



Internationale Zeitschrift für Kulturkomparatistik

Band 9 (2022): *Spiegel der Gesellschaft von heute? Familien in der Schweizer Literatur | Les familles dans la littérature suisse: miroir de la société actuelle?*

Herausgegeben von Emily Eder, Sylvie Jeanneret und Ralph Müller Schallié, Charlotte: „Immer wenn er gestorben war, kam er wieder zurück.“ Jüdische Lebenswelten und Erinnerungsräume in Charles Lewinskys „Melnitz“. In: IZfK 9 (2022). 127-146.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-cf05-666b

Charlotte Schallié (Victoria)

„Immer wenn er gestorben war, kam er wieder zurück.“ Jüdische Lebenswelten und Erinnerungsräume in Charles Lewinskys „Melnitz“

Jewish Life Worlds and Memory Spaces in Charles Lewinsky's Melnitz

The contribution is based on the hypothesis that Charles Lewinsky's novel "Melnitz" should be read as the first literary cultural and social history of Swiss Jews after legal emancipation. On the one hand, it highlights the magical realist figure of Uncle Melnitz, a revenant eyewitness whose existence can be traced back to the violent persecution of Jews during the Cossack Khmelnytskyi Uprising in the 17th century, and who, following the pattern of Benjamin's Angelus Novus, repeatedly comments on events from the perspective of the Jewish persecutees. Through Melnitz's commentaries, the generational history of the Meijer family is presented simultaneously as Swiss history and as a collective Jewish history of memory. The identity of the Jews in Switzerland, which is perceived stereotypically as homogeneous from the outside, is in this way continuously renegotiated in the novel between adaptation and self-assurance, such that the demarcation between Jewish and non-Jewish cultures becomes increasingly blurred.

Keywords: Charles Lewinsky, family novel, memory, Jewish history in Switzerland

„Er war ein Fremder hier in Zürich und doch zu Hause, so wie er überall zu Hause war, wo man ihn einmal vertrieben hatte.“¹

Einführung

Charles Lewinskys 773-seitiger Familienroman „Melnitz“² ist die erste umfassende literarisch nachgezeichnete Kultur- und Sozialgeschichte der Schweizer Juden (1871–1945) beginnend mit der vollen rechtlichen Emanzipation in den jüdischen Landgemeinden im Schweizer Kanton Aargau. Als Erinnerungstext wie auch Kultur- und Sozialgeschichte zeichnet sich „Melnitz“ dadurch aus, dass historisches Geschehen anhand einer fiktiven Familienchronik, die fünf Generationen umfasst, nacherzählt wird. Lewinsky verwendet dabei literarische wie auch historiographische Verfahren, die es ihm erlauben, historisch verbürgte Quellen mit fiktionalen Geschichtsdarstellungen zu überlagern. Indem die Diskursgrenzen zwischen Literatur und Historiographie gesprengt werden, gelingt es Lewinsky, die Geschichte der Schweizer Juden am Fallbeispiel der Familie des Viehhändlers Salomon Meijer an zahlreichen historischen Schauplätzen und Erinnerungsorten exemplarisch zu rekonstruieren. Obwohl die Protagonisten in „Melnitz“ fiktiv sind, vermischen sich in Lewinskys Figureninventar verschiedenste Biographien realer Personen, die im Aargauer Surbtal, dem primären Handlungsort, auch weiterhin in Familienkreisen erzählt werden.³

Von besonderer Bedeutung ist aus formaler Sicht, dass sich die literarisch vermittelten Lebensgeschichten in „Melnitz“ weniger an der Oral History Methode als an der Tradition der mündlichen Tora orientieren. Letztere interpretiert die Heilige Schrift nicht wortwörtlich, sondern erschliesst die fünf Bücher Mose im zeitaktuellen Kontext stets von neuem:

Das geschriebene Wort kann niemals all die Facetten und all die Perspektiven beinhalten, die das gesprochene, diskutierte, ausgelegte Wort zum Vorschein bringt. [...] Die mündliche Tora ist also das Instrument, durch das der fixierte, unbeweglich erscheinende Text lebendig wird. [...] So ist jüdisches Leben in all seinen Ausformungen, all seinen Variationen und all seinen Erscheinungsformen durch

¹ Lewinsky (2006: 760).

² Lewinsky (2006).

³ Für diesen Hinweis danke ich Daniel Teichman. „Bemerkenswert ist jedoch, dass viele Nachfahren von Surbtaler Familien bei der Lektüre sich an Begebenheiten erinnern, die in der eigenen Familie überliefert wurden und eine Leserin gar einen Genealogen, der ihre Familiengeschichte gut kennt, fragte ob Lewinsky sich bei ihm beraten habe – sie hatte stellenweise den Eindruck, da werde die Geschichte ihrer eigenen Familie erzählt! Auch diese Vermutung hat sich als nicht zutreffend erwiesen.“ (Teichman 2006: 1).

die mündliche Lehre, durch die überlieferte Tradition, durch das gelebte Wort geprägt und wäre ohne diese überhaupt nicht vorstellbar.⁴

In diesem hermeneutischen Interpretationsansatz werden die Vergangenheitsbezüge erst durch „das gelebte Wort“⁵ – ausdiskutiert. Für Lewinsky ist die jüdische Erzähltradition und Geschichtswahrnehmung stark durch die Mündlichkeit geprägt. So wird die eigentliche „Quellenforschung“ in „Melnitz“ im dialogreichen szenischen Erzählen als Konglomerat von historiographisch gesicherten Erkenntnissen und subjektiven Erlebenswelten vermittelt. Dabei fällt der magisch-realistisch konzipierten Titelfigur Melnitz, welche die Handlung wie ein wiederkehrendes unheilvolles Leitmotiv begleitet, eine besondere Bedeutung zu. Melnitz – den keiner sieht aber alle wahrnehmen – ist der ewig vertriebene jüdische Zeitzeuge, der das Geschehen kritisch kommentiert, ohne je wirklich eingreifen zu können. Andererseits verkörpert er das jüdisch-europäische Gedächtnis, das durch Verfemung, Antisemitismus und Genozid geprägt ist. Seine stille Präsenz wird umso aufdringlicher, je mehr ihn die jüdischen Protagonisten, die sich sozial und kulturell ihrem christlichen Umfeld anzupassen versuchen, aus ihren Gedanken und Lebenswelten davon scheuchen. Je intensiver sich Melnitz erinnert und den Figuren ins Gewissen redet, desto betriebsamer wird er:

Das Erzählen machte ihn lebendig. Neue Geschichten hatte er mitgebracht, viele neue Geschichten, jede einzelne so tödlich lebendig, dass die alten dagegen verblassten. In der modernen Zeit wird alles grösser und besser und effizienter. Sechs Millionen neue Geschichten, ein dickes Buch, aus dem man eine Generation lang würde vorlesen können, ohne sich ein einziges Mal zu wiederholen.⁶

Melnitz ist der sprichwörtliche Engel der jüdischen Geschichte, der in seiner zyklischen Wiederkehr als Zeitreisender vor dem alltäglichen Antisemitismus und den bevorstehenden Judenverfolgungen des 20. Jahrhunderts warnt. Er symbolisiert den vielzitierten „Angelus Novus“, der, in die Vergangenheit gewandt, die Massenvernichtung der Zukunft vorhersagt: „Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.“ (Walter Benjamin, „Über den Begriff der Geschichte“)⁷ In der sprachmächtigen Figur von Melnitz versteckt sich aber auch die Ahasver-Legende, die zum ersten Mal im 13. Jahrhundert erwähnt wird und seit 1602 in deutschen Volksbüchern zirkuliert. Ahasver wurde zum Symbolbild für den Ewigen Juden, der dazu verurteilt war, die Welt als heimatloser auf alle Ewigkeiten zu bewandern.⁸ „Immer,

⁴ Neumann (2015).

⁵ Ebd.

⁶ Lewinsky (2006: 761).

⁷ Benjamin (1980: 697).

⁸ Die Legende des Schusters Ahasver besagt, dass dieser „Christus auf dem Weg nach Golgatha die Rast verweigert [habe] und sich damit selbst um die letzte Ruhe gebracht [hat].“ (Körte 2000: 11). Siehe auch: Nied (2002: 265); Manguel (2009).

wenn er gestorben war, kam er wieder zurück“.⁹ Es wird auch in „Melnitz“ sein Schicksal sein, am Verlauf der Geschichte nichts ändern zu können. Die Gestalt des Ewigen Juden leitet die Handlung sowohl als Archivar der Erinnerung wie auch als besorgter Zeitbeobachter ein. Durch diese magisch realistische Dimension werden die Grenzen der erzählten Gegenwartsgeschichte aufgelöst und mit jüdischen Erinnerungsräumen durchsetzt. Diese erzähltechnische Verknüpfung ermöglicht es Lewinsky, die Generationengeschichte der Familie Meijer gleichzeitig als Schweizer Historie und als kollektive jüdische Gedächtnisgeschichte darzustellen. Konkret bedeutet dies, dass letztere im europäischen Kontext nicht als *Sonderfall* dargestellt wird, sondern grenzübergreifend als Teil des europäisch-jüdischen Gedächtnisses verstanden wird. Gleichzeitig setzt „Melnitz“ dem europäischen Bezugsrahmen ein Plädoyer für eine pluralistische Schweizer Geschichtsschreibung entgegen. Die jüdische Geschichte der Schweiz kann als gelebtes und kommuniziertes Gedächtnis nicht losgelöst von einer gesamtschweizerischen Geschichte thematisiert werden. Sie ist ein integraler und aktiver Bestandteil des Schweizerischen Gedächtnisses und existiert nicht ausschliesslich als museale Erinnerungskultur:

Wir Schweizer sind generell nicht sehr geschichtsbewusst. Wir erinnern uns lieber an unsere Mythen als an unsere wirkliche Vergangenheit. Über den Umgang mit Minderheiten sagt dieses Verhalten eigentlich nichts aus. Man möchte als Jude ja auch nicht ins historische Museum eingesperrt werden.¹⁰

Bezugnehmend auf die Bewusstseinsmachung der jüdisch-schweizerischen Geschichte in der Schweizer Öffentlichkeit hat „Melnitz“ in vieler Hinsicht eine Bresche geschlagen. Frühere literarische Veröffentlichungen wie Kurt Guggenheims „Alles in Allem“ (1953–1955) und Walter Matthias Diggelmanns „Die Hinterlassenschaft“ (1965) haben zu verschiedensten Kapiteln der schweizerisch-jüdischen Geschichte Stellung bezogen. Dennoch blieb die Thematik des Schweizer Judentums, insbesondere der Umgang der offiziellen Schweiz mit seinen jüdischen Bürgerinnen und Bürgern, bis in die frühen 90er Jahre eine zeitgeschichtliche Marginalie. Das änderte sich erst mit der Veröffentlichung der Schriftenreihe „Beiträge zur Geschichte und Kultur der Juden in der Schweiz“, die 1992 im Auftrag des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebund lanciert wurde. Die erste akademische Arbeit über die Schweizer ‚Judenpolitik‘ und den latenten Antisemitismus zur Zeit des Zweiten Weltkrieges wurde zwei Jahre später verfasst.¹¹

Im Gegensatz zu seinen Vorläufern war „Melnitz“ ein kommerzieller Erfolg, der sich wochenlang auf den Bestsellerlisten hielt. Für die Schweizer Gedächtnisgeschichte war nicht nur der hohe Popularitätsgrad ein Phänomen, sondern auch die Tatsache, dass Feuilleton-Rezensenten Lewinskys Roman einen interreligiösen aufklärerischen Auftrag zusprachen. Ein Journalist strich hervor, dass

⁹ Lewinsky (2006: 9).

¹⁰ Lewinsky / Aschwanden (2014).

¹¹ Picard (1994).

dank „Melnitz“ „das jüdisch-christliche Kulturerbe nun aufgearbeitet und einer breiten [Schweizer] Bevölkerung zugänglich gemacht [wurde].“¹² Wie sehr jüdisch-schweizerische Lebenswelten noch als Kuriosum galten und voller Berührungängste und Fremdzuschreibungen waren, zeichnete sich aber auch in einzelnen Kommentaren ab, die an den Shoah-Diskurs anknüpften: „Charles Lewinsky packt die Geschichte der Schweizer Juden in eine achthundertseitige Familiensaga, ohne weinerlich zu werden“ (die Buchbesprechung war mit „Hell leuchtet die Menora“ überbeschriftet).¹³ Gerade hier verdeutlichte sich jedoch auch, dass der diskursiv konstruierte Typus des Schweizer Juden in der christlichen Mehrheitsgesellschaft kaum losgelöst von der Opferthematik wahrgenommen wurde.

Andererseits kann anhand dieser Rezeptionsbeispiele auch beobachtet werden, dass literarische Veröffentlichungen wie „Melnitz“, die unter dem Gattungsbegriff ‚jüdisches Schreiben‘ oder ‚jüdisches Erinnern‘ eingeordnet werden, rezeptionsästhetische Konstrukte sind, die der pluralistischen Erfahrungswelten der jüdischen Kulturen kaum Raum für eine vielschichtige Differenzierung geben. „Die Frage nach ‚dem‘ Jüdischen in der jüdischen Literatur, jüdischen Kunst und jüdischen Musik bleibt eine klare Antwort schuldig.“¹⁴ Der Begriff der *jüdischen Literaturen* ist gleichfalls willkürlich gesetzt. Selbst dann, wenn sich diese Literaturen mit jüdischen Kulturen in den deutschsprachigen Ländern auseinandersetzen und sich in der Diaspora zu verorten suchen. Im performativen Ansatz sind jüdische Identitäten relativ zu verstehen, da sie immer an einen spezifischen zeithistorischen und kulturellen Kontext gebunden sind. Sie sind dadurch weder bindend noch dauerhaft.¹⁵

Die Zuschreibung „jüdisch“ ist auch deshalb problembehaftet, weil die Zugehörigkeit zum Judentum noch nichts darüber aussagt, wie die eigene jüdische Identität verstanden wird. Selbst im diskursorientierten Ansatz wird „das literarische Werk jüdischer Autoren in deutscher Sprache“ standardisiert und typisiert, denn wird doch postuliert, dass in diesen Texten „explizit oder implizit in irgend einer Form ‚jüdische Substanz‘ erkennbar ist – als jüdische Thematik, Motive, Denkformen und Modelle.“¹⁶ Die Hypothese, dass es in dieser Literatur immanente „jüdische Denkformen“, oder gar eine jüdische Substanz, zu identifizieren gäbe, schafft wiederum vereinheitlichende Begriffskategorien, die vor dem Hintergrund der deutsch-jüdischen Geschichte erheblich vorbelastet sind. Für Kilcher wird diese totalisierende Tendenz dadurch verringert, indem der Schwerpunkt darauf liegen soll zu ergründen, „mit welchen argumentativen Verfahren in den verschiedensten historischen Debatten, letztlich aber in jedem

¹² Aschwanden (2014).

¹³ Obermüller (2014).

¹⁴ Petry (2014: 262).

¹⁵ “Clearly no single definition of ‘Jewish art’ can suffice. For this reason we take Jewishness as contingent and contextual rather than definitive and presumptive.” (Kirshenblatt-Gimblett / Karp 2008: 3)

¹⁶ Horch / Shedletzky (1992: 291).

einzelnen Text, der irreduzibel vieldeutige transkulturelle Raum der deutsch-jüdischen Literatur konstruiert und interpretiert wird.“¹⁷ Jüdische Identitäten und Selbstbeschreibungen sind somit nicht festgelegt, sondern werden als ‚Referenzsystem‘ immer wieder von neuem unter Einbezug der Umwelt verhandelt.¹⁸ Die jüdische Gruppenidentität wird folglich von Mitgliedern dieser Gruppe – wie auch von Nichtjuden – sozial ausgehandelt und damit stets neu begründet.

Dieser Beitrag untersucht schweizerisch-jüdische Identitätsverhandlungen am Beispiel dreier unterschiedlicher transkultureller Schauplätze und sozialer Milieus (Surbtal, Baden und Zürich). Während die Nichtjuden in „Melnitz“ meist sehr klare Vorstellungen darüber haben, was ein Jude ist oder was Juden im öffentlichen Leben auszeichnet, ist das innerjüdische Gruppenselbstverständnis sehr viel differenzierter:

Kollektive Identität ist eine Frage der Identifikation seitens der beteiligten Individuen. Es gibt sie nicht ‚an sich‘, sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen. Sie ist so stark oder so schwach, wie sie im Bewusstsein der Gruppenmitglieder lebendig ist und deren Denken und Handeln zu motivieren vermag.¹⁹

Lewinsky zeigt solche Interaktionen innerhalb der jüdischen Religionsgemeinschaft wie auch zwischen Juden und Nichtjuden nicht nur in der bürgerlichen Bildungskultur auf, sondern auch in einem breiteren Spektrum sozialer Schichten. Eine weitere wichtige Dimension in diesem Austausch ist, dass der Kulturtransfer zwischen Juden und Nichtjuden nicht einseitig im Spannungsfeld von Assimilation und Dissimilation stattfindet:

Durch die Erforschung interaktionaler Praktiken, in deren Rahmen sowohl Juden als auch Nichtjuden an der Generierung kultureller Bedeutung aktiv teilhaben, werden Erstere nicht als sich Anpassende gesehen, sondern als Mitgestalter von Kultur. Sie werden als ein konstitutiver Teil der Gesellschaft betrachtet und müssen in diese nicht erst ‚eintreten‘ um dazuzugehören.²⁰

In „Melnitz“ ist das „Bewusstsein der Gruppenmitglieder“ für die Figuren stark an historische und kulturelle Merkmale gebunden, die gemeinhin von Nichtjuden mit dem Judentum assoziiert werden. Da die Mitglieder der Familie Meijer nicht in einem abgeschotteten „Sondermilieu“ oder Shtetl lebten, werden sie mit diesen Merkmalen – insbesondere kulturellen Stereotypen – in alltäglichen Begegnungen mit Nichtjuden sehr häufig konfrontiert. Diese Begegnungen und Konfrontationen konstituieren die transkulturellen Lebenswelten und Erinnerungsräume in „Melnitz“, die im Folgenden genauer beleuchtet werden sollen.

¹⁷ Kilcher (2012: XXVI).

¹⁸ Kornberg Greenberg (1999: 18).

¹⁹ Assmann (2007: 132).

²⁰ Hödl (2009: 403).

Schauplatz Surbtal

Lewinskys romanhaftes Geschichts- und Geschichtenerzählen ist in fünf Kapitel gegliedert, die sich an historisch bedeutsamen Jahreszahlen orientieren (1871; 1893; 1913; 1937; 1945). Geographischer Ausgangs- und Angelpunkt in „Melnitz“ ist das surbtaler Bauerndorf Endingen, „wo die Wellen der Weltgeschichte nur müde ans Ufer schlugen“.²¹ Von hier aus verästelt sich die Familiengeschichte der Meijers in vielen einzelnen biographischen Erzählsträngen und geographischen Lokalitäten, die von zeithistorischen Ereignissen geprägt, enormen gesellschaftlichen Veränderungen ausgesetzt sind. Letztere umfassen den Ersten und Zweiten Weltkrieg, wie auch die Shoah, und reichen nach Frankreich, Galizien und Deutschland, wohin es etliche Familienangehörige der Meijers in den Kriegsjahren des 20. Jahrhunderts verschlägt. Der Schauplatz Endingen ist nicht willkürlich gesetzt. Die Koexistenz zwischen der jüdischen und nichtjüdischen Bevölkerung war bereits im 19. Jahrhundert ein integraler Teil des gesellschaftlichen Lebens im Bauerndorf Endingen.²² In Lengnau waren im Jahre 1850 gemäss Volkszählung 525 jüdische Einwohner und um die 788 Einwohner christlichen Glaubens angesiedelt; in Endingen war das Zahlenverhältnis der beiden Religionsgemeinschaft ausgewogen (990 Bewohner/innen jüdischen Glaubens und 951 Bewohner/innen christlichen Glaubens).²³ Diese Zahlen machen deutlich, dass die Surbtaler Gemeinden keine ‚Judendörfer‘ waren, und dass die Schweizer Landjuden infolgedessen auch nicht in einem isolierten „geschlossenen Sondermilieu“²⁴ lebten. So gab es in Endingen weder eine jüdische noch eine nichtjüdische Standardkultur, an die man sich hätte anpassen können. In „Melnitz“ wird in verschiedensten Szenen und Interaktionen beispielhaft hervorgehoben, dass Endingen weder ein Judendorf noch katholisches Dorf war. Da die jüdisch/nichtjüdischen Lebenswelten nicht mehr eindeutig voneinander getrennt werden können, vermischen sich die Demarkationslinien zwischen den zwei Religionsgemeinschaften zunehmend. Nicht nur „prangt“ die Dorfuhr in

²¹ Lewinsky (2006: 29). Die Surbtaler Gemeinden Lengnau und Endingen im Schweizerischen Kanton Aargau werden auch heutzutage noch als „Judendörfer“ oder „Schtetl“ bezeichnet, obwohl alleinig die Synagogen, die im Dorfkern stehen, an die Präsenz der jüdischen Religionsgemeinschaften und früheren jüdischen Zentren erinnern. Wenig bekannt ist auch, dass die Familien Guggenheim, Bloch und Wyler, unter deren Nachkommen sich Kunstmäzen Solomon A. Guggenheim, Komponist Ernest Bloch und William Wyler befinden, alle aus dem Surbtal stammen. Vgl. Amrein (2013); Oppenheim (2015).

²² Das Landjudentum war keine homogene Einheitsgemeinde. Studien belegen, dass es selbst unter den Surbtaler Dörfern Binnendifferenzen gab (die Endinger galten als liberaler und weltoffener als die traditionellen Lengnauer). Vgl. Binnenkade (2009: 51).

²³ Volkszählung 1850. Im Kanton Aargau lebten zum Zeitpunkt der Volkszählung insgesamt 1562 jüdische Bürger/innen; d.h. nur gerade 47 Juden/Jüdinnen wohnten ausserhalb von Lengnau und Endingen. Zitiert in ders., 11.

²⁴ Mattioli (1998: 64).

Endingen „am Turm der Synagoge“²⁵, die jüdische Gemeinde wärmt ihre Schabbes-Kugeln im Ofen des freisinnigen Dorfbäckers Hauenstein²⁶. Selbst interkulturelle Missverständnisse werden galant gelöst. Hauenstein beliefert die jüdischen Einwohner allwöchentlich auch mit Berches (Challa), die alle diskret von den Empfängern entsorgt werden, weil sie es nicht übers Herz bringen dem Bäcker zu erklären, dass die Brote nicht koscher sind.

Die auffälligste Erscheinung des Dorfes, welche die unscharfen Abgrenzungen anschaulich personifiziert, ist allerdings der Viehhändler Salomon Meijer. Selbst der Familienname ist symbolisch zu verstehen, trennt ihn doch ironischerweise das jüdische „j“ von einem der am weitesten verbreiteten schweizerischen Namen. Salomon Meijer zeigt geradezu Meisterschaft darin, den jüdisch/nichtjüdischen Kulturtransfer in der eigenen Person gezielt zu verkörpern und theatralisch zu inszenieren. Ein „geachteter Mann in Endingen“²⁷, amtierte er als „Vorsteher der Gemeinde und Verwalter der Armenkasse“²⁸. Alle kannten ihn als „Der Jud mit dem Schirm“²⁹. Der Schirm, den er auf seinen Kundenbesuchen als Gehstock benutzt, ist seine persönliche Signatur, die ihn auf der Landstrasse „von anderen Juden unterscheidet und einzigartig macht“³⁰. Weil „sich der Stoff bauschte wie eine Tasche“³¹ verbreitet sich das Gerücht, dass der Schirm mit Geldmünzen gefüllt sei. Salomon Meijer entkräftet dieses Vorurteil, indem er den Schirm als symbolisches Gütesiegel zu den Geschäftsabschlüssen, an denen „christlich-korrekt abgerechnet“³² wird, mitbringt: „Ich bin der Jud mit dem Schirm. Und die Leute wissen: dieser Jud ist ehrlich. Dieser Jud betrügt nicht“³³.

Salomon Meijer, der den „Kopf eines Gelehrten auf dem Körper eines Bauern“³⁴ trägt, ist massgeblich an der Entwicklung eines dörflichen Bürgertums beteiligt, das auch die gesellschaftlichen-religiösen Grenzziehungen zwischen der katholisch-ländlichen Bevölkerung und der jüdischen Bevölkerung poröser erscheinen lässt.³⁵ Denn Juden und Christen lebten in Endingen sowohl räumlich wie auch gesellschaftlich nicht abgeschottet voneinander. Obwohl sie im famili-

²⁵ Lewinsky (2006: 12).

²⁶ Ders., 15.

²⁷ Ders., 11.

²⁸ Ders., 9.

²⁹ Ders., 16.

³⁰ Ders., 47.

³¹ Ders., 16.

³² Ders., 62.

³³ Ders., 47.

³⁴ Ders., 9.

³⁵ „Die jüdischen Familien bildeten in den beiden Surbtaler Orten ein dörfliches Bürgertum heraus, eine soziale und kulturelle Leistung, die ihnen, nachdem ihnen die Niederlassungsfreiheit endlich gewährt war, die erstaunlich rasche Abwanderung in die Städte ermöglichte.“ (Binnenkade 2009: 22).

ären-religiösen Bereich weitgehend unter sich blieben, waren ihre gesellschaftlichen und kulturellen Lebenswelten stark interkulturell vernetzt. Das jüdisch-christliche nachbarschaftliche Zusammenleben, das stets auch mit gesellschaftlichen Grenzziehungen und sozialpolitischen Konflikten verbunden war, wird von Beginn weg in die Romanhandlung miteingeflochten. Auf der Suche nach Salomon Meijer steht der „hereingeschneite“³⁶ entfernte elsässische Verwandte Janki Meijer eines Nachts im Jahre 1871 vor einem jüdisch-christlichen Doppeleingang und klopft versehentlich an die falsche Haustür. Die zwielichtige nächtliche Gestalt, die, wie es sich herausstellen soll, mit einer vorgetäuschten Kriegsverletzung aus der französischen Armee entflohen war, wird an die zweite jüdische Haustüre verwiesen. Letztere ist im „Haus nebenan, das eigentlich dasselbe Haus war, durch keine Brandmauer abgetrennt, und doch ein anderes, weil das Gesetz es so verlangte“³⁷. Solche Doppeleingänge entstanden, zumindest wird es so in „Melnitz“ angedeutet, aufgrund eines Kohabitationsverbotes, das ein Schirmbrief des Landvogtes im Jahre 1678 erliess. Dieses Verbot untersagte es Juden und Christen, unter dem gleichen Dach zu wohnen.³⁸ Die Doppeleingänge galten als praktische Lösung, das Kohabitationsverbot zu umgehen.³⁹ Für Lewinsky ist diese räumliche Enge auch symbolhaft für das jüdisch-christliche Zusammenleben zu verstehen: „Sie [die Nachbarn Salomon und Oggenfuss] pflegten eine gute Nachbarschaft, was bedeutete, dass man sich gegenseitig wohlwollend übersah... in der eingeübten Blindheit von Menschen, die näher aufeinander wohnen, als sie eigentlich möchten“.⁴⁰ Durch die räumliche Enge und die wirtschaftlich-gesellschaftlichen Verknüpfungen entstanden transkulturelle Beziehungen zwischen den beiden Religionsgemeinschaften, die durchaus nicht immer frei von Ablehnung, Vorurteilen und Anfeindungen waren. Diese Spannungsfelder, die im gesellschaftlichen-kulturellen Austausch entstehen, werden

³⁶ Lewinsky (2006: 41).

³⁷ Ders., 17.

³⁸ Vgl. Kanton Aargau (2022).

³⁹ Dieses Erklärungsmodell für die religionsüberschreitende Häuser mit den Doppeltüren, auf das auch Charles Lewinsky zurückgreift, ist allerdings in der neueren Forschung widerlegt worden: „Im 17. und frühen 18. Jahrhundert standen die Doppeltüren für eine raffinierte Notlösung: Sie dienten einer jüdische [sic] Gesellschaft, deren Zahl sich in Dächern messbaren Einheiten nicht vermehren durfte, die kein Grundeigentum erwerben konnte und die daher zusammenrücken und Häuser teilen musste. [...] Bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts drückten die Doppeltüren Armut und vor allem Platznot aus: im ganzen Dorf und zwar für alle. Fast jede jüdische und ein beachtlicher Teil der christlichen Familien wohnte damals in einem Mehrfamilienhaus. [...] Ende des 18., vor allem aber in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts lebten dann Juden und Christen unter einem Dach, vor allem in Endingen. Zu diesem Zeitpunkt war das Verbot, ‚unter einem Dach‘ zu wohnen, im Dorf kaum noch von Bedeutung, man hatte sich arrangiert.“ (Binnenkade 2009: 136).

⁴⁰ Lewinsky (2006: 18).

nach der vollumfänglichen jüdischen Emanzipation 1874 und im Schauplatzwechsel in die städtischen Zentren um einiges komplexere Formen annehmen.

Schauplatz Baden

Auch in der Kleinstadt Baden bestimmen Wechselwirkungen zwischen Selbstbezeichnungen und Fremdzuschreibungen das private, berufliche und öffentlich-repräsentative Leben von Janki (Jean) und Chanele Meijer. Janki Meijers Karriere als Geschäftsinhaber (*Propriétaire Jean Meijer*) erfährt bereits zu Beginn einen Rückschlag, wird sein Name doch in der Lokalpresse durch eine Lügenkampagne beschmutzt. So soll er „durch Rattenkot verunreinigte“⁴¹ Kleiderstoffe aus dem von Preussen belagerten Paris anbieten:

[N]ur einige rücksichtslose Geschäftsmacher, denen der eigene schmutzige Profit wichtiger war als das Leben ihrer Mitbürger, hatten auch diesmal wieder Mittel und Wege gefunden, um das Gesetz zu umgehen. Diese Leute . . . waren fast ausschließlich Söhne Abrahams.⁴²

Dank einem ausgeklügelten ebenfalls erlogenen Gegenbericht, der sich erfolgreich gegen den Rufmord zur Wehr setzt, kann das Stofflager dann doch noch seine ersten Umsätze verbuchen. Janki „ging in allen seinen Rollen voll auf; er log zwar, aber er glaubte sich seine Lügen auch. Er spielte den Geschäftsmann wie ein Schauspieler, und er spielte ihn gut“⁴³. Der Umstand, dass das *Französische Stofflager* im Laufe der Zeit wirtschaftlich floriert und eine zweite Filiale, die *Moderne Warenhalle*, eröffnet werden kann, ist allerdings Chaneles Verdienst. Ihr Geschäftssinn und ihr Unternehmerinnengeist werden für den Handelsplatz Baden richtungsweisend. So führt sie weitere fortschrittliche Neuerungen ein, die ihre Vorreiter-Rolle im Badener Geschäftsleben unterstreichen: einerseits setzt sie es durch, „dass alle Waren, ohne Ausnahme, zu einem festen, schriftlich fixierten Preis verkauft wurden“⁴⁴. Auch erzielt sie, dass die *Moderne Warenhalle* als erster Betrieb in Baden Verkäuferinnen beschäftigt. Gleichzeitig wird allerdings unterstrichen, dass dieser emanzipatorische Beitrag zum beruflichen Aufstieg der Frauen im Handelsgewerbe zweckmässig begründet war. Verkäuferinnen verdienten weniger als ihre Kollegen und männliches Verkaufspersonal für die Damenunterwäsche-Kollektion war für Chanele einfach nicht vorstellbar.⁴⁵ Dennoch kann hervorgehoben werden, dass Chanele als Geschäftsführerin „der größten Stoffhandlung von Baden“⁴⁶

⁴¹ Ders., 77.

⁴² Ebd.

⁴³ Ders., 109.

⁴⁴ Ders., 174.

⁴⁵ Ders., 175.

⁴⁶ Ders., 202.

die Demokratisierung der Gesellschaft vorangetrieben hat, nicht zuletzt in ihrer Weigerung, die vornehme, wohlhabende Kundschaft zuvorkommender zu behandeln als die Kundinnen aus der Arbeiterschicht.

Während Chanele sich intern um die Stoffhandlungen kümmert, versucht Janki, sich als Geschäftsinhaber im öffentlichen gesellschaftlichen Leben von Baden zu behaupten. Es ist eine schwierige Gratwanderung, die nicht immer gelingt. Ein „goijischer Abend“, der zweimal jährlich für Janki Meijers Stammkunden geradezu als theatralisches Ritual veranstaltet bzw. aufgeführt wird, verdeutlicht wie vielschichtig und kompliziert sich die gesellschaftlichen Interaktionen zwischen Juden und Nichtjuden gestalten. Da Jankis Stammkundschaft aus Vertretern des kleinstädtischen Grossbürgertums besteht, muss die Einladung wie eine Aufführung sorgfältig choreographiert werden. Denn Geschäftsessen sind für Chanele wie „Schlachten“, die man nur gewinnen kann, wenn man „jede Eventualität und jedes mögliche Missgeschick zum vornherein in Betracht gezogen und die richtige Strategie dafür vorbereitet hatte“⁴⁷. Dies gilt im Speziellen am häuslichen Esstisch, wo die Regeln der Koschergesetzgebung verfolgt werden und Chanele sich weigert, die Kaschrut für die „bei solchen Anlässen üblichen Buttersoßen“^{48,49} nicht einzuhalten. Chanele empfindet solch gemeinsame Abendessen als geheuchelte Zurschaustellung einer Schein-Realität, die parodistisch inszeniert wird: „[D]as nachgeäffte Ritual einer Gesellschaft, zu der man doch nie ganz gehören würde. Es war eine Verkleidung, eine Maskerade“.⁵⁰ Denn es ist ihr von vornherein klar, dass Janki trotz seines wirtschaftlichen Erfolges in Badens bürgerlichen Kreisen, die ihn als Vorzeige- und Klischeejuden konstituieren, nie akzeptiert würde. Lakonisch erklärt sie, wie sinnlos es sei, seine „treijfenen Freunde“⁵¹ beeindrucken zu wollen. Wenn sie Jankis Geschäftspartner lakonisch als „treife“ („unrein“)⁵² bezeichnet, signalisiert sie damit auch, dass diese Geschäftsleute eine Gesellschaft repräsentieren, die nicht einwandfrei oder „nicht genießbar“ ist. Doch Janki ist immer noch überzeugt davon, „dass man ihn hier in der Stadt als Gleichen unter Gleichen akzeptiert hatte“⁵³ und dass er „zumindest nicht mehr primär den Juden“⁵⁴ zu spielen hatte.

Das Abendessen verläuft relativ reibungslos, bis die erste eidgenössische Volksinitiative (1893) „für ein Verbot des Schlachtens ohne vorherige Betäu-

⁴⁷ Ders., 170.

⁴⁸ Ders., 171.

⁴⁹ In der koscheren Küche dürfen milchige und fleischige Lebensmittel nicht zusammen zubereitet und gegessen werden.

⁵⁰ Ders., 170.

⁵¹ Ders., 180.

⁵² Was als „treife“ oder „trefe“ bezeichnet wird, gilt im koscheren Speiseplan als „unrein“, weil es nicht nach jüdischen Schlachtmethode geschächtet worden ist. (Klepsch 2004: 526)

⁵³ Lewinsky (2006: 191).

⁵⁴ Ebd.

bung“ zur Sprache kommt. Diese will es in der Zukunft verbieten, Tiere gemäss halachischer Überlieferung zu schächten.⁵⁵ In „Melnitz“ repräsentieren die eingeladenen Gäste die politische Stimmung im Aargau, die sehr stark von den Argumenten des Tierschutzvereins Gebrauch machte: „Die Befürworter der Initiative argumentieren mit ihrer Liebe zur gequälten Kreatur“.⁵⁶ Gleichzeitig vertreten die nichtjüdischen Gäste aber auch unverhohlen religiös motivierte Überzeugungen gegen die Schechita, das rituale Schlachten im Judentum: „Tierquälerei bleibt Tierquälerei, und wir Christen haben die Pflicht...“⁵⁷ (die wahrscheinlich dazugedachte antisemitische Aussage wird hier lediglich angedeutet). Für Janki ist es offensichtlich, dass die Volksinitiative „unter dem Deckmantel des Tierschutzes einen antisemitischen Artikel in die Bundesverfassung einfügen und das Schächten von Tieren nach jüdischem Ritus verbieten wollte“⁵⁸. Er zieht es jedoch vor, sich dazu nicht zu äussern. François (Schmul) Meijer, Jankis und Chaneles ältester Sohn, wie auch der ebenfalls anwesende Salomon Meijer vertreten ihre Gegenstimmen dafür umso energischer. Für sie ist es deutlich erkennbar, dass das Schächtverbot „nur ein Vorwand [ist]“⁵⁹ um die jüdische Bevölkerung anzugreifen und als kultureller Fremdkörper auszugrenzen. Damit vertreten sie die Meinung vieler jüdischen Bürger/innen der Schweiz, für welche diese Initiative weniger mit Tierliebe als mit Judenfeindlichkeit und Antijudaismus zu tun hatte.⁶⁰ Es kommt zu einem eigentlichen Eklat, der für Janki einer „gesellschaftliche[n] Katastrophe“ gleichkommt.⁶¹

Jankis Bestreben sich kulturell an die nichtjüdische Gesellschaft anzupassen, schlägt permanent fehl, da sein Jüdischsein als primäre Identifikations-Kategorie wahrgenommen und verstärkt auf ihn projiziert wird. Solange ‚die jüdische Identität‘ von der nichtjüdischen Gesellschaft jedoch als kulturell Fremdes konstituiert wird, kann Janki als jüdischer Mensch nicht Teil dieser Gesellschaft werden. Auch wenn, wie im Fall Janki Meijer, der traditionelle

⁵⁵ Vgl. Schweizerische Eidgenossenschaft (2022) zur eidgenössischen Volksinitiative „für ein Verbot des Schlachtens ohne vorherige Betäubung“: „Das Schlachten der Tiere ohne vorherige Betäubung vor dem Blutentzuge ist bei jeder Schlachtart und Viehgattung ausnahmslos untersagt.“

⁵⁶ Lewinsky (2006: 194). Im Kanton Aargau wurde die Initiative mit über 90% Ja-Stimmen angenommen, vgl. Külling (2012). Gesamtschweizerisch wurde die Vorlage in der Volksabstimmung mit 60,1% angenommen. Schweizerische Eidgenossenschaft (2022).

⁵⁷ Lewinsky (2006: 193).

⁵⁸ Ders., 191.

⁵⁹ Ders., 195.

⁶⁰ Bereits 1891 schrieb Christian Sahli im Auftrag der jüdischen Kultusvereine: „Die Rekurrenten verwarren sich zwar entschieden dagegen, dass ihren Schächtverboten eine antisemitische Tendenz zu Grunde liege. Wir wollen gerne glauben, dass sie sich dessen nicht bewusst sind; aber dieses antisemitische Treiben kommt von unten, liegt in der Luft und vergiftet die Atmosphäre bis in die regierenden Kreise hinein.“ (Mesmer in Mattioli 1998: 231).

⁶¹ Lewinsky (2006: 196).

jüdische Alltag modifiziert wird und starke interkulturelle Vernetzungen bestehen, wird Janki immer wieder in eine gesellschaftliche Aussenseiterrolle gedrängt: „Man kann machen, was man will, man gehört nicht dazu“.⁶² Daran wird auch, wie die weitere Handlung in „Melnitz“ hervorstreicht, das Schächtverbot nichts ändern, weil dichotome Kategorisierungen, welche die Schweizer Gesellschaft in eine jüdische Minderheit und eine nichtjüdische Mehrheit aufteilen, weiterhin bestehen bleiben. Obwohl die jüdische Selbstwahrnehmung einen stark „prozesshafte[n] Charakter“⁶³ beinhaltet, der sich im interaktiven Austausch mit der Umwelt stets umwandelt und neugestaltet, werden – wie im folgenden Kapitel gezeigt werden soll – selbst in grösseren urbanen Zentren solche Fremd-Zuschreibungen vordergründig vorhanden sein.

Schauplatz Zürich

Wenn auch Juden kulturelle Praktiken stark mitprägen, werden sie in vieler Hinsicht nicht als ein konstitutiver Teil der Gesellschaft betrachtet. In „Melnitz“ wird das jüdisch-christliche Zusammenleben nicht nur durch die religiöse Zugehörigkeit geprägt, sondern auch durch gesellschaftliche Umwälzungen und Transmigration. Während Salomon und seine Ehefrau Golde Meijer stark in der ländlichen Gesellschaft verankert bleiben, sind die Nachfolgenerationen alle in städtische Zentren abgewandert. Feiertägliche Rituale werden am Vorabend des Ersten Weltkrieges weiterhin beibehalten und je nach Religionsausrichtung – sei es konservativ gemässigt, modern orthodox oder charedisch – in den Alltag integriert. Die jüdischen Lebenswelten überschneiden und vermischen sich zunehmend, wobei für die Mehrzahl der Meijers das religiöse Judentum einen immer kleineren Teil ihres eigenen jüdischen Selbstverständnisses darstellt.

Das Schächtverbot, das sich wie ein Faden durch die ersten Kapitel („1871“ und „1893“) zieht, thematisiert die jüdisch-nichtjüdische Beziehungen noch stark vor dem Hintergrund des Antisemitismus im 19. Jahrhundert. In den folgenden Kapiteln („1913“, „1937“ und „1945“) wird zwar weiterhin von judenfeindlichen Tendenzen und Ausgrenzungen erzählt, doch – und dies beschreibt der Roman eingehend an mehreren meijerschen Fallstudien – führen solche Ausgrenzungsversuche nicht zu einer inneren Emigration zurück in ein abgeschiedenes Shtetl. Vielmehr rufen sie meist pragmatische Lösungen im Mit- und Nebeneinander mit der nichtjüdischen Gesellschaft hervor. Charles Lewinskys Roman unterstreicht, dass der Aufbruch in die Moderne für jüdische Menschen in der Schweiz weder einen Bruch mit der Tradition noch einen Rückzug in eine Einheitskultur verursachte. Hingegen veränderten sich die jüdischen Traditionen und religiösen Rituale, fanden neue Ausdrucksformen für Alteingesessenes und hielten damit Schritt mit dem Wandel der Zeit. Nur eine Konstante bleibt in der

⁶² Ders., 198.

⁶³ Hödl (2013).

Familiendition der Meijers über die Jahre bestehen – die Ehepartner/innen entstammen ausschliesslich den jüdischen Gemeinden im In- und Ausland.

Der Schauplatz Zürich ist in „Melnitz“ von besonderem Interesse, weil er einerseits zeigt, wie sehr die innerjüdischen Lebenswelten differenziert untersucht werden müssen, andererseits aber auch verdeutlicht, dass der Druck zur Akkulturation für jüdische Menschen im 20. Jahrhundert immer stärker wurde. Für die einzelnen Familienmitglieder hat dies unterschiedliche Konsequenzen. Salomons Schwiegersohn, der Schochet Pinchas Pomeranz – „ein moderner Mensch, auch wenn er die Traditionen seines Glaubens ernstnahm“⁶⁴ – entscheidet sich nach dem Wahlergebnis, sein Metzgergeschäft in Zürich zu verkaufen und einen koscheren Lebensmittelladen zu eröffnen.⁶⁵ Er tritt der Israelitischen Religionsgesellschaft, einer orthodoxen Austrittsgemeinde, bei, „um die althergebrachten aschkenasischen Traditionen zu bewahren, und zwar ohne Ausnahme, denn wenn man nur einen Tag lang aufhört, die Löcher in einem Damm zu stopfen, ist früher oder später die Flutwelle nicht aufzuhalten“⁶⁶. Sein Neffe François befindet sich auf der Kontrastseite des jüdisch-religiösen Selbstverständnisses, denn er „[h]atte sich sein Judentum entfernen lassen wie einen lästigen Pickel“⁶⁷.

Alle Familienmitglieder zeigen sich empört darüber, dass François und sein Sohn Alfred zum protestantischen Glauben übergetreten sind. Es wird spekuliert, dass der wohlhabende Geschäftsmann François, der selbst in seiner Familie als unehrlich gilt, seinen Glaubenswechsel wie eine Investition getätigt hat: „Andere erkaufen sich was . . . François wird sich was ertaufen haben“.⁶⁸ Dies ist in der Tat der Fall, denn François, der an Zürichs zentralster Lage ein Grundstück für den Bau eines modernen Warenhauses *Meier* (ohne „j“) erwerben will, wird darüber in Kenntnis gesetzt, „dass man mit Leuten mosaischen Glaubens keine Geschäfte machte“⁶⁹. Hier ist der Weg zur Akkulturation, bzw. der Übertritt zum protestantischen Glauben, nicht als jüdische Selbstverleugnung zu verstehen, sondern als performativer Akt, der es François ermöglicht, wirtschaftlichen Benachteiligungen die Stirn zu bieten um gesellschaftlich aufzusteigen. Denn für ihn macht es keinen Sinn, „sich an überholte Traditionen festzuklammern, von denen man nichts als Nachteile hat“⁷⁰. Dass er jedoch sein Judentum nicht einfach wie eine vergilbte Tradition ablegen kann, wird François erst bewusst, als sich der Verkäufer auch dann weigert, ihm das Grundstück zu verkaufen, nachdem er ihm seinen Taufschein gezeigt hat: „Aber wissen Sie, lieber Herr Meijer: Auch ein getaufter Jude ist immer noch

⁶⁴ Lewinsky (2006: 321).

⁶⁵ Ders., 357.

⁶⁶ Ders., 385.

⁶⁷ Ders., 377.

⁶⁸ Ders., 379.

⁶⁹ Ders., 395.

⁷⁰ Ders., 400.

ein Jude“.⁷¹ Die Rechnung ist für den Kaufmann François Meijer trotz all seiner strategischen Bemühungen nicht aufgegangen.

Der Umstand, etwas in greifbarer Nähe zu wissen und es dennoch nicht erfassen zu können, wird in „Melnitz“ durch die Tantalus-Symbolik dargestellt. Als Janki in Baden sein *Französisches Stofflager* einrichtet, kauft er bei einem Altstadttrödler einen Tantalus, einen verschliessbaren Flaschenständer, aus dem die Flasche nur mit Hilfe eines Schlüssels herausgenommen werden kann. „[M]it einer golden schimmernden Flüssigkeit gefüllt“,⁷² ist die Flasche ein reiner Dekorationsgegenstand, denn der Schlüssel ist verloren gegangen. Dieser Begriff aus der griechischen Sagenwelt versinnbildlicht den Mythos der Akzeptanz für Janki und François, die beide verschiedene Stufen der Assimilation wählen, um letztendlich doch nur von der nichtjüdischen Gesellschaft abgewiesen zu werden. Und doch ist Tantalus, die Sagengestalt, auch das Opfer seines eigenen fehlgesteuerten Verlangens. Er sehnt sich nach gesellschaftlicher Anerkennung und Akzeptanz; beides bleibt ihm jedoch von vornherein verschlossen. Die Tatsache, dass François Jahre später in Frankreich an Alfreds Grab auf einem christlichen Friedhof seinen Schwager Pinchas bittet, für Alfred den Kaddisch zu sprechen, verdichtet die inneren Widersprüche seiner Existenz umso mehr.

In den letzten drei Kapiteln – „1913“, „1937“ und „1945“ – vergrössern sich diese Widersprüche für die jüdischen Familienmitglieder, denn auch ihre Biographien werden jetzt von der zerstörerischen Wucht der zwei Weltkriege erfasst. Nachdem Alfred, der nach Frankreich geschickt wurde (weil seine Liebesbeziehung zu seiner Cousine Desirée nicht geduldet wurde) im Ersten Weltkrieg stirbt, wird Salomons Grossenkel, Ruben, der in Halberstadt als Rabbiner tätig ist, mit seiner Familie in einem deutschen Vernichtungslager getötet.

Onkel Melnitz, der den Geschichtsroman episodenhaft begleitet, wird sich nun immer häufiger „durch seine bloße Anwesenheit in die Gespräche ein[mischen]“⁷³. Seine wiederholte Rückkehr überschattet das Kapitel „1937“, das sich in einem leichteren Erzählton auf die Spuren der fünften meijerschen Generation begibt, indem es die ungewöhnliche Freundschaft des Zionisten Hillel Rosenthal mit einem „Fröntler“-Anhänger⁷⁴ schildert. Der untote Melnitz, der jetzt umso dringlicher *vor* einer erneuten jüdischen Verfolgungsgeschichte warnt, ist auch weiterhin ein stiller Teilnehmer, der mahnt und erinnert und die Hauptfiguren manchmal auch zu inneren Monologen und Zwiegespräche verlei-

⁷¹ Ders., 411.

⁷² Ders., 138.

⁷³ Ders., 355.

⁷⁴ „Die erste [rechtsradikale Schweizer] Gruppierung war die 1925 gegründete Heimatwehr, die bis 1936 Bestand hatte, am wichtigsten war die 1930–40 aktive Nationale Front mit bis zu 5000 Mitgliedern. Im sogenannten Frontenfrühling von 1933 breitete sich das faschistische Gedankengut weiter aus (Frontenbewegung). Der Wahlerfolg der Fronten blieb auf Bundesebene jedoch schwach.“ (Meuwly 2011). Siehe auch: Wolf (1969).

tet. Durch sein Erscheinen überlagern sich Lebenswelten mit Erinnerungsräumen und heben hiermit die chronologische Erzählstruktur auf; Vergangenheit und Gegenwart überschneiden sich in zeitgleichen Erfahrungswelten. Melnitz, ein Zeitchronist, der in Ahasver-Gestalt in einer magisch-realistischen Dimension in die Gegenwart zurückkehrt, versinnbildlicht aber auch den zentralen Stellenwert der jüdischen Erinnerungsgemeinschaft:

Über Generationen hinweg bildete dieser temporale Zyklus von Vergegenwärtigung und Reflexion eines der Fundamente der jüdischen Kultur [...] In der jüdischen Kultur bleiben alle Zeitdimensionen präsent, daher stellt der Modus Vergangenheit keine Ansammlung gewesener Ereignisse dar, sondern bildet eine gegenwärtige Vergangenheit.⁷⁵

Für Melnitz vereint sich in dieser gegenwärtigen Vergangenheit die nationalsozialistische Gewaltherrschaft mit der jüdischen Verfolgungs- und Vernichtungsgeschichte. Je bedrohlicher die Gegenwart für die jüdische Bevölkerung in den dreissiger Jahren wird, desto aufdringlicher verschafft sich Melnitz Gehör unter den Lebenden:

„Ihr habt doch nichts dagegen, wenn ich euch ein bisschen Gesellschaft leiste?“
 „Du bist tot“, sagte François. „Wann wirst du das endlich einsehen?“
 „Wenn ich es nicht mehr nötig habe, lebendig zu sein.“⁷⁶

„Wir wollen deine alten Geschichten nicht hören“, sagte François. Er versuchte aufzustehen, aber Onkel Melnitz drückte ihn mühelos auf seinen Platz zurück. Je öfter er starb, desto mehr Kraft hatte er.⁷⁷

Ob sie es hören wollen oder nicht, erzählt Onkel Melnitz den Lebenden seine eigene Geschichte, die ins 17. Jahrhundert zurückführt und davon berichtet, wie während des gewaltsamen Chmelnizkyi-Aufstandes die Juden von Kosaken verfolgt und umgebracht wurden. Weil er sein Leben „dem bösen Feind“⁷⁸ verdankte, nannte man ihn, zusammen mit allen anderen Kindern, deren Mütter vergewaltigt wurden, „Chmielnizki“ („Melnitz“). „Ein Name, der nicht ausgelöscht werden kann“.⁷⁹ Diese gewaltsame Ursprungsgeschichte durchdringt für Melnitz die kollektive jüdische Geschichte wie auch die Gegenwart. Es sei ihr nicht zu entkommen, warnt er stets von neuem, und es wird ihm doch nicht geglaubt. Das letzte „1945“ überschriebene Kapitel ist das kürzeste im ganzen Roman. Es sind gerade nur sieben Seiten, welche einem Nachtrag ähnlich die Generationengeschichte der Familie Meijer in wenigen Worten zum Abschluss bringt; als ob die durch die Shoah bedingte Zäsur selbst den sprachmächtigen, immer wiederkehrenden Erzähler verstummen lässt:

⁷⁵ Voloj (2003: 146).

⁷⁶ Lewinsky (2006: 689).

⁷⁷ Ders., 689.

⁷⁸ Ders., 694.

⁷⁹ Ebd.

Sechs Millionen neue Geschichten, ein dickes Buch, aus dem man eine Generation lang würde vorlesen können, ohne sich ein einziges Mal zu wiederholen. Geschichten, die nicht zu glauben waren, schon gar nicht hier in der Schweiz, wo man all die Jahre auf einer Insel gelebt hatte, auf trockenem Boden mitten in der Überschwemmung.⁸⁰

Und doch nimmt Onkel Melnitz auch weiterhin – nach dem Zivilisationsbruch der Schoah – Teil am Leben der Meijers und deren Kindeskinde. Er lässt sie der Toten gedenken, trauert und feiert mit ihnen. Melnitz verkörpert das kollektive jüdische Gedächtnis, das, zusammen mit anderen kollektiven Gedächtnissen, Teil eines global vernetzten kulturellen Gedächtnisses wird: „Immer, wenn er gestorben war, kam er wieder zurück. Er kam nicht allein. Diesmal hatte er sich Verstärkung mitgebracht“,⁸¹ denn „[e]iner allein kann gar nicht so viele Geschichten erzählen. Die ganze Stadt war voll mit ihnen. Das ganze Land. Die ganze Welt“.⁸² Obwohl „1945“ keinen versöhnlichen Akzent setzt, endet Lewinskys Roman, trotz aller unlösbaren Widersprüche, die sich in der Figur von Melnitz symbolisch verdichten, in einem versöhnlichen Moment. Nach endlos langen Jahren gelingt es Onkel Melnitz endlich, aus der für ihn einst unerreichbaren verschlossenen Tantalusflasche zu trinken.

Fazit

Charles Lewinskys „Melnitz“ ist ein Geschichts- und Gedächtnisroman, der durch autobiographische, historische und magisch-realistische Erzählverfahren die Geschichte der jüdischen Familie Meijer von 1871 bis 1945 nachempfiehlt. Dabei zeigt Lewinsky konkret auf, wie auseinanderweichende Fremd- und Selbstzuschreibungen am historisch verbürgten Schauplätzen (Endingen, Baden, Zürich) zwischen Juden und Nichtjuden ausgehandelt werden und die Identifikation mit dem Judentum, d.h. die jüdische Eigenwahrnehmung, einschneidend prägen.

Dieses breitgefächerte Spektrum des jüdischen Selbstverständnisses, das in vielfältigen Selbstwahrnehmungen Ausdruck findet, sei es strenggläubig, moderat religiös oder sekulär, ist das eigentliche übergreifende Thema von „Melnitz“. Trotz der kulturellen und religiösen Vielfalt ist der Mehrzahl der Figuren gemeinsam, dass sie sich dem aufgeklärten Judentum zugehörig fühlen und dennoch stark ihren Traditionen verbunden bleiben. In „Melnitz“ wird diesem Konzept, das Identität statisch festschreibt und auf essenzialistische Kategorisierungen zurückgreift, ein jüdisches Selbstverständnis gegenübergestellt, das situativ und kontextbezogen ist. In der sozialen Interaktion innerhalb der jüdischen Gemeinden werden die Grenzen der Zugehörigkeit immer wieder von neuem ausgeleuchtet und festgelegt.

⁸⁰ Ders., 761.

⁸¹ Ders., 764.

⁸² Ebd.

In „Melnitz“ wird aufgezeigt, wie das jüdische Bürgertum in der Deutschen Schweiz nicht sich an die nichtjüdische Gesellschaft akkulturierte, sondern diese stark mitgestaltet hat. Diese Ko-Konstituierung von Kultur schafft ein Beziehungsgeflecht, das Charles Lewinsky in seiner literarischen Geschichtsschreibung anhand vieler Einzelbiographien ausleuchtet. Obwohl der Text durch das Auftreten von „Onkel Melnitz“ eine kritische Auseinandersetzung mit dem Erbe des europäischen Judentums thematisiert, wird die Frage des eigenen jüdischen Standortes innerhalb der nichtjüdischen Schweizer Gesellschaft von den agierenden Figuren nie als marginalisiert empfunden. Dies ist auch dann der Fall, wenn die Alltagserfahrungen jener Figuren, die im öffentlichen Leben stehen, vielfach von judenfeindlichen Erlebnissen geprägt sind. Die Generationengeschichte der Familie Meijer bleibt innerhalb ihrer eigenen Lebens- und Erfahrungswelt, die durch jüdische Kulturtraditionen wie auch durch die Traditionen der modernen Orthodoxie und des konservativen Judentums geprägt ist, fest verankert. Von einer einzigen Ausnahme abgesehen, gibt es in „Melnitz“ keine Meijers, die sich in eine Schweizer Mehrheitsgesellschaft hineinintegrieren möchten. Somit werden Begriffe wie Akkulturation oder Assimilation hinfällig, weil im Kulturtransfer keine Kultur die andere in sich einverleibt, sondern beide Kulturen sich im Dialog miteinander immer wieder neu positionieren und zueinander in verschiedensten Wechselwirkungen Bezug nehmen.

Jüdische und nichtjüdische Kulturen sind in „Melnitz“ oft voneinander abgrenzbar, doch sind diese Grenzen meist fließend und ineinander übergehend.⁸³ In Lewinskys Geschichtsschreibung gibt es keine einheitliche unveränderliche jüdische Kultur; vielmehr beschreibt es jüdische Lebenswelten und Erinnerungsgemeinschaften, die sich an politischen Zeitenwenden und kulturellen Transformationen neuorientieren, und ihre eigenen sinnstiftenden Traditionen und rituellen Bräuche dauernd umdefinieren.

Die Figur von Melnitz, der die erzählte Gegenwartsgeschichte mit historischen Erinnerungsräumen überlagert, symbolisiert aber auch die katastrophalen Auswirkungen der jüdisch-nichtjüdischen Beziehungen vor dem Hintergrund jahrhundertelanger Judenfeindlichkeit. Als Zeitreisender kehrt er symbolisch in der Ahasver-Gestalt zurück, um die jüdischen Religionsgemeinschaften an die Brüchigkeit ihrer selbst geschaffenen Lebenswelten zu erinnern. Durch diese magisch-realistische Erzählweise gelingt es Lewinsky, die schweizerisch-jüdische Generationengeschichte an eine umfassendere jüdische Gedächtnisgeschichte zu knüpfen.

⁸³ „Vielleicht gab es nur Kulturen von Juden an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, die man vorrangig deshalb als ‚jüdisch‘ bezeichnen kann, weil diejenigen, die sie hervorbrachten, sich selbst als jüdisch sahen und dies auf die eine oder andere Weise zum Ausdruck brachten?“ (Miron 2007: 152).

Literatur

- Amrein, M. (2013): Schtetl im Dornröschenschlaf. In: Neue Zürcher Zeitung. 21.12.2013. <https://www.nzz.ch/schweiz/schtetl-im-dornroeschenschlaf-1.18209018> [8.8.2022].
- Aschwanden, E. (2014): „Wir Schweizer sind nicht sehr geschichtsbewusst.“ In: Neue Zürcher Zeitung (30. Juli 2014). <https://www.nzz.ch/schweiz/wir-schweizer-sind-nicht-sehr-geschichtsbewusst-1.18353336> [8.8.2022].
- Assmann, J. (2007): Das kulturelle Gedächtnis. 6. Aufl. München.
- Benjamin, W. (1980): Über den Begriff der Geschichte. In: Ders.: Gesammelte Schriften. I, Teil 2. Herausgegeben von Tiedemann, R. / Schweppenhäuser, H. Frankfurt a.M. 691-704.
- Binnenkade, A. (2009): KontakZonen. Jüdisch-christlicher Alltag in Lengnau. Köln.
- Bollag, P. (2016): Langer Weg. Schweizer Juden feiern 150 Jahre Emanzipation. In: Zukunft Informationsblatt des Zentralrats der Juden in Deutschland. 16. 2. 5. https://www.zentralratderjuden.de/fileadmin/user_upload/pdfs/zukunft/infoblatt-zukunft_2016/zukunft_2016-02.pdf. [8.8.2022].
- Graber, R. (2013): Wege zur direkten Demokratie in der Schweiz. Wien.
- Haupt, I. (2005): Das Asylum der Juden in unseren Helvetischen Landen. die Synagogenbauten der jüdischen Gemeinden Lengnau und Endingen im Aargau. In: Kunst + Architektur in der Schweiz. 56. 2. 21-25. <http://www.e-periodica.ch>. <http://doi.org/10.5169/seals-394300> [8.8.2022].
- Hödl, K. (2009): Jüdisches Leben im Wiener Fin de Siècle. Performanz als methodischer Ansatz zur Erforschung jüdischer Geschichte. In Stern, F. / Eichinger, B. (Hg.): Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938. Wien. 399-418.
- Hödl, K. (2012): „Jüdische Differenz“ in der Wiener Populärkultur. In: Medaon. Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Leben. 11/6. <http://www.medaon.de/de/artikel/juedische-differenz-in-der-wiener-populaerkultur/> [8.8.2022].
- Hödl, K. (2013): The Elusiveness of Jewishness. Jews in Viennese Popular Culture around 1900. In: Journal of Modern Jewish Studies. 12. 3. 379-397.
- Horch, H. O. / Shedletzky, I. (1992): Die deutsch-jüdische Literatur und ihre Geschichte. In: Neues Lexikon des Judentums. Herausgegeben von Schoeps, J. H. Gütersloh / München. 291-294.
- Kanton Aargau (2022): INV-END906 Hirschengasse 5, 1700 (ca.) (Dossier Bauinventar). In: Online-Inventar der Kantonalen Denkmalpflege Aargau. <https://www.ag.ch/denkmalpflege/suche/detail.aspx?ID=33768> [8.8.2022].
- Kaufmann, R. U. (2016): Das Landjudentum der frühen Neuzeit. In: Historisches Lexikon der Schweiz. <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D11376.php> [8.8.2022].
- Kilcher, A. (Hg.) (2012): Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Stuttgart.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. / Karp, J. (Hg.) (2008): The Art of Being Jewish in Modern Times. Philadelphia.
- Klepsch, A. (2004): Westjiddisches Wörterbuch. Band I. Tübingen.
- Kornberg Greenberg, Y. (1999): The Choosing not the Chosen People. In: Selengut, C. (Hg.): Jewish Identity in the Postmodern Age. St. Paul. 13-24.
- Körte, M. (2000): Die Uneinholbarkeit des Verfolgten. Der Ewige Jude in der literarischen Phantastik. Frankfurt.
- Külling, F. (2012): Schächtverbot. In: Historisches Lexikon der Schweiz. <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D11380.php> [8.8.2022].

- Lewinsky, C. (2006): Melnitz. Zürich.
- Lewinsky, C. / Aschwanden, E. (2014): «Wir Schweizer sind generell nicht sehr geschichtsbewusst.» [Interview]. In: Neue Zürcher Zeitung. 30.7.2014. <https://www.nzz.ch/schweiz/wir-schweizer-sind-nicht-sehr-geschichtsbewusst-1.18353336> [13.10.2022].
- Mäder, W. A. (1982): Die „Judendörfer“ Lengnau und Eendingen. In: Neue Zürcher Zeitung. 24./25.4.1982. 81-82.
- Manguel, A. (2009): The exile's library. In: The Guardian. 21.9.2009. <https://www.theguardian.com/books/2009/feb/21/wandering-jew-history> [8.8.2022].
- Martschukat, J. / Patzold, S. (2003): Geschichtswissenschaft und „performative turn“. Eine Einführung in Fragestellungen, Konzepte und Literatur. In: Dies. (Hg.): Geschichtswissenschaft und „performative turn“. Köln. 1-31.
- Mattioli, A. (Hg.) (1998): Antisemitismus in der Schweiz. Zürich.
- Mesmer, B. (1998): Das Schächtverbot von 1893. In: Mattioli, A. (Hg.): Antisemitismus in der Schweiz. Zürich. 215-239.
- Meuwly, O. (2011): Rechtsradikalismus. In: Historisches Lexikon der Schweiz. <http://www.hls-dhs-dss.ch/textes/d/D27495.php> [8.8.2022].
- Miron, D. (2007): Verschränkungen: Über jüdische Literaturen. Göttingen.
- Neumann, D. (2015): Gelebtes Wort: Warum es so wichtig ist, die Tora ständig zu interpretieren und auszulegen. In: Jüdische Allgemeine. 9. Juli. <http://www.juedische-allgemeine.de/article/view/id/22750> (8.8.2022).
- Nied, S. (2002): Das Volksbuch von Ahasver. In: Schulze, U. (Hg.): Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Tübingen. 257-278.
- Obermüller, K. (2006): Hell leuchtet die Menora. In: Die Weltwoche. 2.2.2006. 69-70.
- Oppenheim, R. (2015): Peggy Guggenheim und ihre Schweizer Wurzeln. In: Du: Die Zeitschrift der Kultur. 75. 94-97.
- Petry, E. (2014): Gedächtnis und Erinnerung: Das „Pack“ in Zürich. Köln.
- Picard, J. (1994): Die Schweiz und die Juden 1933–1945. Schweizerischer Antisemitismus, jüdische Abwehr und internationale Migrations- und Flüchtlingspolitik. Zürich.
- Przybilski, M. (2010): Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters. Berlin.
- Schweizerische Eidgenossenschaft (2022): Eidgenössische Volksinitiative „für ein Verbot des Schlachtens ohne vorherige Betäubung“. In: Dies. (Hg.): Volksinitiativen. <https://www.admin.ch/ch/d/pore/vi/vis1t.html> [8.8.2022].
- Süess, P. (2014): Die bürgerliche Gleichstellung der Juden in der Schweiz im mittleren 19. Jahrhundert. Hamburg.
- Teichman, D. (2006): Editorial. In: MAAJAN – DIE QUELLE. 22. 1.
- Voloj, J. (2003): „Mit dem Gesicht nach vorne gewandt“. Judentum und Shoah im Denken der jüdischen Studenten Europas. In: Erler, H. (Hg.): Erinnern und Verstehen. Der Völkermord an den Juden im politischen Gedächtnis der Deutschen. Frankfurt a.M. 145-151.
- Wolf, W. (1969): Faschismus in der Schweiz. Die Geschichte der Frontenbewegungen in der deutschen Schweiz, 1930–1945. Zürich.