

WINFRIED ADAM

KARL EMIL FRANZOS – EIN INTERKULTURELLER ERZÄHLER?

Bemerkungen zu seiner Erzählung *Moschko von Parma*

Galizien hat wieder Konjunktur. Die 1918 von der politischen Landkarte verschwundene Grenzprovinz im Nordosten der österreichisch-ungarischen Monarchie rückt seit den 80er Jahren verstärkt ins Blickfeld von Literaturwissenschaft¹ und historisch-literarischer Publizistik². Als multikultureller Mikrokosmos der Habsburgermonarchie mit einem Nebeneinander von jüdischer, polnischer, ukrainischer und deutscher Bevölkerung und als „Literaturlandschaft“ im doppelten Sinne – zum einen Herkunftsgebiet bekannter Schriftsteller wie beispielsweise Joseph Roth und Manes Sperber, und zum anderen Motiv, Stoff und Thema nicht allein der deutschsprachigen Literatur Mitteleuropas – besitzt das ehemalige „Kronland Galizien und Lodomerien“ auch heute eine nur schwer erklärbare Attraktivität und Faszination.

Ist von dieser entlegenen Provinz Galizien die Rede, werden stets eine Reihe von vergessenen bzw. wieder zu entdeckenden Autoren ins Feld geführt, wie der 1848 im ostgalizischen Czortkow geborene Karl Emil Franzos, dessen literarisches Schaffen im Besonderen das ostjüdische Milieu Galiziens thematisiert. Franzos, der den meisten Literaturwissenschaftlern zumindest als Herausgeber der ersten Büchnerausgabe von 1879 ein Begriff ist, wird der literarischen Strömung des Realismus zugerechnet und gilt wohl als bekanntester Vertreter der deutschsprachigen Ghettoliteratur³. Mit Recht weist von Glasenapp in ihrer Dis-

1 Siehe den von Stefan Kaszynski herausgegebenen Tagungsband *Galizien – eine literarische Heimat* (Poznan, 1987), bzw. den von Fridrun Rinner und Klaus Zerinschek herausgegebenen Band des Innsbrucker Kolloquiums von 1988 *Galizien als gemeinsame Literaturlandschaft*.

2 Siehe Verena Dohrn: *Reise nach Galizien – Grenzlandschaften des alten Europa*, Frankfurt 1991, Karl Martin Gauß, Martin Pollack (Hrsg.): *Das reiche Land der armen Leute. Literarische Wanderungen durch Galizien*. Wien 1992 und Martin Pollack: *Galizien – eine Reise durch die verschwundene Welt Ostgaliziens und der Bukowina*. Frankfurt 2001.

3 Dieser Genrebegriff besteht etwa seit 1900; seine genaue Definition ist in der Literaturwissenschaft und Judaistik umstritten (vgl. Schoeps J.(Hrsg.): *Neues Lexikon des Judentums*, S. 169).

sertation über die Entwicklung der Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert darauf hin, dass die von der Sekundärliteratur erhobene Behauptung, Franzos sei ein von der Wissenschaft völlig vernachlässigter Autor bei genauerer Betrachtung nicht aufrecht erhalten werden kann.⁴ Diese Studie versucht daher mit der Fragestellung, inwieweit Franzos als interkultureller Erzähler betrachtet werden kann, einen von der bisherigen Sekundärliteratur noch kaum beleuchteten Aspekt aufzugreifen. Zunächst soll kurz angedeutet werden, welches Verhältnis der „Aufklärer“ Franzos zu seiner galizischen Heimat hatte. Die für Franzos typische „Doppeltendenz“⁵ seiner Erzählungen – Kritik an der Engstirnigkeit der ostjüdischen Shtetlgemeinschaft einerseits und Reflexion über die Notwendigkeit christlich-jüdischer Anerkennung und Toleranz andererseits – wird anhand der längeren Erzählung⁶ *Moschko von Parma*, die zwar weniger bekannt, jedoch von der Forschung übereinstimmend als einen seiner literarisch bedeutsamsten Texte beurteilt,⁷ herausgearbeitet. Ausgehend von dieser Analyse wird dann zu fragen sein, inwiefern die Erzählung *Moschko von Parma* ein spezifisches „interkulturelles Potential“⁸ enthält.

Galizien und Franzos – ein schwieriges Verhältnis

Obgleich Galizien das „Lebensthema“⁹ von Franzos' literarischem Schaffen war, und er dort seine Kindheit und Jugend verbracht hatte, war sein Verhältnis zu dieser Grenzprovinz von Ambivalenzen gekennzeichnet, die im Kontext der beschriebenen Fragestellung besondere Beachtung verdienen.

-
- 4 vgl. Gabriele von Glasenapp: Aus der Judengasse, S. 191f. – Überblick über die wichtigste und neueste Sekundärliteratur zu Franzos bei Glasenapp S. 191, Anmerkung 3. Allerdings sind Franzos' Werke mit Ausnahme seines posthum veröffentlichten Roman *Der Pojaz* (Stuttgart: Europäische Verlagsanstalt 1994), der Erzählung *Judith Trachtenberg* (Berlin: Ullstein 1992), den Reiseschilderungen *Aus Anhalt und Thüringen* (Berlin: Aufbau 2000) und einem kleinen Sammelband, *Erzählungen aus Galizien und der Bukowina*, herausgegeben von dem amerikanischen Germanisten Joseph Peter Strelka (Berlin: Nicolai 19932) auf dem Buchmarkt derzeit nicht erhältlich. Ferner sei an dieser Stelle auf den Ausstellungskatalog *Karl Emil Franzos – der Dichter Galiziens* der Wiener Stadtbibliothek von 1998 verwiesen, der unter anderem einen Briefwechsel von Franzos und Marie von Ebner-Eschenbach aus den Jahren 1886 bis 1888 enthält.
- 5 V. Glasenapp, G.: Aus der Judengasse. S. 198.
- 6 Franzos verwendet selbst diesen ungenauen Gattungsbegriff für seinen Text. Je nach Auslegung der Kriterien wäre *Moschko von Parma* auch als Roman oder Novelle zu klassifizieren.
- 7 vgl. Klanska, M.: Problemfeld Galizien. S.173; Mecklenburg, N.: „Bei den Juden ist es nun einmal so“. S. 205 und Pazi, M.: Der Gefühlspluralismus im Werk Karl Emil Franzos'. S. 98.
- 8 Norbert Mecklenburg prägte diesen Begriff in seinem Aufsatz über Franzos Erzählung *Leib Weihnachtskuchen und sein Kind*. Dieser Aufsatz ist in produktiver, manchmal auch in verzweifelter (!) Auseinandersetzung mit Mecklenburgs Ansatz, interkulturelle Dimensionen in Leib Weihnachtskuchen und sein Kind zu ermitteln, entstanden (siehe Mecklenburg, N.: „Bei den Juden ist es nun einmal so!“ S. 203–232).
- 9 Klanska, M.: Problemfeld Galizien. S. 208.

Karl Emil Franzos entstammte einer spanischen Familie sephardischer Juden, die über Frankreich – daher der Name Franzos – Anfang des 19. Jahrhunderts nach Galizien gelangte. Sein Vater, ein an Aufklärung und deutscher Kultur orientierter Arzt in Czortkow, hatte Franzos trotz seines frühen Todes im Jahr 1858 nach eigenem Bekunden stark geprägt.¹⁰ Franzos besuchte das deutsche Gymnasium in Czernowitz (Bukowina); sein Studienwunsch Altphilologie lässt sich nicht realisieren, da ihm als Jude der Zugang zum Lehramt verschlossen blieb. Daher studierte Franzos Rechtswissenschaften und war seit den 1870er Jahren als Schriftsteller und Journalist in Wien tätig; von 1887 bis zu seinem Tod im Jahr 1904 lebte er in Berlin. Die vielfache Erfahrung der Fremdheit, als „Daitsch“¹¹ in der orthodox jüdischen Umgebung seiner Kindheit einerseits wie auch später als Jude im christlichen Umfeld, zählt Franzos zu seinen prägenden Erlebnissen: „Ich fühle mich überall als ein Fremder, im Kloster, im Ghetto, im Haus meiner Mitschüler, wie in der Bauernhütte und im adeligen Hof.“¹²

Insgesamt kann Franzos' Verhältnis zu Galizien aus drei unterschiedlichen Perspektiven betrachtet werden: (1) in starker Distanz zur kulturell rückständigen Heimat, insbesondere zu den traditionellen Lebensformen der ostjüdischen Bevölkerung; (2) als (erfolgreicher) Vermittler eines bestimmten Bildes von Galizien bzw. des Ostjudentums in Deutschland; (3) als Propagandist einer bestimmten, an Deutschland orientierten kulturellen Norm in Galizien bzw. in ganz Osteuropa.

(1) Die kritische Darstellung der ostjüdischen Shtetlgemeinschaft in ihrem strengen Beharren auf alten Traditionen dient in den meisten Texten von Franzos als signifikantes Beispiel für die Rückständigkeit und „Unaufgeklärtheit“ der galizischen Welt. Schon der Titel seines ersten Buches *Aus Halb-Asien – Kulturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrußland und Rumänien*¹³ zeigt, wie hier der negativ besetzte Begriff „Asien“ auf Osteuropa bezogen wird, wo eben im Gegensatz zu Mitteleuropa noch „halbasiatische“ Zustände herrschten. Freilich muss gesehen werden, dass Franzos' Darstellungen des ostjüdischen Ghettos stets „von außen gesehene Lebensformen“¹⁴ waren, da er selbst einer assimilierten Familie entstammte. Franzos' Werk lässt sich durch einen klaren regionalen Bezug kennzeichnen – eine Eigenschaft, die ihn mit vielen anderen Schriftstellern der Epoche des Realismus verbindet. Dieser wird jedoch immer durch

10 vgl. Pazi, M.: Gefühlspluralismus im Werk Karl Emil Franzos'. S. 77f.

11 So wurden im ostjüdischen Milieu die assimilierten, Deutsch sprechenden Juden genannt.

12 Franzos, K. E.: Die Geschichte des Erstlingswerk, zit. nach v. Glasenapp, G.: Aus der Judengasse. S.202.

13 Diese Sammlung von Reiseberichten, Essays und Erzählungen, erstmals 1876 bei Duncker und Humboldt in Leipzig veröffentlicht, wurde zu einem großen Erfolg für Franzos und trug wesentlich zu seiner Etablierung als Schriftsteller bei (vgl. Pazi, M.: Der Gefühlspluralismus im Werk Karl Emil Franzos'. S. 85).

14 Pazi, M.: Karl Emil Franzos' Assimilationsvorstellungen und Assimilationserfahrungen. S. 219.

eine kritische Distanz gebrochen, somit kann geradezu von einem „Antiregionalismus“¹⁵ in Franzos' Texten gesprochen werden.

(2) Obgleich schon lange vor 1870 Schriftsteller wie Leopold Kompert und Leo Herzfeld-Fränkell das ostjüdische Ghetto als Thema in die deutsche Literatur eingebracht hatten, entfalteten erst die Schilderungen von Franzos wie *Aus Halb-Asien* (1876) oder *Die Juden von Barnow* (1877) eine stärkere Rezeption in Deutschland. Die Fremdartigkeit und Exotik der entlegenen Provinz Galizien wurde als interessanter Lesestoff geschätzt, seine Bücher wurden mehrfach aufgelegt und in viele Sprachen übersetzt. Aschheim betont, dass Franzos mit seinen Texten entscheidenden Anteil an dem in Deutschland gegen Ende des 19. Jahrhundert entstandenen Bild des ostjüdischen Milieus hatte: „More than anyone else Franzos mediated the German understanding of the Eastern ghetto.“¹⁶ Nationalistische und antisemitische Kreise des Kaiserreichs und der Weimarer Republik bezogen sich in ihrer Agitation gegen die Zuwanderung von Ostjuden vielfach auf Franzos' negative Charakterisierungen der traditionellen jüdischen Lebensformen in Osteuropa.¹⁷

(3) In umgekehrter Weise zu Punkt zwei sah sich Franzos als kultureller Mittler zwischen (deutschem) Zentrum und (galizischer) Peripherie. Die deutsche Kultur, insbesondere das Gedankengut der Aufklärung und die klassisch-weimariische Bildung, sollte als Orientierungsmuster für die sozial und kulturell unterentwickelte Grenzregion Galizien fungieren. Diesem deutschen Missionsanspruch wird in nahezu allen seiner Texte die religiös-weltanschauliche Enge der Shtetlgemeinschaft gegenübergestellt. Ob diese Haltungen von Karl Emil Franzos daher generell als „interkulturelles Projekt“¹⁸ bezeichnet werden können, sei dahingestellt, da sie zumindest aus heutiger Sicht höchst problematische Assimilationsvorstellungen beinhalten.

Moschko von Parma

Moschko von Parma war Franzos erstes längeres Prosastück. Entstanden in den späten 1870er Jahren, wurde diese Erzählung 1880 gedruckt. Der Handlungsort ist ein ostgalizisches Shtetl um die Mitte des 19. Jahrhunderts, und das Personenrepertoire gleicht in etwa den kurz vorher veröffentlichten Kulturskizzen *Aus Halb-Asien* und *Die Juden von Barnow*.¹⁹ Die Handlung lässt sich kurz skizzieren: Der Protagonist Moschko, der sich durch seine körperliche Kraft von den übrigen Bewohnern des Ghettos unterscheidet, erlernt bei einem ukraini-

15 Mecklenburg, N.: „Bei den Juden ist es nun einmal so!“. S. 206.

16 Aschheim, St.: *Brothers and Strangers*. S. 30.

17 Ebd., S. 31.

18 Mecklenburg, N.: „Bei den Juden ist es nun einmal so!“. S. 204. Mecklenburg spricht in diesem Zusammenhang von einer „Annäherung“ zwischen Galizien und Westeuropa, was nicht ganz korrekt erscheint, da die „Annäherung“ nach Franzos' Vorstellungen stets nur in eine Richtung verlaufen kann: von Galizien nach Deutschland.

19 vgl.: Hubach, S.: *Galizische Träume*. S. 63.

schen Schmied dessen Handwerk. Er verliebt sich in eine Christin – die Heirat ist wegen des Glaubensunterschieds ausgeschlossen. Moschko wird zum österreichischen Militär eingezogen und kommt nach 21 Jahren in seine jüdische Gemeinde zurück, die nicht bereit ist, den in ihren Augen „Abtrünnigen“ aufzunehmen.

Die ostjüdische Shtetlgemeinschaft

Die Handlung der Erzählung bewegt sich stets im ostgalizischen Milieu, selbst als der Protagonist Moschko das Shtetl verlässt und zum Militär nach Italien einrücken muss. Dieser schon in den ersten Zeilen als „entlegener Winkel der Erde“ (*Moschko von Parma*, 7)²⁰, klassifizierte Ort, also das Judenviertel von Barnow und seine Umgebung, wird ausschließlich mit negativen Beschreibungen belegt. Moschko wird in einem dieser „düsteren, sumpfigen Sackgäßchen“ von Barnow geboren, wo er als sechstes Kind einer bitterarmen, ostjüdischen Familie aufwächst, die das Oberhaupt Abraham Veilchenduft mittels vierer verschiedener Berufe und dem Betteln nur mühsam ernähren kann. (MvP, 7) Die Darstellung der ostjüdischen Shtetelgemeinschaft in Barnow mit ihren Bewohnern, Denkhaltungen und Traditionen, erfolgt in erster Linie über ihre Reaktionen gegenüber dem Protagonisten Moschko, der sich in diesem Milieu zusehends zu einem Außenseiter entwickelt.

Zunächst unterscheidet sich Moschko von den übrigen Ghettobewohnern durch seine ungewöhnliche körperliche Größe und Stärke. Als er daher mit 13 Jahren den Wunsch äußert, „Sellner“ (Soldat) zu werden, reagiert seine Umgebung mit Entsetzen, da er mit diesem Beruf weder die jüdischen Speisegesetze noch die täglichen Gebetszeremonien einhalten könne, und er folgerichtig die „Anwartschaft auf die Freuden des Jenseits“ verlieren würde (MvP, 16). Franzos verweist in diesem Zusammenhang in einem längeren Erzählerkommentar auf die Bunkermentalität des Shtetls, die sich aufgrund des jahrhundertealten Antisemitismus herausgebildet hatte:

Je heftiger die Dränger einst von außen einstürmten, desto enger schlossen sich die Juden aneinander, desto fester ward ihre Überzeugung: hier im Inneren des Familienlebens, im Inneren der Gemeinde, sei alles gut, draußen alles schlecht; die Außenwelt ward zu ihnen zu einem unverständlichen, feindlichen Chaos, das sie drohend und grollend umflutete, vor dem sie einzig Rettung fanden im Bannkreise des Ghetto. (MvP, 17)

Der Maschallik, Isaak Türkischgelb,²¹ der alle Sorgen und Nöte aber auch Neuigkeiten des Shtetls kennt – von Franzos spöttisch als „das lebendige, ewig

20 Im Folgenden werden Zitate aus *Moschko von Parma* in dieser Kurzform belegt: (MvP, Seitenzahl).

21 Die genau gleiche Figur findet sich später auch in Franzos Roman *Der Pojaz*.

durstige, auf zwei Beinen daherschlotternde Lokalblatt der Gemeinde“ geschildert (MvP, 19) – wird beauftragt, Moschko wieder zur Vernunft zu bringen. Türkischgelb vermittelt Moschko schließlich als Lehrling an den ruthenischen Schmied Wassilj Grypko, der außerhalb der Stadt eine Werkstatt betreibt. Freilich war es nur der Geschicklichkeit des Marschalliks zu verdanken, der die strenggläubige Gemeinde davon überzeugen konnte, Moschko einen für die Juden bis dahin unüblichen, ja geradezu „gotteslästerlichen“ Beruf erlernen zu lassen – der Erzähler bezeichnet diesen Umstand als ein Wunder (MvP, 37f). Diese Lehre beschleunigt zugleich den Ablösungsprozeß Moschkos von der Shtetl-welt. Er verliebt sich in die ruthenische Magd Kasia, die Schwester seines Lehrlingskollegen Hawrilo, und lehnt es ab, die vom Marschallik für ihn organisierte „gute Partie“, das jüdische Mädchen Rosel, zu heiraten. Moschko wehrt sich gegen die arrangierte Ehe, wie sie im Ostjudentum üblich ist: „Schreit es nicht gegen Gott, daß man bei uns so die Ehe schließt, wie man Ochsen verkauft oder ein Faß Heringe?“ (MvP, 84)

Die Rekrutierung der k. u. k. Armee in dem galizischen Städtchen Barnow bringt nun den entscheidenden Wendepunkt der Handlung. In ausführlicher Weise wird zunächst dieser Vorgang der Soldatenaushebung geschildert, wobei in aufklärerischer Absicht besonders kritisch auf das Bemühen der Juden abgehoben wird, ihre Söhne aus religiösen Gründen durch Bestechung oder Schwindelei vor dem Militärdienst zu bewahren. Allerdings gibt der Erzähler in diesem Zusammenhang auch seiner optimistischen Zukunftserwartung Ausdruck:

...daß unter dem Einfluß einer mildereren Zeit aus den geknechteten Juden des Ostens dereinst selbstbewußte Staatsbürger werden, welche die Segnungen eines freisinnigen Staatswesens genießen und darum auch willig seine Lasten tragen. (MvP, 103f)

Moschko ist nun gegen seinen Willen unter den Rekrutierten; er wollte bei seiner inzwischen schwangeren Geliebten Kasia bleiben, um für das Kind zu sorgen. Mit der Einberufung zum Militär hat nun Moschkos Entfremdungsprozeß von der ostjüdischen Welt seiner Kindheit einen vorläufigen Abschluß gefunden, dies wird auch durch das Abschneiden seiner Wagenlöckchen symbolisch zum Ausdruck gebracht (MvP, 126).

An dieser Stelle ergibt sich im Text ein großer Zeitsprung, und die Handlung setzt erst nach 21 Jahren mit der Rückkehr des kranken Kriegsinvaliden Moschko in seine ostgalizische Heimat wieder ein. Die Shtetlgemeinschaft verschließt sich dem zurückgekehrten „verlorenen Sohn“. Seine fünf im Ghetto verbliebenen Geschwister – „stumpf und hart geworden im täglichen Kampfe ums Dasein“ (MvP, 143) – wollen nichts von ihm wissen, und auch der Gemeindevorsteher Nathan Grün lehnt jegliche Unterstützung ab, da Moschko durch seine freiwillige Verlängerung des Militärdienstes um sieben Jahre „Gott aus Mutwillen gekränkt“ (MvP, 148) habe, und er damit eine Sünde begangen hat, die die Rückkehr in die Gemeinschaft unmöglich macht. Moschko findet lediglich Anschluss in einem christlichen Haus, der Schmiede, in der inzwischen sein ehema-

liger Mitlehrling Hawrilo Meister ist und Kasias und Moschkos unehelichen Sohn Fredko adoptiert hat.

Die Kritik an der Erstarrung der ostjüdischen Schtetlwelt wird in *Moschko von Parma* bei genauer Betrachtung auf zwei Ebenen vollzogen. Zum einen durch die teilweise drastisch-ironischen Erzählerkommentare, mit denen die Absurditäten des Ghettolebens vorgeführt werden. Ein treffendes Beispiel dafür ist eine Frau, die einen Rabbi um Vergebung für die Benutzung des Lichts am Sabbat anfleht. Der Erzähler kommentiert dies in sehr eindeutiger Weise: „Licht am Sabbat! Die Feder versagt bei dem Versuche, die Schwere dieses Verbrechens auch nur annähernd anzudeuten! (MvP, 24). Die gewichtigere Kritik liegt jedoch auf der inhaltlich-strukturellen Ebene der Erzählung. Mit Moschko wird ein Außenseiter vorgeführt, der durch Beruf, persönliche Bindung schließlich Militärdienst die Ghettomauern durchbricht und dafür den Preis sozialer Ächtung bezahlen muss. Als er nach 21 Jahren zurückkehrt, hat sich im Schtetl wenig geändert: „...er hat sich im Leben selbst von uns geschieden und soll geschieden bleiben,“ (MvP, 165), ist die unbarmherzige Antwort des Gemeindevorstehers Grün auf die Bitte des Stadtarztes von Barnow²², den todkranken Moschko unter die Obhut der jüdischen Gemeinde zu nehmen. Moschko hat sich von den traditionellen Lebensformen seines Milieus gelöst und endet schließlich „in einer Art von sozialem Niemandsland“²³ zwischen Ghettowelt und christlichem Umfeld.

Möglichkeiten christlich-jüdischer Koexistenz

Das Verhältnis von Christentum und Judentum, genauer gesagt das Nebeneinander von ukrainischem, also griechisch-katholischem Bekenntnis, und orthodoxem Judentum in Galizien ist der wichtigste Themenkomplex in *Moschko von Parma*. Zum einen wird der alltägliche, christlich-jüdische Gegensatz dargestellt, zum zweiten werden Möglichkeiten der Überwindung dieses gegenseitigen Missverstehens angedeutet, und der Ausgang der Erzählung zeigt dann, inwieweit sich gegenseitige Toleranz und Anerkennung durchsetzen können.

Schon zwischen den christlichen und jüdischen Jungen in Barnow herrscht „ewiger Krieg; grimmiger haben Indianer und Weiße einander nie beschlichen“ (MvP, 10)²⁴ – wird vom Erzähler eingangs festgestellt. Auch die beiden Lehrlingen Moschko und Hawrilo setzten zunächst in der Schmiede diesen ewigen Kampf fort (MvP, 48). Selbst bei seiner Begegnung mit Kasia benötigt Moschko

22 Die Figur des Stadtarztes, der als assimilierter Jude ebenfalls mit den Vorurteilen des Schetls zu kämpfen hat und die Betreuung des todkranken Moschko übernimmt, hat Franzos nach eigenen Worten nach dem Bild seines Vaters ausgestaltet (vgl. Hubach, S.: Galizische Träume. S.75).

23 v. Glasenapp, G.: Aus der Judengasse. S.210.

24 Das hier verwendete Bild dürfte den deutschen Lesern durch das Werk von Franzos' populärem Zeitgenossen Karl May (1842–1912) bestens vertraut gewesen sein. Um die fremde Welt Galiziens darzustellen, operiert Franzos mehrfach mit solchen leicht verständlichen Bildern.

eine ganze Weile, um ihre vielen antisemitischen Stereotypen zu widerlegen (MvP, 70f). Als sich die beiden verlieben, bleibt ihnen die Unmöglichkeit einer legalen Verbindung bewusst. Franzos bedient sich auch in diesem Fall eines drastischen Vergleichs, um die unüberbrückbare Differenz zwischen den Religionen zu verdeutlichen:

Der jüdische Schmied und die christliche Magd – die Schranken zwischen ihnen hätten nicht unübersteiglicher sein können, wenn er ein Menschenfresser der Südsee gewesen wäre und sie eine deutsche Prinzessin. (MvP, 75)

Mehrfach verweist der Erzähler darauf, dass Moschko trotz seiner Liebe zu Kasia niemals einen Religionsübertritt in Erwägung zieht; die Bindung an den eigenen Glauben wirkt auch bei dem „halbassimilierten“ Protagonisten noch stärker. Christen und Juden leben im Grunde unversöhnlich nebeneinander her; der Erzähler erwähnt die vergeblichen Bemühungen des Arztes von Barnow, mit beiden Bevölkerungsgruppen gemeinsam einen Krankenverein und eine Volksschule zu begründen (MvP; 164).

Möglichkeiten der Überwindung der christlich-jüdischen Konfrontation werden in der Erzählung wiederum anhand der Hauptfigur Moschko durchgespielt. Zusammen mit seinem ukrainischen Mitlehrling Hawrilo diskutiert er die Unterschiede beider Religionen und entdeckt schließlich Gemeinsamkeiten. Der Erzähler erläutert die Gründe für dieses ungewöhnliche „Religionsgespräch“:

Es kommt nicht vor, daß Lehrjungen über Religion und Unsterblichkeit grübeln Wenn sie gleichwohl zuweilen in ein solches Gespräch gerieten, so fügte sich dies naturgemäß, weil der ungeheure Unterschied der Anschauungen, in denen sie erzogen worden, bei mancher Gelegenheit hervortreten mußte (MvP, 51f)

Die Verbindung mit Kasia verstärkt bei Moschko eine Ahnung, die ihm immer mehr zur Gewissheit wird, nämlich „daß der Mensch zunächst ein Mensch sei und dann erst ein Christ oder ein Jude“ (MvP, 41). Deutlich wird aber auch, dass mit Moschko nur ein Außenseiter, den seit seiner Kindheit die Frage beschäftigt, warum er anders als die übrigen Menschen sei (MvP, 118), in der Lage ist, das antagonistische Denken seiner Glaubensgenossen zu überwinden. In ähnlicher Weise orientiert sich der ukrainische Schmied Wassily Grypko – er gilt in seiner Umgebung als Sonderling – nicht an religiösen Vorurteilen und nimmt Moschko als Lehrjungen auf. Grundsätzlich zeigt Franzos anhand Moschkos Lebensweg, wie die Emanzipation von der Shtetlgemeinschaft einen Erkenntnisprozeß hin zu religiöser Toleranz in Gang setzt.

Am Ende der Erzählung, im Bewusstsein des nahenden Todes, legt Moschko gegenüber dem Stadtarzt von Barnow Rechenschaft über sein Leben ab. Dieses längere Gespräch mit dem Arzt kann auch als Quintessenz der Erzählung interpretiert werden. Auf die Frage des Arztes, ob er beim jüdischen Glauben geblieben sei, antwortet der alte Soldat mit einem Bild aus der Welt des Militärs:

Ja – obwohl ich schon seit längerer Zeit weiß, daß ich bei einem Wechsel nur unter einen anderen Obersten gekommen wäre. Der General ist für alle Regimente derselbe. (MvP, 171)

Nicht nur an dieser Stelle lässt sich deutlich Lessings Idee von der Gleichheit aller Religionen herauslesen,²⁵ die sich der Protagonist zueigen gemacht hat. Allerdings bleibt die Erzählung am Ende nicht allein bei diesem Toleranzpostulat stehen, sondern auch Moschkos Assimilationsprozess selbst wird problematisiert. So deutet Moschko in dem letzten Gespräch mit dem Arzt seine vorübergehende Abkehr vom Judentum, die in der Militärzeit darin gipfelt, dass er seine jüdische Herkunft verleugnet und seinen Namen in „Moriz“ umgeändert haben möchte, als Schuld. Nachdem er sich von den alten Bindungen seiner Heimat gelöst hatte, stellte sich für ihn eine gewisse Orientierungslosigkeit ein: „Zu dem Gotte der Chassidim konnte ich nicht beten und ebensowenig zu dem Manne am Kreuze.“ (MvP, 179) Dennoch kann Moschko versöhnt im Glauben an einen „allgerechten Gott“ (MvP, 180) sterben, da er als eine Art „verlorener Vater“ seinen Sohn Fredko wiedererkennt, und es ihm gelingt, zu Fredko ein inniges Verhältnis aufzubauen, ohne allerdings seine wahre Identität als dessen Vater preiszugeben. Der optimistische Ausklang der Erzählung liegt zum einen darin, dass Moschko als „sterbender Jude im Christenhaus gepflegt“ wird, und ferner in der „ökumenischen Funktion des Sohnes“²⁶, der alljährlich für seinen toten Vater als Kaddisch (jüdisches Totengebet) ein Vaterunser sprechen wird.

Generell bleibt festzuhalten, dass eine christlich-jüdische Verständigung, oder genauer ausgedrückt, eine Akzeptanz anderer Religionen unter Beibehaltung der eigenen, in der Erzählung nur auf individueller Ebene realisiert wird. Der Protagonist hat sich auf seinem langen Weg „in die Welt“ und wieder zurück nach Ostgalizien der Position von Lessings *Nathan* angenähert; die jüdische wie die ukrainische Bevölkerung seiner Heimat ist aber noch weit davon entfernt. Die Schtetlgemeinschaft hat den zurückkehrenden Moschko ausgeschlossen, und auch auf ukrainischer Seite lässt sich der Pope (Pfarrer) von Hawrilo mit fünf Gulden bezahlen, damit er den jüdischen Sterbenden ohne Schaden für sein Seelenheil im Haus behalten kann (MvP, 167). Ferner wird am Ende der Erzählung durch die Figur und das Wirken des schon erwähnten aufklärerischen Arztes gezeigt, dass bis zur Beseitigung gegenseitiger Vorurteile noch ein weiter Weg führt.

Ein starker Determinismus, den Schwarz und Berman als wichtigen Bestandteil der Franzoschen Lebensphilosophie ausmachen,²⁷ kennzeichnet auch Moschkos Lebensweg. Moschko, der versucht hat, vom Ghetto „in die Welt“ zu gehen, gelingt letztlich kein Ausgleich zwischen Ghetto und Welt: Er scheitert. Zwar hat Moschko für sich die Notwendigkeit gegenseitiger Toleranz erkannt, aber ihm

25 vgl. Klanska, M.: Problemfeld Galizien. S.177

26 Hubach, S.: Galizische Träume. S. 78.

27 Schwarz, E./Berman, R.: Karl Emil Franzos: Der Pojaz, (1905). S.390.

ist es nicht mehr vergönnt, dies in seiner eigenen Biographie zu realisieren – beispielsweise durch die Heirat mit einer Christin – sondern er stirbt als vereinsamter Kriegsinvalid. Ähnlich wie im *Pojaz* endet auch hier der Ausbruchversuch aus dem Ghetto mit dem Tod des Protagonisten.

„interkulturelles Potential“ in *Moschko von Parma*

Was verbirgt sich hinter dem Begriff „interkulturelles Potential“? Norbert Mecklenburg verwendet diesen Terminus bei Franzos in Abgrenzung zu „interkultureller Ideologie“ ohne eine eindeutige Definition zu leisten. Folgt man seinen Ausführungen, könnte man unter „interkulturellem Potential“ eine stärker differenzierende Darstellungsweise in den späteren Erzählungen von Franzos verstehen, die sich vom anfänglichen „nationaldeutschen Missionsanspruch“ des Schriftstellers unterscheidet.²⁸ In dieser Analyse soll das „interkulturelle Potential“ als die kulturvermittelnde Dimension eines Textes beschrieben werden, die der Rezipient bei der Lektüre entschlüsseln kann. Potential bedeutet dabei, dass der kulturvermittelnde Aspekt nur eine mögliche Lesart des Textes von Franzos darstellt. Diese kulturvermittelnde Dimension lässt sich in zwei verschiedenen Bereichen lokalisieren: auf der stofflich-inhaltlichen und auf der erzähltechnischen Ebene eines Textes²⁹.

Um zu einer angemessenen Bewertung des „interkulturellen Potentials“ der Erzählung *Moschko von Parma* zu gelangen, ist eine kurze „Rekonstruktion der Werk-Welt“³⁰, also der Entstehungsbedingungen des Textes, notwendig. Die Franzoschen Texte reagieren auf das Verhältnis von Deutschland und (Ost)Judentum im 19. Jahrhundert; eine stets deutliche wie auch einseitig germanophile Tendenz bei Franzos wird natürlich heute, 60 Jahre nach dem Nationalsozialismus, anders beurteilt. Das am Anfang der Studie skizzierte Verhältnis von Franzos zu seiner galizischen Heimat muss daher bei der Frage nach interkulturellen Aspekten mitreflektiert werden. Berman und Schwarz betonen in ihrer Interpretation des *Pojaz*, dass aufgrund des zunehmenden Antisemitismus Franzos' Ideen sogar schon „zur Zeit ihrer Fixierung im Roman ihre historische Gültigkeit verloren haben“³¹. In der Tat wirkt auch die in diesem Text vorhandene, wohl aus der Aufklärung entlehnte „Lichtmetaphorik“ antiquiert und aufgesetzt. So wird der Erzähler nicht müde zu betonen, dass das „volle Licht“ (= deutsche Kultur) das „finstere Ghetto“ leider noch nicht in wünschenswertem Ausmaß erreicht habe (z. B. MvP, 144f). Weiter darf nicht vergessen werden, dass im Fall von Franzos mit den erzähltechnischen Mitteln des Realismus gearbeitet wird, wohingegen interkulturelle Elemente in Texten aus der zweiten

28 vgl. Mecklenburg, N.: „Bei den Juden ist es nun einmal so!“. S. 205ff.

29 Mecklenburg spricht von einer interkulturellen Dimension des Textes, die im Stofflich-Thematischen und in der Darstellungsweise zum Ausdruck kommt („Bei den Juden ist es nun einmal so!“, S.205).

30 Krusche, D.: Die Kategorie der Fremde. S.49.

31 Schwarz, E./Berman, R.: Karl Emil Franzos: Der *Pojaz* (1905). S. 388.

Hälfte des 20. Jahrhunderts mit einem wesentlich vielschichtigerem Repertoire an darstellerischen Mitteln (z. B. Montage, Intertextualität) realisiert sind.

Wie kommt nun das interkulturelle Potential in *Moschko von Parma* zum Ausdruck? Auf einer inhaltlichen Seite wird in erster Linie versucht, Gemeinsamkeiten von Christentum und Judentum herauszuarbeiten. Moschko und sein ukrainischer Kollege entdeckten, wie das Gebot der Nächstenliebe in beiden Religionen gilt (MvP, 53). In noch größerem Maße wird durch das Liebesverhältnis von Kasia und Moschko die Unnatürlichkeit der starren konfessionellen Schranken vorgeführt. Unter Berufung auf das Gebot der Nächstenliebe verlangt Kasia von Hawrilo, den sterbenden Moschko im Haus zu behalten (MvP, 167). Obgleich hier ausschließlich auf theologischer Ebene argumentiert wird³², zielt Franzos darauf, in einem umfassenden Sinn Barrieren zwischen christlicher und jüdischer Kultur abzubauen. So ist das in *Moschko von Parma* dargestellte orthodoxe Christentum der Ruthenen (Ukrainer) mit ihren bestechlichen Popen für den norddeutsch-protestantischen Leser zunächst ebenso fremd wie die ostjüdische Welt. Die Annäherung an diese fremden Kulturen Galiziens funktioniert über das – auch für den westlichen Rezipienten verständliche – „Herausstellen einer gemeinsamen Mitte“³³, nämlich den gemeinsamen humanistischen Kern aller Religionen. Die Anspielung auf das Lessingsche Toleranzideal dürfte auch von den zeitgenössischen Lesern im späten 19. Jahrhundert ohne Probleme zu entschlüsseln gewesen sein. Eine besondere Stärke des Textes liegt jedoch darin, dass das Wesen der Religion selbst problematisiert wird. Die Situation des sterbenden Moschkos betrachtend, dem weder von jüdischer noch von christlicher Seite (Ausnahme Kasia und Fredko) Hilfe zuteil wird, formuliert der Stadtarzt von Barnow das „traurige Dilemma“ des Glaubens:

Gewiß! Diese armen Menschen bedürfen des Glaubens und sänken unendlich tief, wenn man ihn ihnen freventlich rauben wollte! Und doch! – dem einen gebietet sein Glaube, einem Sterbenden jede Hilfe zu verweigern, und dem anderen ihn auf die Straße zu werfen, sofern sich nicht zufällig einige Gulden dabei verdienen lassen...(MvP, 168)

Freilich erfährt die Hauptintention des Textes, die Betonung verbindender Elemente von christlicher und jüdischer Kultur, am Ende noch einmal eine andere Akzentuierung, als der Protagonist Moschko seinen eigenen Assimilationsprozeß kritisch reflektiert: Obgleich er sich in seiner „Aufgeklärtheit“ während der Militärzeit von den alten Vorstellungen der Chassidim entfernt hatte, kann er wenig neue Orientierung finden und beginnt schließlich, sein Judentum zu verleugnen (MvP, 178f).

32 Weiter werden auch die Frage der Theodizee und der Bereich Schuld und Vergebung in MvP thematisiert, Hubach sieht den Text gar als „theologische Erzählung“ (Galizische Träume, S. 79).

33 Mecklenburg, N.: „Bei den Juden ist es nun einmal so!“. S. 226.

Eine weitere Komponente des kulturvermittelnden Erzählens liegt in der Darstellung der galizischen Shtetlwelt, die Franzos dem westlichen Leser nahebringen möchte. Obwohl zu Recht die vielfach negative und rasterartige Charakterisierung dieses Milieus in den Texten von Franzos beklagt wird,³⁴ wird in *Moschko von Parma* zumindest im Ansatz versucht, die problematische soziale und gesellschaftliche Situation des Ostjudentums differenziert darzustellen. Die detaillierte Schilderung der Rekrutierung in Barnow (Kapitel 11) dient dazu, die kulturelle Rückständigkeit des ostjüdischen Ghettos durch völlige Verarmung, die ständige Bedrohung des Antisemitismus und den lange tradierten Aberglauben zu erklären.

Auf der erzähltechnischen Ebene tragen die stets präsenten und manchmal überdeutlichen Kommentare des auktorialen Erzählers dazu bei, dem Leser das Hauptanliegen des Textes zu erklären. Als weiteres Sprachrohr des Autors fungiert der aufgeklärte Arzt im letzten Kapitel.³⁵ Der wertende Erzähler erreicht beim Leser eine starke Identifikation mit dem Protagonisten Moschko, dessen Schicksal als Gestrandeter zwischen christlicher und jüdischer Kultur geradezu tragische Qualität besitzt. Durch diese vom Autor angestrebte Leseridentifikation wird die Hauptfigur zu einer wichtigen Vermittlungsinstanz im Text: Mittels des „Sympathieträgers Moschko“ kann sich der Rezipient kritisch, aber doch mitfühlend, der für ihn fremden Welt Galiziens annähern. Ein Beispiel für die enge Leserführung durch den Erzähler ist der folgende Appell am Ende des zwölften Kapitels, als Moschko zum Militär eingezogen wird und das Shtetl verlassen muss:

Blicket ihm ein wenig nach, die ihr bisher getreulich seinem Geschick gefolgt, blicket ihm nach, wie er so betrübt dahinzieht! Denn sein Leben verhüllt sich nun auf lange, lange Jahre eurem freundlichen, teilnahmevollen Blick... (MvP, 128)

Natürlich trägt dieser allwissende Erzähler bei Franzos – von Schwarz und Berman polemisch auch als der „besserwissende“ bezeichnet³⁶ – in hohem Maße dazu bei, den Text vielfach eindimensionaler erscheinen zu lassen, als er sich bei genauerer inhaltlicher Betrachtung darstellt. Die vielen vorhandenen Bilder und Vergleiche in der Erzählung³⁷ können in ähnlicher Weise als ein erzähltechnisches Mittel gewertet werden, das zur kulturvermittelnden Dimension des Textes beiträgt.

Trotzdem enthält *Moschko von Parma* nicht nur „interkulturelles Potential“, sondern es existieren auch Passagen im Text, die seiner kulturvermittelnden Intention geradezu entgegenwirken. Immer wieder erscheinen im Text antisemitische bzw. rassistische Stereotypen. Der gemeinsame Sohn von Kasia und Moschko, Fredko, wird aufgrund seiner „halbjüdischen“ Abstammung mit den entsprechenden Attributen ausgestattet: „die Augen waren schwarz und rund, die

34 vgl. Pazi, M.: Der Gefühlspluralismus im Werk Karl Emil Franzos'. S. 95.

35 Klanska, M.: Problemfeld Galizien. S.174.

36 Schwarz, E./ Berman, R.: Karl Emil Franzos: Der Pojaz (1905). S. 389.

37 siehe auch Anm. 24.

Lippen wulstig, die Nase auffallend groß und gekrümmt“ (MvP, 131). Ein besonders augenfälliges Beispiel ist die Erklärung der Funktion des „Marschalliks“ und des „Faktors“ in Galizien:

...eines nüchternen Volkes [Judentum], welches die Eheschließung wie ein Geschäft behandelt und daher einen Mann benötigt [Marschallik], der dies Geschäft mit vielem Verstand und einigem Gemüt zustande bringt. Der Faktor aber entspricht den Bedürfnissen der slawischen Welt, welche gerne genießt, ohne zu arbeiten, gerne durch andere verrichten läßt, was der Deutsche und Romane selber besorgt; gerne den Taumelbecher des Heute bis zum Grunde leert, mag auch dann der Katzenjammer des Morgen noch so gräßlich sein. (MvP, 100f)

Hier gelingt es dem Erzähler in wenigen Zeilen fast alle wichtigen und präsenten Klischees und Vorurteile über die verschiedenen ethnischen Gruppen in dieser österreichischen Grenzprovinz zu reproduzieren. Während in Franzos' späterer Erzählung *Leib Weihnachtskuchen* ähnliche Stereotypisierungen von der Erzähler- in die Figurenrede verschoben werden und damit als Ideologie erkennbar und kritisierbar erscheinen,³⁸ werden sie hier mit dem Gewicht des auktorialen Erzählers vorgetragen. *Moschko von Parma* kann aus diesem Grunde nicht nur unter der Fragestellung „interkulturelles Potential“ betrachtet werden; vielmehr verstellen die obigen Textpassagen teilweise den Blick auf die vorhandenen interkulturellen Dimensionen des Textes, die stärker auf einer inhaltlich-strukturellen Ebene angesiedelt sind.

Sicherlich wäre es nicht richtig, Franzos' *Moschko von Parma* ausschließlich von einer interkulturellen Warte aus zu interpretieren und den Autor zum Vorkämpfer für eine völlig vorurteilslose, gleichberechtigte Begegnung der verschiedensten Kulturen umzudeuten. Franzos' lebenslanges „interkulturelles Projekt“ der Annäherung³⁹ zwischen Galizien und Deutschland besaß zwei ganz eindeutige Prämissen: Vorrang bzw. Überlegenheit der deutschen Kultur und kulturelle Rückständigkeit der ostjüdischen Bevölkerung⁴⁰. Die historische wie biographische Bedingtheit dieser Einstellung bei Franzos ist offensichtlich, und ihr sollte daher auch bei der Interpretation seiner Erzählungen Rechnung getragen werden. Daraus folgt, dass die „kulturräumliche Distanz“ zwischen den westeuropäischen bzw. deutschen Lesern und den Texten von Franzos heute in ähnlicher Weise wie zu ihrer Entstehungszeit im späten 19. Jahrhundert besteht, jedoch für den heutigen Rezipienten die „historische Distanz“ zur problematischen Größe gerät.⁴¹ Anders ausgedrückt: Aufgrund der komplexen deutsch-

38 vgl. Mecklenburg, N.: „Bei den Juden ist es nun einmal so!“ S. 229f.

39 Ebd., S. 204.

40 In einem Teil der Sekundärliteratur wird für die späteren Werke Franzos' allerdings ein größeres Verständnis bzw. eine stärkere Hinwendung zu den traditionellen Lebensformen der Ostjuden konstatiert. (vgl. Pazi, M: Gefühlspluralismus, S. 104 und Klanska, M.: Problemfeld Galizien, S. 180).

41 Beide „Distanzen“ konstituieren nach Krusche den Begriff der kulturhistorischen „Fremde“ (vgl. Die Kategorie der Fremde, S. 46).

jüdischen Beziehungen im 20. Jahrhundert wird der heutige Leser Franzos mit einer völlig anderen Einstellung rezipieren als vor ungefähr 100 Jahren. Zuge­spitzt formuliert, würde die historische Distanz der Franzoschen Texte die kul­turräumliche völlig überlagern. Somit ist dem Leser zu Beginn des 21. Jahrhun­dert eben nicht nur die von Franzos geschilderte ostjüdische Welt fremd, son­dern in viel stärkerem Maße die vom Autor vorgenommene Bewertung dieses Milieus. Letztlich ergibt sich das eingangs erwähnte, verstärkte Interesse an der entfernten Welt Galiziens zumindest teilweise aus dem Wunsch, eine längst ver­gangene Epoche – k.u.k. Monarchie, Ostjudentum – wieder lebendig werden zu lassen. Entgegen dem kritischen Blick Franzos' auf die galizischen Welt, stellt sich bei der heutigen Lektüre dieser Texte eher ein melancholisch-wehmütiger Akzent ein.⁴²

Dennoch bleibt für die Erzählung *Moschko von Parma* zu konstatieren, dass hier nicht nur eine fremde Kultur geschildert wird, sondern dass das Herausstel­len von Gemeinsamkeiten auch eine kulturvermittelnde Dimension im Text er­zeugt. Die Beobachtung von Mecklenburg, dass Literatur kulturelle Fremdheit, die sie enthält gleichzeitig abbaut⁴³, trifft auf sicherlich diese Erzählung zu. Trotz der deutlichen regionalen Fixierung des Textes von Franzos wird „das Problem von Heimat und Identität nicht ethnozentrisch-provinziell behandelt“, sondern wird als „universales Kulturthema“ angelegt.⁴⁴ Der Themenkomplex interreligiöser Toleranz und Mitmenschlichkeit ist seiner (aktuellen) Relevanz keinesfalls nur auf Galizien beschränkt. Die genaue Lektüre von *Moschko von Parma* lässt insgesamt eine Menge von Deutungsmöglichkeiten und Facetten, sowie teilweise auch einander widersprechende Intentionen erkennen. Eine aus­schließlich moderne, mit interkulturellem Begriffsinventar operierende Interpre­ta­tion des Textes wäre ebenso verfehlt wie die Abqualifizierung der Erzählung als verstaubtes und zurecht vergessenes Dokument des Spätrealismus. Das Werk des deutsch-jüdischen Schriftstellers Karl Emil Franzos entzieht sich allzu ein­deutigen Zuordnungen.

LITERATURVERZEICHNIS

- FRANZOS, Karl Emil: *Moschko von Parma. Drei Erzählungen*, hrsg. v. Henri Poschmann. Berlin 1984².
- ASCHHEIM, Steven, E.: *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800 – 1923*. Wisconsin 1982.
- GLASENAPP, Gabriele von: *Aus der Judengasse. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert*. Tübingen 1996.
- HUBACH, Sybille: *Galizische Träume. Die jüdischen Erzählungen von Karl Emil Franzos*. Stuttgart 1986.
- KASZYNSKI, Stefan H. (Hrsg): *Galizien – eine literarische Heimat*. Poznan 1987.
- KLANSKA, Maria: *Problemfeld Galizien in der deutschsprachigen Prosa 1846–1914*. Wien 1991.

42 vgl. Orłowski, H: *Galizische Stadtlandschaften zwischen Realität und Utopie*. S. 33.

43 Mecklenburg, N.: *Über kulturelle und poetische Alterität*. S. 96.

44 Ebd., S.97.

- KRUSCHE, Dietrich: Die Kategorie der Fremde – eine Problemskizze, in: Fremdsprache Deutsch (2Bd.), hrsg. v. Alois Wierlacher, München 1980. S.46–56.
- MECKLENBURG Norbert: „Bei den Juden ist es nun einmal so!“ – interkulturelle Erzählkunst in *Leib Weihnachtskuchen und sein Kind* von Karl Emil Franzos, in: Sprachkunst (24) 1993, S.203 –232.
- MECKLENBURG, Norbert: Über kulturelle und poetische Alterität. Kultur- und literaturtheoretische Probleme einer interkulturellen Germanistik, in: Hermeneutik der Fremde, hrsg. v. Alois Wierlacher. München 1990. S. 80 – 102.
- ORŁOWSKI; Hubert: Galizische Stadtlandschaften zwischen Realität und Utopie, in: Galizien – eine literarische Heimat, hrsg. v. Stefan H. Kaszynski. Poznan 1987. S. 21–33.
- PAZI, Margarita: Der Gefühlspluralismus im Werk Karl Emil Franzos‘ , in: Galizien – eine literarische Heimat, hrsg. v. Stefan Kaszynski. Poznan 1987. S. 77 – 114.
- SCHOEPS, Julius (Hrsg): Neues Lexikon des Judentums. Gütersloh/München 1992.
- SCHWARZ, Egon/BERMAN, Russell A.: Karl Emil Franzos: *Der Pojaz* (1905) – Aufklärung, Assimilation und ihre realistischen Grenzen, in: Romane und Erzählungen des bürgerlichen Realismus, hrsg. v. Horst Denkler. Stuttgart 1980.

