶¹

Oder:

Der Rabbi schüttelte finster den Kopf. „Hat er denn mich beleidigt, daß ich ihm verzeihen könnte? Es war ein Frevel gegen Gott, und den muß ich strafen. Mit den fremden Zeichen schleicht sich der Abfall in die Reihen Israels ein. Ihr deutet seine Genesung als eine Gnade Gottes? Nein, er läßt den Sünder leben, damit er auf Erden büße, was er auf Erden gefrevelt!“⁶²

Diese Haltung des Rabbi wird aber dem Leser als eine Art Heuchelei vorgelegt, was sich besonders deutlich in der folgenden Szene zeigt: Der Rabbi, der vor kurzem die Religion so leidenschaftlich verteidigt hat, verzichtet letztendlich auf den Bannspruch aus Angst vor der Polizei und vor dem Verlust seiner geistlichen Macht:

„Die Polizei?“ fragte der Rabbi geängstigt. Er wußte wohl, des Kaisers Gericht hatte den Rabbinern streng verboten, den Bann zu schleudern, auch war die angedrohte Strafe hoch. Aber zur Untersuchung kam es nur, wenn die Anzeige eines einflußreichen Mannes vorlag, sonst kümmerten sich die Bezirksamter nicht darum. „Hat dieser Sender so mächtige Freunde?“⁶³

Der Glaube an die sakrale Macht des Zaddik erweist sich als purer Aberglaube und wird vom Erzähler explizit abgelehnt, vor allem wegen ihrer fatalen Auswirkung auf das Schicksal des Individuums: Aus der Gemeinde verbannt hätte Sender praktisch keine Chance

⁶¹ Franzos, Karl Emil: *Der Pojaz* [wie Anm. 9], S. 213.

⁶² Ebd., S. 226.

⁶³ Ebd., S. 227.

als Jude zu überleben. In diesem Sinne kann man bei der Figur des Oberrabbis über eine Personifizierung des jüdischen Aberglaubens sprechen und sie als einen der möglichen Ausgangspunkte von Franzos' Kritik an der jüdischen Orthodoxie sehen.⁶⁴ In der Kritik am Zaddik als einer geistlichen Institution mit großem Einfluss auf die Gemeinde, an der Kultivierung religiösen Aberglaubens und dem damit verbundenen wirtschaftlichen Profit des Zaddiks können bestimmte inhaltliche Parallelen zur Kritik an der Geistlichkeit bei Ivan Franko oder Osyp Makovej gezogen werden.⁶⁵ Diese Ähnlichkeiten bezeugen eine verwandte aufklärerische Richtung und präsentieren die kulturell-religiöse Landschaft Galiziens als eine semantische Einheit von heterogenen Kulturfeldern.⁶⁶ Dabei stehen diese Kulturfelder für sich einander beeinflussende eigenständige Sphären mit ähnlicher kulturell-sozialer Problematik, wodurch verwandte Motive und Strategien in verschiedenen (in diesem Fall deutsch-jüdischen und ukrainisch-christlichen) literarischen Diskursen zu erklären sind.

Das Problem der Verbannung etwa thematisierte auch Sacher-Masoch in der bereits behandelten Erzählung *Hasara Raba*, auch da wird die Protagonistin aus der Gemeinde verbannt und gerät infolgedessen mit ihren Kindern in bittere Not. Nur die Hilfe einer polnischen Adelligen sowie die wunderbare Heimkehr ihres Mannes retten die Situation, wodurch der Erzählung ein ‚Happy-End‘ verliehen wird.⁶⁷ Dieses Motiv kommt aber auch in Erzählungen von Józef Rogosz wie *Mendel*, *Jojna* oder *Bez skargi* vor und wird aus konservativ-katholischem Blickwinkel als unmenschliche Handlung, als dem biblischen Gleichnis von der Verstoßung des eigenen Sohns widersprechend ausgelegt und kritisch behandelt.⁶⁸

Trotz bestimmter inhaltlicher Parallelen, die zwischen der Erzählung *Der Iluj* von Sacher-Masoch und dem *Pojaz* gezogen werden können, lassen sich bestimmte Unterschiede

⁶⁴ Zum negativen Bild der Chassidim bei Franzos und vor allem des Zaddiks vgl. WODENEGG, ANDREA: Das Bild der Juden Osteuropas. Ein Beitrag zur komparatistischen Imagologie an Textbeispielen von Karl Emil Franzos und Leopold von Sacher-Masoch. Frankfurt am Main [u.a.]: Peter Lang 1987, S. 58-61. Interessant ist in diesem Zusammenhang folgendes Zitat: „Seine [des Zaddiks, L.B.] Macht entbehrt [nach Franzos, L.B.] jeder vernünftigen oder berechtigten Grundlage, trotzdem versteht er es seine Gläubigen in so großer Abhängigkeit von sich zu halten, daß dies vielfach schlicht an Ausbeutung grenzt, besonders wenn man bedenkt, in welchem Elend der Großteil der Ostjuden gelebt hat.“, in ebd., S. 59.

⁶⁵ Siehe dazu Kap. 6. In diesem Zusammenhang wäre auch die Erzählung *Gottesmutter* von Leopold von Sacher-Masoch zu erwähnen, in der die Protagonistin Mardona Ossipowitsch als tyrannische Leiterin einer Sekte mit unbegrenztem Einfluss auf das gesellschaftliche Leben und auf ihre Untertanen dargestellt wird. Siehe SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Die Gottesmutter. In: DOPPLER, BERNHARD (Hrsg.): Erotische Literatur 1787-1958 (Österreichische Bibliothek; 13). Wien, Köln: Böhlau 1990, S. 47-206.

⁶⁶ Vgl. LOTMAN, JURIJ M.: Die Innenwelt des Denkens: Eine semiotische Theorie der Kultur. / Aus dem Russ. von LEUPOLD, GABRIELE. Hrsg. und mit einem Nachw. von FRANK, SUSI K. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010, S. 165. Diese Annahme scheint berechtigt zu sein, wenn man auch die Handlungen Senders als Überschreitungen einer zwischen der christlichen und jüdischen Kulturwelt liegenden Grenze betrachtet.

⁶⁷ Siehe SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: *Hasara Raba* [wie Anm. 26]

⁶⁸ Siehe dazu Kap.3.3.

zwischen den beiden Werken in Bezug auf die Darstellung religiöser Problematik erkennen. Während die religiösen Vorstellungen Sabatais sich infolge seiner Auseinandersetzung mit den naturwissenschaftlichen Studien verändern, ist es bei Sender die Lektüre belletristischer Texte, die seine neuen Weltansichten prägt. Anders als im Fall Sabatais führt Senders Lektüre säkularer Texte zu keiner endgültigen Abkehr von seinem Glauben. Zwar weiß er, dass eine solche Tätigkeit aus religiöser Sicht als verboten gilt und dass es dadurch zu einem Konflikt mit seiner Gemeinde kommen kann/wird, spürt aber dabei keine innere Dissonanz mit seinen religiösen Vorstellungen. Eher umgekehrt dient die verbotene Lektüre für den Protagonisten als eine Brücke zur Widerentdeckung seiner eigenen jüdischen Identität:

„Seine Kompetenz, die lateinische und hebräische Schrift lesen zu können, erlaubt es ihm [Sender, L.B.] weiterhin, die Differenz der diesseits und jenseits des Eruv befindlichen kulturellen Felder wahrzunehmen.“⁶⁹

Schließlich bleiben seine religiösen Vorstellungen nicht unverändert und entwickeln sich aus der Überzeugung von einer Ungleichheit verschiedener Religionen hin zum Verständnis von der religiösen Gleichberechtigung:

„Wenn Nathan“, dachte er, „beweisen will, daß auch ein Jud', ein Christ, ein Türk' ein braver Mensch sein kann, daß niemand glauben soll, nur er ist gut – da hat er recht. Aber wenn er vielleicht sagen will: jeder Glaube ist der richtige – das ist, scheint mir, nicht wahr. Ich hab' doch gewiß nichts gegen die Polen und bin schon zufrieden, wenn sie mich in Ruh' lassen, aber daß ihre Religion so gut ist wie die meinige, kann ich nicht glauben. Denn warum bleib' ich denn ein Jud', den alle schimpfen und bedrücken? Da kann ich mich ja gleich taufen lassen! [...]“⁷⁰

Sender begreift schließlich die zwischen der christlichen und der jüdischen Kulturwelt herrschenden Differenzen und bleibt freiwillig und nicht aufgezwungen seinem ursprünglichen jüdischen Glauben treu. Seine Wiederanerkennung des jüdischen Glaubens verdankt Sender jedoch ausschließlich seiner Bildung, die ihm die Möglichkeit gibt, die Grenzen der eigenen kulturellen Welt zu überschreiten und ein anderes Kultursystem überhaupt kennen zu lernen. Die Sprachcodes dieser Systeme beherrschend, ist er imstande, beide Kulturwelten zu vergleichen und die Gründe für bestimmte Handlungen wie Vorurteile seitens der christlichen Bevölkerung und die auch der christlichen Gesellschaft eigene Doppelmoral zu erkennen. Er kann auch die kulturelle und religiöse Verslossenheit der Juden als Überlebensstrategie wie auch die Überflüssigkeit bestimmter Vorschriften von abergläubischem Charakter aufdecken. Die in diesem Zusammenhang angedeutete Grenze

⁶⁹ ERNST, PETRA: „Ach! Was wißt ihr Gebildeten in den großen Städten...“ [wie Anm. 31], S. 91.

⁷⁰ FRANZOS, KARL EMIL: Der Pojaz [wie Anm. 9], S. 138f.

zwischen Juden und Christen, die der Protagonist überschreitet, wird in der Erzählung als Trennlinie auf dem Theaterzettel, auf dem zwei verschiedene Fassungen, eine für Juden und eine für Christen, geschrieben stehen, realisiert. Man sieht den feinen Unterschied zwischen der linken, für Juden verfassten Seite und der rechten, der christlichen. Trotz des zugespitzten Charakters dieser Visualisierung lässt sich daraus die Problematik der Beziehungen zwischen der jüdischen Minderheitsgruppe und der christlichen Mehrheit ableiten:

Deborah

die edelste und schönste Israelitin
auf der ganzen Welt!!!

oder:

Du ehrlich jüdisch Kind!!
Laß dich mit keinem Christen ein!!
Sonst geht's dir schlecht!!!!!!

oder:

Großer Sieg der Israeliten,
über alle ihre Feinde, die sie
zuletzt segnen müssen!

Ein Spiel für Arm und Reich,
Groß und Klein
in
neun langen, wunderschönen
Teilen

Aufgeschrieben

von

Schlome Hirsch Mosenthal.

Der Herr Schlome Hirsch Mosenthal
ist ein in der ganzen Welt
berühmter, aus Tarnow in
Galizien gebürtiger

!!hochedler Israelite!!

der treu an seinem Glauben hängt,
seine Glaubensbrüder immer ver-
teidigt und daher von den

Israeliten der ganzen Welt

geliebt, verehrt und bewundert
wird. Wer sich dies Stück nicht
ansieht, ist undankbar und ver-
dient nicht, daß dieser weltbe-
rühmte Schlome Hirsch sein Glau-
bensbruder ist! Er ist:

kk. Rat beim Kaiser
persönlich

und hat nicht weniger als

170 Orden!!

Deborah

die fluchende und verfluchte
Jüdin!

oder:

Christliche und jüdische Liebe
und was dabei herauskommt!

oder:

Der Juden Fluch
ist
der Christen Segen!

Volksschauspiel in
vier Akten

Verfaßt

von

Dr. Prof. Ritter S. H.
Mosenthal.

Der Herr Verfasser Dr. Professor
Ritter Sigmund Heinrich Mosenthal,
ist ein in der ganzen Welt
berühmter dramatischer Dichter,
aus Berlin (Hauptstadt Preußens
und der Intelligenz) gebürtig,
aber von Seiner k. apostoli-
schen Majestät dem Kaiser Franz
Joseph höchstpersönlich nach Wien
berufen, mit den bedeutendsten
Orden ausgezeichnet — er soll
17 haben! — und als k.
Staatsbeamter angestellt. Sein
Urgroßvater soll angeblich Jude
gewesen sein, er selbst ist

!!katholisch geboren!!

kennt jedoch die Juden genau
und weiß sie nach Gebühr zu
zeichnen!

Abbildung 4. Der Theaterzettel zur Aufführung *Deborah* im Roman *Der Pojaz* (Quelle: FRANZOS, KARL EMIL: *Der Pojaz. Eine Geschichte aus dem Osten*. 6.-8. Aufl. Stuttgart, Berlin: J. G. Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger 1907, S. 392)

Der durch Senders Einsicht zum Ausdruck gebrachte Sieg des aufklärerischen Zugangs zur religiösen, aber auch nationalen Selbstfindung nivelliert sich durch seinen Tod – die Symbiose zwischen der Aufklärung und dem Glauben muss nach Meinung des Autors in der Welt des Ostjudentums noch mit der Gesundheit und dem Leben bezahlt werden und ist daher noch nicht möglich: „Judentum und Deutschtum sind für Franzos trotz aller Beteuerung im Grunde einander ausschließende Alternativen“, wie Egon Schwarz es mit Recht bemerkte.⁷¹

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Motiv der Gegenüberstellung des Rationalismus in seinem deutsch-aufklärerischen Modell und des durch die religiöse Tradition bedingten Konservatismus von Karl Emil Franzos literarisch oft thematisiert wurde. In solchen Erzählungen wie *Das Kind der Sühne*, *Esterka Regina* oder im Roman *Der Pojaz* bildet diese Thematik einen inhaltlichen Schwerpunkt und wird aus dem für den Autor typischen deutsch-aufklärerischen Blickwinkel argumentiert und reflektiert. Dadurch herrscht auch ein skeptisches Bild von der jüdischen Religion vor. Der Autor enttarnt kritisch die für ihn abergläubischen Rituale und Vorschriften, die die kulturelle, wirtschaftliche und politische Entwicklung der ländlichen Ostjuden hemmen. Dabei schildert Franzos den möglichen Verzicht auf diese rituellen Praktiken als keinen Abfall von dem jüdischen Glauben, weil ihnen seiner Meinung nach keine religiöse Bedeutung zukommt. Da aber diese Handlungen von den einzelnen Beteiligten wie z.B. Zaddikim und Gemeindeführern sowie der ganzen orthodoxen Gemeinde der Chassidim als religiös gedeutet werden, wird der zwischen ihnen und den Protagonisten ausgelöste Konflikt als religiöser aufgefasst.

Religiösem Fanatismus und Aberglauben stellt Franzos Rationalismus und säkulare Bildung entgegen, die als Allheilmittel gegen die sozialen Probleme der Juden gelten, aber auch die Assimilierung an die deutsche Kultur vorsehen. Das positive Bild der aufklärerischen Perspektive wird jedoch durch das in fast allen Werken thematisierte Scheitern der Protagonisten an ihren Assimilierungs- und Ausbildungsversuchen getrübt – sei es aufgrund der aufgezeigten religiös-fanatichen Natur des orthodoxen Judentums, sei es aufgrund der christlichen Vorurteile gegen Juden. Eine positive Lösung des in diesem Kontext thematisierten religiösen Konflikts ist daher für die Protagonisten ausgeschlossen.

⁷¹ Vgl. SCHWARZ, EGON/BERMAN, RUSSELL A.: Karl Emil Franzos: *Der Pojaz* (1905) [wie Anm. 36], S. 387.

ZUSAMMENFASSUNG

Das galizische Judentum bildete keine homogene Gruppe sowohl aus religiöser, als auch wirtschaftlicher Perspektive. Diese Differenzierung verschärfte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts infolge der wirtschaftlichen Modernisierung und politischen Liberalisierung wie auch des wissenschaftlichen Fortschritts. Diese Veränderungen traten in einen gewissen Konflikt zu der religiösen jüdischen Orthodoxie, die das Leben der Mehrheit der galizischen Juden, Chassidim wie traditioneller Orthodoxer, beeinflusste. Diese Konfrontation fand ihre literarische Austragung im Schaffen der zwei wohl bekanntesten galizischen Autoren jener Zeit: Karl Emil Franzos und Leopold von Sacher-Masoch.

Ins Zentrum einer solchen literarisch dargestellten Konfrontation wird meist ein Individuum gestellt, das mit seinem Verhalten gegen bestimmte religiöse Normen verstößt, die seiner geistigen Entwicklung (wie z.B. in der Erzählung *Der Iluj* von Sacher-Masoch oder dem Roman *Der Pojaz* von Franzos) oder sogar der physischen Existenz (in der Erzählungen *Das Kind der Sühne* und *Der Shylock von Barnow* von Franzos) im Weg stehen. Dabei wird dem Bild der orthodoxen jüdischen Religion eine bestimmte negative Schattierung verliehen und diese dadurch einem rationalistischen Zugang zu der dabei inszenierten sozialen Situation gegenübergestellt. Diese Tendenz ist besonders charakteristisch für das Werk von Franzos. In vielen seiner Erzählungen schildert der Autor die jüdische Orthodoxie als Religion voller Aberglauben und Vorurteilen, die den wirtschaftlichen und kulturellen Fortschritt der Juden im Osten verhindern. Dabei stellt er den religiösen Charakter vieler Traditionen und Bräuche, insbesondere derjenigen, die seiner Meinung nach für das Leben eines Menschen gefährlich sein können, in Frage. Es sind die Aufklärung und der Rationalismus, hier durch die deutsche Kultur repräsentiert, welche eine mögliche Lösung für die wirtschaftliche und kulturelle Rückständigkeit der traditionellen Juden in Galizien, so der Autor, anbieten können. Dass aber eine solche Lösung in Form einer deutsch-jüdischen Synthese fragwürdig ist, lässt sich an in vielen Erzählungen vorhandenen Motiven ableiten: Franzos' Protagonisten scheitern sowohl an ihrer traditionellen jüdischen Umgebung als auch an der mangelnden Akzeptanz seitens des christlichen Milieus, ohne ihr Ziel erreicht zu haben.

Bei Leopold von Sacher-Masoch trägt das Bild des Glaubens und der Religion einen ambivalenten Charakter. Einerseits wird das tiefe geistige Potenzial der jüdischen Religion gepriesen und dadurch der für den Autor geistig armen, pragmatischen weltlichen Kulturwelt gegenübergestellt. Andererseits wird der starre Rahmen religiöser Normen kritisch geschildert, wenn er gewissen menschlichen Neigungen wie der Liebe oder dem

Forschungsdrang entgegengesetzt wird. Es ist aber nicht eine Kritik wie bei Franzos, bei der es sich um eine absolute Verurteilung des destruktiven Einflusses der Religion auf ein Individuum handelt. Leopold von Sacher-Masoch neigt zur Idealisierung dieser Konfliktkraft, zur Ästhetisierung des Leids, das zuletzt im Sieg eines Protagonisten über das ungerechte Verhalten ihm gegenüber gipfelt. In diesem Sinn ist Sabatai Benaja aus der Erzählung *Der Iluj* zu charakterisieren, der am Ende der Geschichte nicht als Opfer, sondern als triumphierender Held erscheint.

Die Beschaffenheit dieses Konflikttyps liegt in seiner klar ausgeprägten religiösen Semantik. Sie resultiert aus der literarischen Hervorhebung bestimmter, den religiösen Vorschriften des Judentums widriger Handlungen und Inhalte. Der Verstoß gegen diese Vorschriften wird zum Hauptauslöser dieses Konflikts. Die religiöse Problematik erschließt sich auch aus der vom Autor – entweder explizit durch den Erzähler oder implizit durch die entsprechenden Situationen – ausgedrückten Infragestellung der Legitimität dieser religiösen Lehre. Dabei werden religiöse Weltvorstellungen als unzeitgemäß geschildert. Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass die Konflikte zwischen dem orthodoxen Judentum und dem Rationalismus/der Aufklärung strukturell und thematisch den Konflikten innerhalb der christlichen Konfessionen und ihren klerikalen Motiven sehr nahe kommen. Dies betrifft sowohl die kritische Auffassung des konservativen Charakters der Religion, ihrer Ideologie und ihres institutionellen Wesens an sich als auch die Kritik ihrer Repräsentanten: Priester und Rabbis, hier vor allem Zaddikim.

8 SCHLUSSFOLGERUNGEN

Das Motiv des religiösen Konflikts war im Schaffen vieler galizischer Autoren präsent. Seine Verbreitung ist vor allem auf die außerliterarische Wirklichkeit zurückzuführen, denn religiöse Konflikte waren in Galizien keine Seltenheit. Sie waren vor allem durch religiöse Widersprüche und Konkurrenz zwischen der römisch-katholischen, griechisch-katholischen und jüdischen Bevölkerung bedingt. Weitere wichtige Faktoren waren kulturelle, politische und ökonomische Auseinandersetzungen zwischen Polen, Ukrainern und Juden, welche in jeweils einer der Konfessionen die Mehrheit darstellten. Der konfessionelle Unterschied überschneidet sich somit mit sozialen und kulturellen Differenzen – ein Umstand, der vielen literarischen Darstellungen religiöser Konflikte innewohnt.

Ein anderer wichtiger Faktor für die Entstehung religiöser Konflikte in Galizien lag in einigen sozialen Umwälzungen, die für die galizische Gesellschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts relevant waren. Dazu zählten die wirtschaftliche Modernisierung und Industrialisierung einzelner Regionen wie Boryslav, die Gleichberechtigung der Juden, die Gewährung einer politischen Autonomie für Galizien, die Intensivierung der ukrainischen und polnischen Nationalbewegungen, die Verbreitung sozialistischer und zionistischer Ideen usw. Diese Prozesse riefen Veränderungen im religiösen Leben der Menschen hervor, indem man die alte, durch die jeweilige religiöse Tradition bestimmte Weltvorstellung zu hinterfragen begann. Als Subjekt mehrerer religiöser Konflikte trat somit eine einzelne Person auf, die nach neuen Lebensperspektiven gesucht und infolge dessen gegen bestimmte religiöse Normen verstoßen hatte.

Anhand der durchgeführten Analyse literarischer Werke lassen sich vier thematische Gruppen von religiösen Konflikten differenzieren, denen verschiedene Motive zugrunde liegen. Zur ersten Gruppe gehören die Konflikte, die aufgrund einer interkonfessionellen Liebesbeziehung entstanden sind. Die zweite Gruppe machen die Konflikte aus, dessen Hauptmotiv die Konfrontation zwischen der religiösen Tradition und dem Rationalismus bildet. Solche Konflikte wurden vorwiegend auf das Thema der Bildung projiziert. Die dritte Gruppe stellen wirtschaftliche Konflikte mit religiöser Konnotation dar. Schließlich gehören zur vierten Gruppe religiöse Konflikte, die auf einem national-politischen Antagonismus beruhen. Aus dieser Einteilung ist ersichtlich, dass die Darstellung der religiösen Problematik wichtige gesellschaftliche Themen wie Liebe, Bildung, Wirtschaft und Politik abdeckt. Es lässt sich somit feststellen, dass das Glaubensbekenntnis eines der wichtigsten persönlichen

Distinktionsmerkmale in der galizischen Gesellschaft darstellte und als solches in literarischen Werken fungierte.

Das Motiv des religiösen Konflikts war für die Darstellung einer interkonfessionellen Liebesbeziehung besonders typisch. In der Regel steht es im Mittelpunkt der Erzählungen mit jüdisch-christlicher Thematik und ist mit der Konversionsproblematik eng verbunden. Die Konversion als einziges mögliches Mittel zur Überwindung des religiösen Unterschieds gilt hier als primäre Grundlage für die Entstehung des religiösen Konflikts: Da der Glaubenswechsel zugleich einen Verstoß gegen Vorschriften der Ausgangsreligion bedeutet, hat er einen direkten religiösen Konflikt zur Folge. Aus diesem Grund ist die Thematisierung rein religiöser Problematik für die Darstellung einer interkonfessionellen Liebesbeziehung charakteristischer als für die anderen oben erwähnten Konfliktgruppen.

Typisch für die Darstellung einer interkonfessionellen Liebesbeziehung in der galizischen Literatur ist ein Konflikt mit tragischer Austragung. Der religiöse Unterschied wird als unüberwindbares Hindernis für eine Eheschließung geschildert, weswegen die entstandene Konfrontation oft mit dem Tod eines oder beider Protagonisten endet. Zugleich wird aber die Möglichkeit einer Lösung durch Konversion in Frage gestellt. Der negative Aspekt eines Glaubenswechsels wird vor allem im Zusammenhang mit dem Ausschließen der Konvertiten aus ihren Gemeinden und dadurch mit dem Problem des möglichen Identitätsverlustes thematisiert. Die negative Auswirkung dieses Prozesses wird aber auch auf die Zielgruppe projiziert: Trotz der Konversion bleibt die kulturelle und soziale Integration einer konvertierten Person ins neue Konfessionsleben fragwürdig. Diesbezüglich ist hinzufügen, dass es sich dabei ausschließlich um die Konversion eines jüdischen Protagonisten zum Christentum handelt, während die entgegengesetzte Alternative kaum zur Sprache gebracht wird.

Die oben erwähnten Darstellungstendenzen waren sowohl für Karl Emil Franzos als auch für Leopold von Sacher-Masoch charakteristisch, die sich in ihrem Schaffen dem Thema einer jüdisch-christlichen Liebesbeziehung zuwandten. Trotz zahlreicher inhaltlicher Parallelen lassen sich jedoch einige konzeptuelle Unterschiede bei der Erörterung religiöser Problematik bei diesen Schriftstellern feststellen. Das betrifft vor allem die Rolle, die der Religion in einem Konflikt zugeschrieben wird. Neben dem konfessionellen Unterschied war es für Karl Emil Franzos vor allem die konservative, für ihn abergläubische religiöse Haltung der Ostjuden, die das Eingehen einer interkonfessionellen Ehe unmöglich und sogar gefährlich machte. Dieser Gedanke nimmt einen zentralen Platz im Frühschaffen dieses

Autors ein, z.B. in der Erzählungssammlung *Juden von Barnow*. In seinen späteren Werken wie *Moschko von Parma* oder *Judith Trachtenberg* machte Franzos neben dem jüdisch-orthodoxen Milieu auch die Haltung der christlichen Gesellschaft dafür verantwortlich, dass eine glückliche jüdisch-christliche Liebesbeziehung in Galizien noch nicht möglich sein. Man könne einen offenen Konflikt in der interkonfessionellen Liebesbeziehung nur dadurch vermeiden, dass man entweder auf seinen Glauben oder seine Liebesgefühle verzichtet, was allerdings keine vollkommene Lösung darstellt. Dieser Gedanke ist vor allem den späteren Werken von Franzos zu entnehmen.

Die religiösen Erlebnisse der Protagonisten werden von Franzos klarer dargestellt als von Leopold von Sacher-Masoch. Für letzteren ist der religiöse Unterschied insofern wichtig, als er ein Hindernis für die Liebe darstellt. Man findet bei Sacher-Masoch die Ästhetisierung und Hervorhebung der schöpferischen, aber auch destruktiven Kraft sowohl der Liebe als auch des Glaubens, die Menschen zu leidenschaftlichen und daher für den Autor wahren Taten veranlassen. Dieses Motiv ist vor allem in der Erzählung *Der Judenraphael* sujetbildend.

Eine andere Perspektive eröffnet sich im Schaffen von Józef Rogosz, vor allem in Bezug auf die Konversion. Der Übertritt eines jüdischen Protagonisten zum Katholizismus wird als Bekehrung zur wahren Religion dargestellt, z.B. in den Erzählungen *Mendel* und *Bezskargi*. Die Liebe zwischen Juden und Christen spielt für Rogosz eine nebensächliche Rolle und wird entweder als erster Schritt zum Christentum (*Mendel*), oder als kühle Berechnung und Mittel zum sozialen Aufstieg eines Juden (z.B. in der Erzählung *Jojna*) präsentiert. Während dem Schaffen von Franzos und Sacher-Masoch die Idee der Gleichheit aller Religionen innewohnt, stellt die Gegenüberstellung zwischen dem Judentum und dem Christentum zugunsten des Letzteren einen bedeutenden inhaltlichen Schwerpunkt bei Rogosz dar.

Für die religiösen Konflikte dieser Gruppe ist eine vielschichtige Struktur charakteristisch. Einerseits kann sich ein solcher Konflikt innerhalb einer Konfession zwischen der Gemeinde und einer einzelnen Person abspielen. Andererseits fungiert ein solcher Konflikt als interkonfessionell, weil die Verliebten verschiedene religiöse Gruppen vertreten und daher von der fremden Gemeinde nicht akzeptiert werden. Charakteristisch für diese Konflikte ist die Darstellung der innerpsychologischen Erlebnisse der Protagonisten: Einem offenen Konflikt zwischen einzelnen Personen geht oft ein innerer Konflikt in Form religiöser Verzweiflung, persönlicher Unentschiedenheit und Angst vor möglichen

Konsequenzen voraus. Dies ist auch für die zweite Konfliktgruppe typisch, nämlich für die Konflikte aufgrund der Kritik der religiösen Tradition und des Konservatismus.

Wie den Konflikten, die in Zusammenhang mit einer interkonfessionellen Liebesbeziehung thematisiert werden, ist den Konflikten der zweiten Gruppe ein hoher Grad an religiöser Bedeutung eigen. Das ist damit verbunden, dass das Hauptmotiv solcher Konflikte in der Verneinung der Richtigkeit religiöser Lehren, Normen und geistlicher Vorschriften liegt. Dabei ist zu betonen, dass eher solche formalen Attribute einer Religion wie ihre hierarchische Struktur, Tätigkeit der Geistlichkeit oder bestimmte rituelle Bräuche zum Objekt der kritischen Auseinandersetzung in literarischen Werken wurden. Ein solcher Konflikt wurde in der Regel als Konflikt innerhalb einer konfessionellen Gruppe geschildert. Interessant ist, dass dieser Konflikttyp sowohl in Zusammenhang mit der Darstellung des Judentums als auch des Christentums beschrieben wurde. Obwohl es dabei um zwei dogmatisch und strukturell verschiedene religiöse Gruppen geht, weisen ihre literarischen Darstellungen gewisse inhaltliche Parallelen auf. Der wichtigste Überschneidungspunkt besteht in diesem Zusammenhang in der Auffassung der Religion als System konservativer und veralteter Vorstellungen. Diesen wurden die zu jener Zeit neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse und die rationalistische Denkweise gegenübergestellt, was das Hauptmotiv eines solchen Konflikts ausmachte. Dadurch lässt sich auch erklären, dass diese Konflikte in der Regel im Zusammenhang mit der Bildungsproblematik thematisiert wurden, z.B. in solchen Werken wie *Der Iluj* von Leopold von Sacher-Masoch, *Esterka Regina* und *Der Pojaz* von Karl Emil Franzos und *Vesnjanj Buri* von Osyp Makovej.

Ein wichtiges Merkmal dieser Konflikte besteht darin, dass die in einen Konflikt mit ihrer religiösen Gemeinde geratenen Personen keine Atheisten sind: Sie stellen in erster Linie die religiöse Begründung einzelner geistlicher Praktiken in Frage. Ein solcher Zugang ist vor allem für das Werk von Franzos typisch, indem der Autor viele religiöse Bräuche der Juden als bloßen Aberglauben darstellt und daher kritisiert. Damit ist auch das von ihm vermittelte negative Bild eines Rabbiners oder Zaddiks als Vertreter der konservativen Seite der Religion verbunden, z.B. im Roman *Der Pojaz* oder der Erzählung *Das Kind der Sühne*.

Die antiklerikale Motivik, insbesondere die Kritik der Geistlichkeit, war für das Frühschaffen von Ivan Franko (in den Erzählungen *Navernenyj Hrišnyk*, *Patriotyčni Poryvy*) und Osyp Makovej (z.B. in der Erzählung *Zalissja*) charakteristisch. Ähnlich Franzos' Rabbinern treten Frankos und Makovejs Priester oft als wirtschaftliche Ausbeuter des Volkes und Verbreiter abergläubischer Vorstellungen auf. Den Aspekt des gesellschaftlichen Nutzens

der Geistlichen akzentuieren Franko und Makovej deutlicher als Franzos, was mit den von ihnen thematisierten gesellschaftlichen Gegebenheiten im Leben der Ukrainer (z.B. der geringeren Zahl an außerkirchlichen Intellektuellen, finanzieller Armut und dem niedrigen Bildungsniveau) in Zusammenhang steht. Auch durch das Interesse beider Autoren für den Positivismus und Sozialismus ist die Instrumentalisierung antiklerikaler Motive zu erklären.

Während die Konflikte der ersten und zweiten Gruppe eine direkte religiöse Semantik aufweisen, lassen sich die Konflikte der dritten und vierten Gruppe als ‚pseudo-religiöse‘ Konflikte bezeichnen: Ihr Hauptmotiv machen wirtschaftliche und politische Antagonismen aus. Es geht also nicht um religiöse Gegensätze als solche. Die Thematisierung des religiösen Unterschieds wird dabei zur Erklärung entsprechender Handlungen von Protagonisten herangezogen. Die Darstellung eines wirtschaftlichen Konflikts mit religiöser Schattierung unterscheidet sich jedoch von der des politischen Konflikts durch eine wichtige strukturelle Besonderheit: Während wirtschaftlichen Konflikten eine – oft indirekte – religiöse Bedeutung zugeschrieben wird, fungieren die politischen Konflikte zuerst als rein religiös. Später jedoch wird ihre politische Grundlage häufig vom Autor enttarnt und der vorgeschobene religiöse Charakter erläutert. In diesem Fall wird also der pseudo-religiöse Charakter eines politischen Konflikts explizit artikuliert. Eine solche Enttarnung eines angeblichen religiösen Konflikts zwischen römisch-katholischen Polen und griechisch-katholischen Ukrainern als rein politische Spekulation steht im Mittelpunkt der Romane *Św. Jur* von Jan Zachariasiewicz und *Sprawa ruska w Galicji* von Teodor Tomasz Jeż. Eine etwas andere Darstellungsperspektive ist den Erzählungen *Ćuma* von Ivan Franko und *Chrestyny* von Osyp Makovej eigen, in denen der Akzent auf die Verflechtung religiöser und politischer Argumentationen in einem polnisch-ukrainischen Nationalitätenstreit gelegt wird.

Ein wichtiges Merkmal der Konflikte der dritten und vierten Gruppe besteht darin, dass die beiden Konflikttypen sich auf verschiedene konfessionelle Gruppen beziehen, nämlich die religiös-wirtschaftlichen Konflikte auf die christlich-jüdischen Beziehungen und die religiös-politischen auf die Konflikte zwischen der griechisch-katholischen, hier ukrainischen und der römisch-katholischen, polnischen Bevölkerung. Beide Konflikttypen kommen im Allgemeinen in Werken mit hoher sozialer Problematik vor. Der wirtschaftliche Konflikt mit religiöser Bedeutung ist darüber hinaus für das Schaffen von Stefan Kovaliv und den Boryslav-Zyklus von Franko besonders charakteristisch, welche die gesellschaftlichen Spannungsverhältnisse infolge der Industrialisierung behandeln. Auch bei Michał Bałucki

wird dieser Konflikttyp im Zusammenhang mit dem Motiv der Industrialisierung und Wirtschaftsentwicklung in Galizien beschrieben, z.B. in seinem Roman *W żydowskich rękach*.

Wie die oben präsentierten Schlussfolgerungen zeigen, war für die Darstellung religiöser Konflikte in der galizischen Literatur ihre tiefe Einbettung in die soziale Problematik charakteristisch. Keiner der vier erwähnten Konflikttypen kann somit eindeutig als rein religiöser Konflikt definiert werden. Dies ist ein Beweis dafür, dass in der damaligen Gesellschaft die meisten sozialen Handlungen noch eng mit bestimmten religiösen Praktiken verknüpft waren. Bemerkenswert ist in diesem Fall jene Tatsache, dass die meisten religiösen Konflikte dadurch ausgelöst wurden, dass man eine gesellschaftliche Handlung vom religiösen Einfluss zu lösen versucht hatte, sei es Eheschließung, Ausbildung oder Ausübung eines bestimmten Berufs. Eine Ausnahme bildeten in diesem Fall die politischen Konflikte, die infolge der Instrumentalisierung religiöser Begriffe für politische Argumentationen einen religiösen Anstrich erhielten.

Bei der Analyse wurde von einer Konzeption der galizischen Literatur ausgegangen, die ‚galizische Literatur‘ als übergeordneten Begriff für die polnische, ukrainische, deutsche/österreichische und jüdisch-deutsche Literatur Galiziens verwendet. Dieser Zugang erwies sich jedoch trotz mehrerer struktureller und thematischer Parallelen bei den Autoren mit unterschiedlichem ethnisch-konfessionellem Hintergrund als problematisch. Denn es hat sich herausgestellt, dass einige der erwähnten Konflikttypen für Vertreter einer bestimmten Nationalliteratur typischer waren als für andere Schriftsteller. Entscheidend dabei war die Selbstpositionierung des Autors, d.h. die von ihm bewusst vertretene Nationalperspektive. Die jüdisch-christlichen Konflikte infolge einer interkonfessionellen Liebesbeziehung kommen vor allem im Schaffen jüdisch-deutscher und deutscher/österreichischer Autoren vor, während dieses Motiv in der ukrainischen bzw. polnischen Literatur selten geschildert wird. Dagegen konzentrierten sich ukrainische Autoren eher auf die wirtschaftliche Problematik der jüdisch-christlichen Beziehungen als auf die religiöse. Antiklerikale Motive wurden in der ukrainischen Literatur öfter als in der polnischen Literatur Galiziens thematisiert. Das gilt allerdings vor allem für die in der vorliegenden Arbeit untersuchten Schriftsteller sowie die gewählte Zeitperiode der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Bei späteren Autoren aus Galizien wie Joseph Roth, Julian Strykowski oder Soma Morgenstern lassen sich schon andere Darstellungstendenzen der religiösen Problematik verfolgen.

Schließlich ist noch auf einen anderen, wichtigen Aspekt der Darstellung religiöser Problematik einzugehen, der für viele behandelte Werke charakteristisch ist: Oft wurde die

religiöse Vielfalt Galiziens nicht speziell hervorgehoben oder artikuliert, vor allem in den Texten, die an galizische Leser adressiert waren. Die konfessionelle Zugehörigkeit eines Ukrainers, Juden oder Polen verstand sich in solchen Werken von selbst und musste nicht zusätzlich erklärt oder beschrieben werden. Dies erschwerte seinerseits die Definition und Analyse eines potenziellen religiösen Konflikts, der oft implizit zur Sprache gebracht wurde. Auch die Tatsache, dass die Religion auf verschiedene Weisen wahrgenommen werden konnte (ukrainische Bauern hatten z.B. andere religiöse Vorstellungen als ukrainische Intellektuelle), trug zu diesen Definitionsproblemen bei. Andererseits ermöglichte die Analyse religiöser Thematik in literarischen Werken ein Bild der „galizischen Mentalität“ zu rekonstruieren, in der eine tiefe, aber etwas naive und abergläubische Religiosität ein wichtiger Bestandteil war. Der Literatur zufolge war diese Eigenschaft für die meisten Vertreter jeder Bevölkerungs- und Konfessionsgruppe typisch.

9 LITERATURVERZEICHNIS

9.1 PRIMÄRQUELLEN

- BALUCKI, MICHAŁ: W żydowskich rękach [In jüdischen Händen]. Lwów: Nakładem księgarni K. Łukaszewicza 1885.
- FRANKO, IVAN: Boa constrictor. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 14, hrsg. v. BASS, I.I.). Kyïv: Naukova dumka 1978, S. 370-441.
- FRANKO, IVAN: Čuma [Die Pest]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 16, hrsg. v. ZASENKO, O.JE.). Kyïv: Naukova dumka 1978, S. 300-334.
- FRANKO, IVAN: Meine jüdischen Bekannten. In: MNICH, ROMAN: Ivan Franko im Kontext mit Theodor Herzl und Martin Buber (Mit Originalbeiträgen v. Ivan Franko, Mathias Acher, J. Karenko [u.a.]. Hrsg. v. WIEHN, ERHARD ROY). Konstanz: Hartung-Gorre 2012, S. 72-81.
- FRANKO, IVAN: Misija [Die Mission]. DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 16, hrsg. v. ZASENKO, O.JE.). Kyïv: Naukova dumka 1978, S. 265-299.
- FRANKO, IVAN: Navernenyj Hrišnyk [Der bekehrte Sünder]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 14, hrsg. v. BASS, I.I.). Kyïv: Naukova dumka 1978, S. 307-369.
- FRANKO, IVAN: Otec'-Humoryst [Der Priester-Humorist]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 21, hrsg. v. BASS, I.I.). Kyïv: Naukova dumka 1979, S. 288-315.
- FRANKO, IVAN: Patriotyčni poryvy [Patriotische Bestrebungen]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 15, hrsg. v. KOLESNYK, P.J.). Kyïv: Naukova dumka 1978, S. 35-41.
- FRANKO, IVAN: Perechresni stežky [Die Kreuzpfade]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 20, hrsg. v. DUBKOV, S.D.). Kyïv: Naukova dumka 1979, S. 173-459.
- FRANKO, IVAN: Ščo ce za intelihencija – halyc'ki popy? [Was sind das für Intellektuelle, galizische Popen?]. In: VOZNYAK, MYCHAŁO: Do publicystyčnoï dijaly'nosti Ivana Franka v 1879-1883 rokach. In: Za sto lit. 4 (1929), S. 228-251.
- FRANKO, IVAN: Semitismus und Antisemitismus in Galizien. In: MNICH, ROMAN: Ivan Franko im Kontext mit Theodor Herzl und Martin Buber (Mit Originalbeiträgen v. Ivan Franko, Mathias Acher, J. Karenko [u.a.]. Hrsg. v. WIEHN, ERHARD ROY). Konstanz: Hartung-Gorre 2012, S. 53-72.
- FRANZOS, KARL EMIL: Das „Kind der Sühne“. In: DERS.: Die Juden von Barnow. 4., stark vermehrte Aufl. Stuttgart: Adolf Bonz Verlag 1887, S. 169-202.
- FRANZOS, KARL EMIL: Der Pojaz. Eine Geschichte aus dem Osten. 6.-8. Aufl. Stuttgart, Berlin: J. G. Cotta'schen Buchhandlung Nachfolger 1907.
- FRANZOS, KARL EMIL: Der Shylock von Barnow. In: DERS.: Die Juden von Barnow. 4., stark vermehrte Aufl. Stuttgart: Adolf Bonz Verlag 1887, S. 1-52.

- FRANZOS, KARL EMIL: Esterka Regina. In: DERS.: Die Juden von Barnow. 4., stark vermehrte Aufl. Stuttgart: Adolf Bonz Verlag 1887, S. 203-259.
- FRANZOS, KARL EMIL: Judith Trachtenberg. Wien: Globus-Verl. 1988.
- FRANZOS, KARL EMIL: Leib Weihnachtskuchen und sein Kind. Wien: Globus-Verl. 1984.
- FRANZOS, KARL EMIL: Moschko von Parma. Geschichte eines jüdischen Soldaten. Leipzig: Duncker & Humblot 1880.
- KOVALIV, STEFAN: Na Drimajlovim pustaryšču [Auf dem verwehrlosten Grundstück von Drimajlo]. In: DERS.: Obrazy z halyč'koï kalifornii. L'viv: Naukove tovarystvo im. Tarasa Ševčenko 1913, S. 96-138.
- MAKOVEJ, OSYP: Chrestyny [Die Taufe]. In: DERS.: Tvory v dvoch tomach (Bd. 2, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, S. 445-459.
- MAKOVEJ, OSYP: Istorija odnoï studentskoï hromady [Die Geschichte einer Studentengemeinde]. L'viv: Nakladom avtora 1912.
- MAKOVEJ, OSYP: Vesnjani Buri [Frühlingsstürme]. In: DERS.: Tvory v dvoch tomach (Bd. 2, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, S. 169-197.
- MAKOVEJ, OSYP: Zalissja. In: DERS.: Tvory v dvoch tomach (Bd. 1, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, S. 332-518.
- MYRON [FRANKO, IVAN]: Švyndelesa Parchenblyta vandrivka z sela Derychlopy do Ameryky i nazad [Schwindeles Parchenblüts Reise aus dem Dorf Derychlop nach Amerika und zurück]. In: Nove zerkalo 2/1 (1884), S. 4.
- P'JATKA, STEFAN [KOVALIV, STEFAN]: Svojaky. Obrazok z žytja [Die Unsrigen. Ein Bild aus dem Leben]. L'vôv: Nakladom Tovarystva „Prosvîta“ 1893.
- PJATKA, STEFAN [KOVALIV, STEFAN]: Andrej Kremenjak. In: DERS.: Vstrîča pôd krestom i Andrej Kremenjak. Dvî povîsty. In: Yzdaniya obščestva ymeny Mych. Kačkovskoho. 175 (1890), S. 23-45.
- ROGOSZ, JÓZEF. Choroby Galicji w latach od 1866-1876, podpatrzone i opowiedziane przez dukata. Seria pierwsza [Galizische Krankheiten in den Jahren 1866-1876, beobachtet und erzählt von einem Dukaten. 1. Folge]. 2. Aufl. Lwów: Nakładen F. H. Richtera, 1876.
- ROGOSZ, JÓZEF. Choroby Galicji w latach od 1866-1878, podpatrzone i opowiedziane przez dukata. Seria nowa [Galizische Krankheiten in den Jahren 1866-1878, beobachtet und erzählt von einem Dukaten. Neue Folge]. Lwów: Nakładen autora, 1879.
- ROGOSZ, JÓZEF: Jojna. Obraz z życia [Jojna. Ein Bild aus dem Leben]. In: DERS.: W piekle galicyjskiem. Obraz z życia. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1896, S. 159-183.
- ROGOSZ, JÓZEF: Mendel. In: DERS.: W piekle galicyjskiem. Obraz z życia. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1896, S. 87-112.

- ROGOSZ, JÓZEF: W piekle galicyjskiem. Obraz z życia [In der galizischen Hölle. Ein Bild aus dem Leben]. In: DERS.: W piekle galicyjskiem. Obraz z życia. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czańskiego 1896, S. 5-85.
- SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Cipre Goldfinger. In: DERS.: Neue Judengeschichten. Leipzig: Morgenstern 1881, S. 111-126.
- SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Der Iluj. In: DERS.: Der Judenraphael. Geschichten aus Galizien (hrsg. von OPEL, ADOLF) (Österreichische Bibliothek; 10). Wien, Graz [u.a.]: Böhlau 1989, S. 294-431.
- SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Der Judenraphael. In: DERS.: Der Judenraphael. Geschichten aus Galizien (hrsg. von OPEL, ADOLF) (Österreichische Bibliothek; 10). Wien, Graz [u.a.]: Böhlau 1989, S. 39-157.
- SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Hasara Raba. In: DERS.: Der Judenraphael. Geschichten aus Galizien (hrsg. von OPEL, ADOLF) (Österreichische Bibliothek; 10). Wien, Graz [u.a.]: Böhlau 1989, S. 167-293.
- ZACHARYASIEWICZ, JAN: Św. Jur: Powieść w trzech częściach [Der Hl. Georg. Ein Roman in drei Teilen]. Lwów: E. Winiarz 1862.

9.2 SEKUNDÄRLITERATUR

- ADEL, KURT: Sacher-Masoch Leopold von. In: Österreichische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), OBERMAYER-MARNACH, EVA (Red.): Österreichisches biographisches Lexikon 1815-1950. Bd. 9: Rázus Martin - Savić Žarko. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1988, S. 367-369.
- ANSULL, OSKAR (Hrsg.): Zweigeist. Karl Emil Franzos. Potsdam: Dt. Kulturforum östliches Europa 2005.
- AUGUSTYNOWICZ, CHRISTOPH: Ukrainisch-polnische Beziehungen im 19. und 10. Jahrhundert: Versuch eines chronologisch-thematischen Überblicks. In: KAPPELER, ANDREAS (Hrsg.): Die Ukraine. Prozesse der Nationalbildung. Köln, Wien [u.a.]: Böhlau 2011, S. 203-214.
- BALABAN, MAJER: Dzieje żydów w Galicyi i w Rzeczpospolitej Krakowskiej 1772-1868 [Geschichte der Juden in Galizien und Republik Krakau, 1772-1868]. Nachdr. d. Ausg., Lwów, 1914. Kraków: Krajowa Agencja Wydawn. 1988.
- BALUCKI, MICHAŁ: Żydówka. Powieść z ostatnich lat [Die Jüdin. Ein Roman aus den letzten Jahren]. Warszawa: W Drukarni Aleksandra Lewińskiego 1870.
- BARTAL, ISRAEL / POLONSKY, ANTONY: The Jews of Galicia under the Habsburgs. In: BARTAL, ISRAEL, POLONSKY, ANTONY (Hrsg.): Focusing on Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians (Polin; 12). London [u.a.]: The Littman library of Jewish Civilization 1999, S. 3-24
- BARVINS'KIJ, VOLODYMYR: Veksel' y lychva naša bîda! Nauka pro te, jak naši lude majut' ratuvatys' vîd lychvarських ruk y z vekslévých dovhôv y jak možna choronyty naši majetky vîd zahlady [Wechsel und Wucher sind unsere Not. Die Lehre darüber, wie unsere Leute sich vor den Händen der Wucherer und den Wechselschulden retten sollen und wie wir unser Gut vor der Verpachtung schützen können] (Ruskij Pravotar Narodnyj). L'vôv: Z drukarnî tovarystva „ymeny Ševčenka“ 1875
- BINDER, HARALD: Galizien in Wien. Parteien, Wahlen, Fraktionen und Abgeordnete im Übergang zur Massenpolitik (Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie; 29). Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss. 2005.
- BONACKER, THORSTEN/IMBUSCH, PETER: Begriffe der Friedens- und Konfliktforschung: Konflikt, Gewalt, Krieg, Frieden. In: IMBUSCH, PETER/ ZOLL, RALF (Hrsg.): Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung mit Quellen. 2. überarb. und erw. Aufl. Opladen: Leske + Budrich 1999, S. 73-116.
- BORAKOVSKYY, LYUBOMYR: „Der Iluj“ von Leopold von Sacher-Masoch. Versuch einer Textanalyse. In: DaFiU 1 (2011), S. 84-86.
- BORAKOVSKYY, LYUBOMYR: Kirche im oder auf dem Weg der Moderne? Die Stellung der ukrainischen Geistlichkeit zur Modernisierung in Galizien und ihre literarische Austragung bei Ivan Franko und Osyp Makovej. In: HAID, ELISABETH / WEISMANN, STEPHANIE / WÖLLER, BURKHARD (Hrsg.): Galizien: Peripherie der Moderne - Moderne der Peripherie? (Tagungen zur Ostmitteleuropa-Forschung; 31). Marburg: Herder-Institut 2013, S. 145-157.

- BORODYN, MELJANIJA: Z žyttja ukraïns'koho duhovenstva [Aus dem Leben der ukrainischen Geistlichkeit]. In: Zapysky Naukovoho Tovarystva im. Ševčenko, 109 (1912), S. 39-90.
- BRENNER, MICHAEL: Geschichte des Zionismus (C. H. Beck Wissen; 2184): 3., durchges. und aktualisierte Aufl. München: C. H. Beck 2008.
- BUBER, MARTIN: Begegnung. Autobiographische Fragmente (mit einem Nachw. v. GOES, ALBRECHT). 4 Aufl. Heidelberg: Lambert Schneider 1986.
- BUCHEN, TIM: Antisemitismus in Galizien. Agitation, Gewalt und Politik gegen Juden in der Habsburgermonarchie um 1900 (Studien zum Antisemitismus in Europa; 3). Berlin: Metropol-Verl. 2012.
- BUDREWICZ, TADEUSZ (Hrsg.): Świat Michała Bałuckiego [Die Welt von Michał Bałucki] (Bibliotheka tradycji literackich; XIV). Kraków: Collegium Columbinum 2002.
- BURDZIEJ, BOGDAN: Świat żydowski Michała Bałuckiego. Cz.1. Problem neofityzmu (Przechrzta, 1861; Żydówka, 1868) [Die jüdische Welt von Michał Bałucki. Teil 1: Zur Problem des Neophytismus (Przechrzta, 1861; Żydówka, 1868)]. In: BUDREWICZ, TADEUSZ (Hrsg.): Świat Michała Bałuckiego. Kraków: Collegium Columbinum 2002, S. 291-305
- BURKOT, STANISŁAW: Józef Rogosz. In: KULCZYCKA-SALONI, JANINA / MARKIEWICZ, HENRYK / ŻABICKI, ZBIGNIEW (Hrsg.): Literatura polska w okresie realizmu i naturalizmu (Obraz literatury polskiej XIX i XX wieku). Bd. 2. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1966, S. 403-422.
- BURKOT, STANISŁAW: Rogosz Józef Atanazy. In: Polska Akademia Nauk, Instytut Historii (Hrsg.): Polski Słownik Biograficzny. Bd. 31: Rehbinder Jerzy - Romiszewski Modest. Warszawa [u.a.]: Wyd. Polskiej Akad. Nauk 1989, S. 431-434.
- BUSZKO, JÓZEF: The Consequences of Galician Autonomy after 1867. In: BARTAL, ISRAEL, POLONSKY, ANTONY (Hrsg.): Focusing on Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians (Polin; 12). London [u.a.]: The Littman library of Jewish Civilization 1999, S. 86-99.
- CHMIEŁOWSKI, PIOTR: Teodor Tomasz Jeż. In: Ognisko. Książka zbiorowa, wydana dla uczczenia 25 letniej pracy T. T. Jeża. Warszawa: Druk K. Kowalewskiego 1882, S. 1-47.
- CHMIEŁOWSKI, PIOTR: Zarys najnowszej literatury polskiej (1864-1897) [Abriss der neusten polnischen Literatur (1864-1897)]. 4. Aufl. Kraków, Petersburg: G. Gebethner i Spółka; K. Grendyszyński 1898.
- CHWALBA, ANDRZEJ: Historia Polski 1795-1918 [Geschichte Polens 1795-1918]. Kraków: Wydawnictwo Literackie 2005.
- ČOPYK, ROSTYSLAV: Ranni relihijni manifestaciï I. Franka ta ïch rol' v evoljucii joho tvorčosti 1870-1880-ch rokiv [Ivan Frankos frühe religiöse Haltungen und ihre Rolle für seinen schöpferischen Werdegang in den Jahren 1870-1880]. In: BAHAN, OLEH: Ivan Franko i pytannja relihii. Zbirnyk naukovych prac' (Cerkva. Nacija. Kultura; 1). Drohobyč: Beskyd 2004, S. 33-53.
- CYBENKO, LARISSA: Galicia miserabilis und/oder Galicia felix? Ostgalizien in der österreichischen Literatur. Lwiw: VNTL-Klasyka, Wien: Praesens 2008.

- DUBNOW, SIMON: Geschichte des Chassidismus. 1. Bd. Unveränd. Nachdr. der Erstausg. Berlin, 1931. Berlin: Jüdischer Verlag 1982.
- DUBNOW, SIMON: Geschichte des Chassidismus. 2. Bd. Unveränd. Nachdr. der Erstausg. Berlin, 1931. Berlin: Jüdischer Verlag 1982.
- EGGENBERGER, OSWALD: Konfession. In: GALLING, KURT [u.a.] (Hrsg.): Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (Digitale Bibliothek; 12). 2. elektronische Ausgabe der dritten Auflage. Berlin: Directmedia 2000, S. 18285-18286.
- ELEKTRONNAJA EVREJSKAJA ENCIKLOPEDIJA [Elektronische Enzyklopädie des Judentums]:
Online unter <http://www.eleven.co.il>
- ERNST, PETRA: „Ach! Was wißt ihr Gebildeten in den großen Städten...“ Zum Motiv des Lesens in „Ghettogeschichten“ von Karl Emil Franzos. In: DERS.: (Hrsg.): Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen (Schriften des Centrums für Jüdische Studien; 12). Innsbruck, Wien [u.a.]: StudienVerl. 2007, S. 77-101.
- EXNER, LISBETH: Leopold von Sacher-Masoch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verl. 2003.
- FARIN, MICHAEL: Bibliographie. In: DERS. (Hrsg.): Leopold von Sacher-Masoch. Materialien zu Leben und Werk (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft; 359). Bonn: Bouvier 1987, S. 370-437.
- FRANK, ALISON FLEIG: Oil Empire: Visions of Prosperity in Austrian Galicia. Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard Univ. Press 2005.
- FRANKO, IVAN: Azbučna vijna v Halyčyni 1859r. Novi materialy [Der Alphabetenkrieg in Galizien 1859. Neue Materialien]. L'viv: Naukove tovarystvo im. Tarasa Ševčenko 1912, S. 96-105.
- FRANKO, IVAN: Do A. Ju. Kryms'koho (An A. Ju. Kryms'kyj). In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 50, hrsg. v. BERNŠTEJN, M.D.). Kyïv: Naukova dumka 1986, S. 113-115
- FRANKO, IVAN: Literatura, її завдання і найважливіші зичи [Literatur, ihre Aufgaben und die wichtigsten Merkmale]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 26, hrsg. v. ŠČURAT, S.V., MYKYTAS', V.L.). Kyïv: Naukova Dumka 1980, S. 5-14.
- FRANKO, IVAN: Narodna sprava i popy [Die nationale Angelegenheit und die Popen], New York: Ukraïns'ka drukars'ka i vydavnyča spilka 1918.
- FRANKO, IVAN: Olovec' [Der Bleistift]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 15, hrsg. v. KOLESNYK, P.J.). Kyïv: Naukova dumka 1978, S. 72-84.
- FRANKO, IVAN: Petriï i Dovbuščuky. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 14, hrsg. v. BASS, I.I.). Kyïv: Naukova Dumka 1978, S. 7-244.
- FRANKO, IVAN: Rutenci. Typy halyc'kych rusyniv iz 60-tych ta 70-tych rr. mynuloho viku [Die Ruthenen. Typen galizischer Ruthenen aus den 60er und 70er Jahren des letzten Jahrhunderts]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jatdesjaty tomach (Bd. 15, hrsg. v. KOLESNYK, P.J.). Kyïv: Naukova dumka 1978, S. 7-41.

- FRANKO, IVAN: Sam sobi vynen [Selbst schuldig]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jadesjaty tomach (Bd. 15, hrsg. von KOLESNYK, P.J.). Kyïv: Naukova dumka 1978, S. 218-220.
- FRANKO, IVAN: Schönschreiben. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jadesjaty tomach (Bd. 15, hrsg. v. KOLESNYK, P. J.). Naukova dumka 1978, S. 84-90.
- FRANKO, IVAN: Surka. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jadesjaty tomach (Bd. 1, hrsg. v. KALENYČENKO, N. L.). Kyïv: Naukova dumka 1976, S. 215-223.
- FRANKO, IVAN: U kuzni [In der Schmiede]. In: DERS.: Zibrannja tvoriv u p'jadesjaty tomach (Bd. 21, hrsg. v. BASS, I. I.) Kyïv: Naukova dumka 1979, S. 159-170.
- FRANZOS, KARL EMIL: Mein Erstlingswerk: „Die Juden von Barnow“. In: DERS.: Die Geschichte des Erstlingswerks. Berlin: Concordia Deutsche Verlags-Anstalt 1894, S. 213-240.
- FRANZOS, KARL EMIL: Namenstudien (hrsg. v. ANSULL, OSKAR). Hannover: hohesufer.com 2012.
- GALLAGHER, CATHERINE / GREENBLATT, STEPHEN: Practicing new historicism. Chicago, Ill. [u.a.]: Chicago Univ. Press 2000.
- GIERSCH, PAULA: Heiraten mit Herz oder Verstand. Karl Emil Franzos' Die Juden von Barnow und der Liebesdiskurs im 19. Jahrhundert. In: GIERSCH, PAULA / KROBB, FLORIAN / SCHÖBLER, FRANZISKA (Hrsg.): Galizien im Diskurs: Inklusion, Exklusion, Repräsentation (Inklusion, Exklusion; 17). Frankfurt am Main, Wien [u.a.]: Peter Lang 2012, S. 115-136.
- GLASENAPP, GABRIELE VON / HORCH, HANS OTTO (Hrsg.) Autoren und Werke der Ghettoliteratur (Conditio Judaica; 55). Bd. 2. Tübingen: Max Niemeyer 2005.
- GLASENAPP, GABRIELE VON: „Nur die Liebe macht selig, der Glaube aber blind“. Zur Inszenierung interreligiöser Liebesbeziehungen im Werk von Karl Emil Franzos. In: ERNST, PETRA (Hrsg.): Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen (Schriften des Centrums für Jüdische Studien; 12). Innsbruck, Wien [u.a.]: StudienVerl. 2007, S. 59-75.
- GLASSL, HORST: Das österreichische Einrichtungswerk in Galizien (1772-1790) (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes München: Reihe Geschichte; 41). Wiesbaden: Harrassowitz 1975
- GOLLNICK, RAINER: Konflikt. In: SANDKÜHLER, HANS JÖRG (Hrsg.): Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Bd. 2. Hamburg: Meiner 1990, S. 850-851.
- GRABOWICZ, GEORGE G.: The Jewish Theme in Nineteenth- and Early Twentieth-Century Ukrainian Literature. In: ASTER, HOWARD / POTICHNYJ, PETER J. (Hrsg.): Ukrainian-Jewish Relations in historical perspective. 2. Aufl. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, University of Alberta 1990, S. 327-342.
- GRANACH, ALEXANDER: Da geht ein Mensch. Autobiographischer Roman. 6. Aufl. Augsburg: Ölbaum-Verl. 2005.
- GREENBLATT, STEPHEN: Verhandlungen mit Shakespeare: Innenansichten der englischen Renaissance / Aus dem Amerik. von CACKETT, ROBIN. Ungekürzte Ausg. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. 1993

- GRODZINSKI, STANISŁAW: The Jewish Question in Galicia: The Reforms of Maria Theresa and Joseph II, 1772-1790. In: BARTAL, ISRAEL, POLONSKY, ANTONY (Hrsg.): Focusing on Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians (Polin; 12). London [u.a.]: The Littman library of Jewish Civilization 1999, S. 61-72
- GRZĘDZIELSKA, MARIA: Drogi Jana Zachariasiewicza [Wege von Jan Zachariasiewicz]. In: KOSTRZEWSKA-KRATOCHWIŁOWA, STEFANIA (Hrsg.): Z dziejów kultury i literatury Ziemi Przemyskiej: zbiór szkiców, opracowań i utworów literackich. Przemysł: [s.n.] 1969, S. 107-124.
- GUBSER, MARTIN: Literarischer Antisemitismus: Untersuchungen zu Gustav Freytag und anderen bürgerlichen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts. Göttingen: Wallstein-Verl. 1998.
- HAGEN, MARK V.: War in an European Borderland. Occupations and Occupation Plans in Galicia and Ukraine, 1914-1918 (Donald W. Treadgold studies on Russia, East Europe, and Central Asia). Seattle [u.a.]: Univ. of Washington Press 2007.
- HÄRZBERG-FRÄNKEL, LEO: Heiraten. In: DERS.: Polnische Juden. Geschichten und Bilder. Wien: Arnold Hilberg 1867, S. 19-39.
- HAUMANN, HEIKO: Geschichte der Ostjuden. 4. Aufl. München: Dt. Taschenbuch-Verl. 1998.
- HÄUSLER, WOLFGANG: Antisemitische Ideologien und Bewegungen in der Spätzeit der Habsburgermonarchie. In: HORCH, HANS OTTO / DENKLER, HORST (Hrsg.): Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Bd. 2. Tübingen: Niemeyer 1989.
- HÄUSLER, WOLFGANG: Das galizische Judentum in der Habsburgermonarchie. Im Lichte der zeitgenössischen Publizistik und Reiseliteratur von 1772 - 1848. Wien: Verlag für Geschichte und Politik 1979.
- HÄUSLER, WOLFGANG: Das österreichische Judentum zwischen Beharrung und Fortschritt. In: WANDRUSZKA, ADAM / URBANITSCH, PETER (Hrsg.): Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Bd. IV. Die Konfessionen. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1985, S. 633-669.
- HIMKA, JOHN-PAUL: Dimensions of a Triangle: Polish-Ukrainian-Jewish Relations in Austrian Galicia. In: BARTAL, ISRAEL, POLONSKY, ANTONY (Hrsg.): Focusing on Galicia: Jews, Poles, and Ukrainians (Polin; 12). London [u.a.]: The Littman library of Jewish Civilization 1999, S. 25-48.
- HIMKA, JOHN-PAUL: Religion and Nationality in Western Ukraine: the Greek Catholic Church and the Ruthenian national movement in Galicia, 1870-1900. Montreal, Quebec [u.a.]: McGill-Queen's Univ. Press 1999.
- HIMKA, JOHN-PAUL: Socialism in Galicia. The Emergence of Polish Social Democracy and Ukrainian Radicalism (1860 - 1890). Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 1983.
- HNATJUK, MYCHAJO: Ivan Franko v literaturno-estetyčnych koncepcijach joho času [Ivan Franko in den literarisch-ästhetischen Konzeptionen seiner Zeit]. L'viv: Kamenjar 1999.
- HÖDL, KLAUS: Als Bettler in die Leopoldstadt. Galizische Juden auf dem Weg nach Wien (Böhlaus zeitgeschichtliche Bibliothek; 27). 2. unveränd. Auf. Wien [u.a.]: Böhlau 1994.

- HOLOD, ROMAN: Naturalizm u tvorčosti Ivana Franka: do pytanja pro osoblyvosti tvorčoho metodu Kamenjara [Der Naturalismus im Werk von Ivan Franko: Zu den Besonderheiten der schöpferischen Methode „des Maurers“]. Ivano-Frankivs'k: Lileja-NV 2000.
- HORCH, HANS OTTO: Der Außenseiter als „Judenraphael“. Zu den Judengeschichten Leopolds von Sacher-Masoch. In: HORCH, HANS OTTO / DENKLER, HORST (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*, Bd. 2. Tübingen: Max Niemeyer 1989, S. 258-286.
- HRUŠEVS'KYJ, MYCHAJLO: Zališje - povist' Osypa Makoveja [Zališje – Erzählung von Osyp Makovej]. In: *Literaturno-naukovyj vistnyk*. 3/8,9 (1898), S. 108-117.
- HRUŠEVS'KYJ, OLEKSANDR: Sučasne ukraïns'ke pys'menstvo v joho typovykh predstavnykach [Die zeitgenössische ukrainische Belletristik und ihre typischen Vertreter]. In: *Literaturno-naukovyj vistnyk*. XI, XLII/5 (1908), S. 216-232.
- HRYČAK, YAROSLAV: Prorok u svoïj vitčyzni. Ivan Franko i joho spil'nota (1856 - 1886) [Der Prophet in seiner Heimat. Franko und seine Gemeinschaft (1856 -1886)]. Kyïv: Krytyka 2006.
- HUBACH, SYBILLE: Galizische Träume. Die jüdischen Erzählungen des Karl Emil Franzos (Stuttgarter Arbeiten zur Germanistik; 157). Stuttgart: Heinz 1986.
- HUNDOROVA, TAMARA: Franko ne/i Kamenjar [Franko kein/und Maurer]. Kyïv: Krytyka 2006.
- HUZAR, ZENON: Syntez chrystyjans'koï i nazional'noï ideï u sviti Ivana Franka [Die Synthese einer christlichen und nationalen Idee in Frankos Welt]. In: BAHAN, OLEH: *Ivan Franko i pytanja relihii*. Zbirnyk naukovykh prac' (Cerkva. Nacija. Kultura; 1). Drohobyč: Beskyd 2004, S. 22-32.
- IWANOWICZ, I.: Über die historische Bedeutung des Basilianerordens in Galizien und seine gegenwärtigen Verhältnisse. Leipzig: Verlagsbuchhandlung Gustav Wolf 1885.
- JEVŠAN, MYKOLA: Stefan Kovaliv. In: *Ukraïns'ka chata*. 7-8 (1911), S. 364-369.
- JEŽ, TEODOR TOMASZ: Sprawa ruska w Galicji [Die ruthenische Frage in Galizien]. Lwów: Księgarnia Polska 1884.
- JUCHYM, PAN'KO: Osyp Makovej. Zališsja (Heneza, charakterystyka osib, zmist) [Osyp Makovejs *Zališsja*: Entstehung, Charakteristik der Protagonisten, Inhalt] (Literaturno-krytyčna biblioteka; 40). L'viv: Nakladnja Ukraïns'koï Knyharni j Antykvarni 1917.
- KAINZ, GERTRUD: Leopold Von Sacher-Masoch: Galizische Judengeschichten (Auswahl): eine Textanalyse. Diplomarbeit. Wien 1990.
- KEHRER, GÜNTER: Konfession. In: CANCIK, HUBERT / GLADIGOW, BURKHARD / KOHL, KARL-HEINZ (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. III Gesetz-Kult. Stuttgart [u.a.]: W. Kohlhammer 1993, S. 419-421.

- KEHRER, GÜNTER: Konflikt. In: CAMCIK, HUBERT / GLADIGOW, BURKHARD / KOHL, KARL-HEINZ (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bd. III. Stuttgart, Berlin, Köln: W. Kohlhammer 1993, S. 421-428.
- KIENIEWICZ, STEFAN/MAŁECKI, MARIAN: Zygmunt Fortunat Miłkowski. Polska Akademia Nauk, Instytut Historii (Hrsg.): Polski Słownik Biograficzny. Bd. 21: Mioszowski Sobiesław - Morsztyn Władysław. Warszawa [u.a.]: Wyd. Polskiej Akad. Nauk 1976, S. 263-268.
- KŁAK, CZESŁAW: Glosa do *Czerwonej czapki* Jana Zachariasiewicza [Die Glosse zum Werk *Czerwona czapka* von Jan Zachariasiewicz]. In: KŁAK, CZESŁAW (Hrsg.): Pisarze galicyjscy: szkice literackie (Galicja i Jej Dziedzictwo; 5). Rzeszów: Wydaw. Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1994, S. 57-76.
- KŁAK, CZESŁAW: Literacka młodość Jana Zachariasiewicza [Die literarische Jugend von Jan Zachariasiewicz]. In: RECZEK, STEFAN / FRYC, STANISŁAW (Hrsg.): Z tradycji kulturalnych Rzeszowa i Rzeszowszczyzny (Księga pamiątkowa dla uczczenia X-lecia Rzeszowskiego Oddziału Towarzystwa Literackiego im. A. Mickiewicza). Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej 1966, S. 141-182.
- KŁAK, CZESŁAW: Powieści biograficzne Jana Zachariasiewicza [Biographische Romane von Jan Zachariasiewicz]. In: KOSTRZEWSKA-KRATOCHWIŁOWA, STEFANIA: Z dziejów kultury i literatury Ziemi Przemyskiej: zbiór szkiców, opracowań i utworów literackich. Przemyśl: [s.n.] 1969, S. 125-172.
- KŁAK, CZESŁAW: Powieści historyczne Jana Zachariasiewicza zwierciadłem sporów politycznych między demokratami i konserwatystami galicyjskimi [Historische Romane von Jan Zachariasiewicz im Licht politischer Streitigkeiten zwischen Demokraten und Konservativen in Galizien]. In: Rzeszowskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Wydział Nauk Humanistycznych. Komisja Historycznoliteracka. Prace Humanistyczne.1 (1970), S. 153-192.
- KŁAŃSKA, MARIA: „Jedes Land hat die Juden, die es verdient.“ Karl Emil Franzos und die Juden. ERNST, PETRA (Hrsg.): Karl Emil Franzos. Schriftsteller zwischen den Kulturen (Schriften des Centrums für Jüdische Studien; 12). Innsbruck, Wien [u.a.]: StudienVerl. 2007, S. 37-50.
- KŁAŃSKA, MARIA: Aus dem Shtetl in die Welt. Ostjüdische Autobiographien in deutscher Sprache (Literatur und Leben; 45). Wien [u.a.]: Böhlau 1994
- KŁAŃSKA, MARIA: Daleko od Wiednia: Galicja w oczach pisarzy niemieckojęzycznych 1772-1918 [Weit von Wien. Galizien aus der Perspektive deutschsprachiger Schriftsteller 1772-1918] (Seria Select). Kraków: TAIWPN Universitas 1991.
- KŁAŃSKA, MARIA: Problemfeld Galizien in deutschsprachiger Prosa 1846-1914. 2. Aufl. (Stichwort Literaturgeschichte). Wien [u.a.]: Böhlau 1991.
- KOLIN'KO, OLENA: Stefan Kovaliv. Mala proza kriz' pryzmu času (sučasna interpretacija) [Stefan Kovaliv. Kurze Prosa aus zeitlicher Perspektive (moderne Interpretation)]. Kyïv: Znannja Ukraïny 2002.
- KOROPECKYJ, ROMAN: „The Weakly-Colored Dahlia“: The Ruthenian Language Question in Jan Zachariasiewicz's Świąty Jur. In: Die Welt der Slaven. XL (1995), S. 1-21.

- KOSYK, IHOR: To Marry the Other: Zur Geschichte der gemischten Ehen in Galizien und Lemberg in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In: Doktoratskolleg Galizien (Hrsg.): Galizien - Fragmente eines diskursiven Raums. Innsbruck, Wien [u.a.]: StudienVerl. 2009, S. 99-112.
- KOVALIV, STEFAN: Dobryj zarobok [Guter Verdienst]. In: DERS.: Obrazky z halyc'koï kalifornii. L'viv: Naukove tovarystvo im. Tarasa Ševčenko 1913, S. 1-52.
- KOVALIV, STEFAN: Na Drimajlovim pustaryšču [Auf dem verwehrten Grundstück von Drimajlo]. In: DERS.: Obrazky z halyc'koï kalifornii. L'viv: Naukove tovarystvo im. Tarasa Ševčenko 1913, S. 96-138.
- KUBIJOVYČ, VOLODYMYR (Hrsg.): Encyclopedia of Ukraine. Bd.1. A-F Toronto [u.a.]: Univ. of Toronto Press 1985.
- L.B.: Jak vyčovujut'sja pytomci hr. k. holovnoï seminariï u L'vovi na provodyriv naroda. Dopys' seminarysta [Wie die Studenten des griechisch-katholischen Hauptseminars in Lemberg zu Volksführern erzogen werden. Beitrag eines Seminaristen], in: Narod. Organ rusko-ukrainskoï radykal'noï partii. 1 (1890), S. 2-3, S. 27-28.
- LATZKE, RUDOLF: Ein Realist: Leopold von Sacher-Masoch. In: FARIN, MICHAEL (Hrsg.): Leopold von Sacher-Masoch. Materialien zu Leben und Werk. Bonn: Bouvier 1987, S. 226-251.
- LEISCHING, PETER: Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien. In: WANDRUSZKA, ADAM / URBANITSCH, PETER (Hrsg.): Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Bd. IV. Die Konfessionen. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1985, S. 1-247.
- LENCYK, VASYL': Mytropolyt Andrej Šeptyc'kyj i patriarch Josyf Slipyj [Der Metropolit Andrej Šeptyc'kyj und der Patriarch Josyf Slipyj]. L'viv: Svičado 2004.
- LICHTBLAU, ALBERT: Integration, Vernichtungsversuch und Neubeginn – Österreichisch-jüdische Geschichte 1848 bis zur Gegenwart. In: WOLFRAM, HERWIG (Hrsg.): Geschichte der Juden in Österreich (Österreichische Geschichte). Wien: Carl Ueberreuter 2006, S. 447-565.
- LIND, CHRISTOPH: Juden in den habsburgischen Ländern 1670-1848. In: WOLFRAM, HERWIG (Hrsg.): Geschichte der Juden in Österreich (Österreichische Geschichte). Wien: Carl Ueberreuter 2006, S. 339-446.
- LOTMAN, JURIJ M.: Die Innenwelt des Denkens: Eine semiotische Theorie der Kultur. / Aus dem Russ. von LEUPOLD, GABRIELE. Hrsg. und mit einem Nachw. von FRANK, SUSI K. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010.
- LOTMAN, JURIJ M.: Die Struktur literarischer Texte / Übers. von KEIL, ROLF-DIETRICH. München: Fink 1972
- LOTMAN, JURIJ: O semiosfere [Über die Semiosphäre]. In: DERS.: Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury (Izbrannye stat'i v trech tomach; 1).Tallinn: Aleksandra 1992, S. 11-24.
- ŁOZIŃSKI, WŁADYSŁAW: Madonna Busowiska. Kraków: Nakładem księgarni Spółki Wydawniczej Polskiej 1892.

- LUŽNYC'KYJ, HRUHOR: Ukraïns'ka Cerkva miž Schodom i Zachodom: Narys istoriï Ukraïns'koï Cerkvy [Die ukrainische Kirche zwischen Ost und West. Eine Skizze der Geschichte der Ukrainischen Kirche]. L'viv: Svičado 2008.
- MACIEJEWSKI, JANUSZ: Przedburzowcy: z problematyki przelomu między romantyzmem a pozytywizmem [„Przedburzowcy“: Zur Problematik der Wende zwischen Romantik und Positivismus]. Kraków: Wydawnictwo Literackie 1971.
- MAGOCSI, PAUL ROBERT: The roots of Ukrainian nationalism. Galicia as Ukraine's Piedmont. Toronto [u.a.]: University of Toronto Press 2002.
- MAKOVEJ, OSYP: Avtobiografija [Die Autobiographie]. In: Literaturno-naukovyj vistnyk. 88/11 (1925), S. 231-240.
- MAKOVEJ, OSYP: Ksantypa [Xanthippe]. In: DERS.: Tvory v dvoch tomach (Bd. 2, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, S. 272-276.
- MAKOVEJ, OSYP: Obrjadova sprava [Die Frage des Ritus]. In: DERS.: Tvory v dvoch tomach (Bd. 2, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, 276-281.
- MAKOVEJ, OSYP: Stefan Kovaliv. In: Literaturno-naukovyj Vistnyk. 11/8 (1900), S. 81-91.
- MAKOVEJ, OSYP: Trudne im'ja [Der komplizierte Name]. In: DERS.: Tvory v dvoch tomach (Bd. 2, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, S. 312-315.
- MAKOVEJ, OSYP: Z odnogo džerela [Aus der gleichen Quelle]. In: DERS.: Tvory v dvoch tomach (Bd. 2, hrsg. v. MYŠANYČ, O.V.). Kyïv: Dnipro 1990, S. 441-445.
- MARČUK, VASYL': Ukraïns'ka Hreko-Katolyc'ka Cerkva. Istoryčnyj narys [Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche. Eine historische Skizze]. Ivano-Frankivs'k: Plaj 2001.
- MARK, RUDOLF A.: Galizien unter österreichischer Herrschaft. Verwaltung-Kirche-Bevölkerung (Historische und landeskundliche Ostmitteleuropa-Studien; 13). Marburg: Herder-Institut 1994.
- MARTOVYČ, OLEKSA: Mužyc'ka smert' [Der Bauertod]. In: Literaturno-naukovyj vistnyk. 4/10 (1898), S. 52-86.
- MARTOVYČ, OLEKSA: Zabobon [Der Aberglaube]. Kyïv: Dnipro 1985.
- MEY, HARALD: Konflikt. In: RITTER, JOACHIM / GRÜNDER, KARLFRIED (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neubearb. Ausg. d. „Wörterbuchs der philosophischen Begriffe“ von Rudolf Eisler. Bd. 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1976, S. 947-949.
- MICHLER, WERNER: Darwinismus und Literatur: naturwissenschaftliche und literarische Intelligenz in Österreich, 1859-1914 (Literaturgeschichte in Studien und Quellen; 2). Wien [u.a.]: Böhlau 1999.
- MITTELSTRAß, JÜRGEN: Aufklärung. In: DERS. (Hrsg.): Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie. Bd. 1: A-G Stuttgart [u.a.]: Metzler 1995, S. 213-218.

- MNICH, ROMAN: Ivan Franko im Kontext mit Theodor Herzl und Martin Buber (Mit Originalbeiträgen v. Ivan Franko, Mathias Acher, J. Karenko [u.a.]. Hrsg. v. WIEHN, ERHARD ROY). Konstanz: Hartung-Gorre 2012.
- MORGENSTERN, SOMA: Trilogie Funken im Abgrund (hrsg. v. SCHULTE, INGOLF). Lüneburg: zu Klampen 1996.
- MUDRYJ, VLADYKA SOFRON: Narysy istorii Cerkvy v Ukraïni [Skizzen zur Geschichte der Kirche in der Ukraine]. Ivano-Frankivs'k: Vydavnyctvo Ivano-Frankivs'koho Teolohično-Katechytyčného Duchovnoho Instytutu 1999.
- MURKEN, SEBASTIAN: Selbstliebe, Nächstenliebe oder Gottesliebe? Überlegungen zur Klassifikation religiöser psychosozialer Konflikte. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft. 14 (2004), S. 113-140.
- NOWAKOWSKI, ZYGMUNT: Bałucki Michał. In: Polska Akademia Umiejętności (Hrsg.): Polski Słownik Biograficzny. Bd. 1: Abakanowicz Abdank Bruno - Beynart Wojciech. Kraków [u.a.]: Nakł. Polskiej Akad. Umiejętności 1935, S. 252-254.
- O.A.: FRANZOS KARL EMIL. In: Österreichische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), OBERMAYER-MARNACH, EVA (Red.): Österreichisches biographisches Lexikon 1815-1950. Bd. 1: A-Glä. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1957, S. 353-369.
- O.A.: Kovaliv, Stepan. In: KUBIJOVYČ, VOLODYMYR (Hrsg.): Encyclopedia of Ukraine. Bd.2: G-K. Toronto [u.a.]: Univ. of Toronto Press 1988, S. 643.
- O.A.: Vatra. Literaturnyj zbôrnyk [Vatra. Der literarische Sammelband] In: Zorja. 13 (11.01.1887), S. 194-195.
- O.A.: Zachariasiewicz, Jan Chryzostom. In: Wielka encyklopedia PWN (red. von WOJNOWSKI, JAN). Bd. 30. Woźnicko-Wieluńska Wyżyna – Żyznowski. Warszawa: Wydawn. Naukowe PWN 2005, S.176.
- OSADCZY, WŁODZIMIERZ: Kościół i Cerkiew na wspólnej drodze - Concordia 1863: z dziejów porozumienia między obrządkiem greckokatolickim a łacińskim w Galicji Wschodniej [Kościół i Cerkiew auf dem gemeinsamen Weg: Concordia 1863: Zu Verständigungsversuchen zwischen dem griechisch-katholischen und römisch-katholischen Ritus in Galizien] (Biblioteka Polonii Instytutu Badań nad Polonią i Duszpasterstwem Polonijnym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Oddziału Lubelskiego "Wspólnoty Polskiej": Seria A; 20) Lublin: Red. Wydawn. Katolickiego Uniw. Lubelskiego 1999.
- OSADCZY, WŁODZIMIERZ: Święta Ruś. Rozwój i oddziaływanie idei prawosławia w Galicji [Die Heilige Rus'. Entwicklung und Wirkung der orthodoxen Idee in Galizien]. Lublin: Wydaw. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2007.
- PACYNIAK, JOLANTA: Das Werk von Karl Emil Franzos im Spannungsfeld der Kulturen Galiziens: ein Spiegelbild des zeitgenössischen Diskurses. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2009.
- PASLAVS'KYJ, IVAN: Halyc'ka Mytropolija [Die galizische Metropole]. L'viv: Spolom 2007.
- PAVLYK, MYCHAJLO: Propašcyj Čolovik [Der verkommene Mann]. L'viv: Knyžkovo-žurnal'ne vydavnyctvo 1959.

- PELENS'KYJ, JEVHEN-JULIJ: Osyp Makovej: Sproba literaturnoi ocinky. V p'jatu ričnycu smerti. [Osyp Makovej: Versuch einer literarischen Bewertung. Zum fünften Todestag]. In: Dilo (zusammengeheftete Zeitungen von 31.07.1930 bis 19.08.1930).
- PJATKA, STEFAN [KOVALIV, STEFAN]: Dobre zarobiv [Gut verdient]. In: Literaturno-naukovyj vistnyk. 4 (1901), S. 25-35.
- PJATKA, STEFAN [KOVALIV, STEFAN]: Paclavs'ki bohomoł'ci [Die Frommen aus Paclav]. In: Rus'ka Rada Bd. 19.-24. (1888), S. 149-151, 159-160, 166-168, 174-176, 183-184, 190-191.
- PROCHAS'KO, JURKO: Čy možlyva istorija „halyc'koï literatury“? [Ist die Geschichte einer „galizischen Literatur“ möglich?] In: HALETA, OLENA / HULEVYČ, JEVHEN /RYBČYNS'KA, ZORJANA (Hrsg.): Istorii literatury: Zbirnyk statej. Kyïv: Smoloskyp, L'viv: Litopys 2010, S. 2-30.
- PROCHAS'KO, JURKO: Možlyva istorija „halyc'koï literatury“ [Die mögliche Geschichte der „galizischen Literatur“]. In: HALETA, OLENA / HULEVYČ, JEVHEN /RYBČYNS'KA, ZORJANA (Hrsg.): Istorii literatury: Zbirnyk statej. Kyïv: Smoloskyp, L'viv: Litopys 2010, S. 2-87.
- PROSKURNJAK, VASYLYNA: Učast' Osypa Makoveja v kul'turno-prosvitnich tovarystvach Schidnoi Halyčyny ta Bukovyny kincja XIX – počatku XX st. [Die Tätigkeit Osyp Makovejs in den kulturell-aufklärerischen Vereinen in Ostgalizien und der Bukowina am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts]. In: Naukovi zapysky Ternopil's'koho nacional'noho pedahohičnoho universytetu imeni Volodymyra Hnatjuka, Serija „Istorija“. 1 (2010), S. 37-44.
- RATAJCZAK, WIESŁAW: Teodor Tomasz Jeż (Zygmunt Miłkowski) i wiek XIX [Teodor Tomasz Jeż (Zygmunt Miłkowski) und das 19. Jahrhundert] (Biblioteka Literacka "Poznańskich Studiów Polonistycznych"; 44). Poznań: Poznańskie Studia Polonistyczne 2006.
- REIFOWITZ, IAN: „Saviour of the People(s)“: The Enlightenment and the Depiction of the Jews, Poles, and Ukrainians in the Stories of Karl Emil Franzos. In: East European Quarterly, XLII (2008), S. 1-25.
- ROGOSZ, JÓZEF: Bez skargi [Ohne Beschwerden]. In DERS.: W piekle galicyjskiem. Obraz z życia. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1896, S. 113-158.
- ROGOSZ, JÓZEF: Grabarze. Powieść współczesna [Die Räuber. Ein zeitgenössischer Roman]. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1895.
- ROGOSZ, JÓZEF: O worek kukurydzy [Um einen Sack Maiskörner]. In: W piekle galicyjskiem. Obraz z życia. Gródek: Nakładem i drukiem J. Czaińskiego 1896, S. 185-201.
- ROTH, JOSEPH: Reise durch Galizien. In: DERS.: Werke in 6 Bd. (Bd 2. Das journalistische Werk: 1924-1928, hrsg. v. WESTERMANN, KLAUS). Köln: Kiepenheuer & Witsch 1990, S. 281-292.
- RUMPLER, HELMUT: Eine Chance für Mitteleuropa. Bürgerliche Emanzipation und Staatsverfall in der Habsburgermonarchie (Österreichische Geschichte, hrsg. von HERWIG, WOLFRAM). Wien: Carl Ueberreuter 2005.
- SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Die Gottesmutter. In: DOPPLER, BERNHARD (Hrsg.): Erotische Literatur 1787-1958 (Österreichische Bibliothek; 13). Wien, Köln: Böhlau 1990, S. 47-206.

- SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Die jüdischen Sekten in Galizien. In: DERS.: Der Judenraphael. Geschichten aus Galizien (hrsg. von OPEL, ADOLF). Wien, Graz [u.a.]: Böhlau 1989, S. 13-33.
- SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Israel. In: DERS.: Jüdisches Leben in Wort und Bild. 2. Aufl. (Faks.-Nachdr. [d. Ausg.] Bensheimer, 1892) (Die bibliophilen Taschenbücher; 463). Dortmund: Harenberg 1987, S. 15-22.
- SACHER-MASOCH, LEOPOLD VON: Souvenirs. Autobiographische Prosa. Übers. v. FARIN, SUSANNE. Dt. Erstaug. München: Belleville 1985.
- SADOWSKI, DIRK: Haskala und Lebenswelt. Herz Homberg und die jüdischen deutschen Schulen in Galizien 1782-1806 (Schriften des Simon-Dubnow-Instituts; 12). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.
- SCHATTKOWSKY, RALPH / OSATSCHUK, SERGIJ / WÓJTOWICZ-HUBER, BERNADETTA: Kirche und Nation: Westpreußen, Galizien und die Bukowina zwischen Völkerfrühling und Erstem Weltkrieg (Schriftenreihe Studien zur Geschichtsforschung der Neuzeit; 58). Hamburg: Kovač 2009.
- SCHÖBLER, FRANZISKA: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft. Eine Einführung. Tübingen [u.a.]: Francke 2006.
- SCHWARZ, EGON/BERMAN, RUSSELL A.: Karl Emil Franzos: Der Pojaz (1905). Aufklärung, Assimilation und ihre realistischen Grenzen. In: DENKLER, HORST (Hrsg.): Romane und Erzählungen des bürgerlichen Realismus. Neue Interpretationen. Stuttgart: Reclam 1980, S. 378-392.
- SIMOVYČ, VASYL': Josyp Makovej. In: DERS.: Praci v dvoch tomach (Bd. 2, hrsg. v. TKAČ, LJUDMYLA). Černivci: Knyhy XXI 2005, S. 366-373.
- ŚLIŹ, MALGORZATA: Prawo małżeńskie dla Galicyjskich Żydów (1848-1914) [Das Eherecht für die galizischen Juden (1848-1914)]. In: PILARCZYK, KRZYSZTOF (Hrsg.): Żydzi i judaizm we współczesnych badaniach polskich (Studia Judaica: Supplement; 1). Bd. 3. Kraków: Antykwa 2003, S. 99-115.
- SOLOMON, FRANCISCA: Blicke auf das galizische Judentum: Haskala, Assimilation und Zionismus bei Nathan Samuely, Karl Emil Franzos und Saul Raphael Landau (Im Spiegel der Literatur, 7). Wien [u.a.]: LIT-Verlag 2012.
- SOLOMON, NORMAN: Das Judentum. Eine kleine Einführung / Aus dem Eng. von SCHÖLLER, EKKEHARD. Stuttgart: Reclam 2009.
- STANISLAWSKI, MICHAEL: A Murder in Lemberg: politics, religion, and violence in modern Jewish history. Princeton, Princeton, NJ [u.a.]: Princeton Univ. Press 2007.
- STAUDINGER, BARBARA: Die Zeit der Landjuden und der Wiener Judenstadt 1496-1670/71. In: WOLFRAM, HERWIG (Hrsg.): Geschichte der Juden in Österreich (Österreichische Geschichte). Wien: Carl Ueberreuter 2006, S. 229-337.
- STEINECKE, HARTMUT: Sacher-Masoch – europäische Perspektive eines galizischen Erzählers. In: RINNER, FRIDRUN / ZERINSCHKE, KLAUS (Hrsg.): Galizien als gemeinsame Literaturlandschaft: Beiträge des 2. Innsbrucker Symposiums Polnischer und Österreichischer Literaturwissenschaftler (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft: Sonderheft; 62). Innsbruck: AMÖ 1988, S. 143-149.

- STRUK, DANYLO H.: Makovei, Osyp. In: DERS. (Hrsg.): *Encyclopedia of Ukraine*. Bd.3: L-Pf. Toronto [u.a.]: Univ. of Toronto Press 1993, S. 281.
- STRUVE, KAI: *Bauern und Nation in Galizien. Über Zugehörigkeit und soziale Emanzipation im 19. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 108-112.
- STRUVE, KAI: *Gentry, Jews, and Peasants: Jews as Others in the Formation of the Modern Polish Nation in Rural Galicia during the Second Half of the Nineteenth Century*. In: WINGFIELD, NANCY M. (Hrsg.): *Creating the Other: Ethnic Conflict and Nationalism in Habsburg Central Europe (Austrian history, culture and society; 5)*. New York [u.a.]: Berghahn Books 2003, S. 103-126.
- SUPPANZ, WERNER: *Säkularisierung als Modernisierung*. In: *newsletter Moderne/Sonderheft*. 1 (2001), S. 16-22.
- SZCZEPANOWSKI, STANISLAW: *Nędza Galicyi w cyfrach i program energicznego rozwoju gospodarstwa krajowego [Das galizische Elend in Zahlen und ein Programm zur energischen Entwicklung der Wirtschaft des Landes]*. 2. Aufl. Lwów: Gubrynowicz i Schmidt 1888.
- TRETIK, J.: *Przegląd literacki. Choroby Galicji w latach od 1866-1876, popatrzone i opowiedziane przez dukata, napisał Józef Rogosz. [Literarische Rundschau. Galizische Krankheiten in den Jahren 1866-1876, beobachtet und erzählt von einem Dukaten, verfasst von Józef Rogosz]* In: *Kronika Codzienna*. Lwów. 95 (1876), S. 1.
- TULJUK-KULJČYČ'KYJ, DIONISIJ: *Hreko-katolyc'ka cerkva na Halyčyni na perelomi 19 ta 20 st. [Die griechisch-katholische Kirche um die Wende des 19. und 20. Jahrhunderts]* Monreal': Bossik 1999.
- TURCZYNSKI, EMANUEL: *Orthodoxe und Unierte*. In: WANDRUSZKA, ADAM / URBANITSCH, PETER (Hrsg.): *Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Bd. IV. Die Konfessionen*. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1985, S. 399-478.
- TURNER, VICTOR W.: *Betwixt and Between: The Liminal Period in Rites de Passage*. In: SPIRO, MELFORD E. (Hrsg.): *Symposium on New Approaches to the Study of Religion*. 2. Aufl. Seattle [u.a.]: American Ethnological Society 1971, S. 4-20.
- VOCELKA, KARL: *Glanz und Untergang der höfischen Welt. Repräsentation, Reform und Reaktion im habsburgischen Vielvölkerstaat (Österreichische Geschichte, hrsg. von WOLFRAM HERWIG)*. Wien: Carl Ueberreuter 2004.
- VOZNIJAK, MYCHAJLO: *Do publicystičnoï dijaj'nosti Ivana Franka v 1879-1883 rokach [Zur publizistischen Tätigkeit von Ivan Franko in den Jahren 1879-1883]*. In: *Za sto lit.* 4 (1929), S. 225-268.
- WANDRUSZKA, ADAM / URBANITSCH, PETER (Hrsg.): *Die Habsburgermonarchie 1848-1918. Bd. IV. Die Konfessionen*. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1985.
- WENDLAND, ANNA VERONIKA: *Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Rußland, 1848-1915 (Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie; 27)*. Wien: Verl. d. Österr. Akad. d. Wiss. 2001.
- WENDLAND, ANNA VERONIKA: *Galizien: Westen des Ostens, Osten des Westens*. In: *Österreichische Osthefte*, 42 (2000), S. 368-421.

- WERBERGER, ANNETTE: Konversionserzählungen in Ostmitteleuropa (Galizien). In: GIERSCH, PAULA / KROBB, FLORIAN / SCHÖBLER, FRANZISKA (Hrsg.): Galizien im Diskurs: Inklusion, Exklusion, Repräsentation (Inklusion, Exklusion; 17). Frankfurt am Main, Wien [u.a.]: Peter Lang 2012, S. 203-219.
- WIENCKA, ANDRZEJ (Hrsg.): Dzieje Kościoła w Polsce. Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN 2008.
- WODENEGG, ANDREA: Das Bild der Juden Osteuropas. Ein Beitrag zur komparatistischen Imagologie an Textbeispielen von Karl Emil Franzos und Leopold von Sacher-Masoch (Europäische Hochschulschriften: Reihe 1, Deutsche Sprache und Literatur; 927). Frankfurt am Main [u.a.]: Peter Lang 1987.
- WÓJTOWICZ-HUBER, BERNADETTA: „Ojcowie narodu“. Duchowieństwo greckokatolickie w ruchu narodowym Rusinów galicyjskich (1867-1918) [„Väter des Volkes“. Die griechisch-katholische Geistlichkeit in der Nationalbewegung der galizischen Ruthenen, 1867-1918] (Druga Europa; 3). Warszawa: Wydawn. Uniwersytetu Warszawskiego 2008.
- WOLDAN, ALOIS: Die „Hölle von Boryslaw“ – Arbeiterelend in Galizien. In: VAN UFFELEN, HERBERT, [u.a.] (Hrsg.): Literatur im Kontext: ein gegenseitiges Entbergen. Wien: Praesens Literatur 2010, S. 67-82.
- WRÓBEL, PIOTR: The Jews of Galicia under Austrian-Polish Rule, 1869-1918. In: Austrian History Yearbook. XXV (1994), S. 97-138.
- ZASENKO, OLEKSA: Osyp Makovej. Žyttja i tvorčist' [Osyp Makovej. Das Leben und Werk]. Kyiv: Dnipro 1968.
- ZAYARNYUK, ANDRIY: Framing the Ukrainian Peasantry in Habsburg Galicia, 1846-1914. Edmonton, Alberta [u.a.]: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press 2013.
- ZHUKOVSKY, A.: Franko, Ivan. In: KUBIJOVYČ, VOLODYMYR (Hrsg.): Encyclopedia of Ukraine. Bd.1: A-F. Toronto [u.a.]: Univ. of Toronto Press 1985, S. 936-942.
- ZIMMERMANN, OSWALD: Sacher-Masoch's Auf der Höhe. Ein Beitrag zur Charakteristik der philosemitischen Presse. In: FARIN, MICHAEL (Hrsg.): Leopold von Sacher-Masoch. Materialien zu Leben und Werk. Bonn: Bouvier 1987, S. 342-356.
- ŻMIGRODZKA, MARIA: Polska powieść biedermeierowska [Der polnische biedermeierliche Roman]. In: Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i kryzyce literatury Polskiej. LVII, 1/Bd.2 (1966), S. 379-405.

BIOGRAPHISCHER ÜBERBLICK ZU DEN AUTOREN

MICHAŁ BAŁUCKI¹

Michał Bałucki, geboren am 29.09.1837 in Krakau, war ein bekannter polnischer Dramatiker, Schriftsteller und Publizist. Er studierte zuerst Mathematik, wechselte dann jedoch zur Geschichts- und Literaturwissenschaft an der Jagiellonen-Universität in Krakau. 1863 wurde er aufgrund seiner Mitgliedschaft bei einer geheimen Gruppe von Radikal-Demokraten für ein Jahr verhaftet. Nach der Freilassung lebte er in Warschau, kehrte 1869 zurück nach Krakau, wo er als freier Dramaturg, Publizist und Herausgeber tätig war.

Bałucki machte sich einen Namen vorwiegend mit seinen dramatischen Werken, vor allem Komödien. Den Höhepunkt seiner Berühmtheit erreichte er Anfang der 80er Jahre. In dieser Zeit entstanden seine berühmtesten Komödien wie *Grube ryby* (*Dicke Fische*, 1881) oder *Dom otwarty* (*Das offene Haus*, 1883). Neben dem Verfassen von Komödien war er auch Autor mehrerer Romanen wie z.B. *Żydówka* (*Die Jüdin*, 1870), *Pańskie dziady* (*Adelige Bettler*, 1881), *Przekłete pieniądze* (*Verfluchtes Geld*, 1899) die allerdings weniger populär waren. Nach und nach wurden seine Stücke von Publikum und Kritikern immer schlechter aufgenommen, nicht zuletzt ihrer abnehmenden Qualität wegen. Dies als auch familiäre Gründe ließen Bałucki am 17.10.1901 Selbstmord begehen.

IVAN FRANKO²

Ivan Franko, geb. am 27.08.1856, ist der wahrscheinlich bekannteste ukrainische Dichter, Schriftsteller, Publizist, Politiker und Wissenschaftler aus Galizien. Er wurde im Dorf Nahujevyči bei Drohobyč, Ostgalizien, geboren. Franko besuchte das Gymnasium in Drohobyč, studierte seit 1875 klassische und ukrainische Philologie an der Universität in Lemberg. 1877 und 1880 wurde er wegen seines sozialistischen Engagements verhaftet. 1892 machte er sein Doktorat in Slawistik an der Universität Wien. Danach lebte Franko in Lemberg und war vorwiegend als Publizist, Übersetzer und freier Dichter tätig. Neben seiner literarischen und publizistischen Tätigkeit (Franko gründete mehrere Zeitungen und war als Redakteur und Journalist tätig) engagierte sich er sich aktiv in der Politik, war Mitgründer der ersten ukrainischen sozialistischen Partei in Galizien, schrieb zahlreiche Abhandlungen und

¹ Quelle: NOWAKOWSKI, ZYGMUNT: Bałucki Michał. In: Polska Akademia Umiejętności (Hrsg.): Polski Słownik Biograficzny. Bd. 1: Abakanowicz Abdank Bruno - Beynart Wojciech. Kraków [u.a.]: Nakł. Polskiej Akad. Umiejętności 1935, S. 252-254.

² Quelle: ZHUKOVSKY, A.: Franko, Ivan. In: KUBIJOVYČ, VOLODYMYR (Hrsg.): Encyclopedia of Ukraine. Bd.1: A-F. Toronto [u.a.]: Univ. of Toronto Press 1985, S. 936-942.

Beiträge zu politischen, sozialen und wirtschaftlichen Problemen. Um die Jahrhundertwende näherte er sich jedoch den National-Demokraten an und wurde einer der wichtigsten Figuren der ukrainischen Nationalbewegung in Galizien. Er starb in Lemberg am 28.05.1916.

Als Höhepunkt von Frankos Schaffen gelten seine Gedichtsammlungen und Poeme wie *Z veršyn i nyzyn* (*Von Gipfeln und Tälern*, 1887), *Ziv'jale lystja* (*s Verwelktes Laub*, 1896) und *Mojsej* (*Moses*, 1905). Auch seine Prosa, vorwiegend kurze und längere (ukr. ‚povisti‘) Erzählungen, war populär. Zu den bekanntesten seiner Prosawerke zählen die Erzählungen aus dem sogenannten Boryslaver Zyklus wie *Boa constrictor* (1878) und *Boryslav smijet'sja* (*Boryslav lacht*, 1882) wie auch seine auf historisch-ethnographischen Motiven beruhende Erzählung *Zachar Berkut* (1882).

KARL EMIL FRANZOS³

Geboren wurde Karl Emil Franzos im ostgalizischen Städtchen Čortkiv (pol. Czortków) am 25.10.1848. Er wuchs in der Familie eines deutsch assimilierten jüdischen Arztes auf, besuchte das deutsche Gymnasium in Černivci (dt. Czernowitz) und studierte danach Jus an den Universitäten Wien und Graz. Nach dem Studium war er als Journalist, Schriftsteller und Herausgeber (u.a. von Georg Büchners Werken) in Budapest, Wien und schließlich Berlin tätig. Er gab u.a. die Zeitschrift *Deutsche Dichtung* heraus und beschäftigte sich mit Übersetzungen aus den slawischen Literaturen. Franzos starb am 28.01.1904 in Berlin.

Franzos wurde vor allem mit seinen Reisebildern aus Osteuropa bekannt. Dank seiner Erzählungssammlungen *Aus Halb-Asien* (1874-1876) sowie *Die Juden von Barnow* (1877) galt Franzos recht bald als Kenner und meisterhafter Schilderer Osteuropas. Die von ihm geprägte Bezeichnung ‚Halb-Asien‘ wurde schnell aufgegriffen und erfreute sich großer Verbreitung. Franzos widmete sich in vielen seiner Werke dem galizischen Judentum und jüdisch-christlichen Beziehungen – etwa in seinem bekanntesten, auf Deutsch posthum publizierten Roman *Der Pojaz* (1905).

³ Quelle: O.A.: FRANZOS KARL EMIL. In: Österreichische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), OBERMAYER-MARNACH, EVA (Red.): Österreichisches biographisches Lexikon 1815-1950. Bd. 1: A-Glä. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1957, S. 353-369.

TEODOR TOMASZ JEŻ / ZYGMUNT MIŁKOWSKI⁴

Teodor Tomasz Jeż (das Pseudonym Zygmunt Miłkowskis) war ein am 23.03.1824 in Saracei (damals im Russischen Reich, heute Moldawien gelegen) geborener polnischer Schriftsteller und Politiker. Er besuchte das Gymnasium in Odessa, studierte anschließend an der Universität in Kyïv, wo er sich einem Geheimzirkel polnischer Politiker und Revolutionäre anschloss. Seit damals beteiligte sich Jeż aktiv an der polnischen Nationalbewegung und nahm an der Revolution 1848 sowie dem Januaraufstand 1863 teil. Er wechselte oft seinen Wohnort und lebte in Galizien, der Türkei, Rumänien als auch Belgien. Anschließend ließ Teodor Tomasz Jeż sich in Lausanne nieder, wo er 1915 starb.

Obwohl Jeż sein politisches und revolutionäres Engagement als seine Hauptaufgabe sah, wurden seine Romane und publizistischen Werke von Kritikern positiv aufgenommen, was ihn zu einem der populärsten polnischen Autoren (er verfasste über 80 Romane und Erzählungen) machte. In seinen Werken widmete sich Jeż in der Regel der Darstellung sozialer und politischer Prozesse in sowohl den polnischen Teilungsgebieten wie auch den von ihm bereisten Ländern. Zu seinen bekanntesten Werken zählen die Romane *Wasył Hołub* (1858), *Uskoki* (Sprünge, 1870), *Hryhor serdeczny* (Georg, der Herzliche, 1874), *Miłość w opalach* (Liebe in der Klemme, 1886).

STEFAN KOVALIV⁵

Stefan Kovaliv wurde in einem Dorf bei Drohobyč, Ostgalizien, am 25.12.1848 geboren. Nach dem Studium der Pädagogik in Lemberg lebte und arbeitete er als Lehrer in Boryslav. Dort starb er am 26.04.1920. Neben seiner pädagogischen Tätigkeit war Kovaliv Autor mehrerer Erzählungen, die er vor allem in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften, darunter auch im *Literaturno-naukovyj vistnyk* publizierte. Einige seiner Erzählensammlungen wurden auch in der Reihe der M.-Kačkovs'kyj-Gesellschaft (*Yzdanija obščestva im. Mych. Kačkovskoho*) herausgegeben.

Der Name Kovaliv war seinen Zeitgenossen zwar ein Begriff, Berühmtheit genoss er allerdings nicht. In seinem Schaffen, das einen stark pädagogischen Charakter aufweist, widmete er sich der Darstellung sozialer Entwicklungen vor allem in Boryslav und

⁴ Quelle: KIENIEWICZ, STEFAN/MAŁECKI, MARIAN: Zygmunt Fortunat Miłkowski. Polska Akademia Nauk, Instytut Historii (Hrsg.): Polski Słownik Biograficzny. Bd. 21: Mieroszewski Sobiesław - Morsztyn Władysław. Warszawa [u.a.]: Wyd. Polskiej Akad. Nauk 1976, S. 263-268.

⁵ Quelle: O.A.: Kovaliv, Stepan. In: KUBIJOVYČ, VOŁODYMYR: Encyclopedia of Ukraine. Bd.2: G-K. Toronto [u.a.]: Univ. of Toronto Press 1988, S. 643.

Umgebung. Viele seiner Erzählungen sind an die galizische Jugend bzw. Schüler adressiert. Zu seinen bekanntesten Erzählsammlungen gehören *Hromads'ki promyslovci* (*Gesellschaftliche Industrielle*, 1899), *Desertyr i inši opovidannja* („*Der Deserteur*“ und *andere Erzählungen*, 1899), *Ščaslyva babunja. Opovidannja dla molodižy* (*Die glückliche Oma. Erzählungen für Jugendliche*, 1911), *Obrazky z halyc'koï Kalifornii* (*Skizzen aus dem galizischen Kalifornien*, 1913).

OSYP MAKOVEJ⁶

Osyp Makovej war ein bekannter ukrainischer Schriftsteller, Redakteur, Übersetzer und Pädagoge aus Galizien. Er wurde in einer ukrainisch-bürgerliche Familie in der Stadt Javoriv (pol. Jaworów) 1867 geboren. Dort besuchte er das Gymnasium, danach studierte er Philosophie an der Lemberger Universität. Nach dem Studium war er als Redakteur für mehrere Zeitungen und Zeitschriften tätig, darunter für *Bukovyna* und *Literaturno-naukovyj visnyk*. Parallel publizierte er Gedichte und kurze Erzählungen. Er war auch Autor mehrerer literaturkritischer Beiträge. 1899 absolvierte er einen einjährigen Forschungsaufenthalt an der Universität Wien. 1901 promovierte er ebendort. Nach seiner Rückkehr lebte Makovej in Černivci, 1910 siedelte er nach Lemberg um, wo er seine pädagogische Tätigkeit aufnahm. Seit 1913 bis zum seinem Tod im Jahr 1925 war er als Lehrer und Direktor des Gymnasiums der kleinen Stadt Zališčyky (pol. Zaleszczyki) im Gebiet Ternopil' (pol. Tarnopol) tätig.

Makovej war Autor zahlreicher Gedichte und kurzer Erzählungen. Vor allem seine Kurzprosa, gekennzeichnet durch starke Satire und Ironie, war populär. Mit der Zeit distanzierte er sich jedoch von seiner literarischen Tätigkeit, vor allem seit seiner Übernahme des Direktorenpostens in Zališčyky, gab aber das Schreiben nie völlig auf. Hinsichtlich seiner Texte sei vor allem auf die zwei größeren Erzählungen *Zalissja* (1897) und *Jarošenko* (1905) sowie die Erzählsammlungen *Naši znakomi* (*Unsere Bekannten*, 1901), *Opovidannja* (*Erzählungen*, 1904) und *Prymruženym okom* (*Mit zusammengekniffenem Auge*, 1923) hingewiesen.

⁶ Quelle: STRUK, DANYLO H.: Makovei, Osyp. In: DERS.: Encyclopedia of Ukraine. Bd.3: L-Pf. Toronto [u.a.]: Univ. of Toronto Press 1993, S. 281.

LEOPOLD VON SACHER-MASOCH⁷

Der bekannte österreichische Schriftsteller Leopold von Sacher-Masoch wurde als Sohn des Lemberger Polizeidirektors am 27.01.1836 in Vynnyky, einer Vorstadt Lembergs, geboren, wo er in einer ukrainisch- und polnischsprachigen Umgebung aufwuchs. 1848 zog die Familie nach Prag, wo Sacher-Masoch sich angeblich erst Deutsch aneignete – die Sprache, in der er später seine Werke schrieb. Sacher-Masoch studierte an der Universität Prag und Graz. In Graz promovierte er in Geschichte und war in den Jahren 1856-1870 als Privatdozent tätig. Danach wandte er sich ausschließlich der literarischen und publizistischen Tätigkeit zu. Nach mehreren Wohnortswechseln von Bruck an der Mur nach Budapest und Leipzig ließ er sich mit seiner zweiten Frau in Lindheim (Hessen) 1887 nieder, wo er bis zum seinem Tod am 09.03.1895 lebte.

Sacher-Masoch debütierte mit historischen Romanen wie *Eine Galizische Geschichte*, 1846 (1858), *Der Emissär. Eine galizische Geschichte* (1863). Bekannt wurde er aber vor allem mit seinen von Erotik durchdrungenen Novellen wie *Don Juan von Kolomea* (1866) und *Venus im Pelz* (1870), in denen er die (sexuelle) Dominanz der Frau über den Mann schilderte und pries. Dabei schuf er ein exotisches Bild Galiziens. Thema seiner Kurzprosa war oft die Schilderung der jüdischen und slawischen Kultur des östlichen Europas. Rezipiert wurde seine Prosa aber sehr zwiespältig: Einerseits lobte man einige seiner Werke für ihren hohen ästhetischen Wert und ihre interessante Thematik. Andererseits wurde er als Nihilist und amoralischer Verfasser pornographischer Texte verurteilt. Nicht von ungefähr wurde sein Name zum Fachterminus in der Psychiatrie und Sexualpathologie.

JÓZEF ROGOSZ⁸

Der Name des polnischen Schriftstellers, Verlegers und Publizisten Józef Rogosz ist derzeit kaum bekannt. Er wurde 1844 in eine Familie verarmter Adelliger geboren. Rogosz besuchte das Gymnasium in Lemberg und Ivano-Frankivs'k (damals Stanislaviv, pol. Stanisławów, dt. Stanislau). Er nahm am Januaraufstand 1863 teil, lebte nachher einige Jahre im Ausland, darunter in Frankreich, der Schweiz und Italien. 1867 kehrt er nach Lemberg zurück, wo er hauptsächlich als Publizist und Verleger – Rogosz gründete hier seine eigene

⁷ Quelle: ADEL, KURT: Sacher-Masoch, Leopold von. In: Österreichische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), OBERMAYER-MARNACH, EVA (Red.): Österreichisches biographisches Lexikon 1815-1950. Bd. 9: Rázus Martin - Savić Žarko. Wien: Verl. der Österr. Akad. der Wiss. 1988, S. 367-369.

⁸ Quelle: BURKOT, STANISŁAW: Rogosz Józef Atanazy. In: Polska Akademia Nauk, Instytut Historii (Hrsg.): Polski Słownik Biograficzny. Bd. 31: Rehbinder Jerzy - Romiszewski Modest. Warszawa [u.a.]: Wyd. Polskiej Akad. Nauk 1989, S. 431-434.

Druckerei und war im Laufe seines Lebens Gründer mehrerer Zeitungen – tätig war. 1878 siedelte er in das Dorf Nowe Siło bei Stryj, das seiner Frau gehörte, und widmete sich dort seiner literarischen Tätigkeit. 1893 zog er schließlich nach Krakau und starb am 24.07.1896 in Marienbad.

Rogosz war Autor zahlreicher Beiträge, Artikel und von über zwanzig Romanen, deren ästhetisches Niveau jedoch nicht sehr hoch war. Am erfolgreichsten waren jene Romane, die den Ereignissen aus den Jahren 1846-48 gewidmet waren: Rogosz kannte diese Thematik gut und wusste sie anregend darzustellen. Dazu gehören vor allem die Romane *Marzycieli (Die Träumer, 1880)* und *Dla idei (Der Idee wegen, 1885)*. Zu den Texten mit sozialkritischem Potenzial speziell zu Galizien zählen die Werke *Choroby Galicji (Galizische Krankheiten, 1876, 1879)*, *Grabarze (Die Räuber, 1890-91)* und *W piekle galicyjskiem (In der galizischen Hölle, 1980)*.

JAN ZACHARIASIEWICZ⁹

Jan Zachariasiewicz wurde am 11.09.1823 in Radymno, Ostgalizien, geboren. Er besuchte Hauptschule und Gymnasium in Przemyśl. Wegen der Mitgliedschaft in einer geheimen politischen Gruppe sowie der Bezeichnung eines Mordversuchs wurde er 1842 für zwei Jahre verhaftet. Nach der Entlassung studierte er in Lemberg an der Universität Philosophie, wurde aber 1849 wegen regierungskritischer Publikationen wiederum verhaftet. 1851 kommt er frei, durfte sich in Lemberg aber erst nach 1854 niederlassen. Er reiste viel, lebte in Dresden und Warschau. Zachariasiewicz starb am 07.05.1906 im Dorf Krzywca bei Przemyśl.

Zachariasiewicz gehörte zu den meistgelesenen polnischen Autoren, dessen Popularität jedoch Ende des 19. Jahrhunderts erheblich sank, sodass er im 20. Jahrhundert fast unbekannt war. Er veröffentlichte viele publizistische Artikel sowie Romane, in denen er sich u.a. galizischen Motiven zuwandte. Zu Zachariasiewicz's populärsten Werken gehören die Romane *Św. Jur (Hl. Georg, 1862)*, *Czerwona czapka (Die rote Mütze, 1869)*, *Człowiek bez jutra (Der Mann ohne Zukunft, 1871)*, *Jarema (1873)*, *Zły interes (Das schlechte Geschäft, 1876)*.

⁹ Quellen: o.A.: Zachariasiewicz, Jan Chryzostom. In: Wielka encyklopedia PWN (red. von WOJNOWSKI, JAN). Bd. 30. Woźnicko-Wieluńska Wyżyna – Żyznowski. Warszawa: Wydawn. Naukowe PWN 2005, S.176; KŁAK, CZESŁAW: Literacka młodość Jana Zachariasiewicza [Das literarische Frühschaffen von Jan Zachariasiewicz]. In: RECZEK, STEFAN / FRYC, STANISŁAW (Hrsg.): Z tradycji kulturalnych Rzeszowa i Rzeszowszczyzny (Rzeszów: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogiczne 1966, S. 141-182.

ABSTRACT (DEUTSCH)

DIE DARSTELLUNG RELIGIÖSER KONFLIKTE IN DER LITERATUR DES ÖSTERREICHISCHEN GALIZIEN

Im literarischen Diskurs tritt das österreichische Galizien als Raum auf, in dem der kulturelle Austausch zwischen verschiedenen ethnisch-konfessionellen Gruppen zwar möglich war, oft aber konfliktreich verlief. In der vorliegenden Arbeit wird die literarische Darstellung religiöser Konflikte im Schaffen galizischer (österreichischer/deutscher, deutsch-jüdischer, polnischer und ukrainischer) Schriftsteller analysiert und verglichen. Die Forschungsfrage widmet sich dabei der möglichen Klassifikation der dargestellten religiösen Konflikte. Als Kriterium zur typologischen Differenzierung der Konflikte wird das ihrer literarischen Darstellung zugrunde liegende Hauptmotiv herangezogen. Das Herausarbeiten und Kontextualisieren dieser Motive sowie die Analyse und der Vergleich ihrer narrativen Struktur im Schaffen der Schriftsteller mit sprachlich und ethnisch-konfessionell verschiedenem Hintergrund bilden das Hauptanliegen der vorgenommenen Untersuchung.

Im Zentrum der Analyse steht das Werk von Michał Bałucki, Ivan Franko, Karl Emil Franzos, Teodor Tomasz Jeż, Stefan Kovaliv, Osyp Makovej, Leopold von Sacher-Masoch, Józef Rogosz und Jan Zachariasiewicz. Berücksichtigt wird dabei auch das Verhältnis von literarischem und historischem Kontext, d.h. wie sich die literarische Auffassung eines religiösen Konflikts auf die außerliterarische Wirklichkeit bezieht. Der Erkenntniswert dieser Arbeit besteht darin, sowohl neue Textquellen in die literarische Galizienforschung einzubringen, als auch die verschiedenen Autoren einer komparatistischen Analyse zu unterziehen. Die gewonnenen Erkenntnisse leisten auch einen Beitrag zur Analyse des Schaffens der erwähnten Schriftsteller und können daher bei ihrer weiteren Forschung berücksichtigt werden.

Anhand der Untersuchung lassen sich vier thematische Gruppen religiöser Konflikte feststellen, denen unterschiedliche Motive zugrunde liegen. Zur ersten Gruppe gehören Konflikte, die aufgrund einer interkonfessionellen Liebesbeziehung entstanden. Die zweite Gruppe machen jene Konflikte aus, deren Hauptmotiv die Konfrontation zwischen religiöser Tradition und Rationalismus bildet. Solche Konflikte wurden vorwiegend über das Thema Bildung abgehandelt. Die dritte Gruppe stellen wirtschaftliche Konflikte mit religiöser Konnotation dar. Zur vierten Gruppe werden religiöse Konflikte gezählt, die auf einem

national-politischen Antagonismus beruhen. Alle der genannten Kontaktgruppen werden in den einzelnen Kapiteln der vorliegenden Arbeit behandelt und analysiert.

Die durchgeführte Analyse der Konfliktmotive hat die Ausgangsthese bestätigt, dass in den literarischen Werken sowohl wirtschaftliche, wie auch politische und sprachlich-kulturelle Konflikte als religiöser Konflikt aufgefasst werden können. Eine solche narrative Strategie liegt vor allem der Darstellung von ökonomischen und einigen politischen Konflikten zugrunde. Zugleich ist jedoch auch eine entgegengesetzte Darstellung möglich, wenn etwa ein als religiös dargestellter Konflikt keine primäre religiöse Bedeutung aufweist. Sie ist vor allem für politisch-konfessionelle Konflikte charakteristisch, deren religiöse Bedeutung von Autoren in Frage gestellt wird. Diese beiden Konflikttypen werden in der Arbeit entsprechend als ‚pseudo-religiös‘ definiert.

Diesen gegenübergestellt werden Konflikte, die von den Autoren religiös motiviert werden und aus konfessionellen bzw. religiösen Differenzen resultierten. Es handelt sich dabei vor allem um jene Konflikte, die bei einer interkonfessionellen Liebesbeziehung entstehen. Auch die Konflikte zwischen religiösem Konservatismus und säkularem Rationalismus weisen eine direkte religiöse Konnotation auf, wobei dies sowohl für die Konflikte innerhalb der christlichen als auch der jüdischen Konfessionen charakteristisch ist. Von den untersuchten Textbeispielen ausgehend lässt sich keiner der erwähnten Konflikte als ‚rein religiös‘ bezeichnen. Der Grund dafür liegt in der tiefen Einbettung der religiösen Konflikte und ihrer Darstellung in die soziale, vor allem kulturelle Lebenswelt Galiziens – ein Umstand, der für das Schaffen der erwähnten galizischen Schriftsteller besonders signifikant war.

ABSTRACT (ENGLISH)

THE DEPICTION OF RELIGIOUS CONFLICTS IN THE LITERATURE OF AUSTRIAN GALICIA

In the literary discourse Austrian Galicia appears as a place where the cultural exchange between different ethnic-denominational groups was indeed possible, if it was also often beset by conflict. In the present work the literary depiction of religious conflicts in the oeuvres of Galician (Austrian/German, German/Jewish, Polish and Ukrainian) writers is analyzed and compared. The research focuses on the possible classification of the religious conflicts depicted. As the criterion for a typological differentiation of the conflicts, the main motif underlying their literary depiction is used. The explication and contextualization of these motifs as well as the analysis and comparison of their narrative structure in the oeuvres of the writers with linguistic and ethno-denominationally different backgrounds forms the main objective of the investigation.

The work of Michał Bałucki, Ivan Franko, Karl Emil Franzos, Teodor Tomasz Jeż, Stefan Kovaliv, Osyp Makovej, Leopold von Sacher-Masoch, Józef Rogosz and Jan Zachariasiewicz stands in the center of the analysis. Also taken into consideration is the relationship of the literary and historical context, that is, how the literary perception of a religious conflict relates to historical reality. The scholarly value of this work consists of the fact that both new textual sources are brought into the literary research on Galicia and that the various authors are subjected to comparative analysis. The knowledge so gained is also a contribution to the analysis of the oeuvre of the authors mentioned and can thus be taken into consideration in their further investigation.

On the basis of my research one can detect four thematic groups of religious conflicts, with various underlying motifs. Conflicts that arose on the basis of an interdenominational love relationship belong to the first group. The second group consists of those conflicts in which the main motif is the confrontation between religious tradition and rationalism. Such conflicts were treated mainly as concerned with education and upbringing. The third group depicts economic conflicts with religious connotations. Counted among the fourth group are religious conflicts that are based on national-political antagonism. All of the named contact groups are treated and analyzed in separate chapters of the present work.

The research of the motifs of conflict that has been carried out proves the initial thesis, that economic as well as political and linguistic-cultural conflicts in these literary works can

be comprehended as religious conflict. One such narrative strategy underlies first and foremost the depiction of economic and (some) political conflicts. However, at the same time a converse depiction is possible, when for example a religiously depicted conflict demonstrates no primary religious significance. It is above all characteristic of political-denominational conflicts, the religious significance of which is questioned by the authors. Both these conflict types are correspondingly defined in the work as „pseudo-religious.”

In contrast to these, there are conflicts that are religiously motivated by the authors and that resulted from denominational or religious differences. Above all these are conflicts that arise from an interdenominational love relationship. Likewise the conflicts between religious conservatism and secular rationalism demonstrate a direct religious connotation, and this is characteristic for the conflicts within the Christian as well as the Jewish denominations. Positing from the textual examples investigated, none of the mentioned conflicts can be termed „purely religious.” The reason for this lies in the profound embedding of the religious conflicts and their depiction in the social and above all cultural living environment of Galicia – a fact that was especially significant for the oeuvres of the Galician writers mentioned.

WISSENSCHAFTLICHER LEBENS LAUF

LYUBOMYR BORAKOVSKYY

geb. am 5. August 1985

Ausbildung und beruflicher Werdegang

- 03/2010 – 02/2014 Wiss. Projektmitarbeiter und Doktorand im Doktoratskolleg „Das österreichische Galizien und sein multikulturelles Erbe“ des FWF - Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung an der Universität Wien:
> Dissertationsthema: „Die Darstellung religiöser Konflikte in der Literatur des österreichischen Galiziens“;
> Forschungsaufenthalte im Ausland: Harvard Ukrainian Research Institute (04/2011 – 05/2011), Nationale Ivan-Franko-Universität L’viv (06/2011 –07/2011, 07/2012 – 08/2012), Jagiellonen-Universität Krakau (02/2013);
- 09/2009 – 02/2010 Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Interkulturelle Kommunikation und Translationswissenschaft, Nationale Ivan-Franko-Universität L’viv;
- 09/2008 – 08/2009 Studienassistent an der Fakultät für Fremdsprachen, Nationale Ivan-Franko-Universität L’viv, Ukraine;
- 11/2008 – 02/2010 Sekretär im Ukrainischen Deutschlehrer- und Germanistenverband:
- 09/2007 – 06/2008 Magisterstudium im Hauptfach Germanistik, Nationale Ivan-Franko-Universität L’viv, Ukraine:
> Thema der Magisterarbeit: „Volksmärchen als Textsorte und Objekt der Übersetzungstätigkeit“;
- 09/2003 – 06/2007 Bachelorstudium im Hauptfach Germanistik, Nationale Ivan-Franko-Universität L’viv, Ukraine;
- 09/1992 – 06/2003 Allgemein Höhere Schule, Tschervone, Gebiet L’viv, Ukraine

Weiterbildung und Seminare

1. Präsentationstechnik (2010, 2011);
2. Jiddisch Workshop (2011-213);
3. Interkulturelles Training (2010);
4. D-A-CH-Landeskunde: Weiterbildungsseminar für Deutschlehrer (2009);

Sprachen

Ukrainisch (Muttersprache), Deutsch (sehr gute Kenntnisse), Englisch (gute Kenntnisse), Polnisch (gute Kenntnisse), Russisch (gute Kenntnisse), Jiddisch (Grundkenntnisse).

PUBLIKATIONSVERZEICHNIS

Publikationen

1. Zobražennja mižkonfesijnych vidnosyn u tvori Karla Emila Franzosa „Moško z Parmy“ [Darstellung interkonfessioneller Konflikte in der Erzählung "Moschko von Parma" von K. E. Franzos], In: Inozemna Philolohija, 124 (2012), S. 263-268.
2. Religion im oder auf dem Wege der Moderne? Stellung der ruthenischen Geistlichkeit zur Modernisierung in Galizien und ihre literarische Auffassung bei Ivan Franko und Osyp Makovej. In: HAID, ELISABETH / WEISMANN, STEPHANIE / WÖLLER, BURKHARD (Hrsg.): Galizien: Peripherie der Moderne - Moderne der Peripherie? (Tagungen zur Ostmitteleuropa-Forschung; 31). Marburg: Herder-Institut 2013, S. 145-157.
3. Zusammen mit Heid, Elisabeth: Galizien. Peripherie der Moderne – Moderne der Peripherie (Konferenzbericht). In: Germanoslavika, 1 (2012), S. 131-134.
4. „Der Iluj“ von Leopold von Sacher-Masoch. Versuch einer Textanalyse. In: DaFiU, 1 (2011), S. 84-86.
5. Übersetzung aus dem Deutschen ins Ukrainische: BRUNNER, RICHARD J.: Gebote und Verbote in Dekalog. In: PASLAWSKA, ALLA; POMIRKO, ROMAN; BACEVYČ, FLORIJ (Hg.): Movlennjevi žanry v mižkul'turnij komunikaciji. L'viv: PAIS 2010, S. 92-102.
6. Das Gebot als Sprechakt. In: Sammelband der Konferenzvorträge der 16. Tagung des Ukrainischen Deutschlehrer- und Germanistenverbands „Zukunftsperspektiven der deutschen Sprache und der Germanistik in der Ukraine“. Černivci 2009, S. 18-19.

Konferenzvorträge

1. „Interkulturelle Freundschaften in Zentraleuropa“: Jahrestagung des Literatur- und Kulturwissenschaftlichen Komitees der Österreichischen und der Ungarischen Akademie der Wissenschaften (Wien, 12.-14.09.2013)
Vortrag: Religiöse Aspekte in wirtschaftlichen Konflikten. Zum Motiv der christlich-jüdischen Beziehungen und ihrer Darstellung in der Literatur des österreichischen Galiziens.
2. „Glaubenssysteme/Belief-Systems“: Annual Conference of Austrian Studies Association (University of Waterloo, ON, Canada, 2.-5.05.2013)
Vortrag: Religiöser Aspekt eines wirtschaftlichen Konflikts zwischen der jüdischen und ruthenischen/ukrainischen Bevölkerung des österreichischen Galiziens: Seine literarische Darstellung und Rezeptionsmöglichkeiten.
3. „Religiöse Vielfalt auf dem Lande. Das östliche Europa im 19. Jahrhundert“: Workshop des Internationalen Graduiertenkollegs „Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts“ der Ludwig-Maximilians-Universität München und der Karls-Universität Prag (München, 22.-23.06.2012)
Vortrag: Im Dienste des Gottes und Menschen: literarische Gestalt eines ruthenischen Dorfpfarrers in den Werken galizischer Schriftsteller (an Textbeispielen von Karl Emil Franzos, Osyp Makovej und Jan Zacharyasiewicz).
4. „Galizien. Peripherie der Moderne – Moderne der Peripherie“: Konferenz des Doktoratskollegs „Das österreichische Galizien und sein multikulturelles Erbe“ (Universität Wien, 9.-11.11.2011)

Vortrag: Konservativ vs. modern: Die Darstellung religiöser Konflikte in der Literatur Galiziens.

5. „Jews and/or Jewish Austrians in Modern Austrian Literature and Culture“: Annual Conference of Modern Austrian Literature and Culture Association (MALCA) (Washington and Jefferson College, Washington, PA, 7.-10.04 2011)

Vortrag: Konversion als individuelle Grenzüberschreitung: die inner- und interkonfessionellen Konflikte im Roman von Leopold von Sacher-Masoch „Der Iluj“.

6. „Zukunftsperspektiven der deutschen Sprache und der Germanistik in der Ukraine“: 16. Tagung des Ukrainischen Deutschlehrer- und Germanistenverbands (Nationale Jurij-Fedkowytsh-Universität Černivci, 16.-17.10.2009)

Vortrag: Das Gebot als Sprechakt.