

Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur

Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur

Herausgegeben von Hans Otto Horch

DE GRUYTER
OLDENBOURG



An electronic version of this book is freely available, thanks to the support of libraries working with Knowledge Unlatched. KU is a collaborative initiative designed to make high quality books Open Access. More information about the initiative can be found at www.knowledgeunlatched.org



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 License. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

ISBN 978-3-11-028081-4
e-ISBN (PDF) 978-3-11-028256-6
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-039564-8

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2016 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Umschlagabbildung: HAKKI ARSLAN/iStock/Thinkstock
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck
☺ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Inhaltsverzeichnis

Einleitung (Hans Otto Horch) — 1

Historischer Teil

Juden, Judentum und die deutsche Literatur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit (Achim Jaeger) — 9

Figurationen des ‚Jüdischen‘ in fiktionalen Texten seit 1750
(Victoria Gutsche / Gunnar Och) — 23

Literarischer Antisemitismus (Mark H. Gelber) — 37

Haskala – die frühe jüdische Aufklärung (Anika Reichwald) — 45

Der jüdische Salon in Berlin (und Wien) um 1800 (Liliane Weissberg) — 60

Die Wissenschaft des Judentums und die Frage der deutsch-jüdischen Literatur
(Andreas B. Kilcher) — 70

Politisch-kulturelle Diskurse bis 1848 (Burkhard Meyer-Sickendiek) — 83

Jüdische Renaissance und Kulturzionismus (Andreas B. Kilcher) — 99

Die ‚Kunstwart-Debatte‘ – Kontroversen um Assimilation und Kulturzionismus
(Manfred Voigts) — 122

Diasporakonzepte (Andreas B. Kilcher) — 135

Deutsch-jüdische Literatur und Erster Weltkrieg (Eva Edelmann-Ohler) — 151

Deutsch-jüdische Literatur im nationalsozialistischen Deutschland
(Kerstin Schoor) — 164

Deutschsprachige jüdische Exilliteratur (Hanni Mittelmann) — 189

Deutschsprachige jüdische Literatur in Mandats-Palästina / Israel (1933–2014)
(Jan Kühne) — 201

Die Shoah in der Literatur der Überlebenden (Martin A. Hainz) — 221

Aufbrüche. Zur deutsch-jüdischen Literatur seit 1989 (Jakob Hessing) — 244

Deutsch-jüdische Literatur im europäischen Kontext
(Alfred Bodenheimer / Caspar Battegay) — 270

Orte und Räume

Berliner Moderne – Expressionismus und Judentum (Manfred Voigts) — 283

Die deutsch-jüdische Literatur der Wiener Moderne (Alexander Schüller) — 296

Die Prager deutsch-jüdische Literatur (Alexander Schüller) — 325

Czernowitz und die Bukowina (Martin A. Hainz) — 362

**Der Blick auf das ‚Ostjudentum‘. Deutsche Übersetzungen jiddischer Literatur
1897–1933** (Roland Gruschka) — 375

Gattungen, Formen, Medien, Institutionen

Jüdisch-historischer Roman (Gabriele von Glasenapp) — 391

Deutsch-jüdische Ghettoliteratur (Gabriele von Glasenapp) — 407

Deutsch-jüdische Autobiographie (Markus Malo) — 422

Deutsch-jüdische religiöse Literatur in der Moderne (Daniel Hoffmann) — 435

Jüdischer Witz und deutsch-jüdische Moderne (Burkhard Meyer-Sickendiek) — 448

Deutsch-jüdische Literatur und die aggadische Erzählliteratur
(Alexander Alon) — 463

Drama und Theater bis 1933 (Georg-Michael Schulz) — 479

Drama und Theater von 1933 bis zur Gegenwart (Anat Feinberg-Jütte) — 491

Deutsch-jüdische Periodika (Rachel Heuberger / Hans Otto Horch /
Gabriele von Glasenapp) — 500

Jüdische Kinder- und Jugendliteratur (Gabriele von Glasenapp) — 527

Das ‚jüdische Buch‘ und seine Verlage im deutschsprachigen Raum
(Matthias Hambrock) — 539

Literatur- und Kulturwissenschaften (Daniel Weidner) — 555

Deutsch-jüdische Existenz im Spielfilm (Michaela Wirtz) — 565

Allgemeine und weiterführende Literatur, Nachschlagewerke — 581

Personen- und Werkregister — 591

Sach- und Begriffsregister — 617

Einleitung

„Solch eine Arbeit wird eigentlich nie fertig.“ Mit dieser Notiz aus Goethes *Italienischer Reise* schlossen die Herausgeber des *Jüdischen Lexikons* (1927–1930), das als „enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens“ firmiert, ihre Einleitung, in der auf die besonderen grundsätzlichen und praktischen Schwierigkeiten hingewiesen wird, die sich für die Konzeption eines solcherart universal dimensionierten Unternehmens stellen. 1927, also vor der Machtergreifung durch die rassistische NSDAP, konnten die Herausgeber noch darauf hoffen, dass ihre Arbeit Juden und Nichtjuden im Zeichen begründeten Wissens über jüdische Geschichte und Kultur zusammenführen würde.

Nach der Shoah stellt sich die Aufgabe eines enzyklopädischen Handbuchs fundamental anders dar. So betont Dan Diner in der Einführung zu der von ihm herausgegebenen *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur* (2011–2015):

Die jüdische Geschichte, genauer: die Geschichten und Kulturen der Juden finden sich angesichts jener einschneidenden Zerstörung und zugleich in Abstand zu ihr auf neuer Grundlage zusammen. (Diner 2011, Bd. 1, VII)

Als die drei ineinander verschränkten Perspektiven des Gegenstands nennt Diner die „Innensicht der jüdischen Selbstverständigung“, die „Außensicht mittels wissenschaftlicher Disziplinen auf das jüdische Thema“ und eine „über Juden und Judentum im engeren Sinn hinausweisende[] Perspektive einer universellen Bedeutung jüdischer Existenz Erfahrung“ (Diner 2011, Bd. 1, VII). Diese Existenz Erfahrung ist für die Mehrzahl der Juden auch nach der Gründung Israels diasporisch geprägt und insofern zugleich ein herausragendes Beispiel für die Existenzproblematik der Moderne.

Beschäftigen sich die genannten Enzyklopädien mit den jüdischen Lebenswelten und Kulturen seit der Antike, so bietet die deutsch-jüdische Literatur nur einen kleinen Ausschnitt, dem gleichwohl wegen ihrer über den deutschen Sprachraum hinausweisenden Bedeutung bereits seit der Mitte des 19. Jahrhunderts große Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Um den Gegenstandsbereich für ein Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur zu erschließen, ist es vordringlich, vorab zentrale Fragen zu stellen.

(1) Wer ist ein ‚jüdischer Autor‘? Mit der Wandlung der jüdischen Religion zu einer Art Konfession, die sich in den Reformdebatten der Aufklärungszeit bis ins frühe 19. Jahrhundert für die Mehrheit der Juden in Deutschland entwickelte, wurde das Hauptkriterium einer Zugehörigkeit zum Judentum die Art und Weise, wie der Einzelne diese Zugehörigkeit definierte – in religiöser Tradition durch Abstammung von einer jüdischen Mutter oder durch Konversion zum Judentum, national-ethnisch oder säkular-kulturell. Als Reaktion auf den Rassenantisemitismus entstand im ausgehenden 19. Jahrhundert die Gegenbewegung des politischen Zionis-

mus sowie eines Kulturzionismus, der zunächst eine Dissimilation gegenüber der deutschen Kultur forderte und sich dem Konstrukt einer dezidiert jüdischen kulturellen Identität verschrieb. Mit der antisemitischen Position, alle Juden aus dem Bereich der deutschen Kultur zu eliminieren, wie mit der im Gegenzug sich herausbildenden kulturzionistischen Position, sich primär als jüdische, nicht als deutsche Kultur zu definieren, hatten sich die Vertreter der mehrheitlich akkulturatorisch orientierten deutschen Juden auseinanderzusetzen. Hinzu kam insbesondere seit der Wende zum 20. Jahrhundert im Zeichen der Moderne die Verortung jüdischer Selbstwahrnehmung und daraus erwachsender Produktivität aus der Situation der Diaspora.

(2) Die zweite Frage betrifft den Terminus ‚jüdische Literatur‘. Zum Bereich jüdischer Literatur rechnen jüdische Gelehrte wie Moritz Lazarus (1900) oder bereits vor ihm Gustav Karpeles (1886) zunächst alle Texte in ‚jüdischen Sprachen‘, also Hebräisch, Jiddisch und Spaniolisch, sodann aber auch Werke in anderen Sprachen, deren Gegenstand jüdisches Leben ist. Der Begriff einer ‚jüdischen National-Litteratur‘ wird also keineswegs mit Blick auf die Herkunft der Autoren, sondern produktions- wie rezeptionsästhetisch bestimmt. Aus der Betrachtung jüdischer Geschichte und Literatur resultiert jüdisches Selbstbewusstsein und letztlich dasjenige, was als immer neu zu bestimmende und keineswegs per se eindeutig fixierbare jüdische Identität zu fassen ist. Bereits zuvor, seit Beginn des 19. Jahrhunderts und in Gegenwendung zu Tendenzen der späteren Romantik, wurde deutlich, dass jüdische Literatur gerade nicht sprachlich und national deutsch sein sollte, sondern sich durch Mehrsprachigkeit und Internationalität auszeichnet, ein Konzept, das bei Goethe als ‚Weltliteratur‘ erscheint. In der Wissenschaft des Judentums, insbesondere von Leopold Zunz (1845), wurde dieses Konzept als einzig tragfähig angesehen:

Die „jüdische Literatur“ erweist sich dem liberalen und historisierenden Blick der Wissenschaft des Judentums nicht etwa als ein nationales, sondern als ein transkulturelles und vielsprachiges dialektisches Gefüge von Identität und Alterität, von Universalität und Partikularität. [...] Insbesondere dem Judentum der zweitausendjährigen Diaspora ist die Sprache keine nationale geschlossene Form, sondern vielmehr ein austauschbares Medium, in dem sich Eigenes und Fremdes überkreuzen. (Kilcher 2012, Einleitung, X)

Wie ist in diesem Kontext ‚deutsch-jüdische Literatur‘ zu definieren? Gershom Scholem hat diesen Begriff – allerdings ohne Bindestrich – dezidiert negativ gebraucht für die Literatur jüdischer Autoren, die assimilatorisch ganz auf die deutsche Kultur hin orientiert sind (Scholem 1964). Im Zentrum seiner Kritik stand der harmonisierende Begriff der ‚deutsch-jüdischen Symbiose‘ zur Beschreibung der historischen Beziehung zwischen den Juden und der christlichen resp. deutschen Mehrheitsgesellschaft. Gebraucht man den Bindestrich-Begriff allerdings im Sinn deutsch-jüdischer Interkulturalität, vermag er die Zielrichtung eines angemessenen literarhistorischen Umgangs mit Werken deutschsprachiger jüdischer Autorinnen und Autoren anzudeuten. Es geht nicht darum, deren Gesamtwerk auf ihre jüdische

Identität oder Herkunft zu beziehen, sondern es handelt sich um diejenigen Texte, die zur diskursiven Selbstverständigung und Positionierung nach außen mit Blick auf das Judentum geschrieben wurden oder in denen direkt oder indirekt Fragen jüdischer Existenz und Tradition behandelt werden (Horch und Shedletzky 1992).

Andreas Kilcher hat Maximen einer solcherart diskursorientierten Darstellung formuliert. Demnach ist jede Art der Ideologisierung der Frage ebenso wenig produktiv wie eine Einebnung der kontroversen historischen Interpretationen des Begriffs. Es kann nicht Aufgabe der Literaturwissenschaft sein,

selbst zu bestimmen, was deutsch-jüdische Literatur (oder Judentum) sei; es geht nicht darum, selbst Bestimmungen vorzunehmen oder gar Normen und Kriterien wie Herkunft, Substanz, Stoffe, Motive, Sprache, Stil vorzugeben; dies wäre erneut objektivierend und totalisierend. Die Aufgabe einer wissenschaftlichen Beschreibung wird vielmehr darin bestehen, ihrerseits literarische Selbstbestimmungsdiskurse zum Gegenstand zu machen und zu fragen, mit welchen argumentativen Verfahren in den verschiedensten historischen Debatten, letztlich aber in jedem einzelnen Text, der irreduzibel vieldeutige transkulturelle Raum der deutsch-jüdischen Literatur konstruiert und interpretiert wird. (Kilcher 2012, Einleitung, XXVI)

Angesichts der Vielfalt unterschiedlichster Perspektiven sind Versuche, einen einzigen roten Faden für die Gesamtheit der jüdischen Literatur seit dem 18. Jahrhundert zu finden, verfehlt – so etwa, wenn Chaim Vogt-Maykopf (2009) die Substantialität jüdischer Literatur auf ihren ‚sinaitischen‘ Grundbezug einschränkt. Aber auch die Gegenposition, jegliche Erörterung einer Besonderheit jüdischer Kunst oder ganz allgemein kultureller Produktivität von Juden als Folge rassistischer Ausgrenzung durch die Nationalsozialisten zu brandmarken, wie sie sehr prononciert der Kunsthistoriker Ernst H. Gombrich (1997) vertritt, ist problematisch; zumindest müsste Gombrich, der die Kunstgeschichte dezidiert auf die individuelle Perspektive des einzelnen Künstlers fokussiert, zugestehen, dass jüdische Künstler ihre wie auch immer definierte jüdische Identität als mögliche Inspirationsquelle ihres Werks verstehen.

Stand im Dritten Reich die antisemitische Stigmatisierung des Anteils von Juden an der deutschen Kultur im Mittelpunkt zahlreicher, auch lexikalisch angelegter Publikationen, so änderte sich dies im Zug der kritischen Aufarbeitung der deutsch-jüdischen Beziehungen nach 1945 radikal. Vor allem von jüdischen Wissenschaftlern, die die Shoah überlebt hatten, wurden Kompendien verfasst, die – wie etwa *Juden im deutschen Kulturbereich* (Kaznelson 1962) – von einem unwiderruflichen Ende der deutsch-jüdischen ‚Weggemeinschaft‘ ausgingen. Seit den 1960er Jahren allerdings, als klar wurde, dass es weiterhin eine hochkomplexe Literatur jüdischer Autoren in deutscher Sprache geben würde, rücken Forschungen zur deutsch-jüdischen Literatur in Geschichte und Gegenwart immer mehr in den Fokus und spiegeln nicht nur je unterschiedliche Entwicklungen der historiographischen, sondern auch der allgemeinen literatur- und kulturwissenschaftlichen Methodologie. Dem trägt etwa das von Sander Gilman und Jack Zipes herausgegebene chronolo-

gisch organisierte *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1996* Rechnung, das den Jahren 1945 bis 1996 immerhin mehr als 200 Seiten widmet.

Nach annähernd fünfzig Jahren zunehmend intensiver Forschungen, die nicht zuletzt in den bibliographischen Teilen des *Leo Baeck Institute Yearbook* (seit 1956) dokumentiert sind, ist der Bedarf zusammenfassender Darstellungen des Gesamtbereichs der deutsch-jüdischen Literatur und ihrer Geschichte deutlich. Diesem Ziel dient dieses Handbuch. Es stellt zwischen dem mosaikartigen Lexikon und einer narrativen diskursorientierten deutsch-jüdischen Literaturgeschichte den Versuch dar, ohne totalisierende Tendenz eine Übersicht über die Vielfalt der historischen und systematischen Erforschung der deutsch-jüdischen Literatur zu vermitteln.

Das Handbuch ist in drei Teile gegliedert:

Im **Historischen Teil** steht die geschichtliche Entwicklung der deutsch-jüdischen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart im Mittelpunkt, ergänzt durch ein vorangestelltes Kapitel zur Situation im Mittelalter und der Frühen Neuzeit. Dabei geht es um prinzipielle Fragen jüdisch-religiöser und jüdisch-kultureller Positionen, soweit sie für die deutsch-jüdische Literatur relevant sind, sowie um die Auseinandersetzung mit antijüdischen resp. antisemitischen Strömungen in der deutschen Gesellschaft und ihren Niederschlag in der deutschen Literatur. Jüdische Tradition und jüdische Existenz bilden die leitenden Gesichtspunkte für die Untersuchung bis in die Gegenwart.

Im zweiten Teil (**Orte und Räume**) werden wesentliche Orte und Räume der Herausbildung deutsch-jüdischer Literatur bzw. des Einflusses auf sie in den Blick genommen (Berlin, Wien, Prag, Czernowitz, das jiddischsprachige Osteuropa). Dadurch wird die europäische Dimension des Gegenstandsbereichs deutlich: In europäischer Perspektive lässt sich deutsch-jüdische Literatur als ‚Zwischen-Raum‘ definieren: Zwischen den Sprachen, zwischen Ost und West, zwischen Ideologien, zwischen Tradition und Avantgarde, zwischen den Nationen (vgl. Battegay und Breysach 2009).

Im dritten Teil (**Gattungen, Formen, Medien, Institutionen**) werden Genres, Medien und kulturelle Institutionen dargestellt, die für die deutsch-jüdische Literatur prägend sind – historischer Roman, Ghettoliteratur, Autobiographie oder religiöse Literatur, Kinder- und Jugendliteratur, Drama und Theater, Film, Presse, Verlage, Literatur- und Kulturwissenschaft, aber auch Witz oder Aggada als prägende Formen jüdischer Geistigkeit.

Die verwendete Literatur wird unmittelbar in den einzelnen Artikeln nachgewiesen; im Text erfolgt der Nachweis in Klammern mit Angabe von Verfasser, Jahr und Seitenzahlen. Allgemeine und weiterführende Literatur sowie Nachschlagewerke sind in einem eigenen Abschnitt erfasst.

Zahlreiche personelle oder inhaltliche Korrespondenzen zwischen den drei Teilen lassen sich durch das Personen- und Werkregister sowie durch das Sachregister erschließen. Auf diesem Weg verdichtet sich sowohl für interessierte ‚Laien‘ als auch für wissenschaftlich motivierte Leserinnen und Leser der Einblick in den Gesamtzusammenhang des Gegenstandsbereichs.

Die Verfasser der einzelnen Artikel konnten ihre Beiträge im Rahmen der inhaltlichen und formalen Vorgaben frei konzipieren. Dies gilt auch für die Wahl theoretisch-methodischer Konzepte. Die vielfältigen Aspekte, unter denen die deutsch-jüdische Literatur dargestellt ist, ergeben gleichwohl keine abschließende Behandlung des Gegenstandsbereichs. So bleibt dem Herausgeber nur der Rückbezug auf den zitierten Satz Goethes aus der *Italienischen Reise*, nun in seiner Erweiterung, wie er im originalen Tagebucheintrag vom 16. März 1787 aus Caserta mit Blick auf die Neufassung der *Iphigenie* erscheint:

So eine Arbeit wird eigentlich nie fertig, man muß sie für fertig erklären, wenn man nach Zeit und Umständen das möglichste getan hat. (Goethe 1992, 257)

Zu danken habe ich den Kolleginnen und Kollegen für ihre Beiträge; insbesondere Andreas Kilcher hat mir bei der Planung des Handbuchs wertvolle Anregungen gegeben. Vor allem bin ich auch Doris Vogel zu Dank verpflichtet, ohne deren Engagement bei der formalen Korrektur und der Einrichtung der Druckvorlage das Handbuch kaum hätte erscheinen können. Dr. Julia Brauch war von der Konzeption des Handbuchs bis zu dessen Fertigstellung über die Jahre meine Ansprechpartnerin im Verlag; ihr guter Rat hat über manche Klippen hinweggeholfen.

Aachen, im Oktober 2015

Hans Otto Horch

Literaturverzeichnis

- Battegay, Caspar; Breysach, Barbara (Hrsg.): *Jüdische Literatur als europäische Literatur. Europäizität und jüdische Identität 1860–1930*. München: edition text + kritik, 2009.
- Diner, Dan (Hrsg.): *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*. 7 Bde. Stuttgart: Metzler, 2011–2016.
- Gilman, Sander L.; Zipes, Jack (Hrsg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1996*. New Haven: Yale Univ. Press, 1997.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Italienische Reise*. Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens. Münchner Ausgabe. Hrsg. von Karl Richter [...]. Bd. 15. München: Hanser, 1992.
- Gombrich, Ernst H.: *Jüdische Identität und jüdisches Schicksal. Eine Diskussionsbemerkung*. Wien: Passagen, 1997.
- Herlitz, Georg; Kirschner, Bruno (Hrsg.): *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens*. 4 Bde in 5. Berlin: Jüdischer Verlag, 1927–1930. Reprint Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1992.

- Horch, Hans Otto; Shedletzky, Itta: „Die deutsch-jüdische Literatur und ihre Geschichte“. Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Neues Lexikon des Judentums*. Gütersloh, München: Bertelsmann Lexikon Verlag, 1992, 291–293.
- Karpeles, Gustav: *Geschichte der jüdischen Literatur*. 2 Bde. Berlin: Oppenheim, 1886. Graz: Akad. Druck- u. Verlagsanstalt, ⁴1963.
- Kaznelson, Siegmund (Hrsg.): *Juden im deutschen Kulturbereich. Ein Sammelwerk*. Berlin: Jüdischer Verlag, ²1959.
- Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Metzler, 2000; 2., aktualisierte und erw. Aufl. 2012, Einleitung, VI–XXVII.
- Lazarus, Moritz: *Was heisst und zu welchem Ende studirt man jüdische Geschichte und Litteratur? Ein Vortrag*. Leipzig: Kaufmann, 1900.
- Scholem, Gershom: „Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch“. *Bulletin of the Leo Baeck Institute* 1 (1964), 278–281. Auch in Scholem, Gershom: *Judaica* 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ⁵1995, 7–11.
- Vogt-Maykopf, Chaim: *Buchstabenglut. Jüdisches Denken als universelles Konzept in der deutschsprachigen Literatur*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 2009.
- Zunz, Leopold: „Die jüdische Literatur“. Ders.: *Zur Geschichte und Literatur*. Bd. 1. Berlin: Veit und Comp., 1845, 1–21.

Historischer Teil

Juden, Judentum und die deutsche Literatur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit

Achim Jaeger

Zum Stellenwert deutsch-jüdischer Geschichte

Immer stärker wird die Geschichte von Juden und Deutschen inzwischen als vielfältige, langfristige, wechselhafte und fragile gemeinsame ‚Beziehungsgeschichte‘ verstanden, die nicht auf die Aspekte von Verfolgung und Vernichtung beschränkt werden kann. Ist dementsprechend ein „ausgewogenes geschichtliches Gesamtbild, das die Juden stärker als bisher auch als Träger einer bedeutenden eigenen Kultur und Mitgestalter gemeinsamer deutscher Geschichte erscheinen lässt“ (Schulz-Hardt 2011, 165), Ziel der Vermittlung deutsch-jüdischer Geschichte, so bedeutet dies einen Perspektiv- und Paradigmenwechsel, der sich in der Forschung in zunehmend interdisziplinären, interkulturellen und transnationalen Fragestellungen niederschlägt (vgl. Steer, 2006; Horch 2010). Dadurch rücken beispielsweise die rheinischen SchUM-Städte – das Akronym setzt sich aus den Anfangsbuchstaben der hebräischen Namen der Städte Speyer (Schpira), Worms (Warmaisa) und Mainz (Magenza) zusammen – als bedeutende mittelalterliche Zentren jüdischer Gelehrsamkeit wieder stärker ins kollektive Bewusstsein. Hier wirkten namhafte Persönlichkeiten wie die „Leuchte des Exils“ Rabbi Gershom ben Jehuda (960–1040) oder der in Troyes geborene Gelehrte Rabbi Schlomo ben Jizchak (1040–1105), genannt Raschi. Der „Wormser Machsor“ (Jerusalem, The Jewish National and University Library, M Heb. 4° 781,1–2) enthält zudem als ältestes, auf 1272/1273 datiertes aschkenasisches Gebetbuch außer hebräischen Festtagsgebeten ein bedeutendes frühes literarisches Zeugnis mittelalterlicher jüdisch-deutscher resp. jiddischer Literatur in Form eines Reimpaars. Der Segensspruch lautet: „gut tak im betage // se wer dis machsor in beß ha`kneßeß trage“ (ein guter Tag sei dem beschieden, der diesen Machsor in die Synagoge trage). Schon Glossen in der ältesten erhaltenen Handschrift eines Raschi-Kommentars, die auf 1190 datiert werden, belegen, dass Jiddisch resp. Jüdisch-Deutsch für die aschkenasischen Juden in Worms und Mainz im 11. Jahrhundert nicht nur „eine Umgangssprache für alltägliche Belange“ war, sondern auch beim „Studium religiöser Schriften gebraucht wurde“ (Aptroot und Gruschka 2010, 32).

Jüdisch-deutsch oder jiddisch? Die Sprachen der Juden im Mittelalter

In der Diaspora entwickelten sich unterschiedliche Sprachen der Juden, von denen das Judäospanische (Ladino) und das Jüdisch-Deutsche (Jiddisch) die wichtigsten

sind, wobei die Anfänge der jiddischen Literatur in Italien liegen „und nicht etwa in den deutschsprachigen Gebieten, wie man es erwarten würde“ (Wenzel 2009). Es ist davon auszugehen, dass die aus Frankreich, Italien und aus Böhmen kommenden jüdischen Einwanderer jeweils ihre eigenen Sprachen mitbrachten und noch über Generationen weiter pflegten (Gruschka 2014, 15), bis sie spätestens im 11. Jahrhundert Varietäten des ‚Mittelhochdeutschen‘, nämlich Dialekte und Mundarten ihrer christlichen Umwelt, übernahmen. Die Umgangssprache der aschkenasischen Juden, die sich im Mittelalter weiter entwickelte und parallel zur ‚Heiligen Sprache‘ (Hebräisch-Aramäisch als Sakral- und Hochsprache) Anwendung fand, wird in der Forschung unterschiedlich, heute zumeist als ‚Jiddisch‘ bezeichnet, wobei West- und Ostjiddisch als Sprachzweige sowie verschiedene Sprachstufen differenziert werden. Doch wurde und wird immer wieder diskutiert, inwiefern der Terminus ‚Jiddisch‘ für das Mittelalter die zutreffende Bezeichnung sei (Frakes 1989; Best ²1988; Simon 1993, Wenzel 2004, 31–49; Rosten ⁶2013, 255–269; Aptroot und Gruschka 2010), da dieser unterschiedlich definiert werden kann und entsprechend implizit immer auch bestimmte Deutungen und ideologische Wertungen enthält (Frakes 1989; dazu Jaeger 2000, Kap 1.2). Wenn im Folgenden Texte als ‚jüdisch-deutsch‘ bezeichnet werden, so sind damit jene gemeint, die in altjiddischer Sprache und in hebräischen Buchstaben niedergeschrieben wurden, wobei sich die „überlieferten Schreibstile“ je nach „Funktionsbereich und literarischer Gattung“ stark unterscheiden (Aptroot und Gruschka 2010, 62). Durch diese Form der Verschriftlichung lassen sich die betreffenden Texte religiösen oder profanen Inhalts unabhängig von der diskutierten Frage, ob es sich bei der Sprache eigentlich um ‚Altjiddisch‘ oder ‚Spätmittelhochdeutsch‘ handle (vgl. dazu Wenzel 2004), jedenfalls so fassen, dass sie für ein jüdisches Publikum produziert wurden. Es ist allerdings und nicht zuletzt auf Grund von Moses Mendelssohns in hebräischen Lettern gedruckter Bibelübersetzung ins Deutsche umstritten, inwiefern der Gebrauch einer ‚nicht-jüdischen‘ Sprache als „Teil eines kulturellen Integrationsprozesses“ zu verstehen ist und ob die „Entstehung der jiddischen Sprache auch als Akkulturationsvorgang der Juden seit dem Mittelalter angesehen werden kann“ (Roemer, 2002, 11). Somit ist der Terminus ‚jüdisch-deutsch‘ hier und im Folgenden als heuristischer Begriff zu verstehen. Er soll deutlich machen, dass die seit der Haskala entstehende deutsch-jüdische Literatur im Sinne der Definition von Hans Otto Horch und Itta Shedletzky (1992, 291) an eine Tradition anknüpfen kann, wobei andererseits die volkssprachliche jüdische Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit in Aschkenas von der modernen (ost-)jiddischen Literatur zu unterscheiden ist. Was die jüdischen Sprachen in der deutschen Umwelt von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert resp. die Sprachen der Juden im Rheinland betrifft, so ist auf entsprechende neuere Studien zu verweisen (Brenner 2002, Grübel und Honnen 2014).

Deutsch-jüdische Geschichte und Literatur als Forschungsfeld

Angesichts der Fülle der historischen Dokumente und einer komplexen Forschungsliteratur zur Geschichte der Juden im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Deutschland sei vor allem auf die kritische Sichtung des Materials durch Friedrich Battenberg (2001) und Michael Toch (2. Aufl. 2013) hingewiesen, deren Arbeiten zugleich profunde Einführungen darstellen (vgl. auch Grübel 2006). An dieser Stelle kann lediglich eine exemplarische Skizze markanter Spuren jüdischer Literatur- und Kulturgeschichte erfolgen. Detaillierte Informationen bieten einschlägige Standardwerke (Encyclopedia Judaica 1978; Meyer 1996/1997; Kotowski, Schoeps und Wallenborn 2013), wobei das Handbuch „Germania Judaica“ (1963–2009) als maßgebliches Nachschlagewerk für die Epoche des Mittelalters hervorzuheben ist. Darüber hinaus enthalten weitere Darstellungen reichhaltiges Bildmaterial (z.B. Gay 1993; Herzig und Rademacher 2007), das die Lektüre ergänzen und vielfältige Details illustrieren kann. In jüngster Zeit erleichtern zudem spezifische Internet-Angebote (z.B. [DigiBaeck](#), [historicum.net](#), [zwst4you.de](#), [medieval-ashkenaz.org](#)) konkrete Recherchen. Eine umfassende deutschsprachige Literaturgeschichte vom Mittelalter bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts, die auch die jüdisch-deutsche resp. jiddische Literatur auf dem neuesten Stand der Forschung behandelt, ist ein Desiderat. Eine erste Orientierung ermöglichen beispielsweise John A. Howard (1972), Salcia Landmann (1988), Otto F. Best (1988 und 1996) oder der Jerusalemer Jiddist Chone Shmeruk (1988) sowie Marion Aptroot und Roland Gruschka (2010). Gegenwärtig bietet Jean Baumgartens Werk „Introduction à la littérature yiddish ancienne“ (1993), das nunmehr auch aktualisiert in englischer Übersetzung (Baumgarten und Frakes 2005) vorliegt, eine profunde Einführung in die altjiddische Literatur. Entgegen Ursula Schulzes (2002, 1) Feststellung, „die Analyse einschlägiger deutscher Literatur“ nehme in der Forschung „sehr begrenzten Raum ein“, ist auf eine Fülle entsprechender Arbeiten hinzuweisen, die allerdings – insbesondere infolge der Shoah – weitgehend in Vergessenheit geraten waren (vgl. Baumgarten 1993; Jaeger 2000; Przybilski 2010). Nach 1945 setzte allmählich eine intensivere Erforschung der deutsch-jüdischen Geschichte wieder ein. Während in den 1970er Jahren die deutsch-jüdische Geschichte des Mittelalters mehr Aufmerksamkeit auf sich zog, erfuhr die Epoche der Frühen Neuzeit erst in den 1990er Jahren verstärkt das Interesse unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen. Wird die deutsch-jüdische Geschichte immer mehr als integraler Bestandteil der allgemeinen deutschen resp. europäischen transnationalen Geschichte wahrgenommen (vgl. u.a. Battenberg 1990), so sieht sich die Historiographie mit grundsätzlichen Problemen konfrontiert (Herzig 1990; Siegel 2012), die auch Fragen der Periodisierung betreffen. Abweichend von den üblichen Epochenbegriffen (Mittelalter ca. 500–1500, Beginn der jüdischen Neuzeit mit der Haskala im 18. Jahrhundert) lässt sich die Geschichte der Juden im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Deutschland (Aschkenas) mit dem

Historiker Arno Herzig in drei Phasen einteilen: Die erste Periode (800–1240) ist durch die frühesten kontinuierlichen Niederlassungen und die Entfaltung jüdischer Gemeinden gekennzeichnet, aber auch durch den Bruch von 1096, als Pogrome während des Ersten Kreuzzugs (1096–1099) ein ungeheures Maß an Hass und Gewalt gegen die Juden offenbarten. Die zweite Periode (1240–1350) ist durch Ausgrenzung bestimmt, dokumentiert durch antijüdische Anschuldigungen wegen angeblicher Brunnenvergiftung (bes. 1348/1349), vermeintlichen Hostienfrevels oder Ritualmords. Propagandistische Aktivitäten der Bettelorden sowie später der Buchdruck mit beweglichen Lettern begünstigten die Verbreitung von Legenden. In der dritten Phase, der „langen Krise“ (1350–1650), förderte die Judenpolitik der Städte und Landesherren im Spätmittelalter zunächst eine Wiederaufnahme der zuvor vertriebenen Juden (1350–1545). Angesichts des wachsenden christlichen Fundamentalismus, der auch in judenfeindlichen Schriften des Reformators Martin Luther (1483–1546) erkennbar ist, zeichnet sich allerdings eine allmähliche Verdrängung der Juden ab. Die forcierte Propagierung stereotyper Judenbilder (vgl. Rohrbacher und Schmidt 1991), gegen die auch das Engagement eines Josel ben Gershon von Rosheim (1476–1554) als „Befehlshaber gemeiner Jüdischkeit deutscher Nation“ nicht viel ausrichten konnte, sollte das christlich-jüdische Zusammenleben auch im Zeitalter des Konfessionalismus und der frühen Territorialstaaten (1545 bis 1650) beeinträchtigen. Hinsichtlich der Epoche der Frühen Neuzeit stellen Sabine Hödl, Peter Rauscher und Barbara Staudinger fest: „Entgegen älteren Periodisierungsversuchen der jüdischen Geschichte in Mitteleuropa gehen neuere Ansätze von einer Umbruchphase um die Mitte des 17. Jahrhunderts aus.“ (2004, 9) Einen interessanten Einblick in die Lebenswirklichkeit des späten 17. Jahrhunderts vermitteln zum Beispiel die Memoiren der Glikl von Hameln (eigentlich Glikl bas Judah Leib, 1646–1724), die 1691 ihr Leben aufzuschreiben begann.

Im 16. und 17. Jahrhundert war die Lebenssituation der Juden allerdings instabil. Nachdem die Juden im Reichsgebiet aus den meisten Städten vertrieben worden waren, lebten sie meist in Kleinstädten und auf dem Land. Häufig fehlen Quellen, die es erlaubten, heute ein genaueres Bild vom Leben in den Landgemeinden zu zeichnen. Territorialherren und Städte erhoben Schutzgelder, spezielle Judenordnungen regelten das Leben der Juden bis ins 19. Jahrhundert. In der Zeit des Absolutismus motivieren finanzielle Interessen Landesherren und Fürsten, wieder Juden in ihren Territorien aufzunehmen, um deren Kontakte und Vermögen zu nutzen. Auch nach dem Dreißigjährigen Krieg stabilisieren sog. Hofjuden oder Hoffaktoren, die häufig auch Fürsprecher der jüdischen Gemeinden waren, die Wirtschaftspolitik des Merkantilismus, indem sie den Herrschern dringend benötigtes Kapital für deren luxuriöse Hofhaltung und militärische Ausstattung zur Verfügung stellten. Bekannte Hofjuden wie Samuel Oppenheimer (1630–1703), Samson Wertheimer (1658–1724), Leffmann Behrens (Elieser Lippmann Cohen, 1634–1714) oder Ruben Elias Gomperz (1655–1705) bildeten als jüdische Oberschicht zunehmend ein Elitebewusstsein aus.

Die Mehrheit der jüdischen Landbevölkerung lebte hingegen in bescheidenen Verhältnissen, ging dem Viehhandel oder Hausiergeschäft nach oder betrieb kleine Geld- und Kreditgeschäfte. Wie prekär die Position der Hoffaktoren war, führt das Schicksal des Joseph Süß Oppenheimer (1698–1738) vor Augen, der Finanzberater von Herzog Karl Alexander von Württemberg (1684–1737) war und 1738 nach einem fragwürdigen Prozess öffentlich hingerichtet wurde.

Kulturkontakte und Kulturtransfer: Aktuelle Tendenzen der Forschung

Grundlegende Forschungsarbeiten zum Verhältnis von Juden und Nichtjuden während des Mittelalters und der frühen Neuzeit entstanden bereits im 19. Jahrhundert, als sich eine „Wissenschaft des Judentums“ (Carlebach 1992, X) allmählich etablieren konnten. Analog zu zeitgenössischen Assimilationsbestrebungen betonten Forscher wie Moritz Güdemann oder Abraham Berliner ein friedliches Miteinander von Juden und Christen während des Mittelalters (Güdemann 1888, 143; Berliner 1900). Demgegenüber war später etwa für den Jerusalemer Historiker Jacob Katz eingedenk des mit Auschwitz verbundenen Zivilisationsbruchs das Verhältnis von jeher vor allem durch Differenzen bestimmt (Katz 2002, 41; vgl. Przybilski 2010, 35–38), und auch Gershom Scholem zog die Existenz einer ‚deutsch-jüdischen Symbiose‘ grundsätzlich in Zweifel (Scholem 1970, 7–9). Wenngleich der größte Teil der jüdischen Literatur des Mittelalters die Auslegung religiöser Texte betrifft, ist jedoch auf eine Fülle von belletristischen ‚Volksbüchern‘ hinzuweisen, die rezeptionsgeschichtlich äußerst interessant sind. Diese adaptierten Texte wurden im 16. und 17. Jahrhundert in jüdisch-deutscher Sprache publiziert, wobei die Druckorte weit gestreut sind. Der Frankfurter Lehrer Meir Schüler legte schon 1928 *Beiträge zur Kenntnis der alten jüdisch-deutschen Profanliteratur* vor (Schüler 1928), um diese Werke wieder ins Bewusstsein zu heben. Heute wird verstärkt danach gefragt, seit wann und wie Juden an unterschiedlichen Orten als Minderheit in einer deutschsprachigen nicht-jüdischen Gesellschaft lebten, auf welche Weise sich ihr Judentum manifestierte, in welchem Verhältnis sie zur deutschen Literatur während des Mittelalters und der Frühen Neuzeit standen und welche Spuren sich als Resultat von Kulturkontakten in deutschsprachigen und jüdisch-deutschen resp. jiddischen Texten finden lassen. Die jüngere Forschung ist darum bemüht, hier ein differenziertes Bild zu zeichnen, wobei etwa Fragen des Kulturtransfers und der literarischen Rezeption (Jaeger 2000; Wenzel 2004; Przybilski 2010) sowie kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Aspekte oder Formen des interkulturellen Dialogs zunehmend in den Blick geraten (Röll und Neuberg 1999; Fingernagel 2010). Dabei wird das Leben der aschkenasischen Juden in ihrer christlichen Umwelt in Mittelalter und Früher Neuzeit in all seinen Facetten erforscht (Brugger, Wiedl 2007); ‚jüdische Literatur‘ wird als noch kaum genutzte Quelle der jüdischen wie der allgemeinen

Zeit-, Kultur- und Geistesgeschichte angesehen. Zudem sind umfangreiche Genizah-Funde („Speicher“ zur Aufbewahrung nicht mehr genutzter liturgischer und anderer Schriften), wie sie beispielsweise 1986 in Veitshörsheim gemacht wurden, besonders geeignet, verschiedenste Aspekte der Kulturgeschichte zu erhellen. Das Verhältnis von Juden und Nichtjuden, welches sich im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit auch in der Literatur spiegelt und folglich fruchtbare literarische Kontakte zwischen Juden und ihrer nicht-jüdischen Umwelt manifest werden lässt, ist in einem Spannungsfeld von Akkulturation und Ghettoisierung, Integration und Ausgrenzung anzusiedeln (vgl. dazu Jaeger 2000, Kap. 3). Mehrere wissenschaftliche Symposien und Ringvorlesungen widmeten sich insbesondere seit den 1980er und 1990er Jahren diesen Themenbereichen (Moses und Schöne 1986; Horch 1988; Grözinger 1991; Ebenbauer und Zatloukal 1991, Birkhan 1992). Es zeichnet sich nunmehr ein differenzierteres Bild ab: Juden besaßen im Hochmittelalter in zahlreichen Städten Bürgerrechte und wurden damit juristisch nicht per se als Gruppe ausgegrenzt (vgl. Wenninger 1999; 2004). Es bestanden vor allem während des Hochmittelalters in der Regel gute nachbarschaftliche Beziehungen und damit verbunden Handlungsspielräume sowie auch Wirkungsmöglichkeiten der Juden auf die christliche Umwelt (vgl. Haverkamp 1991). Juden übernahmen Bürgerpflichten wie den Schutz der Stadtmauer und trugen auch Waffen (Wenninger 2003). Im 13. und frühen 14. Jahrhundert genossen Juden im Reich innerhalb der städtischen Bürgerschaft weit reichende rechtliche Gleichstellung (Haverkamp 2002, 124 und 131), was Alfred Haverkamp als Indiz für die „Beharrungskraft der urtümlichen Verankerung der Juden und der jüdischen Gemeinden im städtischen Leben“ (Haverkamp 2002, 128) wertet. Zumeist lebten die ihre Identität wahrenden Juden in einem bestimmten Viertel einer Stadt eng zusammen, meist in der Nähe des Marktes, des Rathauses oder eines Königs- oder Bischofssitzes, worauf heute noch vielerorts entsprechende Straßennamen hindeuten (Judenstraße, Judengasse etc.). Hatten die Juden in einigen Städten seit dem 11. Jahrhundert mitunter Mauern um ihr Viertel errichtet, um ihre Waren und ihr Vermögen zu schützen, so wurde auf dem Baseler Konzil (1431–1449) der Beschluss gefasst, Juden sollten in abgeschlossenen Vierteln leben. Die Entstehung von ‚Judenghettos‘ in Frankfurt am Main oder in Worms ist aber erst ein Phänomen des 15. Jahrhunderts, wobei sich die Bezeichnung ‚Ghetto‘ von dem abgeschlossenen Wohngebiet für die jüdische Bevölkerung in Venedig ableitet, das seit dem 16. Jahrhundert bis 1796 existierte. Insgesamt ist für das 13. und 14. Jahrhundert festzustellen, dass das Zusammenleben von Juden und Nichtjuden im Alltag vor allem durch unterschiedliche religiöse Verpflichtungen geprägt war, auch wenn vielfältige Kontakte der Bevölkerungsgruppen existierten (Po-Cia Hsia und Lehmann 1995). Dies verdeutlichte 1996 die Entdeckung repräsentativer mittelalterlicher Wandmalereien (um 1330) im Haus „Zum Brunnenhof“ in Zürich (Wild und Böhmer 1995/1996; Wild 1997; Wenzel 1997). Die erhaltenen Motive, etwa eine Tanzszene und Wappen, unterschieden sich nicht von denen der christlichen

Umgebungskultur. Die hochherrschaftlichen Wappen wurden mit hebräischen Buchstaben einer Kursivschrift (und in mittelalterlicher deutscher Sprache) unterteilt. Dölf Wild und Roland Böhmer konstatieren: „Zumindest ein Teil der jüdischen Oberschicht hat an der allgemeinen Kultur der damaligen Zeit partizipiert und sie mitgeprägt.“ (1995/1996, 31) Gaben Tiroler Kaufleute im 14. Jahrhundert Fresken aus der *Artussage* und *Tristan* auf der Burg Runkelstein bei Bozen in Auftrag, die sich bis heute erhalten haben, so folgte auch die jüdische Familie in Zürich dieser Art von Repräsentation, offensichtlich um sich als Teil der Führungsschicht darzustellen.

Juden und die deutsche Literatur

Bereits Ludwig Geiger (1910) hat sich des Themenkomplexes der Darstellung von „Juden in der deutschen Literatur“ angenommen; seither wurden zahlreiche Einzeluntersuchungen und Sammelbände veröffentlicht, auf die hier nur exemplarisch verwiesen werden kann (vgl. z.B. Strauss und Hoffmann 1985; Moses und Schöne 1986; Jasper u.a. 2006). Vorrangig hat die Auseinandersetzung mit einem „literarischen Antisemitismus“ (Gelber 1985) sowie stereotypen, meist negativen ‚Judenbildern‘ in der neueren Literatur das Interesse der literaturhistorischen Forschung gefunden (vgl. z.B.: Horch und Denkler 1988, 1989 und 1993; Krobb 1993; Richter 1995). Aber auch ‚Judenbilder‘ in mittelalterlichen Fastnachts- und Passionsspielen, Predigten, Mären oder in der Spruchdichtung wurden untersucht (Wenzel 1992; Schulze 2002), ebenso dezidiert judenfeindliche ikonographische Darstellungen. Dabei ist festzuhalten, dass der ‚Judenhut‘, welcher häufig als Stigma und Ausgrenzungsmerkmal fungiert, in bestimmten Kontexten durchaus positiv konnotiert sein kann, etwa in Wappen oder Siegeln. Auch der Familiennamen ‚Jud‘, der übrigens nicht in jedem Fall die betreffenden Personen als Juden ausweist (Jaeger 2000, 154–166; Wenninger 2003, 41–49; Przybilski 2010, 168–170), konnte – etwa von einem Kölner Bürgermeister – mit Stolz getragen werden.

Trotz diffamierender und diskriminierender Darstellungen bestand seitens der Juden ein reges Interesse an der deutschsprachigen Literatur und an der Profanliteratur anderer Volkssprachen. Friedrich Zarncke hat seit 1884 wiederholt auf die Wichtigkeit des ‚Jüdisch-Deutschen‘ in „sprachwissenschaftlicher, kultur- und literarhistorischer Hinsicht“ aufmerksam gemacht (vgl. Jaeger 2000, 8). Werke wie der *Dukus Horant* oder der *Widuwilt* – eine vermutlich aus dem 14. oder 15. Jahrhundert stammende Bearbeitung des Artusromans *Wigalois*, den Wirnt von Grafenberg um 1210 verfasst hatte und die später als *Kenig Artis Hof* resp. *Artushof* in gedruckter Form rezipiert und weiter bearbeitet wurde – konnten immer wieder das Interesse der Forschung auf sich ziehen. Doch waren die (literar-)historischen Analysen und Interpretationen zumeist dadurch geprägt, dass sie den jeweils geltenden fachspezifischen (oder ideologischen) Prämissen der Germanistik, Jiddistik, Judaistik oder Geschichtswissenschaft folgen und zu entsprechend ‚passenden‘ Resultaten kom-

men sollten. So wurde etwa bei Süßkind von Trimberg, dessen Texte in der berühmten, zwischen 1300 und 1340 in Zürich entstandenen Großen Heidelberger Liederhandschrift (Cod. Pal. Germ. 848), dem „Codex Manesse“, enthalten sind, versucht, den Dichter als Juden zu identifizieren (Gerhardt 1997) oder eben herauszustellen, dass es sich bei seinem ‚Judesein‘ um ein Rollenspiel mit literarischen Stereotypen und Topoi handle. Edith Wenzel positioniert Süßkind aufschlussreich im europäischen Kontext (Wenzel 1995).

Heftige Forschungsdiskussionen löste auch der *Dukus Horant* aus, der ebenso als frühes Zeugnis einer eigenständigen jiddischen Literatur, nämlich als „jiddische Kudrun“ und als „Erstling deutsch-jüdischer Literatursymbiose“ bezeichnet wurde (Stackmann 1986). Dabei ist das Textfragment (280 Strophen), das schon 1896 von dem Talmudgelehrten Solomon Schächter zusammen mit einer Fülle anderer Pergamenthandschriften zumeist religiösen Inhalts in einer Genizah in Kairo entdeckt worden war, dann in die Cambridge University Library gelangte und 1957 durch Lajb Fuks ediert wurde, gleichsam als „Wanderer zwischen zwei Welten“ (Strauch 1990) zu verstehen. Denn das im Jahr 1382 in aschkenasischer Kursive verfasste Epos erzählt von der Brautwerbung des Vasallen Dukus Horant für seinen König Etene. Abgesehen von der Diskussion um eine mögliche schriftliche Vorlage des Heldenepos (Calabie 1973; Strauch 1990; Dreeßen 1999) oder die Gewichtung des literatur- und kulturgeschichtlichen Stellenwertes des Werkes (Aptroot und Gruschka 2010) setzt Fritz Peter Knapp einen „lebendigen gesellschaftlichen Austausch auf Ebene der Unterhaltungsliteratur“ voraus, welcher die „Annahme einer strikten Trennung der beiden Kulturen vollends in den Bereich der Legende“ verweist (Knapp 2004, 123). Auch Gabriele Strauch sieht den *Dukus Horant* als Beispiel eines kulturellen Austauschs zwischen jüdischer Lebenswelt und christlicher Umwelt, der „trotz rabbinischen und kirchlichen Verbots, trotz grausamer Verfolgungen, trotz Mißtrauen und Furcht vor einander stattfand“ (Strauch 1990). Während das in der Nibelungenstrophe tradierte *Schmuel-Buch* (15. Jahrhundert) von den Gestalten Samuel, Saul und David erzählt und dabei die Welt des Rittertums ausmalt, ist der *Dukus Horant* im Kontext mit der *Sigenot* (um 1300) oder dem *Jüngeren Hildebrandslied* (15. Jahrhundert) sowie weiteren Texten aus dem Stoffkreis der Dietrichepik zu sehen, die jedoch bisweilen nur in anderen Texten erwähnt werden, aber nicht materiell überliefert (oder bis dato bekannt) sind. Es ist davon auszugehen, dass während des Hoch- und Spätmittelalters wohl eine Menge jüdischer Bücher auch säkularen Inhalts, bedingt durch die Pogrome und Vertreibungen, vernichtet wurde. Erhaltene Werke und selbst indirekte Nennungen öffnen jedoch den Blick für den „literarischen Horizont deutscher Juden im 14. und 15. Jahrhundert“ (Dreeßen 1999).

Kontakte, die literarischen Transfer ermöglichten, waren offensichtlich intensiver, als lange bewusst oder bekannt war. Die jüngste Entdeckung eines Textfragments in Köln (Schütte und Gechter 2012, 144–152; Hollender 2014; Timm 2014) lässt zumindest deutlich werden, dass noch vor dem *Dukus Horant* bereits ein Interesse

auf jüdischer Seite bestand, Literatur aus der christlichen Umwelt zu rezipieren. Es wurden nämlich im 1349 zerstörten jüdischen Viertel „Graffiti und beschriftete Schiefertafeln“ gefunden, „die einen Einblick bieten, auf welche Art und Weise die Kölner Juden in der Mitte des 14. Jahrhunderts verschiedene Sprachen benutzten“ (Hollender 2014, 42). Der fragmentarische literarische Text auf dem Fundstück 596-10, einer beschrifteten Schieferschindel, der vor der Zerstörung des jüdischen Viertels 1349 entstanden sein muss, ist Erika Timm zufolge der bisher älteste „von einem Aschkenasen für ein aschkenasisches Publikum, oder auch nur für sich selbst, niedergeschriebene literarische Text – mehr als 30 Jahre älter als die Sammlung von altjiddischen Verserzählungen in der ‚Cambridger Handschrift‘ von 1382“ (Timm 2014, 60). Wenngleich Inhalt oder Gattung des Textes bisher nicht zu identifizieren waren, ist der Fund aus folgendem Grund sensationell: „Er ist das einzige direkte Zeugnis dafür, dass die Juden in den rheinischen Städten vor der Katastrophe von 1349 am ‚Literaturbetrieb‘ der christlichen Umgebung, in welcher Form auch immer, partizipiert haben, wie man bisher nur theoretisch erschließen konnte.“ (Timm 2014, 60) Wird von der Forschung einerseits eine ‚Judaisierung‘ oder zumindest ‚Entchristlichung‘ bestimmter Inhalte in den für ein jüdisches Publikum bearbeiteten Texten ausgemacht, so setzt etwa Wulf Otto Dressen eine weitgehend unbearbeitete Adaption genuin schablonenhafter Unterhaltungsliteratur voraus (Dressen 1999). Andererseits hat Erika Timm eingehend und genau untersucht, wie Elia Levita sein erfolgreiches *Bovo-Buch* für den Druck überarbeitet (1991) und mit welcher Meisterschaft der Dichter des Stanzenromans *Paris un Wiene* im 16. Jahrhundert sein Werk für ein jüdisches Publikum bearbeitet hat (1996). Der auf 1580–1600 datierte Münchner Codex 100 (BSB Cod. Hebr. 100), der eine ganze Reihe von adaptierten Texten enthält, bezeugt einen Literaturtransfer, wie auch das *Ma´asse-Buch* (1602) an einigen Stellen auf Kontakte zwischen Juden und der höfischen Gesellschaft hindeutet. Hebräische Texte des Mittelalters wiederum bezeichnen Karl den Großen als „Förderer jüdischer Akademien, deren Leiter durch ihn ins Frankenreich gebracht worden sein sollen“, oder berichten gar davon, dass ein Jude als „tapferer Held“ Karl vor Narbonne das Leben gerettet habe (Hollender 2004, 187 und 190). Für den Bereich der Artusliteratur sei abschließend noch einmal auf *Widuwilt* hingewiesen, der als „jüdischer Artusritter“ gelten kann. Die langfristige Überlieferung des von Leo Landau (1912) edierten Textes, dessen Deutung sich u.a. Irving Linn (1941) und insbesondere Robert G. Warnock (1981, 1986, 1991, 1999) angenommen haben, ist nicht nur in mehreren Manuskripten, sondern seit dem 16. Jahrhundert auch in mehreren Drucken dokumentiert. Dies unterstreicht das anhaltende Interesse jüdischer Rezipientenkreise an der ritterlichen Welt, deren Faszination auch Ausdruck in Federzeichnungen fand, die – trotz Bilderverbot – bisweilen in Handschriften jüdischer Schreiber zu finden sind (vgl. Ott 2004). So ist in einer Handschrift des *Widuwilt* (Jaeger 2000, 133; Horváth und Stork 2002, 77) eine männliche Figur mit Schwert abgebildet, in einem Machsor (Gebetbuch) aus dem 13. Jahrhundert werden „zwei miteinander kämpfende gepanzerte Ritter“ dargestellt (Nachama und Siever-

nich 1991, 1116). In der Cambridger Handschrift des *Widuwilt* heißt es, der Protagonist übe sich im „stechen, stormn un’ vechten, / un’ tornirn un’ reiten“ (Wid. C, V. 1003–1004; Lan. 30,31–32), und zugleich lautet eine Stelle: „An einm Freitag zolt der jung man // mit zeinn gesund zu schuln gen“ (Wid. C, V. 747–748). Während hier ein Synagogenbesuch am Sabbat gemeint sein dürfte, zeigt sich der junge Held in einer anderen Fassung an einem „feier tag“ auf einem „plazn“, also in der Öffentlichkeit. In der von Johann Christoph Wagenseil (1633–1705) überlieferten Fassung des *Artushof* als „Jüdischer Geschicht-Roman / von dem grossen König Arturo in Engelland / und dem tapffern Helden Wieduwilt“ (1699) ist aus dem Feiertag schließlich ein Ostertag geworden (vgl. Jaeger 2000, 248). Unabhängig von der Frage nach einer ‚Judaisierung‘ der Darstellung resp. einer jeweiligen Anpassung an andere zeitgemäße Lesererwartungen – beispielsweise eines städtischen Publikums – lassen solche Textbefunde einen langfristigen und regen gegenseitigen Austausch deutlich werden. Für die Frühe Neuzeit ist hier exemplarisch auf Hans Jakob Christoffel von Grimmelshausen (1621–1676) hinzuweisen, der offenbar Kenntnis von der jüdischen Erzähltradition hatte (vgl. z.B. Jaeger 1996). Wagenseils Adaption des *Widuwilt* stellt auf christlicher Seite jedenfalls ein lebhaftes Interesse an der jüdischen Literatur unter Beweis, welches sich auch in der umfangreichen Bibliothek des Altdorfer Gelehrten (Bobzin und Süß 1996) spiegelt, die Hermann Süß in den 1990er Jahren mithilfe eines wiederentdeckten Verkaufskatalogs beinahe vollständig rekonstruieren konnte.

Literaturverzeichnis

- Aptroot, Marion; Gruschka, Roland: *Jiddisch. Geschichte und Kultur einer Weltsprache*. München: C.H. Beck, 2010.
- Battenberg, Friedrich: *Das europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europa*. Teilbd. I: Von den Anfängen bis 1650. Teilbd. II: Von 1650 bis 1945. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- Battenberg, J. Friedrich: *Die Juden in Deutschland vom 16. bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*. München: Oldenbourg, 2001.
- Baumgarten, Jean: *Introduction à la littérature yiddish ancienne*. Paris: Les éditions du cerf, 1993.
- Baumgarten, Jean: *Introduction to Old Yiddish Literature*. Hrsg. und übers. von Jerold C. Frakes. New York: Oxford University Press, 2005.
- Berliner, A[braham]: *Aus dem Leben der deutschen Juden im Mittelalter, zugleich als Beitrag für deutsche Culturgeschichte*. Berlin: Poppelauer’s Buchhandlung, 1900.
- Best, Otto F.: *Mameloschen. Jiddisch – Eine Sprache und ihre Literatur*. 2., durchges. Aufl. Frankfurt a.M.: Insel, 1988.
- Best, Otto F.: „Die jiddische Literatur“. Jens, Walter (Hrsg.): *Kindlers Neues Literaturlexikon*. Studienausgabe. Bd. 19. München: Kindler, 1996, 914–921.
- Birkhan, Helmut (Hrsg.): *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1992.
- Bobzin, Hartmut; Süß, Hermann (Hrsg.): *Sammlung Wagenseil*. (Microfiches). Erlangen: Harald Fischer, 1996.

- Brenner, Michael (Hrsg.): *Jüdische Sprache in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- Brugger, Eveline; Wiedl, Birgit (Hrsg.): *Ein Thema – zwei Perspektiven. Juden und Christen in Mittelalter und Frühneuzeit*. Innsbruck, Wien, Bozen: StudienVerlag, 2007.
- Caliebe, Manfred: *Dukus Horant. Studien zu seiner literarischen Tradition*. Berlin: Erich Schmidt, 1973.
- Carlebach, Julius (Hrsg.): *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1992.
- Dreeßen, Wulf Otto: „Hilde, Isolde, Helena. Zum literarischen Horizont deutscher Juden im 14./15. Jahrhundert“. Röhl, Walter; Neuberg, Simon (Hrsg.): *Jiddische Philologie. Festschrift für Erika Timm*. Tübingen: Niemeyer, 1999, 133–155.
- Ebenbauer, Alfred; Zatloukal, Klaus (Hrsg.): *Die Juden in ihrer mittelalterlichen Umwelt*. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 1991.
- Encyclopedia Judaica*. Editor in Chief: Cecil Roth. 20 Bde. Jerusalem: Keter, 1978.
- Fingernagel, Andreas (Hrsg.): *Juden, Christen und Muslime. Interkultureller Dialog in alten Schriften*. Wien: Kremayr & Scheriau, 2010.
- Frakes, Gerold C.: *The Politics of Interpretation. Alterity and Ideology in Old Yiddish Studies*. Albany: State Univ. of New York Press, 1989.
- Gay, Ruth: *Geschichte der Juden in Deutschland. Von der Römerzeit bis zum Zweiten Weltkrieg*. Mit einer Einleitung von Peter Gay. Aus dem Engl. übertr. von Christian Spiel. München: C.H. Beck, 1993.
- Geiger, Ludwig: „Die Juden und die deutsche Literatur“. Ders.: *Die Deutsche Literatur und die Juden*. Berlin: Georg Reimer, 1910, 1–24.
- Gelber, Mark: „What is Literary Anti-Semitism?“ *Jewish Social Studies* 47 (1985), 1–20.
- Gerhardt, Dietrich: *Süßkind von Trimberg. Berichtigungen zu einer Erinnerung*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1997.
- Germania Judaica. Historisch-topographisches Handbuch zur Geschichte der Juden im Alten Reich*. Hrsg. von Ismar Elbogen u.a. 4 Bde. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1963–2009.
- Grözinger, Karl E. (Hrsg.): *Judentum im deutschen Sprachraum*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.
- Grübel, Monika: *Schnellkurs Judentum*. Köln: DuMont Buchverlag, 2006.
- Grübel, Monika; Honnen, Peter (Hrsg.): *Jiddisch im Rheinland. Auf den Spuren der Sprachen der Juden*. Essen: Klartext Verlag, 2014.
- Gruschka, Roland: „Westjiddisch an Rhein und Main und im übrigen Europa. Eine kurze Darstellung der Sprache der Juden im westlichen Aschkenas“. Grübel, Monika; Honnen, Peter (Hrsg.): *Jiddisch im Rheinland. Auf den Spuren der Sprachen der Juden*. Essen: Klartext Verlag, 2014, 15–40.
- Güdemann, Moritz: *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit*. 3 Bde. Amsterdam: Philo Press, 1966. (Photomech. Nachdruck der Ausg. Berlin, Wien: Alfred Hölder, 1880, 1884, 1888.)
- Haverkamp, Alfred: „Lebensbedingungen der Juden im spätmittelalterlichen Deutschland“. Blasius, Dirk; Diner, Dan (Hrsg.): *Zerbrochene Geschichte. Leben und Selbstverständnis der Juden in Deutschland*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991, 13–31.
- Haverkamp, Alfred: „Topographie und soziale Beziehungen in den deutschen Städten des Spätmittelalters“. Burgard, Friedhelm; Clemens, Lukas; Matheus, Michael (Hrsg.): *Gemeinden und Gemeinschaften und Kommunikationsformen im hohen und späten Mittelalter*. Festschrift für Alfred Haverkamp. Trier: Cliomedia, 2002, 121–145.
- Herzig, Arno: „Zur Problematik deutsch-jüdischer Geschichtsschreibung“. *Menora. Jahrbuch zur deutsch-jüdischen Geschichte*. München, Zürich: Piper, 1990, 209–234.
- Herzig, Arno; Rademacher, Cay (Hrsg.): *Die Geschichte der Juden in Deutschland*. Hamburg: Ellert & Richter, 2007.

- Hödl, Sabine; Staudinger, Barbara; Rauscher, Peter (Hrsg.): *Hoffjuden und Landjuden. Jüdisches Leben in der Frühen Neuzeit*. Berlin: Philo, 2004.
- Hollender, Elisabeth: „Und den Rabbenu Moses brachte der König Karl mit sich“. Zum Bild Karls des Großen in der hebräischen Literatur des Mittelalters“. Bastert, Bernd (Hrsg.): *Karl der Große in den europäischen Literaturen des Mittelalters. Konstruktion eines Mythos*. Tübingen: Niemeyer, 2004, 183–200.
- Hollender, Elisabeth: „Die Sprachen der Kölner Juden im Mittelalter nach ihren schriftlichen Zeugnissen“. Grübel, Monika; Honnen, Peter (Hrsg.): *Jiddisch im Rheinland. Auf den Spuren der Sprachen der Juden*. Essen: Klartext Verlag, 2014, 41–56.
- Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Judentum, Antisemitismus und europäische Kultur*. Tübingen: Francke, 1988.
- Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. 3 Teile. Tübingen: Niemeyer, 1988, 1989, 1993.
- Horch, Hans Otto; Shedletzky, Itta: „Die deutsch-jüdische Literatur und ihre Geschichte“. Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Neues Lexikon des Judentums*. Gütersloh, München: Bertelsmann Lexikon Verlag, 1992, 291–294.
- Horch, Hans Otto: „Jüdische Studien und Literaturwissenschaft“. *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 20 (2010), H. 2, 531–538.
- Horváth, Eva; Stork, Hans Walter (Hrsg.): *Von Rittern, Bürgern und von Gottes Wort. Volkssprachige Literatur in Handschriften und Drucken aus dem Besitz der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg*. Eine Ausstellung in der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg vom 26. September bis 23. November 2002. Kiel: Ludwig, 2002.
- Howard, John Anderson: *Hebrew-German and Early Yiddish Literature. A Survey of Problem*. Urbana, Univ. Diss., 1972.
- Jaeger, Achim: „Grimmelshausen, Artus und die jüdische Erzähltradition“. *Simpliciana. Schriften der Grimmelshausen-Gesellschaft* XVIII (1996). Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1996, 195–215.
- Jaeger, Achim: *Ein jüdischer Artusritter. Studien zum jüdisch-deutschen „Widuwilt“ („Artushof“) und zum „Wigalois“ des Wirnt von Gravenberc*. Tübingen: Niemeyer, 2000.
- Jasper, Willi; Lezzi, Eva; Liebs, Elke; Peitsch, Helmut (Hrsg.): *Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.
- Katz, Jakob: *Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne*. München: C.H. Beck, 2002.
- Knapp, Fritz Peter: „Dukus Horant‘ und die deutsche sublitterarische Epik des 13. und 14. Jahrhunderts“. *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 14 (2004), H.1, 101–123.
- Kotowski, Elke-Vera; Schoeps, Julius H.; Wallenborn, Hiltrud (Hrsg.): *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.
- Krobb, Florian: *Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Tübingen: Niemeyer, 1993.
- Landau, L[eo]: *Arthurian Legends or the Hebrew-German Rhymed Version of the Legend of King Arthur*. Leipzig: Eduard Avenarius, 1912.
- Landmann, Salcia: *Jiddisch. Das Abenteuer einer Sprache*. Frankfurt a.M., Berlin: Ullstein, 1988.
- Levita, Elia: *Paris un Wiene. Ein jiddischer Stanzroman des 16. Jahrhunderts von (oder aus dem Umkreis von) Elia Levita*. Eingeleitet, in Transkription hrsg. und kommentiert von Erika Timm unter Mitarbeit von Gustav Adolf Beckmann. Tübingen: Niemeyer, 1996.
- Linn, Irving: *Widwilt Son of Gawain*. New York, Univ. Diss., 1941.
- Meyer, Michael A. (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*. 4 Bde. München: C.H. Beck 1996–1997.
- Moses, Stéphane; Schöne, Albrecht (Hrsg.): *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.

- Nachama, Andreas; Sievernich, Gereon (Hrsg.): *Jüdische Lebenswelten. Katalog*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag Suhrkamp, 1991.
- Ott, Norbert, H.: „Die heilige Sprache und das Bild. Hebräische Bilderhandschriften, jiddische ‚Volksbücher‘ und der christlich-jüdische Kulturaustausch im europäischen Mittelalter“. *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 14 (2004), H. 1, 125–162.
- Po-Chia Hsia, Ronnie; Lehmann, Hartmut (Hrsg.): *In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*. Washington DC: Cambridge Univ. Press, 1995.
- Przybilksi, Martin: *Kulturtransfer zwischen Juden und Christen in der deutschen Literatur des Mittelalters*. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Richter, Matthias: *Die Sprache jüdischer Figuren in der deutschen Literatur (1750–1933). Studien zu Form und Funktion*. Göttingen: Wallstein, 1995.
- Röll, Walter; Neuberg, Simon (Hrsg.): *Jiddische Philologie. Festschrift für Erika Timm*. Tübingen: Niemeyer, 1999.
- Roemer, Nils: „Sprachverhältnisse und Identität der Juden in Deutschland im 18. Jahrhundert“. Brenner, Michael (Hrsg.): *Jüdische Sprache in deutscher Umwelt. Hebräisch und Jiddisch von der Aufklärung bis ins 20. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 11–18.
- Rohrbacher, Stefan; Schmidt, Michael: *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*. Reinbek: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1991.
- Rosten, Leo: *Jiddisch. Eine kleine Enzyklopädie*. Aktualisiert und kommentiert von Lawrence Bush. Illustriert von R.O. Blechmann. Übersetzung und deutsche Bearbeitung vom Lutz-W. Wolf. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2013.
- Scholem, Gershom: „Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch“. Ders.: *Judaica II*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, 7–11.
- Schüler, Meir: „Beiträge zur Kenntnis der alten jüdisch-deutschen Profanliteratur“. *Festschrift zum 75jährigen Bestehen der Realschule mit Lyzeum der Isr. Religionsgemeinschaft Frankfurt am Main*. Frankfurt a.M.: Hermon, 1928, 79–132.
- Schulze, Ursula (Hrsg.): *Juden in der deutschen Literatur des Mittelalters. Religiöse Konzepte – Feindbilder – Rechtfertigungen*. Tübingen: Niemeyer, 2002.
- Schulz-Hardt, Joachim: „Zur Arbeit der Kommission für die Verbreitung der deutsch-jüdischen Geschichte“. *Freunde und Förderer des Leo Baeck Instituts Frankfurt a.M. (Hrsg.): LBI Informationen Nr 14 (2011), 165–168*.
- Schütte, Sven; Gechter, Marianne (Hrsg.): *Köln: Archäologische Zone / Jüdisches Museum. Von der Ausgrabung zum Museum – Kölner Archäologie zwischen Rathaus und Praetorium. Ergebnisse und Materialien 2006–2012*. Köln 2012.
- Shmeruk, Chone: *Prokim fun der jiddisher literatur-geshichte*. Jerusalem: Peretz, 1988.
- Siegel, Björn: „Tagungsbericht Jüdische Geschichte als Gegenstand der Historiographie – Eine Bilanz. Stellenwert und Wandel der deutsch-jüdischen Geschichte als deutsche Geschichte. 22.06.2012–23.06.2012, Hamburg“. *H-Soz-u-Kult* 09.10.2012. (11.11.2013).
- Simon, Bettina: *Jiddische Sprachgeschichte. Versuch einer neuen Grundlegung*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1993.
- Stackmann, Karl: „Dukus Horant – der Erstling jüdisch-deutscher Literatursymbiose“. Moses, Stéphane; Schöne, Albrecht (Hrsg.): *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, 64–76.
- Steer, Martina: „Jüdische Geschichte und Kulturtransfer“. Steer, Martina; Schmale, Wolfgang (Hrsg.): *Kulturtransfer in der jüdischen Geschichte*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 2006, 10–22.
- Strauch, Gabriele L.: *Dukus Horant: Wanderer zwischen zwei Welten*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1990.
- Strauss, Herbert A.; Hoffmann, Christhard (Hrsg.): *Juden und Judentum in der Literatur*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.

- Timm, Erika: „Wie Elia Levita sein Bovobuch für den Druck überarbeitete. Ein Kapitel aus der italo-jiddischen Literatur der Renaissancezeit“. *Germanisch-romanische Monatsschrift* 41 (1991), 61–81.
- Timm, Erika: „Ein neu entdeckter literarischer Text in hebräischen Letter aus der Zeit vor 1349“. *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur* 142 (2013), 417–443.
- Timm, Erika: „Der Text auf dem Fundstück 596-10“. Gröbel, Monika; Honnen, Peter (Hrsg.): *Jiddisch im Rheinland. Auf den Spuren der Sprachen der Juden*. Essen: Klartext Verlag, 2014, 57–62.
- Toch, Michael: *Die Juden im mittelalterlichen Reich*. 3., um einen Nachtrag erw. Aufl. München: Oldenbourg, 2013.
- Warnock, Robert G.: „Wirkungsabsicht und Bearbeitungstechnik im altjiddischen ‚Artushof‘“. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 100 (1981), Sonderheft Jiddisch, 98–109.
- Warnock, Robert G.: „Frühneuzeitliche Fassungen des altjiddischen ‚Artushofs‘“. Röhl, Walter; Bayerdörfer, Hans Peter (Hrsg.): *Auseinandersetzungen um jiddische Sprache und Literatur. Jüdische Komponenten in der deutschen Literatur – die Assimilationskontroverse*. Tübingen: Niemeyer, 1986, 13–19.
- Warnock, Robert G.: „Widwilt“. Lacy, Norris J. (Hrsg.): *The New Arthurian Encyclopedia*. New York, London: Garland, ²1991, 512–513.
- Warnock, Robert G.: „Proverbs and Sayings in Early Yiddish Literature“. Röhl, Walter; Neuberg, Simon (Hrsg.): *Jiddische Philologie. Festschrift für Erika Timm*. Tübingen: Niemeyer, 1999, 175–196.
- Wenninger, Markus: „Zur Topographie der Judenviertel in den mittelalterlichen deutschen Städten anhand österreichischer Beispiele“. Mayrhofer, Fritz; Opll, Ferdinand (Hrsg.): *Juden in der Stadt*. Linz a. d. Donau: Österr. Arbeitskreis für Stadtgeschichtsforschung, 1999, 81–117.
- Wenninger, Markus: „Von jüdischen Rittern und anderen waffentragenden Juden im mittelalterlichen Deutschland“. *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 13 (2003), H. 1, 35–82.
- Wenninger, Markus: „Grenzen in der Stadt? Zu Lage und Abgrenzung mittelalterlicher deutscher Judenviertel“. *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 14 (2004), H. 1, 9–29.
- Wenzel, Edith: „Do worden de Judden alle geschant“. *Rolle und Funktion der Juden in spätmittelalterlichen Spielen*. München: Fink, 1992.
- Wenzel, Edith: „Süßkind von Trimberg, ein deutsch-jüdischer Autor im europäischen Kontext“. Kugler, Hartmut (Hrsg.): *Interregionalität der deutschen Literatur im europäischen Mittelalter*. Berlin, New York: De Gruyter, 1995, 143–160.
- Wenzel, Edith: „Ein neuer Fund: Mittelalterliche Wandmalereien in Zürich“. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 116 (1997), 417–426.
- Wenzel, Edith: „Alt-Jiddisch oder Mittelhochdeutsch?“ *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 14 (2004), H. 1, 31–49.
- Wenzel, Edith: „Bovo d’Antona (Bovo-bukh) und Paris un Wiene. Ein Beitrag zur jiddischen Literaturgeschichte des 16. Jahrhundert“. Gelber, Mark H.; Hessing, Jakob; Jütte, Robert (Hrsg.): *Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Festschrift für Hans Otto Horch zum 65. Geburtstag*. Tübingen: Niemeyer, 2009, 19–34.
- Wild, Dölf; Böhmer, Roland: „Die spätmittelalterlichen Wandmalereien im Haus ‚Zum Brunnenhof‘ in Zürich und ihre Auftraggeber“. *Bericht Züricher Denkmalpflege*. Stadt Zürich 1995/96, 1–20.
- Wild, Dölf: „Bedeutende Zeugen mittelalterlicher jüdischer Wohnkultur in der Zürcher Altstadt entdeckt“. *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 7 (1997), H. 1, 267–269.

Figurationen des ‚Jüdischen‘ in fiktionalen Texten seit 1750

Victoria Gutsche / Gunnar Och

Forschungsgeschichte und methodische Prämissen

Die ersten Ansätze zur Erforschung literarisch vermittelter Judenbilder finden sich um 1900, bei Herbert Carrington (1897), Alfred Wolff (1915) und Ludwig Geiger (1910), der zu Beginn seines Buches *Die Deutsche Literatur und die Juden* eine lange Liste der hier zu untersuchenden Gegenstände entwirft, sich aber im Weiteren darauf beschränkt, lediglich Teilaspekte seines anspruchsvollen Programms näher auszuführen. Eine fragwürdige Fortsetzung solcher Versuche erfolgte durch Elisabeth Frenzels Dissertation *Judengestalten auf der deutschen Bühne* (1940), eine der NS-Ideologie verpflichtete, dezidiert antisemitische Arbeit, deren Wert allein auf der Erschließung neuer Quellen beruht. Nach 1945 hat die deutsche Literaturwissenschaft jüdische Themen fast ganz gemieden, was nur als Ausdruck eines gesamtgesellschaftlichen Verdrängungsprozesses verstanden werden kann. Die Wende markieren Hans Mayers *Außenseiter* (1975), das Buch eines Grenzgängers zwischen Wissenschaft und Publizistik, der anhand von Judenfiguren in der deutschen und europäischen Literatur nachzuweisen versucht, dass die bürgerliche Gesellschaft gegenüber der Alterität der Juden versagt habe. In Anknüpfung an Mayer, aber auch an das von Hans Otto Horch und Horst Denkler (1988/1989, 1993) lancierte Projekt einer deutsch-jüdischen Literaturgeschichte sind dann in den 1980er und 1990er Jahren eine ganze Reihe von Studien entstanden, die sich dem Repräsentationswert des ‚Jüdischen‘ in der Literatur widmen und ihr Augenmerk auf diverse Phänomene richten: auf jüdische Bühnenfiguren (Bayerdörfer 1989, Neubauer 1994), den Topos der ‚schönen Jüdin‘ (Krobb 1993), den literarischen Antisemitismus (Gubser 1998), die Sprache jüdischer Figuren (Richter 1995) oder die „imago judaica“ zwischen Aufklärung und Romantik (Och 1995). So verschieden diese Arbeiten auch sind, in den methodischen Prämissen stimmen sie weitgehend überein, da sie alle die Judenbilder als Text im Kontext lesen, d.h. im Wissen um die Verflechtung mit anderen Diskursen, aber auch unter Beachtung ihrer ästhetischen Eigenart, die sich in binnenliterarischer (bzw. binnentheatralischer) Traditionsbildung manifestiert sowie in der – von der Autor-Intention stets abzugrenzenden – Text-Intentionalität. Die Kritik hat gleichwohl weitere Differenzierungen angemahnt. So fordert Mona Körte in einem Forschungsbericht zum ‚Bild des Juden in der Literatur‘ eine stärkere Abgrenzung von der traditionellen Motivgeschichte und eine größere Zurückhaltung gegenüber strikten Wertungen, da diese Gefahr liefen, die Komplexität literarischer Texte zu verfehlen. Große Literatur besitze nun einmal das Potential, Zu-

schreibungen zu unterlaufen und selbst antisemitische „Ideologeme im Spiel der poetischen Reflexion in der Schwebelage zu halten“ (Körte 1998, 148). Dieser durchaus berechnete Einspruch darf freilich auch nicht zu apologetischen Zwecken missbraucht werden oder in eine generelle Unschuldsvermutung münden. Es gebe, so Torben Fischer in einer weiteren forschungsgeschichtlichen Studie zum Thema ‚Judenbilder und literarischer Antisemitismus‘, keine „unbeschränkte Immunität“ literarischer Texte, ihre Poetizität und Fiktionalität schütze nicht per se schon vor ideologischer Verstrickung (Fischer 2008, 119). Eine ganz ähnliche Argumentation verfolgt eine Fallstudie zu E.T.A. Hoffmanns Erzählung *Die Brautwahl*, die darlegt, dass „ein hohes ästhetisches Raffinement und eine dezidiert antisemitische Tendenz sich nicht nur nicht ausschließen müssen, sondern sogar wechselseitig bedingen können.“ (Och 2009, 58)

In Sammelbänden und Monographien der jüngeren und jüngsten Zeit hat sich die Forschung weiter ausdifferenziert und bislang vernachlässigter Themen angenommen. So rücken die Konstruktionen des ‚Deutschen‘ und ‚Jüdischen‘ in der Politischen Romantik erstmals in den Blick (Puschner 2008), und das zuvor fast nur auf Grimmelshausen fokussierte Judenbild des 17. Jahrhunderts gewinnt dank einer starken Erweiterung des Textkorpus deutlichere Konturen und viele neue Facetten (Gutsche 2014). Als Reflex der Debatte um Martin Walser (Borchmeyer und Kiesel 2003; Lorenz 2005) intensiviert sich zugleich die Auseinandersetzung mit den Judenbildern der Gegenwartsliteratur und ihrer Signifikanz für den Schuldiskurs und die erinnerungspolitischen Debatten seit 1945 (Bogdal 2007). Die Kontroversen sind hier ebenso produktiv und deutungsoffen wie im Fall von Thomas Mann, dessen ‚erzählte Juden‘ in den letzten Jahren immer wieder neue Interpretationen herausgefordert haben (Marquardt 2003; Dierks und Wimmer 2004; Elsaghe 2004; Detering 2005).

Will man Forschungsdesiderate benennen, so steht der Wunsch nach einer noch stärkeren Vernetzung der literaturwissenschaftlichen Imagologie des ‚Jüdischen‘ mit anderen Disziplinen wie der Interkulturalitätsforschung (Stichwort: Alterität), der Bildwissenschaft (Stichwort: Körperbilder) oder einer kulturgeschichtlich orientierten Sprachwissenschaft (Stichwort: Stigmatisierung) an erster Stelle (Fischer 2008, 120).

Historischer Abriss I: von der Aufklärung zur Romantik

Die geradezu programmatische Umwertung und Neuakzentuierung der ‚imago judaica‘ in der Zeit der Aufklärung beginnt mit Lessings Lustspiel *Die Juden* (1754), einem Werk, dessen ganze Dramaturgie – zentriert auf einen edlen Reisenden, der sich am Ende als Jude erweist – darauf zielt, das virulente anti-jüdische Ressentiment zu widerlegen und für die jüdische Minorität als einen „unterdrückten Theil des menschlichen Geschlechts“ Partei zu ergreifen (Lessing 1979, 5/186). Es ist frei-

lich erst die moderne Forschung, die die Bedeutung dieser „Problemkomödie“ (Barner 1982) voll erkannt hat. In älteren Darstellungen wurden „technische Mängel“ (Schmidt 1909, 1/150) moniert, und noch Hans Mayer sprach von einem „Fehlkonzept“ (1977, 333), insofern die angemahnte Toleranz nur einem vollständig idealisierten, ‚unjüdischen‘ Juden gelte. Liest man den Text aber in den Kontexten seiner Zeit (Guthke 1976; Barner 1982; Och 1995, Kap. 2), so zeigt sich, mit welcher Genauigkeit die ästhetischen Mittel auf die empirischen Details der Thematik abgestimmt sind und dass die Wirkintention des Stücks durchaus an das bereits diskutierte Projekt der Judenemanzipation anschließt.

Auf der Bühne des 18. Jahrhunderts hat Lessings Reisender viele Brüder, doch kaum eine dieser Figuren besitzt eine vergleichbar seriöse dramaturgische Funktion. Der ‚edle Jude‘ gerinnt zum Klischee, außerdem vermag sich in einem eigentümlichen Mit- und Nebeneinander stets auch die Judenburleske zu behaupten, eine ältere, noch in den Rollenkonventionen der Wanderbühne wurzelnde Darstellungsform, die Juden-Chargen durch Sprache („Bühnenjiddisch“), Gestik und Kleidung einen szenischen Sonderstatus zuweist und als Objekte der Komik präsentiert. Die Gründe liegen auf der Hand: Es galt, wie ein Zeitgenosse formuliert, auf den „Geschmack der deutschen Parters“ Rücksicht zu nehmen, also den Erwartungen des Publikums zu entsprechen (Och 1995, Kap. 3). In der Nachfolge von Lessings *Nathan*, dessen jüdischer Protagonist erneut die judenfeindliche Rede konterkariert, auch wenn er einen deutlich breiteren, religionsphilosophisch fundierten Toleranzbegriff vertritt, kommt es zu einer weiteren Banalisierung des Figurentypus. Biedere jüdische Hausväter betreten die Bühne, deren Aufgabe es ist, durch Exzesse der Wohltätigkeit und plakative Toleranzbekundungen Judenfeinde zu bekehren (Och 1995, Kap. 5.3).

Eine parallele Entwicklung lässt sich in der Erzählprosa der Aufklärung beobachten, wo immer wieder, inspiriert von Gellerts Entwurf eines edlen polnischen Juden, eines ‚bon sauvage‘ im fernen Sibirien (*Leben der Schwedischen Gräfin von G*** 1747–1748), jüdische Episodenfiguren dem Vorurteil mit Tugendbeweisen begegnen und ein starkes Pathos der Mitmenschlichkeit freigesetzt wird. Bei Autoren wie Karl Philipp Moritz (*Andreas Hartknopf* 1786) oder Friedrich Nicolai (*Leben und Meinungen des Herrn Magister Sebaldu Nothanker* 1774–1776) erscheint dieses Pathos durchaus glaubhaft, während es im Falle des Theodor Gottlieb von Hippel (*Lebensläufe nach aufsteigender Linie* 1778–1781), eines erklärten Gegners der Judenemanzipation, kaum mehr als ein literarisches Versatzstück ist (Och 1995, Kap. 4).

Um 1800 kommt es zu einem Paradigmenwechsel. Von Berlin ausgehend formiert sich ein aggressiv-judenfeindlicher Diskurs, der die „unberufenen Toleranz Prediger“ (Grattenauer 1791, 126) verdammt und im Namen besserer Kenntlichkeit nach ganz anderen Judenbildern auf der Bühne und im Roman verlangt. Die prompte Erfüllung solcher Erwartungen erfolgt mit dem neuen Genre der Judenposse, einer aktualisierten Form der schon überholt geglaubten Judenburleske. Julius von

Voß verfasst eine Nathan-Travestie (1804), in der der Protagonist als schäbiger ‚Schacherjude‘ erscheint und seine von Bildungsdünkel beherrschte, aber immer wieder in den Jargon zurückfallende Tochter Recha als Exempel scheiternder Akkulturation (Bayerdörfer 1989). Noch größere Wirksamkeit erlangen solche Ausfälle in Sessa Posse *Unser Verkehr* (1815), deren skandalisierender Erfolg sich an einer Flut von Zeitungsartikeln, diversen Nachfolgestücken und zahlreichen graphischen Blättern ablesen lässt (Neubauer 1987).

Aber nicht nur *poetae minores*, auch Autoren der Höhenkammliteratur und vor allem die Vertreter der Berliner Romantik schreiben die Polemik fort, indem sie sich wie Achim von Arnim in seinem Drama *Halle und Jerusalem* (1811) oder Clemens Brentano in der Erstfassung des *Gockel-Märchens* (1815–1816) an Nathan-Kontrafakturen versuchen, die der groben Judensatire Raum geben und damit zugleich gegen die in Preußen betriebene rechtliche Gleichstellung der Juden optieren (Klüger 2009, 102–105; Och 2005). Begleitet wird diese Abdankung Nathans von einer Wiederbelebung der alten christlichen Ahasver-Legende, deren judenfeindliche Implikationen sowohl bei Arnim (*Halle und Jerusalem*; Och 2005) als auch bei E.T.A. Hoffmann (*Die Brautwahl* 1819; Och 2009) den Geist einer selbst schon mythisch gewordenen Aufklärung bannen sollen. Wenn die Romantiker ‚Jüdisches‘ stigmatisieren, gehört das freilich auch zur Logik eines Nationalismus, der Identitätsstiftung nach dem Prinzip einer ‚Inklusion durch Exklusion‘ betreibt. So haben die patriotischen Siegesfeiern zur Leipziger Völkerschlacht, die Brentano in seiner Erzählung *Die Schachtel mit der Friedenspuppe* (1815) und dem Drama *Victoria und ihre Geschwister* (1817) inszeniert, die Entlarvung und Ausgrenzung des verachteten jüdischen Elementes zur unabdingbaren Voraussetzung (Puschner 2008, 403–430).

Historischer Abriss II: Biedermeier, Vormärz und Realismus

Die in ihrer großen Zahl kaum überschaubaren Judenfiguren im Drama der Restaurationszeit setzen die etablierten Darstellungskonventionen und Klischeebestände in fast allen Aspekten bruchlos fort. Das Tugendparadigma des ehrbaren Juden behauptet sich in den moralisierenden Lehrstücken eines Ernst von Houwald oder der Trivialdramatik der Charlotte Birch-Pfeiffer (Denkler 1988, 151–152), während die ausgrenzende und stigmatisierende Verlachkomik in Lustspiel, Posse und Lokalstück ihren Platz behält, unter besonderer Profilierung des jüdischen Parvenüs, eines von Voß und Sessa herrührenden Figurentypus, dessen Komik aus dem Verfehlen der sprachlichen und kulturellen Codes resultiert (Neubauer 1994, 93–95). Häufig sind die Judenfiguren nur „episodische Nebenfiguren“, die als Boten, Händler oder Geldverleiher dramaturgische Hilfsfunktionen erfüllen, wie der anonyme jüdische Trödler in Büchners *Woyzeck*, der dem Protagonisten in einer denkbar knapp gehaltenen Szene die Mordwaffe verkauft (Neubauer 1994, 42–52). Jüdische Charakterrollen sind dagegen selten, und wenn sie sich finden, so stammen sie –

nach einer im *Allgemeinen Theater-Lexikon* (1840) formulierten ‚Eignungsklausel‘ – nicht aus dem „moderne[n] Judenthum“, sondern aus historischen und biblischen Stoffen (Neubauer 1994, 86). Hebbels Judith im gleichnamigen Trauerspiel (1840), eine psychologisch ungemein komplexe Figur, gehört ebenso in dieses schmale Spektrum wie Rahel, die *Jüdin von Toledo* (Niederschrift 1851, Uraufführung 1872), mit der Grillparzer den Topos der ‚schönen Jüdin‘ in einer erotisch-subversiven, die staatliche Ordnung gefährdenden Variante aufgreift (Neubauer 1994, 76–78; Scheichl 1988, 145–148).

Die Erzählprosa der Zeit entfaltet jüdische Sujets mit ihren dominanten Formen: dem Zeit- und Gesellschaftsroman sowie dem historischen Roman und der historischen Novelle. Dabei steht, dank einer sich etablierenden deutsch-jüdischen Erzählliteratur, der Deutungsanspruch nicht-jüdischer Autoren erstmals in Frage. So fordert Berthold Auerbach authentische Darstellungen des jüdischen Lebens und spottet über die zahlreichen „Machwerke“, in denen „Ritter Hugo“ und „Rahel“, die schöne Tochter des geizigen Juden, ihrer Liebe „mit gebrochenem Herzen“ entsagen müssen (Auerbach 1837, 1/IV–VI). Die Kritik ist nicht unberechtigt, denn historische Erzählungen wie Karl Spindlers Roman *Der Jude* (1829) oder Wilhelm Hauffs Novelle *Jud Süß* (1827) folgen tatsächlich mehr oder minder diesem von Walter Scott (*Ivanhoe* 1820) eingeführten Muster, das Exotik beschert und mit Blick auf die moderne Judenemanzipation religiöse wie soziale Schranken markiert (Krobb 1993, 123–132). Anders dagegen Immermanns Zeitroman *Die Epigonen* (1836), der am Beispiel einer zum Katholizismus konvertierten Jüdin und ihres geschmacklosen Berliner Salons zwar auch die Folgen jüdischer Akkulturation problematisiert, ansonsten aber keinen Zweifel daran lässt, dass die im Volk vorherrschende Judenfeindschaft eine verachtenswerte Gesinnung ist (Immermann 1971, 2/339–341; 2/357–360).

Die konstitutive Funktion, die jüdische Figuren nicht selten in den Gesellschaftsentwürfen des bürgerlichen oder poetischen Realismus zukommt, lässt sich bereits an Gustav Freytags *Soll und Haben* (1855) ablesen, einem frühen und sich selbst programmatisch verstehenden Roman der Epoche, dessen Handlung auf der kontrastiven Spiegelung zweier Lebensläufe basiert: dem des biedereren und stetig erfolgreichen Kaufmanns Anton Wohlfart und dem des Juden Veitel Itzig, eines skrupellosen Spekulanten, der nach rasantem Aufstieg schließlich elend zugrunde geht. Der triviale Charakter dieser Schwarzweißmalerei ist offensichtlich, dennoch hat die Forschung noch zu keiner konsensfähigen Deutung gefunden. Mit Blick auf die große Dichte judenfeindlicher Klischees in Freytags Text diagnostizieren Gelber (1979) und Gubser (1998) einen klaren Fall von literarischem Antisemitismus, während Schneider (1981) und Horch (1985, 143–151) allegorisch lesen und in der Figur des Veitel Itzig nur einen ‚metaphorischen Juden‘ sehen, der, wie allerdings auch konzediert wird, in einer leicht misszuverstehenden Konstruktion die negative Variante der bürgerlich-kapitalistischen Wirtschaftsgesinnung zu vertreten hat.

Eine ganz ähnliche Kontroverse (Mayer 1977, 385–389; Horch 1985, 162–170) hat sich an Wilhelm Raabes Roman *Der Hungerpastor* (1864) entzündet, in dem wie bei

Freytag eine ‚jüdische‘ und eine ‚deutsche‘ Biographie parallel geführt werden und der jüdische Part Moses Freudenstein alias Dr. Theophil Stein, eine „schlüpfrige und ewig wechselnde Kreatur“ (Raabe 1951, 6/282), als Inbegriff falscher Assimilation erscheint. Doch wie man diesen Charakter auch versteht, eher sozialpsychologisch oder strikt antisemitisch, unter den zahlreichen Judenfiguren, die Raabe in Romanen und Erzählungen – *Chronik der Sperlingsgasse* (1857), *Holunderblüte* (1863), *Frau Salome* (1875) – einfühlsam und komplex entwirft, ist er jedenfalls die einzige mit einer rein negativen Prägung.

Theodor Fontane, der in Briefen, Tagebuchblättern und unveröffentlichten Gedichten mehrfach abfällig über Juden urteilt und diese Tendenz im Kontext des Berliner Antisemitismus-Streits noch deutlich forciert (Fleischer 1998; Horch 2000), ist in den Konfigurationen des Erzählwerks ungleich differenzierter, wie die vielschichtigen Porträts seiner Haupt- und Nebenfiguren mit jüdischer Herkunft zeigen: von Ebenezer Rubehn (*L’Adultera* 1882) über Ebba von Rosenberg (*Unwiederbringlich* 1891), die Familien Bartenstein und Blumenthal (*Die Poggenpuhls* 1896) bis hin zu Baruch und Isidor Hirschfeld (*Der Stechlin* 1899). Und selbst wenn antisemitische Spitzen fallen, wie in *Effi Briest* (1895), wo Güldenklees die Lessingsche Ringparabel als „Judengeschichte“ (Fontane 1961 I/4, 155) verhöhnt, so werden diese durch Fontanes objektivierendes Erzählkonzept der Vielstimmigkeit zwar nicht gänzlich neutralisiert, aber zumindest in der Balance gehalten (Mecklenburg 1989; Horch 2000).

Historischer Abriss III: Von der Gründerzeit bis zur Shoah

Der rassistische Antisemitismus des späten 19. Jahrhunderts schlägt sich in Traktaten und Hetzschriften ebenso nieder wie in der populären Erzählliteratur, wo ‚der Jude‘ als Repräsentant einer verhassten Moderne fungiert. Ein Beispiel dieser Art ist *Der Büttnerbauer* (1895) des Wilhelm von Polenz, ein naturalistischer Bauernroman, der in der Figur des jüdischen Geldverleihers und „Blutigels“ (Polenz 1895, 178) Samuel Harrassowitz ein die agrarischen Strukturen zersetzendes Element besitzt. Spätere Blut-und-Boden-Autoren konnten hier bruchlos anschließen, so auch Karl Allmendinger (Ps. Felix Nabor), dessen *Shylock unter Bauern* (1934) sich explizit in die Nachfolge des *Büttnerbauers* stellt. Eine noch ungleich krassere antisemitische Polemik wird in Artur Dinters *Die Sünde wider das Blut* (1918) geführt, ein millionenfach rezipierter ‚Zeitroman‘ mit traktathaften Zügen, der in kruden Experimentalsituationen die verderblichen Folgen einer Vermischung ‚arischen‘ und ‚jüdischen‘ Blutes vor Augen führt (Rohrbacher und Schmidt 1991, 376–388).

Neben dieser Prosa des puren Ressentiments stehen freilich auch Texte, die von einer positiveren Haltung gegenüber Juden und Judentum zeugen. So führt Leopold von Sacher-Masoch die von jüdischen Autoren geprägte Ghetto-Erzählung in „aufgeklärt-humane[r] Gesinnung“ (Horch 1989, 285) fort, und Marie von Ebner-Eschenbach gelingt es zumindest ansatzweise, die dem Stereotyp sich nähernden Züge

ihrer jüdische Figuren durch psychologische Vertiefung umzudeuten (Schwarz 1990, 175–179). Ein ganz ähnliches Erzählverfahren lässt sich bei Ferdinand von Saar beobachten, in dessen Novelle *Seligmann Hirsch* (1889) die Antipathie, die das aufdringlich-protzige Gebaren des jüdischen Protagonisten hervorruft, nach der Enthüllung seiner seelischen Verletzungen allmählich in Mitleid umschlägt (Miller 1985, 179–184). Unter den nicht-jüdischen Erzählern der Weimarer Republik ist es vor allem Ernst Glaeser, der sich gegen den virulenten Antisemitismus wendet. Sein Erfolgsroman *Jahrgang 1902* (1928) schildert mit schonungsloser Offenheit das rassistische Klima einer süddeutschen Kleinstadt des späten Kaiserreichs. Die Sympathie gilt dem jüdischen Opfer, auch wenn in dessen Porträt gängige Stereotype der Judendarstellung nicht ganz vermieden werden.

Einen Komplex ganz eigener Art bilden die Werke der Brüder Mann, die mit hoher Frequenz und unter wechselnden Vorzeichen ‚Jüdisches‘ imaginieren. Heinrich Manns frühe Romane (*Im Schlaraffenland* 1900, *Die Göttinnen* 1902) rufen mehrfach antisemitische Bilder und Mytheme auf, und das Phantasma einer ‚jüdischen Gefahr‘ kann sich hier bis zu Angstvisionen steigern, mit „langbärtige[n] Spukgestalten in schwarzen Kaftanen“, die wie Vampire „herbeiflatter[n]“, um sich in den Wunden „sterbende[r] Soldaten“ zu verkrallen (Mann 1900, 422). Die Novellen *Fulvia* (1904) und *Schauspielerin* (1906) relativieren bereits solche Stereotype, doch von einer Überwindung des Antisemitismus kann nach Meinung Thiedes (1998, 219–223) erst um das Jahr 1910 gesprochen werden. Im *Untertan* (1918) ist das antisemitische Ressentiment integraler Bestandteil der satirisch bloßgestellten wilhelminischen Gesellschaft, das hindert den Roman aber nicht daran, mit der Figur des „stark jüdisch“ aussehenden Assessors Jadassohn, ein vom Vorurteil geprägtes Bild des überassimilierten Juden zu entwerfen (Mann 1918, 129).

In ihren Ambivalenzen und Widersprüchen noch irritierender sind die jüdischen Narrative im Werk Thomas Manns, über die in den letzten Jahren ebenso intensiv wie kontrovers diskutiert worden ist. Als Konsens gilt immerhin, dass Mann in seiner frühen Erzählprosa neben traditionellen Stereotypen mehrfach rassistisch konnotierte Merkmale aufruft, um seine jüdischen Figuren zu charakterisieren, von den Hagenströms (*Buddenbrooks*, 1901) über den Kunsthändler Blüthenzweig (*Gladius Dei*, 1902) oder den Schriftsteller Detlev Spinell (*Tristan*, 1903) bis hin zu den Mitgliedern der Familie Aarenhold in der skandalträchtigen Erzählung *Wälsungenblut* (1906), die Wagners antisemitischen Essay *Das Judentum in der Musik* als Prätext nutzt. Die Vokabeln ‚jüdisch‘ oder ‚Jude‘ werden freilich fast immer vermieden, sodass es dem Leser überlassen bleibt, die ‚wahre‘ Identität der Figur zu erschließen. Für Elsaghe ist das eine mehr als problematische „Spielofferte“, da mit ihr nichts anderes bezweckt sei als die lustvolle Prämierung der Dissimilation, der Abgrenzung von ‚deutschem‘ und ‚jüdischem‘ Wesen (Elsaghe 2007, 112). Andere Interpreten verweisen darauf, dass stereotype Darstellungsmittel in Manns Erzählprosa auch zur Kennzeichnung nicht-jüdischer Figuren dienen (Klugkist 2004, 163) und dass ein Charakter wie der des jüdischen Arztes Dr. Sammet (*Königliche Hoheit*,

1909) durchaus als Sympathiebekundung für das diskriminierte Judentum gelesen werden kann. Folgt man wiederum Heinrich Detering, so ist das ‚Jüdische‘ bei Thomas Mann vor allem als Erscheinungsform einer „Poetik des Stigmas“ (Detering 2005, 7) zu begreifen, die mit der Identitätssuche des homosexuellen Autors und dessen leidvoller Selbstvergewisserung in engem Zusammenhang steht.

Historischer Abriss IV: Die Literatur nach 1945

Der moralischen Verpflichtung, nach dem Zivilisationsbruch der Shoah Scham und Trauer eine Stimme zu verleihen und nach individueller wie kollektiver Schuld zu fragen, ist die deutsche Nachkriegsliteratur, sofern sie von nicht-jüdischen Autoren verfasst wurde, kaum oder doch nur sehr unzureichend nachgekommen. In der noch jungen DDR rücken antifaschistische Romane wie *Nackt unter Wölfen* (1958) von Bruno Apitz den kommunistischen Widerstand ins Zentrum der Handlung, während das Leid der jüdischen Opfer weitgehend ausgeblendet wird (Conter 2000, 296). In der Bundesrepublik wiederum sind die literarischen Formen der ‚Vergangenheitsbewältigung‘ vielfältiger, aber nicht weniger problematisch. Autoren, die der NS-Literatur zugerechnet werden können wie Paul Coelestin Ettighofer (*Mädchen ohne Stern* 1951) oder Kurt Ziesel (*Und was bleibt, ist der Mensch* 1951, *Daniel in der Löwengrube* 1952), entwerfen in ihren Romanen Entlastungsangebote, die den Kreis der Täter einengen und durch Fortschreibung antisemitischer Stereotype eine Mitschuld der Opfer konstruieren (Busch 2000). In einer weiteren Gruppe von Texten – Ruth Klüger hat sie unter dem Begriff „Wiedergutmachungsphantasien“ zusammengefasst (Klüger 2009, 12) – wird die Figur des ‚edlen Juden‘ wiederbelebt. Ob bei Alfred Andersch (*Sansibar oder der letzte Grund* 1957, *Die Rote* 1960, *Efraim* 1967), Luise Rinser (*Jan Lobel aus Warschau* 1948) oder Albrecht Goes (*Das Brandopfer* 1954) – immer ist es die Aufgabe jüdischer Charaktere, Humanität zu repräsentieren und voll Großmut dem verführten deutschen Volk Absolution zu erteilen, was auch deshalb gerechtfertigt erscheint, weil aus dessen Mitte Helfer- und Rettergestalten hervortreten, die ihren jüdischen Brüdern christliche Nächstenliebe bezeigen (Bach 2007; Schneider 2013).

Von einem solch „ängstliche[n] Philosemitismus“ (Schmelzkopf 1985, 284) deutlich abzuheben sind die schonungslos unsentimentalen Szenen, mit denen Günter Grass die Judenverfolgung der NS-Zeit erinnert. In „Glaube Hoffnung Liebe“, einem zentralen Kapitel der *Blechtrommel* (1959), kondensiert sich der Terror der Pogromnacht 1938 im repetitiv erzählten Schicksal des jüdischen Spielzeughändlers Sigismund Markus, der in den Selbstmord getrieben wird; und der Roman *Hundejahre* (1963) modelliert mit dem SA-Mann Walter Matern und dem von der Vaterseite her jüdischen Eddi Amsel ein entzweites Freundespaar, das in durchaus riskantem Spiel mit antisemitischen Ideologemen die Täter-Opfer-Relation im deutsch-jüdischen Verhältnis allegorisiert. Das Urteil der Forschung bleibt zwiespältig (Über-

blick bei Preece 2000), und neben Ruth Klüger (2009, 23–24) glaubt vor allem Gilad Margalit (2007) ein Fortwirken antisemitischer Klischees und einen unbewältigten Schuldkomplex bei Grass konstatieren zu müssen.

Als bewusst inszenierter Tabubruch darf Rainer Werner Fassbinders Versuch gelten, mit seinem auf Motiven eines Romans von Gerhard Zwerenz basierenden Stück *Der Müll, die Stadt und der Tod* (1975) eine stark negativ besetzte jüdische Figur auf die Bühne zu bringen. Ort der Handlung ist ein nach dem Vorbild Frankfurts entworfene, marode und verrottete Stadt, in der korrupte Politiker und skrupellose Immobilienspekulanten ihr Unwesen treiben. Unter ihnen als Protagonist „Der Reiche Jude“, ein Überlebender der Shoah, der Rache am Tätervolk üben will und dessen einträgliches Geschäftsmodell auf der Ausbeutung von Schuldgefühlen beruht. Die heftige Debatte über das Stück, die sich 1985 nach einem erneut scheiternden Aufführungsversuch fortsetzte, kreiste zunächst um den von Joachim Fest erhobenen Vorwurf des „linken Antisemitismus“ (Lichtenstein 1986, 55). Eine jüngere Lesart betont hingegen den Mechanismus der Schuldabwehr, der in der Vertauschung von Täter- und Opferrolle sichtbar werde (Bodek 2007).

Dem Vorwurf des Antisemitismus sah sich auch Martin Walser nach Erscheinen seines Schlüsselromans *Tod eines Kritikers* (2002) ausgesetzt, in dem Marcel Reich-Ranicki in der Figur des André Ehrl-König karikiert wird. Besonders problematisch erscheint der Umstand, dass Ehrl-König als ‚Schädling‘ im Literaturbetrieb agiert und sich als intrigant, fremd, hässlich und von devianter Sexualität erweist, Eigenschaften, die unverkennbar anti-jüdischen Stereotypen entsprechen (Lorenz 2005, 210–211). Auch wenn die Fiktion selbst den Vorwurf des Antisemitismus aufgreift, heißt das noch nicht, dass diese problematische Dimension relativiert oder gar neutralisiert wäre. Man kann vielmehr mit Lorenz zu dem Urteil gelangen, dass es sich durchaus um einen „moderne[n] antisemitische[n] Roman“ handelt (Lorenz 2005, 213).

Jenseits dieser fragwürdigen Perspektiven und teils auch in Auseinandersetzung mit ihnen hat die deutsche Gegenwartsliteratur Texte hervorgebracht, die eine sensible Archäologie des Verdrängten betreiben, jüdisches Leid erinnern und Verantwortlichkeiten einklagen. So rekonstruiert W.G. Sebald in detailversessenen Suchbewegungen beschädigte jüdische Biographien, wobei sich Vergangenheit und Gegenwart immer wieder überlagern und Abgründiges sichtbar wird (*Die Ausgewanderten* 1992, *Austerlitz* 2001); und Jenny Erpenbeck entwirft Geschichtspanoramen, in die jüdische Familienschicksale eingesenkt sind, die ohne Pathos und falsche Betroffenheit eine imaginäre Vergegenwärtigung gelebten wie nicht-gelebten Lebens ermöglichen (*Heimsuchung* 2008, *Aller Tage Abend* 2012).

Literaturverzeichnis

Ahlheim, Hannah: „Das Vorurteil vom ‚raffenden Juden‘. Antisemitische Fremdbilder und jüdische Identität in der Weimarer Republik“. Sucker, Juliane; Wohl von Haselberg, Lea (Hrsg.): *Bilder*

- des Jüdischen. *Selbst- und Fremdbilder im 20. und 21. Jahrhundert*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, 221–237.
- Auerbach, Berthold: *Spinoza. Ein historischer Roman*. 2 Bde. Stuttgart: Scheible, 1837.
- Bach, Janina: *Erinnerungsspuren an den Holocaust in der deutschen Nachkriegsliteratur*. Wrocław, Dresden: Neisse, 2007.
- Barner, Wilfried: „Lessings ‚Die Juden‘ im Zusammenhang seines Frühwerks“. Bahr, Ehrhard; Harris, Edward P.; Lyon, Laurence G. (Hrsg.): *Humanität und Dialog: Lessing und Mendelssohn in neuer Sicht*. Detroit (Mich.): Wayne State University Press; München: edition text + kritik, 1982, 189–209.
- Barner, Wilfried: „Vorurteil, Rettung, Empirie. Der junge Lessing und die Juden“. Strauss, Herbert A.; Hoffmann, Christhard (Hrsg.): *Juden und Judentum in der Literatur*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, 52–77.
- Bayerdörfer, Hans-Peter: „Harlekinade in jüdischen Kleidern? – Der szenische Status der Judenrollen zu Beginn des 19. Jahrhunderts“. Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Bd. 2. Tübingen: Niemeyer, 1989, 92–117.
- Bayerdörfer, Hans-Peter (Hrsg.): *Theatralia Judaica. Emanzipation und Antisemitismus als Momente der Theatergeschichte. Von der Lessing-Zeit bis zur Shoah*. Tübingen: Niemeyer, 1992.
- Bodek, Janusz: „Fassbinder-Kontroversen“. Fischer, Torben; Lorenz, Matthias N. (Hrsg.): *Lexikon der „Vergangenheitsbewältigung“ in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945*. Bielefeld: transcript, 2007, 230–332.
- Bogdal, Klaus-Michael; Holz, Klaus; Lorenz, Matthias N. (Hrsg.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2007.
- Borchmeyer, Dieter; Kiesel, Helmuth: *Der Ernstfall. Martin Walsers ‚Tod eines Kritikers‘*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 2003.
- Briegleb, Klaus: *Mißachtung und Tabu. Eine Streitschrift zur Frage: „Wie antisemitisch war die Gruppe 47?“*. Berlin, Wien: Philo, 2003.
- Busch, Stefan: „Auch eine Form der ‚Vergangenheitsbewältigung‘: Die Darstellung von Juden und Judenvernichtung in Nachkriegsromanen von NS-Autoren“. O’Dochartaigh, Pól (Hrsg.): *Jews in German literature since 1945. German-Jewish literature?* Amsterdam u.a.: Rodopi, 2000, 419–433.
- Carrington, Herbert: *Die Figur des Juden in der dramatischen Literatur des XVIII. Jahrhunderts*. Heidelberg: Pfeffer, 1897.
- Conter, Claude: „„Alle Kommunisten sind Juden, alle Juden können Kommunisten werden.“ Über das Verhältnis von Juden und antifaschistischem Widerstand in der sozialistischen Literatur“. O’Dochartaigh, Pól (Hrsg.): *Jews in German literature since 1945. German-Jewish literature?* Amsterdam u.a.: Rodopi, 2000, 295–313.
- Denkler, Horst: „„Lauter Juden“. Zum Rollenspektrum der Juden-Figuren im populären Bühnendrama der Metternichschen Restaurationsepoche (1815–1848)“. Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Bd. 1. Tübingen: Niemeyer, 1988, 149–163.
- Detering, Heinrich: *„Juden, Frauen und Litteraten“. Zu einer Denkfigur beim jungen Thomas Mann*. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 2005.
- Dierks, Manfred; Wimmer, Ruprecht: *Thomas Mann und das Judentum*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2004.
- Elsaghe, Yahya: *Thomas Mann und die kleinen Unterschiede. Zur erzählerischen Imagination des „Anderen“*. Köln, Weimar und Wien: Böhlau, 2004.
- Elsaghe, Yahya: „Wie soll man sie nennen?“ Thomas Manns Erzählwerk nach Auschwitz“. Bogdal, Klaus-Michael; Holz, Klaus; Lorenz, Matthias N. (Hrsg.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2007, 111–129.

- Elsaghe, Yahya: „Der Antisemitismus und seine Fortschreibung in Max Frischs ‚Andorra. Stück in zwölf Bildern‘“. Lorenz, Matthias N. (Hrsg.): *Juden.Bilder*. München: Richard Boorberg, 2008 (Text + Kritik, H. 180), 6–17.
- Feinberg, Anat: *Wiedergutmachung im Programm. Jüdisches Schicksal im deutschen Nachkriegsdrama*. Köln: Prometh, 1988.
- Fischer, Torben: „Judenbilder und ‚Literarischer Antisemitismus‘. Bemerkungen zur Forschungsgeschichte“. Lorenz, Matthias N. (Hrsg.): *Juden.Bilder*. München: Richard Boorberg, 2008 (Text+Kritik, Heft 180), 115–124.
- Fontane, Theodor: *Werke, Schriften und Briefe*. Hrsg. von Walter Keitel und Helmuth Nürnberger, 22 Bde. in 4 Abteilungen. München: Hanser, 1961–1997.
- Fleischer, Michael: ‚*Kommen Sie Cohn*‘. *Fontane und die ‚Judenfrage‘*. Berlin: Fleischer, 1998.
- Frank, Margit: *Das Bild des Juden in der deutschen Literatur im Wandel der Zeitgeschichte. Studien zu jüdischen Gestalten und Namen in deutschsprachigen Romanen und Erzählungen 1918–1945*. Freiburg: Burg, 1987.
- Frenzel, Elisabeth: *Die Gestalt des Juden auf der neueren deutschen Bühne*. München: Deutscher Volksverlag, 1940.
- Frühwald, Wolfgang: „Antijudaismus in der Zeit der deutschen Romantik“. Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Bd. 1. Hrsg. von Hans Otto Horch und Horst Denkler. Tübingen: Niemeyer, 1988, 72–91.
- Geiger, Ludwig: *Die Deutsche Literatur und die Juden*. Berlin: Reimer, 1910.
- [Grattenauer, Karl Wilhelm Friedrich]: *Über die physische und moralische Verfassung der heutigen Juden. Stimme eines Kosmopoliten*. Germanien [Leipzig: Voß], 1791.
- Gelber, Mark: „Teaching ‚Literary Anti-Semitism‘. Dickens‘ ‚Oliver Twist‘ and Freytag’s ‚Soll und Haben‘.“ *Comparative Literature Studies* 14, (1979), 1–11.
- Gubser, Martin: *Literarischer Antisemitismus. Studien zu Gustav Freytag und anderen bürgerlichen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts*. Göttingen: Wallstein, 1998.
- Gutsche, Victoria: *Zwischen Abgrenzung und Annäherung. Konstruktionen des Jüdischen in der Literatur des 17. Jahrhunderts*. Berlin, New York: De Gruyter, 2014.
- Guthke, Karl S.: „Lessings Problemkomödie ‚Die Juden‘.“ Bormann, Alexander von (Hrsg.): *Wissen aus Erfahrung. Festschrift für Hermann Meyer*. Tübingen: Niemeyer, 1976, 122–134.
- Guthke, Karl S.: „Lessing und das Judentum. Rezeption, Dramatik und Kritik. Krypto-Spinozismus“. Schulz, Günter (Hrsg.): *Judentum im Zeitalter der Aufklärung*. Bremen, Wolfenbüttel: Jacobi, 1977, 229–271.
- Horch, Hans Otto: „Judenbilder in der realistischen Erzählliteratur. Jüdische Figuren bei Gustav Freytag, Fritz Reuter, Berthold Auerbach und Wilhelm Raabe“. Herbert A.; Hoffmann, Christhard (Hrsg.): *Juden und Judentum in der Literatur*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, 140–171.
- Horch, Hans Otto: „Der Außenseiter als ‚Judenraphael‘. Zu den Judengeschichten Leopolds von Sacher-Masoch.“ Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Bd. 2. Tübingen: Niemeyer, 1989, 258–286.
- Horch, Hans Otto: „Theodor Fontane, die Juden und der Antisemitismus“. Grawe, Christian; Nürnberger, Helmuth (Hrsg.): *Fontane-Handbuch*. Stuttgart: Kröner 2000, 281–305.
- Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. 2 Bde. Tübingen: Niemeyer, 1988/1989.
- Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom Ersten Weltkrieg bis 1933/1938*. Tübingen: Niemeyer, 1993.

- Immermann, Karl: *Werke*. Hrsg. von Benno von Wiese. 5 Bde. Frankfurt a.M.: Athenäum, 1971–1977.
- Jenzsch, Helmut: *Jüdische Figuren in deutschen Bühnentexten des 18. Jahrhunderts. Eine systematische Darstellung auf dem Hintergrund der Bestrebungen zur bürgerlichen Gleichstellung der Juden nebst einer Bibliographie nachgewiesener Bühnentexte mit Judenfiguren der Aufklärung*. Hamburg, Univ.Diss., 1971.
- Klüger, Ruth: *Katastrophen. Über deutsche Literatur*. Erw. Neuaufl. Göttingen: Wallstein, 2009.
- Klugkist, Thomas: „Thomas Mann und das Judentum“. Dierks, Manfred; Wimmer, Ruprecht (Hrsg.): *Thomas Mann und das Judentum*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2004, 163–192.
- Köhnke, Klaus Christian: „Ein antisemitischer Autor wider Willen. Zu Gustav Freytags Roman *Soll und Haben*“. Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Bd. 2. Tübingen: Niemeyer, 1989, 130–147.
- Körte, Mona: *Die Uneinholbarkeit des Verfolgten. Der Ewige Jude in der literarischen Phantastik*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 2000.
- Körte, Mona: „Das ‚Bild des Juden in der Literatur‘. Berührungen und Grenzen von Literaturwissenschaft und Antisemitismusforschung“. *Jahrbuch für Antisemitismusforschung* 7 (1998), 140–150.
- Körte, Mona: „‚Juden und deutsche Literatur‘. Zu den Erzeugungsregeln von Grenzziehungen in der Germanistik“. Körte, Mona; Bergmann, Werner (Hrsg.): *Antisemitismusforschung in den Wissenschaften*. Berlin: Metropolis, 2004, 353–375.
- Krobb, Florian: *Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Tübingen: Niemeyer, 1993.
- Lea, Charlene A.: *Emancipation, Assimilation and Stereotype: The Image of the Jew in German and Austrian Drama (1800–1850)*. Bonn: Bouvier, 1978.
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. von Karl Lachmann. Dritte, auf's neue durchgesehene und vermehrte Auflage, besorgt durch Franz Muncker, 23 Bde., 1886–1924. Fotomechanischer Nachdruck. Berlin: De Gruyter, 1979.
- Lichtenstein, Heiner (Hrsg.): *Die Fassbinder-Kontroverse oder das Ende der Schonzeit*. Königstein i.Ts.: Athenäum, 1986.
- Lorenz, Matthias N.: *‚Auschwitz drängt uns auf einen Fleck‘. Judendarstellung und Auschwitzdiskurs bei Martin Walser*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2005.
- Lorenz, Matthias N.: *Juden.Bilder*. München: Richard Boorberg, 2008 (Text+Kritik, Heft 180).
- Mann, Heinrich: *Im Schlaraffenland. Ein Roman unter feinen Leuten*. München: Albert Langen, 1900.
- Mann, Heinrich: *Der Untertan. Roman*. Leipzig: Kurt Wolff, 1918.
- Margalit, Gilad: „Grass und das jüdische Alter Ego“. Bogdal, Klaus-Michael; Holz, Klaus; Lorenz, Matthias N. (Hrsg.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2007, 159–169.
- Marquardt, Franka: *Erzählte Juden. Untersuchungen zu Thomas Manns Joseph und seine Brüder und Robert Musils Mann ohne Eigenschaften*. Münster u.a.: LIT Verlag, 2003.
- Mayer, Hans: *Außenseiter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975, Sonderausgabe 1977.
- Mecklenburg, Norbert: „Einsichten und Blindheiten. Fragmente einer nicht-kanonischen Fontane-Lektüre.“ Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.): *Theodor Fontane*. München: Richard Boorberg, 1989 (Sonderband Text+Kritik), 148–162.
- Miller, Norbert: „Das Bild des Juden in der österreichischen Erzählliteratur des Fin de siècle. Zu einer Motivparallele in Ferdinand von Saars Novelle ‚Seligmann Hirsch‘ und Arthur Schnitzlers Roman ‚Der Weg ins Freie‘“. Herbert A.; Hoffmann, Christhard (Hrsg.): *Juden und Judentum in der Literatur*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, 172–201.
- Moses, Stéphane; Schöne, Albrecht (Hrsg.): *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.

- Müller, Heidy M.: *Die Judendarstellung in der deutschsprachigen Erzählprosa (1945–1981)*. Königstein i.Ts.: Anton Hain, ²1986.
- Neubauer, Hans-Joachim: „Auf Begeh: Unser Verkehr. Über eine judenfeindliche Theaterposse im Jahr 1815“. Erb, Rainer; Schmidt, Michael (Hrsg.): *Antisemitismus und jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss*. Berlin: Wissenschaftl. Autorenverlag, 1987, 313–327.
- Neubauer, Hans-Joachim: *Judenfiguren. Drama und Theater im frühen 19. Jahrhundert*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 1994.
- Och, Gunnar: *Imago judaica. Juden und Judentum im Spiegel der deutschen Literatur 1750–1812*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.
- Och, Gunnar: „Judenbilder der Romantik“. Schäfer, Peter; Wandrey, Irina (Hrsg.): *Reuchlin und seine Erben. Forscher, Denker, Ideologen und Spinner*. Ostfildern: Thorbecke, 2005, 155–170.
- Och, Gunnar: „Literarischer Antisemitismus am Beispiel von E.T.A. Hoffmanns Erzählung ‚Die Brautwahl‘“. Gelber, Mark H.; Hessing, Jakob; Jütte, Robert (Hrsg.): *Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Festschrift für Hans Otto Horch zum 65. Geburtstag*. Tübingen: Niemeyer, 2009, 57–71.
- Polenz, Wilhelm von: *Der Büttnerbauer*. Berlin: Fontane, 1895.
- Preece, Julian: „Günter Grass, his Jews and their Critics: from Klüger and Gilman to Sebald and Prawer“. O’Dochartaigh, Pól (Hrsg.): *Jews in German literature since 1945. German-Jewish literature? Amsterdam u.a.: Rodopi, 2000, 609–624*.
- Puschner, Marco: *Antisemitismus im Kontext der Politischen Romantik. Konstruktionen des „Deutschen“ und des „Jüdischen“ bei Arnim, Brentano und Saul Ascher*, Tübingen: Niemeyer, 2008.
- Raabe, Wilhelm: *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Karl Hoppe. 25 Bde. Braunschweig: Klemm, 1951–1959; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961–1994.
- Richter, Matthias: *Die Sprache jüdischer Figuren in der deutschen Literatur (1750–1933). Studien zur Form und Funktion*. Göttingen: Wallstein, 1995.
- Reichen, Roland: „‚Diederich und sein Prolet‘. Zur judenfeindlichen Markierung Napoleon Fischers in Heinrich Manns ‚Der Untertan‘“. *Neophilologus* 93 (2009), 123–148.
- Rohrbacher, Stefan; Schmidt, Michael: *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1991.
- Rossbacher, Karlheinz: „Der Prozeß der Zivilisation und sein jüdisches Opfer. Vater und Sohn in Ferdinand von Saars Novelle ‚Seligmann Hirsch‘ (1889)“. Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Bd. 2. Tübingen: Niemeyer, 1989, 169–189.
- Scheichl, Sigurd Paul: „Franz Grillparzer zwischen Judenfeindschaft und Josephinismus.“ Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Bd. 1. Tübingen: Niemeyer, 1988, 131–148.
- Schmelzkopf, Christiane: *Zur Gestaltung jüdischer Figuren in der deutschsprachigen Literatur nach 1945*. Hildesheim: Olms, 1983.
- Schmelzkopf, Christiane: „Zur Gestaltung jüdischer Figuren in der deutschsprachigen Literatur nach 1945“. Herbert A.; Hoffmann, Christhard (Hrsg.): *Juden und Judentum in der Literatur*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, 273–294.
- Schmidt, Erich: *Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften*. 2 Bde. Berlin: Weidmann, ³1909.
- Schneider, Michael: „Apologie des Bürgers. Zur Problematik von Rassismus und Antisemitismus in Gustav Freytags Roman ‚Soll und Haben‘“. *Jahrbuch der deutschen Schiller-Gesellschaft* 25 (1981), 385–413.

- Schneider, Ulrike: „Versöhnung als Konzept der Verdrängung? Die Darstellung von jüdischen Protagonisten in der frühen (west-)deutschen Nachkriegsliteratur“. Sucker, Juliane; Wohl von Haselberg, Lea (Hrsg.): *Bilder des Jüdischen. Selbst- und Fremdbilder im 20. und 21. Jahrhundert*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, 305–328.
- Schwarz, Egon: „Jüdische Gestalten bei Marie von Ebner-Eschenbach und Ferdinand von Saar“. *German Quarterly* 63,2 (1990), 173–186.
- Seligmann, Rafael: „What keeps the Jews in Germany quiet?“. Gilman, Sander L.; Remmler, Katrin (Hrsg.): *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989*. New York u.a.: New York University Press, 1994, 173–183.
- Strauss, Herbert A.; Hoffmann, Christhard (Hrsg.): *Juden und Judentum in der Literatur*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.
- Thiede, Rolf: *Stereotypen vom Juden. Die frühen Schriften von Heinrich und Thomas Mann*. Berlin: Metropol, 1998.
- Wojcik, Paula: „Mehr als Opferrivalität und Schuldabwehr? Perspektiven in der Konzeption des Jüdischen in polnisch- und deutschsprachiger Gegenwartsliteratur“. Sucker, Juliane; Wohl von Haselberg, Lea (Hrsg.): *Bilder des Jüdischen. Selbst- und Fremdbilder im 20. und 21. Jahrhundert*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, 331–349.
- Wolff, Alfred: *Der Toleranzgedanke in der deutschen Literatur zur Zeit Mendelssohns*. Berlin: Mayer & Müller, 1915.
- Žmegač, Viktor: *Der historische und der typologische Jude. Studien zu jüdischen Gestalten in der Literatur der Jahrhundertwende*. Tübingen: Niemeyer, 1996.

Literarischer Antisemitismus

Mark H. Gelber

Obwohl das Phänomen des literarischen Antisemitismus bereits in der prächristlichen Vergangenheit auftaucht, ist der Begriff selbst relativ neu. Tatsächlich wird er erst in den 1970er oder 1980er Jahren im Vokabular der Literaturwissenschaft gebraucht. ‚Literarischer Antisemitismus‘ kann folgendermaßen definiert werden: Er ist das Potential oder die Kapazität eines Textes, antisemitische Ideen oder antisemitische Verhaltensweisen zu kreieren oder positiv zu bewerten. Dabei wird Bezug genommen auf die verschiedenen Bestimmungen antisemitischer Ideen oder Verhaltensweisen in wissenschaftlichen Arbeiten von Sozialwissenschaftlern und Historikern (Gelber 1980, 1985). Durch kritische Textanalysen wird die Funktion antisemitischer Elemente in literarischen Texten deutlich, nämlich als Manifestation antisemitischer Ideen oder Orientierungen. Literarischer Antisemitismus ist ebenso wenig messbar wie der Antisemitismus allgemein in seinen verschiedenen Ausprägungen; gleichwohl lässt sich feststellen, dass spezifische Texte ein antisemitisches Potential enthalten. Literarischer Antisemitismus ist demnach ein relativer Begriff, kein absoluter, insofern die Texte, die sich als Beispiele des literarischen Antisemitismus erweisen, im Vergleich mit anderen nur als mehr oder weniger antisemitisch einzuschätzen sind. Das Ziel einer spezifisch literaturkritischen Behandlung des literarischen Antisemitismus ist nicht in erster Linie, literarische Beispiele unter verschiedenen imagologischen und semantischen Gesichtspunkten zu rubrizieren, sondern die Leserschaften mit Blick auf negative, moralisch verwerfliche Aspekte einzelner Texte zu sensibilisieren. Bekannte Werke etwa von Gustav Freytag, Wilhelm Raabe oder Charles Dickens, die umfangreiche Diskussionen ausgelöst haben, enthalten neben negativ stilisierten jüdischen Figuren oder sonstigen antisemitischen Aspekten auch entgegengesetzte Bilder oder Elemente, die gegen einen möglichen literarischen Antisemitismus wirken. Aber meist ist es nicht möglich, aufgrund der starken Wirkung von negativ-dargestellten Judenfiguren durch das Miteinbeziehen positiver Elemente den Eindruck eines literarischen Antisemitismus abzumildern oder zu neutralisieren. Negative Stereotype von Juden in der Literatur, die weit verbreitet sind, gelten seit Jahrhunderten in der Regel als wahrheitsgetreu, d.h. als Darstellungen, die der Wirklichkeit entsprechen, während positiv dargestellte Judenfiguren oft als Ausnahmefälle oder als unwahrscheinlich rezipiert werden.

Wahrscheinlich ist der literarische Antisemitismus so alt wie der Antisemitismus generell. Einige Forscher haben behauptet, dass die ersten Beispiele des literarischen Antisemitismus im dritten Jahrhundert v. Chr. in der griechischsprachigen Literatur des ptolemäischen Hofes von Alexandrien auftauchen. Allerdings können sie dabei lediglich auf Fragmente oder sogar nur auf Zitate in Texten Dritter verweisen. Jedenfalls gibt es in diesen frühesten Textbeispielen eine Tendenz, Juden als

negatives Phänomen mit einer verwerflichen Geschichte oder zweifelhaften Entstehung und als unsittliche Wesen zu beschreiben. Sie sind in der Regel Außenseiter, Aussätzige, Sünder, Verbrecher. Manchmal werden sie mit den Hyksos identifiziert oder assoziiert, die in der Antike Ägypten eroberten, lange Zeit brutal herrschten und als barbarisch und gewalttätig dargestellt werden. Manchmal werden die Juden als Menschenfeinde oder Mörder denunziert, die entsprechend unmenschliche Riten und Ritualien tradieren.

Diese Art negativer Rhetorik ist typisch für die Verleumdung verschiedener Gruppen in der antiken ägyptisch-hellenistischen Polemik. In den Texten, die als Beispiele des literarischen Antisemitismus zitiert werden können, kommen die Juden als Substitut für andere Gruppen vor, die in der Antike öfters in gleicher Weise diffamiert wurden. Diese Tendenz setzte sich durch die Jahrhunderte in der hellenistischen und römischen Welt fort. Gelegentlich wurde behauptet, dass die Juden den Esel als Gott verehrten oder unschuldige Griechen entführten, um sie rituell zu schlachten und so ewige Feindschaft gegenüber den Griechen und der griechischen Kultur zu manifestieren. Manchmal wurden Juden aufgrund ihrer spezifischen jüdischen Lebensweise attackiert. So wurden sie vom römischen Philosophen Seneca als böse Faulenzer denunziert, weil sie die Schabbat-Gebote einhielten. Da sie wegen ihrer einzigartigen religiösen Lebensweise in engen Judenvierteln oder in klar abgegrenzten Nachbarschaften zusammen wohnten, wurden sie als exklusions-süchtig oder sogar als politisch verdächtig betrachtet.

Die Häufigkeit und Intensität des literarischen Antisemitismus änderten sich mit dem Aufstieg des Christentums radikal. Antisemitismus wurde gewissermaßen zur Bedingung des Sieges der neuen christlichen Religion über ein veraltetes Judentum, welches die Ursprungsreligion des Christentums war. Obwohl das Christentum ursprünglich aus dem Milieu des hellenistischen Judentums entstand, um sich als neue Religion zu behaupten, präsentierte es sich im Gegensatz oder in direkter Opposition zur Ursprungsreligion, um eine attraktive Alternative zum Judentum anzubieten. Scharfe Kritik am Judentum und zunächst vorwiegend rhetorische, später auch körperliche Attacken gegen Juden wurden zum Alltag und zur Essenz christlichen Lebens, der literarische Antisemitismus wurde zum unentbehrlichen Teil der christlichen literarischen Kultur. Den Anfang dieser Tendenzen kann man schon in den ältesten kanonisierten Texten des Christentums erkennen, z.B. in den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte. Der jüdische Hintergrund des frühen Christentums musste vertuscht oder verzerrt werden oder er musste völlig verschwinden, um den radikalen Unterschied zwischen den Religionen zu unterstreichen. Christlicher Antisemitismus hat sich entwickelt aufgrund der Unterstellung kollektiver Schuld und ewiger Verantwortung der Juden für die Hinrichtung von Jesus von Nazareth. Im Matthäusevangelium wird die römische Führerschaft, die tatsächlich für die Hinrichtung und Kreuzigung verantwortlich war, als unschuldig dargestellt: Pontius Pilatus wäscht sich die Hände, um vor dem Publikum seine

Unschuld zu zeigen. In der Handlung der Passion nehmen ‚die Juden‘ als Kollektiv die Verantwortung dafür auf sich: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder“ (Matth. 27, 22–26). Obwohl diese Formulierung in der Antike nicht wortwörtlich verstanden wurde und nichts mit künftiger Verantwortung zu tun hatte, wurde sie im Laufe der Jahrhunderte genau so verstanden, als ob die Juden und ihre nachfolgenden Generationen ewig für die Kreuzigung Jesus verantwortlich zu machen wären. So wurden die Juden von den Christen in der Regel als die ewigen Feinde Jesu Christi dargestellt. Aufgrund des Aufstiegs eines Christentums, das Juden und Judentum als bittere Feinde betrachtete, wurde der literarische Antisemitismus zu einem unentbehrlichen Teil der christlichen Kultur und Tradition weltweit. Dies blieb auch dann noch so, als die Literatur und Kultur des Westens im Zuge der Aufklärung sich allmählich von der christlichen Religion emanzipierte.

Das im Neuen Testament berichtete Leben Jesu vor der Kreuzigung wurde teilweise in den Ritualien des Christentums transformiert. Es fand seinen Weg in die populären Mysterien- und Passionsspiele des christlichen Mittelalters. Da diese Stücke durchwegs negative Judenbilder präsentierten, setzten sie die christliche Tradition des literarischen Antisemitismus fort, die schon in den kanonisierten Texten des Neuen Testaments oder der Kirchenväter ihre Wurzeln hatte. Das berühmte Passionsspiel, das über Jahrhunderte hinweg in Oberammergau aufgeführt wird, ist ein gutes Beispiel dafür. Die religiösen oder ritualisierten Dramen im Dienste der christlichen Kirche übten einen gewissen Einfluss auf die Schuldramen aus, die christliche Ethik vermittelten, aber auch auf die Fastnachtspiele, auf deren Basis sich neuere Formen des modernen Theaters entwickelten. Diese Stücke waren in der Regel wirkungsvoll bei der Verbreitung antisemitischer Vorurteile, da sie dazu tendierten, die kollektive Schuld der Juden für den Tod Jesu Christi zu betonen, indem sie negativ stereotypisierte jüdische Figuren vor einem unterschiedlichen Publikum präsentierten. Sie entwickelten sich zu den typischen Judenfiguren des europäischen Theaters.

Als mit der Zeit individualisierte Figuren auf der europäischen Bühne und dann in der erzählenden Literatur erschienen, konnten die Judenfiguren aus ihren stereotyp negativen Rollen schwerlich ausbrechen. Sie galten als Beispiele des Bösen in der Form des gehassten Wucherers oder des Hostienschänders, des skrupellosen Geschäftsmanns oder Verbrechers, des Mörders unschuldiger Menschen oder Christenkinder, dem unterstellt wurde, er verwende ihr Blut für jüdische Riten (‚Ritualmordbeschuldigung‘). Manche Autoren stellten nach wie vor Juden als Urfeinde dar, als Kollaborateure mit dem Teufel, als Inkarnation des Antichrist. ‚Jude‘ oder ‚jüdisch‘ wurde in den europäischen Sprachen relativ früh zum Schmähwort. Mithin war die einfache Identifikation einer literarischen oder dramatischen Figur als Jude keine neutrale Beschreibung einer religiösen Tatsache oder einer nationalen Identität, sondern wurde über die Jahrhunderte zum negativen Stereotyp, dem fälschlicherweise Wahrheitscharakter zuerkannt wurde.

Wenn man die nationalen literarischen Traditionen in Europa oder im Westen generell in Betracht zieht, gehören erstaunlicher Weise Texte, die als Beispiele des literarischen Antisemitismus gelten, zum Kern des westlichen Kanons. In der englischen Literatur zum Beispiel werden Werke von Chaucer, Marlowe, Shakespeare, Dickens, T.S. Eliot, Graham Greene und viele andere nicht selten als Beispiele des literarischen Antisemitismus zitiert (Cheyette 1993; Julius 1995; Freedman 2000). In der französischen Literatur werden z.B. Werke von Voltaire, Balzac, Daudet, Bourget, Edmond de Goncourt und Céline in diesem Kontext erwähnt (Levy 2005; Weinberg 1983). Manchmal ist eine Tendenz in der Literatur- oder Kulturkritik nicht zu übersehen, den literarischen Antisemitismus zu unterschätzen oder zu relativieren. Einerseits wird argumentiert, dass die spezifische Gesellschaft und kulturelle Umwelt, in der diese kanonisierten Autoren ihre Werke geschrieben haben, antisemitisch grundiert waren und es infolgedessen irreführend oder inkorrekt sei zu erwarten, dass sich diese Autoren gegen die herrschenden gesellschaftlichen ‚normalen‘ Vorurteile äußern würden. Andererseits wird versucht, zwischen Autor und Text zu differenzieren. Nach diesem Argument kann möglicherweise gezeigt werden, dass es falsch oder unwahrscheinlich wäre, einen gewissen Autor in toto als antisemitisch zu bezeichnen, sofern er in anderen Werken oder sogar im selben Text, der als Beispiel des literarischen Antisemitismus fungiert, Ausdrücke oder Figurentwürfe verwendet, die einer antisemitischen Wirkung entgegen arbeiten, sie zumindest mildern oder gar als philosemitisch zu verstehen wären. Eine überzeugende methodologische Annäherung an das Gefüge des literarischen Antisemitismus aber versucht, als Regel zwischen dem antisemitischen Autor einerseits und dem antisemitischen Text als Beispiel des literarischen Antisemitismus andererseits streng zu unterscheiden. Antisemitische Autoren können selbstverständlich auch Texte produzieren, die keine Beispiele des literarischen Antisemitismus sind, während Autoren, die nicht als antisemitisch zu bezeichnen sind, Texte schreiben können, die gleichwohl als Beispiele des literarischen Antisemitismus zu verstehen sind. Es hat vor allem mit den spezifischen literarischen Eigenschaften und anderen kontextuellen Elementen zu tun, die die antisemitische Kapazität eines Textes ermöglichen. Leser, die solche Texte unkritisch lesen, werden theoretisch vorbereitet oder positioniert, vielleicht unbewusst oder auch bewusst, antisemitisches Verhalten oder antisemitische Ideen zu akzeptieren oder gar zu bejahen. In jedem Fall, insbesondere auch im Zusammenhang mit schulischem oder universitärem Unterricht, sollte bei der Lektüre solcher potenziell gefährlicher Texte mittels eines aufklärenden Kommentars deren gesellschaftlicher und literarhistorischer Kontext erläutert werden.

Ob die deutschsprachige Literatur im Rahmen einer Diskussion des literarischen Antisemitismus gegenüber den anderen europäischen Literaturen oder der Weltliteratur als wesentlich anders zu betrachten ist, ist eine Frage, die nicht leicht zu beantworten ist. Die Tatsache, dass der deutsche Nationalsozialismus mit seiner antisemitischen und rassistischen Ideologie den versuchten Genozid gegen das

jüdische Volk mit der Folge der Shoah initiierte, scheint mit dieser Fragestellung verbunden zu sein. Es kann aber nicht überzeugend argumentiert werden, dass deutsche Texte schärfere antisemitische Formulierungen oder einen höheren Grad des literarischen Antisemitismus häufiger aufweisen als Beispiele aus der französischen, russischen, englischen oder anderen Literaturtraditionen. Zwar gibt es in der deutschen Literaturgeschichte eine Fülle an kanonisierten Texten und Bestsellern, die als Beispiele des literarischen Antisemitismus gesehen werden können. Diese Beispiele reichen zurück zu frühen Texten aus der deutschen Reformation (Martin Luther) und dem Barock (Grimmelshausen, Johann Beer) bis in die Gegenwart zu Texten von anerkannten und populären Autoren wie Martin Walser und Günter Grass. Auch tauchen Beispiele des literarischen Antisemitismus in allen Gattungen und Perioden der deutschen Literaturgeschichte auf sowie bei vielen hoch angesehenen Autoren wie Goethe und Schiller, Achim von Arnim, Adalbert Stifter, Wilhelm Raabe, Theodor Fontane, Thomas Mann, oder andere (Horch 1985; Helfer 2013; Bogdal et al. 2007).

Viel kritisches Interesse bezüglich des virulenten literarischen Antisemitismus wurde dem großen deutschsprachigen Bestseller des 19. Jahrhunderts gewidmet, nämlich Gustav Freytags *Soll und Haben* aus dem Jahr 1855 (Gelber 1980; Krobb 2005; Gubser 1998; Schneider 1981; Steinecke 1980). Was Diskussionen über den literarischen Antisemitismus dieses Textes kompliziert macht, ist das breite Spektrum der Judendarstellungen mit relativ positiven und relativ negativen Figuren sowie gefährlichen jüdischen Verbrechern und Bösewichten. Die sehr negative Darstellung der polnischen Figuren im Roman relativiert für einige Beobachter den möglichen literarischen Antisemitismus in Freytags Roman. Auch kommen Judenfiguren aus Polen, d.h. aus Osteuropa im Roman vor, einige, die positiv und andere, die negativ präsentiert werden. Ostjuden werden normalerweise kritischer als Westjuden in der deutschen Literatur behandelt, aber in Freytags Roman sind die Darstellungsoptionen auch der Ostjuden nuanciert durchgeführt. Darüber hinaus haben mehrere Beobachter argumentiert, dass Freytag selbst in seinem öffentlichen, d.h. politischen sowie privaten Leben nicht als antisemitisch zu bezeichnen ist, sondern eher philosemitisch, was besonders gegen Ende seiner Karriere klar zum Ausdruck kommt. Aber dieser Versuch, die Person Freytags mit der Frage nach dem literarischen Antisemitismus des Romans zu parallelisieren, ist charakteristisch für eine problematische Methodologie. Darüber hinaus ist der relativ positiv dargestellte jüdische Gelehrte Bernhard Ehrenthal eine recht problematische Figur, weil er als kränklicher intellektueller Bücherwurm den positiv bewerteten dynamischen Tätigkeiten der Kaufmannshelden des Textes als Außenseiter gegenübersteht. Am Ende des Romans stirbt Ehrenthal und kann somit keine positive Rolle als Wegweiser für eine jüdische Integration in die erwünschte Zukunft der Nation spielen. Wie sein literarisches Vorbild Charles Dickens, schafft Freytag in der Konstellation der bösen Figuren des Romans auch ein sehr negatives Bild einer nichtjüdischen Figur, die allerdings das Gewicht der vielen jüdischen Bösewichte nicht ausbalancieren kann.

Diese Faktoren bilden immerhin die Grundlage für eine nicht ausschließlich antisemitische Lesart von Freytags Roman.

Der literarische Antisemitismus Thomas Manns hat viel Aufsehen erregt, denn negative Bilder erscheinen seit Beginn seiner schriftstellerischen Karriere in seinen Novellen und Romanen – die Novelle *Wälsungenblut* (1906, veröffentlicht 1921) wird öfters in diesem Kontext diskutiert (Darmaun 2003). Thomas Mann hatte eine Frau aus einer jüdischen Familie geheiratet und befürchtete, dass man die Novelle als Schlüsselerzählung missverstehen könnte. Wie sein Bruder Heinrich publizierte Mann in seiner Frühzeit in einer dezidiert antisemitischen Zeitschrift; so gesehen war er sicher nicht frei von antisemitischen Vorurteilen. Später wurde er wie sein Bruder zu einem unermüdlichen öffentlichen Gegner des Nationalsozialismus mit vielen jüdischen Partnern im amerikanischen Exil. Obwohl er sich entschied, schon 1933 kurz nach der Machtübernahme Nazideutschland zu verlassen, wird sein großer Roman *Doktor Faustus* (1947), der hauptsächlich während des Zweiten Weltkriegs und danach entstand, gelegentlich wie seine frühe Novelle ebenfalls als Beispiel des literarischen Antisemitismus betrachtet. Dies hat hauptsächlich mit den Darstellungen der negativen Judenfiguren wie Chaim Breisacher oder Saul Fitelberg zu tun. Auch andere literarische Elemente und Formulierungen tragen dazu bei, diesem komplexen Roman eine antisemitische Kapazität zu verleihen. Allerdings bleibt diese Kapazität notwendigerweise begrenzt, und zwar wegen der Komplexität des Romans selbst und des hochgebildeten Publikums, das diese Art von komplexer intellektueller Romankunst entsprechend differenziert rezipiert.

Beispiele des literarischen Antisemitismus tauchen auch in der deutschsprachigen Nachkriegsliteratur, also nach der Shoah auf und können methodologisch mit derselben Annäherungsoptik analysiert werden wie die früheren Beispiele. Ein Unterschied ist jedoch die öffentliche Reaktion auf solche Werke: ihr Erscheinen ist gelegentlich mit einem Skandal verbunden und wird nach der Erfahrung des Genozids in Europa engagierter diskutiert und kritisiert als früher. Rainer Werner Fassbinders Theaterstück *Der Müll, die Stadt und der Tod* (1975), dessen Hauptfigur „ein reicher Jude“, mithin ein stereotyper Bösewicht ist, wird häufig als Beispiel des literarischen bzw. theatralischen Antisemitismus betrachtet (Bogdal et al. 2007). Es wurde wiederholt von mehreren ästhetischen und politischen Positionen aus attackiert, Demonstrationen wurden gegen geplante Aufführungen in Deutschland organisiert. Martin Walsers Roman *Tod eines Kritikers* (2002), der als eine Art Schlüsselroman die negative Darstellung eines abscheulichen jüdischen Literaturkritikers (üblicherweise mit Marcel Reich-Ranicki identifiziert) enthält, wurde ebenfalls als Beispiel des literarischen Antisemitismus scharf abgelehnt. Trotzdem verteidigte Walser sein Recht, solche fiktiven Figuren zu entwerfen, auch wenn sie der Wirklichkeit nah sind. Schriftsteller wie Walser oder auch Thomas Mann betonten immer wieder ihre totale künstlerische Freiheit, ohne den Druck von Kritik jüdische oder nichtjüdische Figuren schaffen zu dürfen. Die Frage nach einem inhärenten literarischen Antisemitismus ihrer Werke schien ihnen in der Regel irrelevant.

Eine lebendige öffentliche Debatte über die Möglichkeit, zwischen literarischem Antisemitismus einerseits und literarischem Antizionismus oder einer anti-israelischen Haltung in der deutschen Literatur andererseits zu differenzieren, entstand als Reaktion auf die Veröffentlichung von Günter Grass' Gedicht *Was gesagt werden muss* (2012). Diese Debatte wurde leidenschaftlich geführt vor allem vor dem Hintergrund der Tatsache, dass Grass seine ganze Karriere hindurch als politisch engagierter Schriftsteller den Umfang seiner Involvierung mit dem Nationalsozialismus und seinen Dienst in der Waffen-SS verborgen hatte und sich erst in seiner Autobiographie *Beim Häuten der Zwiebel* (2006) dazu bekannte. Eine literarische Analyse, die sich auf die Sprache des Textes konzentriert, kann unabhängig von diesem biographischen Zusammenhang typische Formulierungen aufzeigen, die das anti-israelische Gedicht als Beispiel des literarischen Antisemitismus lesen lassen, auch wenn sein antisemitisches Potential begrenzt ist. Dies wird von der sozialwissenschaftlichen Forschung bestätigt, die gezeigt hat, dass Menschen, die anti-israelische politische Positionen vertreten, nicht selten auch antisemitische Meinungen äußern, auch wenn grundsätzlich zwischen Antisemitismus und Anti-Zionismus oder anti-israelischen politischen Meinungen differenziert werden kann.

Literaturverzeichnis

- Bogdal, Klaus-Michael; Holz, Klaus; Lorenz, Matthias N. (Hrsg.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2007.
- Cheyette, Bryan: *Constructions of the Jew in English Literature and Society. Racial Representations 1875–1945*. Cambridge: University Press, 1993.
- Darmaun, Jacques: *Thomas Mann, Deutschland und die Juden*. Tübingen: Niemeyer, 2003.
- Freedman, Jonathan: *The Temple of Culture. Assimilation and Anti-Semitism in Literary Anglo-America*. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, 2000.
- Gelber, Mark H.: *Aspects of Literary Anti-Semitism: Charles Dickens' Oliver Twist and Gustav Freytag's Soll und Haben*. Yale Univ., Univ.-Diss., Ann Arbor Microfilm, 1980.
- Gelber, Mark H.: „What is Literary Anti-Semitism?“ *Jewish Social Studies* (1985), 1–20.
- Gubser, Martin: *Literarischer Antisemitismus. Untersuchungen zu Gustav Freytag und anderen bürgerlichen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts*. Göttingen: Wallstein, 1998.
- Helfer, Martha B.: *Das unerhörte Wort- Antisemitismus in Literatur und Kultur*. Göttingen: Wallstein, 2013.
- Horch, Hans Otto: „Judenbilder in der realistischen Erzählliteratur. Jüdische Figuren bei Gustav Freytag, Fritz Reuter, Berthold Auerbach und Wilhelm Raabe“. Strauss, Herbert A.; Hoffmann, Christian (Hrsg.): *Juden und Judentum in der Literatur*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, 140–171.
- Julius, Anthony: *The Trials of the Diaspora. A History of Anti-Semitism in England*. Oxford, New York: Oxford Univ. Press, 2010.
- Julius, Anthony: *T.S. Eliot, Anti-Semitism and Literary Form*. Cambridge: Thames & Hudson, 1995.
- Krobb, Florian (Hrsg.): *150 Jahre Soll und Haben*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- Levy, Richard S.: *Anti-Semitism: A Historical Encyclopedia of Prejudice and Persecution*. ABC-CLIO, 2005.

- Schneider, Michael: „Apologie des Bürgers. Zur Problematik von Rassismus und Antisemitismus in Gustav Freytags ‚Soll und Haben‘“. *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 25 (1981), 385–413.
- Steinecke, Hartmut: „Gustav Freytag; Soll und Haben (1855). Weltbild und Wirkung eines deutschen Bestsellers“. Denkler, Horst (Hrsg.): *Romane und Erzählungen des Bürgerlichen Realismus*. Stuttgart: Reclam, 1980, 138–152.
- Weinberg, Henry A.: „The Image of the Jew in Late Nineteenth-Century French Literature“. *Jewish Social Studies* (1983), 241–250.

Haskala – die frühe jüdische Aufklärung

Anika Reichwald

Haskala und deutsch-jüdische Literatur

Der hebräische Begriff ‚Haskala‘, der zugleich Vernunft und Verstand bedeutet, wird nicht nur synonym für die jüdische Aufklärung angewendet, sondern beschreibt auch ihre verschiedenen historischen, politischen und literarischen Facetten. Der Begriff deutet zugleich auf die Annäherung der jüdischen Gesellschaft an weltliches Wissen hin. Ein sich in der Forschung stetig fortsetzender Streitpunkt ist die Frage nach dem Beginn der Haskala, ihrem Ende und ihrem Zusammenhang mit dem historischen, politischen und philosophischen Phänomen der europäischen Aufklärung. Historiker wie Jacob Katz plädieren dafür, die Haskala als einen Prozess zu betrachten, der nach einem gesellschaftlichen Bruch erfolgt und sich vor allem um die Person Moses Mendelssohn aufbaut, während andere Historiker, wie Benzion Dinur oder Asriel Schochat, auch die innerjüdischen Vorgänge im 17. Jahrhundert als Aspekte der Haskala betrachten. Sie verstehen die jüdische Aufklärung als komplexe Reform des Judentums, die ihre Anfänge bereits in „ökonomischen, sozialen und mentalen Veränderungen der jüdischen Gesellschaft seit dem Ende des 17. Jahrhunderts“ (Schochat 2000, 8) hat. In der neueren Forschung rückt der Fokus stärker auf die Figur Mendelssohn und seine Rolle in der Haskala. Neben traditionellen Mendelssohn-Biographien, beispielsweise von Alexander Altmann, sind auch Studien wie Shmuel Feiners *Haskala – Jüdische Aufklärung* hervorzuheben, die Moses Mendelssohn nicht als ‚Vater der Aufklärung‘ verstehen, sondern gesamteuropäische Entwicklungen im frühen 18. Jahrhundert als Vorbote und Auslöser der Haskala postulieren. Auch Christoph Schulte zeigt in seiner Studie *Die jüdische Aufklärung*, dass Mendelssohn zwar eine wichtige Figur der jüdischen Aufklärung in Deutschland ist, neben ihm aber noch viele andere jüdische Aufklärer die Haskala prägen.

Von der Forschungsliteratur ausgehend stellt sich die Frage nach der Verbindung zwischen der Haskala und deutsch-jüdischer Literatur. Obwohl das Schreiben jüdischer Autoren in deutscher Sprache zum ersten Mal zur Hochzeit der jüdischen Haskala in Deutschland – genauer Berlin – nachweisbar ist, muss dennoch zwischen literarischem Schreiben und dem Abfassen wissenschaftlicher Schriften unterschieden werden. Was bringt jüdische Intellektuelle dazu, sich mit ihrer jüdischen Identität, der Frage nach ihrer Rolle im Staat oder auch der Akkulturation literarisch auseinanderzusetzen? Im Folgenden wird dargestellt, wie die innerjüdischen Entwicklungen seit dem späten 17. Jahrhundert, übergreifend in die ‚frühe Haskala‘, den Weg ebnet für das Schreiben in der deutschen Sprache. Der Philosoph Moses Mendelssohn gilt dabei als Vorreiter der deutsch-jüdischen Literatur. Es sollen neben ihm aber auch Isachar Falkensohn Behr, Ephraim Moses Kuh und

Salomon Maimon sowie ihr Beitrag zur deutsch-jüdischen Literatur diskutiert werden. Ein Ausblick auf die ‚späte Berliner Haskala‘ zeigt, inwiefern Mendelsohns Schüler, Aufklärer einer jüngeren Generation, seine Ideen aufnehmen, weiterentwickeln und umformulieren.

Die frühe Haskala

Bereits zu Beginn des 18. Jahrhunderts streben einzelne junge jüdische Männer auch nach säkularer Bildung. Sie treten zunächst in die Welt der Universitäten ein, erlernen verschiedene naturwissenschaftliche Disziplinen, weltliche Philosophie, Medizin sowie Jura. Shmuel Feiner nennt diese Entwicklung in seiner Studie *Haskala – Jüdische Aufklärung* die ‚frühe Haskala‘, die sich nicht nur auf den deutschen Sprachraum beschränkt, sondern an verschiedenen Orten in Ost- und Mitteleuropa ihren Lauf nimmt. Doch woher kommt der Drang, sich aus dem Regelwerk und der Tradition des europäischen, aschkenasischen Judentums zu lösen? Betrachtet man die Entwicklungen des 17. Jahrhunderts, so kristallisieren sich zwei Faktoren heraus, die zunächst als Ursachen für eine Öffnung des Judentums, später für die Haskala gelten: Zum einen politische, gesellschaftliche, ökonomische und nicht zuletzt auch kulturelle Veränderungen in Europa, die auch auf das jüdische Leben maßgeblich Einfluss nehmen; und zum anderen die entstehende religiöse Konkurrenz innerhalb des Judentums durch das Wiederaufleben des Mystizismus und Messianismus – etwa durch religiöse Gruppierungen wie die Sabbatianer – sowie die sich dadurch stetig verringernde Autorität der Rabbiner. Motiviert durch die Veränderungen in der nichtjüdischen Umwelt und die Enttäuschung über die rabbinische Elite sehnen sich junge Juden nach einer Verbesserung des Judentums in Europa und suchen diese in der jüdischen Philosophie, vor allem aber in den weltlichen Wissenschaften. Das 17. Jahrhundert, das Jahrhundert der Naturwissenschaften, stellt das rationalistische Denken gegen Aberglaube, Zauberei und Geisterglauben. „Dieses rationalistische Denken wurde unter den Juden virulent, auch sie begannen damit, ihre Wirklichkeit als rational erklärbar, von Naturgesetzen bedingt, zu begreifen.“ (Schochat 2000, 349) Die Hinwendung zu säkularem Wissen kann in diesem Zusammenhang als eine sich langsam intensivierende Bewegung verstanden werden und nicht, wie in der Forschung oftmals vermutet, als plötzlicher Einschnitt in das traditionelle jüdische Leben. Mit dem Aufruf zum „Ende der jüdischen Unterlegenheit in der Welt des neuen Wissens“ (Feiner 2007, 37) üben die jüdischen Aufklärer, die sich selbst auch als Maskilim bezeichnen, Kritik an den bestehenden Verhältnissen in der jüdischen Gesellschaft, vor allem an der rabbinischen Elite, und verweisen auf die Vision einer Rehabilitation des Judentums. Die Ziele der Maskilim in dieser frühen Phase der jüdischen Aufklärung sind zum einen eine zugängliche weltliche Bildung für Juden, etwa in den Naturwissenschaften oder auch in der jüdischen Philosophie, und zum anderen eine Reform der hebräischen Sprache.

Diese Ziele stehen programmatisch für eine neue jüdische Elite, die es sich zur Aufgabe macht, die jüdische Öffentlichkeit zu bilden. Die Vielzahl an wissenschaftlichen Büchern in hebräischer Sprache verdeutlicht, dass ein neu ausgerichteter Fokus auf bisher in der jüdischen Gesellschaft vernachlässigte Wissensgebiete ein weiteres Hauptanliegen der Maskilim darstellt. Darum ist es kaum verwunderlich, dass in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts jüdische Intellektuelle ihr Wissen verschriftlichen und damit zur „Reinigung und Verbesserung der jüdischen Kultur“ (Feiner 2007, 66) beitragen. Dabei handelt es sich neben selbstständigen Forschungsbeiträgen vornehmlich um Übersetzungen verschiedener Bücher aus den Bereichen der Mathematik, Astronomie und Naturwissenschaften wie beispielsweise Tobias Cohens (1653–1729) im Jahre 1707 erschienene Enzyklopädie der Naturwissenschaften und Medizin oder später Baruch Schicks (1744–1808) Auszüge aus der Enklitischen Geometrie. Hinter diesen Übersetzungs- und Forschungsunternehmen steht der Gedanke, weltliche Bildung für die jüdische Gesellschaft greifbar und zugänglich zu machen. Die Entscheidung, die hebräische Sprache für den Zugang zur weltlichen Bildung zu benutzen, steht im Zusammenhang mit der Renaissance der hebräischen Sprache, dem zweiten wichtigen Punkt im reformatorischen Programm der Frühaufklärer. In Anknüpfung an Ideen der europäischen Aufklärung soll das Hebräisch als Nationalsprache für das diasporische Judentum fungieren, das Jiddisch wird als ‚Jargon‘, als vorhandene Alltagssprache, als nicht angemessen empfunden. Der Fokus liegt auf dem Hebräischen: Die vormals sakrale Sprache soll transformiert werden und in einer neuen, grammatikalisch verbesserten Form als profane Sprache in Erscheinung treten. Das Vorhaben, die hebräische Sprache per se zu reformieren, zeigt sich anhand verschiedener Versuche, eine einheitliche, richtige und neue Grammatik vorzustellen, auf deren Basis dann das ‚neue Hebräisch‘ als weltliche Sprache Eingang in den jüdischen Alltag findet. Naphtali Herz Wessely, der 1782 mit seinem Werk *Divrej schalom we-emet* („Worte des Friedens und der Wahrheit“) für Aufsehen sorgt, erforscht zunächst die hebräische Grammatik und stellt sie in einer reineren Form in seiner Studie *Gan Na'ul* („Eingeschlossener Garten“ 1765/66) vor. Weiter verknüpft die Wochenzeitung *Kohelet Mussar* („Prediger der Moral“ oder „Der Sittenprediger“) ab 1753 die zwei großen Ziele der Haskala: Einerseits werden wissenschaftliche, religiöse und philosophische Themen einem interessierten jüdischen Publikum vorgestellt, und andererseits tragen die in hebräischer Sprache ausgerichteten Beiträge dazu bei, das Hebräisch als profane Sprache weiter zu verfestigen.

Diese Neuerungen innerhalb der jüdischen Gesellschaft ziehen die Kritik der rabbinischen Elite nach sich. Auch wenn sich einige Rabbiner durchaus offen gegenüber den weltlichen Wissenschaften zeigen, so lehnt die Mehrheit diese doch ab. Der Historiker Ariel Schochat zitiert dazu den Rabbiner Isaak Wetzlar: „Auch weiß ich nicht, wem diese neuen Bücher nützen sollen [...]. Der echte Gelehrte wird daraus nur geringen Nutzen ziehen, und dem einfachen Mann werden sie überhaupt

nichts nützen ...“ (Schochat 2000, 358). Für einen Großteil der alten rabbinischen Elite ist die Hinwendung der jüngeren Generation zum säkularen Wissen aus Enttäuschung über die Umstände der jüdischen Gesellschaft eine weitere Beschneidung ihrer Macht, zumal sich immer mehr Anhänger der jüdischen Aufklärung zusammenfinden und sich ihre Position innerhalb der jüdischen und außerjüdischen Gesellschaft weiter festigt.

„Die größte literarische Aktivität der frühen Maskilim fand Ende der siebziger und Anfang der achtziger Jahre statt, bevor sich die Haskala in ihrer reifen Form herauskristallisierte.“ (Feiner 2007, 51) Die Maskilim dieser Zeit machen es sich zur Aufgabe, das Judentum durch Kultur- und Erziehungsarbeit zu reformieren; diese Bemühungen setzen sich bis weit ins späte 18. Jahrhundert fort. In diesem Zusammenhang gründet David Friedländer (1750–1834) im Jahr 1778 die erste *Jüdische Freischule* in Berlin, eine Institution, die der jüngeren Generation eine Bildung nach aufklärerischem Ideal ermöglicht. Die Schule, die zunächst für die Kinder der elitären jüdischen Haushalte vorgesehen ist, wird im Laufe der Zeit zu einer Einrichtung, die vor allem Kindern aus ärmeren Verhältnissen die Chance bietet, sich zu bilden. Daneben formiert sich im Jahre 1782 in Königsberg die *Chevrat dorschej leschon ever* („Gesellschaft der hebräischen Literaturfreunde“), die erste Gruppe jüdischer Aufklärer einer neuen Generation am Ende des 18. Jahrhunderts, die sich organisieren, regelmäßig treffen und austauschen. In diesem Rahmen kommt es zu Neuauflagen verschiedener Bücher über jüdische Philosophie und Naturwissenschaften, aber auch von Lyrik und Dramen in hebräischer Sprache. Im Jahr 1784 wird zudem die Zeitschrift *HaMe'assef* („Der Sammler“) gegründet und vom Verleger Isaac Euchel (1756–1804) herausgegeben, dessen erklärtes Hauptziel die Erneuerung des Hebräischen sowie eine Umstrukturierung des Judentums ist. Die Zeitschrift, die im Vergleich zu Mendelssohns kurzlebigen Zeitschriftenprojekt *Kohelet Mussar* mit Unterbrechungen bis ins Jahr 1811 besteht, dient als Sprachrohr der jüdischen Aufklärung und findet Abnehmer in ganz Europa.

Der Fokus der frühen Maskilim liegt gänzlich auf der weltlichen Bildung des Judentums mittels der hebräischen Sprache. Das literarische Schaffen europäischer Juden in hebräischer Sprache ist nicht Bestandteil einer deutsch-jüdischen Literatur. Vielmehr sind die gezeigten Prozesse der frühen Phase der jüdischen Aufklärung Wegbereiter oder Katalysatoren für eine Entwicklung, die vor allem in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts im deutschsprachigen Europa – mit Berlin als ihrem räumlichen und Mendelssohn als ihrem geistigen Zentrum – ihren Lauf nimmt: das Schreiben jüdischer Autoren in deutscher Sprache.

Mendelssohn und die Entwicklungen in Deutschland

Der Mythos um Moses Mendelssohn (1729–1786) beginnt mit seinem Eintritt in die Berliner Gesellschaft im Jahr 1743. Der in Dessau geborene Mendelssohn erfährt eine

klassische religiöse Ausbildung, lernt Hebräisch und Aramäisch und zeigt hochbegabte Züge, sodass er bereits im jugendlichen Alter die Ausbildung zum Rabbiner abschließen kann. Früh lernt er den Talmud kennen und setzt sich später, in der Lehre bei dem bekannten Oberrabbiner David Fränkel, auch mit der jüdischen Philosophie, mit Maimonides im Allgemeinen und seinem Werk *More Nevuchim* („Führer der Unschlüssigen“) im Speziellen, auseinander. In Berlin angekommen bleibt Mendelssohn trotz neuer Eindrücke dem Judentum religiös verhaftet; autodidaktisch erlernt er weitere Sprachen, darunter Latein, Griechisch, Französisch, Englisch und Deutsch, und beschäftigt sich eingehend mit der weltlichen Philosophie, beispielsweise mit John Lockes frühaufklärerischen Schriften oder Jean-Jaques Rousseaus Beiträgen zur europäischen Aufklärung. Die „Selbstaufklärung und [...] [das] autodidaktische Studium nicht-religiöser Stoffe“ (Schulte 2002, 22) beschreibt auch den Beginn der Berliner Haskala. Schon bald kommt der junge Mendelssohn nicht nur in Kontakt mit anderen Maskilim, sondern auch mit nichtjüdischen Aufklärern; seine Freundschaft mit Gotthold Ephraim Lessing hält beinahe dreißig Jahre und sichert Mendelssohn einen Platz im Kreis der deutschen Aufklärer.

In den frühen 1750er Jahren veröffentlicht Mendelssohn erste philosophische Abhandlungen in deutscher Sprache wie *Philosophischen Gespräche* (1755) oder *Über die Empfindungen* (1755). Diese Schriften spiegeln Mendelssohns Prägung durch die europäische Aufklärung wider, vor allem die Ideale religiöser Toleranz, des rationalen Denkens und der Vernunft. Die ‚natürliche Philosophie‘ bezeichnet für Mendelssohn das rationale Denken, das den Weg zu Erkenntnis und den Grundwahrheiten ebnet. Sein Werk *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767), eine Wiederaufnahme von Platons Dialog über die Unsterblichkeit, stellt im Versuch, die Existenz Gottes allein durch die Vernunft zu beweisen, eine der Grundthesen der natürlichen Religion auf. Mendelssohn argumentiert, die Vernunft per se sei göttlich und trage damit die Hoffnung auf Unsterblichkeit in sich. Das Werk wird in den philosophischen Kreisen hochgelobt und bald in verschiedene Sprachen übersetzt, ein Vorgang, der Mendelssohns Ansehen auch in der Mehrheitsgesellschaft vergrößert.

Ein Hauptanliegen vieler Studien Mendelssohns ist die gesellschaftliche Anerkennung der Juden. Mendelssohn selbst will als Jude und Aufklärer anerkannt werden; jedoch bleibt ihm diese Anerkennung immer wieder verwehrt, so etwa im Streit mit dem Zürcher Theologen Johann Caspar Lavater. Dieser fordert Mendelssohn 1769 in der Widmung zu seiner Übersetzung der Schrift *Philosophische Untersuchung der Beweise für das Christentum* von Charles Bonnet dazu auf, entweder das Christentum zu widerlegen oder aber selbst zum Christentum zu konvertieren. Dieser Angriff auf Mendelssohn drängt diesen in eine Ecke: entweder sein Dasein als Jude oder sein Ruf als Aufklärer würden durch eine unzureichende Erwiderung in Mitleidenschaft gezogen. Mendelssohn reagiert nach langen Überlegungen mit einem Antwortbrief, in dem er sich einer eindeutigen Antwort verweigert. Er verweist dar-

auf, dass alle Religionen auf einer gemeinsamen Religion – der natürlichen Religion – basierten; er spricht sich im Verlauf seiner Antwort jedoch deutlich für das Judentum als Religion der Vernunft aus und verweist gleichzeitig darauf, dass es ihm als Teil einer gesellschaftlichen Minderheit nicht möglich sei, sich frei zu äußern. Damit bekräftigt er seine religiöse Verhaftung im Judentum und unterstreicht gleichzeitig seine Existenz als deutscher Aufklärer, dessen Hauptanliegen die religiöse Toleranz gegenüber (religiösen) Minderheiten im Staat ist. Die briefliche Auseinandersetzung zwischen Mendelssohn und Lavater erfährt eine große öffentliche Aufmerksamkeit und wird später sogar in gesammelter Form veröffentlicht; verschiedene Intellektuelle äußern sich zu den philosophischen Streitigkeiten und unterstützen eine der beiden Parteien. Während Lavater durch die Affäre an Ansehen verliert und zum Exponenten personifizierter Intoleranz wird, steht Mendelssohn als unfreiwilliger Vertreter des deutschen Judentums weiterhin für „die religiöse, intellektuelle, emotionale und ästhetische Gleichwertigkeit der Juden“ (Schulte 2002, 10).

In seinem Hauptwerk *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783) nimmt Mendelssohn das Thema der religiösen Toleranz erneut auf. Im ersten Teil von *Jerusalem* beschreibt er das Verhältnis ‚religiöser Macht‘ zur Freiheit des Geistes, wobei er sich auf politische Theorien bekannter Philosophen wie Thomas Locke oder auch Baruch Spinoza bezieht, während er im zweiten Teil seines Werks vor allem seine persönliche Auffassung vom Judentum präsentiert. Mendelssohn hinterfragt dabei die Rolle der Religionen und argumentiert, in einer Gesellschaft, in der religiöse Gleichheit herrsche, sei die Möglichkeit gegeben, religiös praktizierender Jude und Bürger gleichermaßen zu sein. Mendelssohn verweist dabei auf die politischen Missstände im absolutistischen Preußen, vor allem in Bezug auf die gesellschaftliche Situation der Juden. *Jerusalem* wird sowohl von jüdischer als auch von nichtjüdischer Seite kritisch rezipiert, erregt jedoch lang nicht so viel Aufmerksamkeit wie das vorangegangene Werk *Phädon*.

Mendelssohns Verbindungen zu christlichen Intellektuellen und Aufklärern sowie seine programmatische Auseinandersetzung mit dem „Narrativ der Haskala“ (Feiner 2007, 24) – der gesellschaftlichen Integration der Juden – machen ihn vor allem zu einem Bestandteil der deutschen Aufklärung. Inwiefern er auch einen Beitrag zur jüdischen Haskala sowie zur deutsch-jüdischen Literatur leistet, zeigen seine Auseinandersetzungen mit den Fragen weltlicher Bildung der jüdischen Bevölkerung und der Sprache. Mendelssohn thematisiert zum einen, wie auch andere Maskilim vor ihm, die Renaissance des klassischen Hebräisch und zum anderen das Aufkommen des Deutschen als Alltagssprache der Juden in Deutschland. Auch er fordert eine Rückbesinnung auf die hebräische Sprache sowie ihre Loslösung aus dem sakralen Kontext. Gemeinsam mit Tobias Bock gründet Mendelssohn die bereits erwähnte Zeitschrift *Kohelet Mussar*. Darin veröffentlichen jüdische Intellektuelle Artikel zu religiösen und profanen Themen in hebräischer Sprache. Mendelssohn versucht mithilfe dieses Mediums, einerseits Hebräisch als profane Sprache zu

etablieren und andererseits profane Themen einem jüdischen Publikum zugänglich zu machen. Mendelssohn erkennt im Laufe der Zeit aber auch die Nachteile einer hebräischen Alltagssprache und die Vorteile des Schreibens in deutscher Sprache. „Während die hebräischen Texte ausschließlich dem innerjüdischen Austausch dienten, hatten die deutschen Texte eine Darstellungs- und Argumentationsfunktion nach außen, aber auch eine Selbstverständigungsfunktion.“ (Schulte 2002, 31) Bereits seit Mitte der 1750er Jahre ist Mendelssohns literarisches Projekt daher auf eine Doppel-, wenn nicht sogar Mehrsprachigkeit, ausgelegt, und so entstehen neben seinen hebräischen Abhandlungen auch vermehrt Werke auf Deutsch. Carola Hilfrich zeigt, dass Mendelssohn deutsch-jüdische Literatur als „Feld von sich öffnenden Möglichkeiten, Möglichkeiten kultureller, politischer, literarischer, individueller und kollektiver Rededefinition“ (Hilfrich 2012, 372) versteht. Bereits 1760, in seiner Rezension der *Mischna*, verknüpft Mendelssohn die Auseinandersetzung mit religiösen Themen, hier dem Talmud, mit seiner literarischen Gestaltung, indem er immer wieder einen fiktiven Rabbiner kommentieren lässt. Mendelssohns Hinwendung zur deutschen Sprache zeigt sich zudem im Einfluss der Theorien des Philosophen und Philologen Christian Wolff, die ihn von der deutschen Sprache als geeignetem Medium für wissenschaftliche Auseinandersetzungen überzeugen. Gleichzeitig weiß Mendelssohn aber auch um einen weiteren Aspekt der gewählten Sprache: das dadurch angesprochene Publikum. Im Unterschied zu anderen säkularen Texten der Haskala wollen die in deutscher Sprache veröffentlichten literarischen Werke jüdischer Autoren jüdische Themen insbesondere auch einem nichtjüdischen Publikum vorführen. Daneben wird aber auch der Teil des Judentums adressiert, der die deutsche Sprache beherrscht: die aufgeklärte jüdische Gesellschaft.

Gemeinsam mit verschiedenen jüdischen Aufklärern, unter ihnen Naftali Herz Wessely, Salomon Dubno und Herz Homberg, arbeitet Mendelssohn in den späten 1770er Jahren an einem Projekt, „das den eigenständigen Charakter der jüdischen Aufklärung unter Beweis stellte“ (Breuer, Graetz 1996, 287). Zwischen 1778 und 1783 entsteht so *Netiwot haschalom* („Wege des Friedens“), eine Übersetzung des *Pentateuch* in deutscher Sprache zusammen mit einem ausführlichen Kommentar auf Hebräisch. Dieses Unternehmen zeugt von einem Bewusstsein für die Leserschaft und deren Wahrnehmung der Religion ebenso wie von einer intensiven literarischen Auseinandersetzung mit den biblischen Originaltexten der Tora. Zwar werden die *Fünf Bücher Moses* in die deutsche Sprache übersetzt, der übersetzte Text wird aber in hebräischen Lettern wiedergegeben. Dahinter steht Mendelssohns Wissen um die Alltagstauglichkeit des Deutschen und die Hoffnung, das Erlernen dieser Sprache mithilfe der übersetzten Tora einem breiten jüdischen Publikum zu erleichtern. Dementsprechend ist die Übersetzung der Tora auch der Versuch, ihr ein (neues) literarisches Gewand zu verleihen, das dennoch Assoziationen an das hebräische Original zulässt. Die Übersetzung ist damit ein Akt der Übertragung von Sprache, Bedeutung und Rhythmus, die auch in späteren Auflagen des Werks beibehalten

wird. Gleichzeitig spiegelt Mendelssohns Übersetzungsprojekt auch die Hoffnung wider, dass sich das Judentum vollständig für weltliche Aspekte der Bildung, beispielsweise für moderne Sprachen wie das Deutsche, öffnet, dabei aber dennoch religiös in den Traditionen, beispielsweise der Halacha, verwurzelt bleibt. Die Übersetzung soll religiöse Themen zugänglich machen, aber auch Fehlinterpretationen, die in der Vergangenheit zu einem Erstarken der Mystik und der rabbinischen Elite geführt haben, vorbeugen. Besonders hervorzuheben ist in diesem Punkt auch der *Biur*, der zur Übersetzung gehörende hebräische Kommentar zu den einzelnen Bestandteilen des Pentateuch, der nicht nur den Inhalt, die Auslegung und die sprachliche Form umfasst, sondern auch grammatikalische Besonderheiten erklärt. Diese gemeinschaftliche Arbeit zeugt von dem aufklärerischen Charakter des Projekts und sollte einer breiten Öffentlichkeit den Zugang zu den altehrwürdigen biblischen Texten erleichtern. Erst 1813 und 1815 wird die Bibelübersetzung auch in deutschen Lettern gedruckt.

Resümiert man die Frage nach dem literarischen Gehalt in Mendelssohns Schriften, dann können seine Werke nur im Ansatz als ‚deutsch-jüdische Literatur‘ bezeichnet werden. Nichtsdestoweniger ist sein Bemühen um die Ausbildung der deutschen Sprache als Alltagssprache der Juden ein Katalysator für das Schreiben einer Vielzahl jüdischer Autoren, die im späten 18. Jahrhundert beginnen, ihre Werke auf Deutsch zu verfassen und zu veröffentlichen.

Deutsche Literatur jüdischer Autoren zur Zeit der Aufklärung

Wie gezeigt, ist die Doppelsprachigkeit, das Wechselspiel zwischen der deutschen und der hebräischen Sprache, ein wichtiges Merkmal der Haskala. „Darum publizierten manche Maskilim wie Mendelssohn, Salomon Maimon und Aaron Halle-Wolfssohn in beiden Sprachen, manche fast ausschließlich in Deutsch wie Marcus Herz, David Friedländer und Lazarus Bendavid, wieder andere fast ausschließlich in Hebräisch wie Hartwig Wessely, Isaak Satanow oder Isaac Euchel.“ (Schulte 2002, 31) Obwohl Moses Mendelssohn nicht der erste Jude ist, der in deutscher Sprache veröffentlicht, und obwohl er keine rein literarischen Texte verfasst, so sind es doch seine Bekanntheit unter den Nichtjuden und sein Bewusstsein für die Adressierung seiner Werke, die ihn zu „einer Gründerfigur der modernen deutschen Literatur“ (Hilfrich 2012, 372) machen.

Zu den Vertretern jüdischer Autorschaft, die während der Haskala deutsche Literatur schaffen und veröffentlichen und damit „deutsch-jüdische Literatur als Dichtungsgeschichte“ (Horch 2002, 145) etablieren, gehören Isachar Falkensohn Behr, Ephraim Moses Kuh und Salomon Maimon. Der Unterschied zwischen ihren Werken und den Schriften Mendelssohns ist nunmehr nicht die deutsche Sprache, sondern der literarische Anspruch der Texte. Die genannten Autoren setzen sich bewusst literarisch mit ihrem Judentum auseinander, thematisieren neben der an-

gestrebten Assimilation auch die Stellung der Juden im Staat und tragen diese Themen mittels der deutschen Sprache aus der sozialen Isolation in die nichtjüdische Gesellschaft. An ihnen zeigt sich aber auch die ambivalente Wahrnehmung der eingeleiteten jüdischen Emanzipation und Akkulturation im späten 18. Jahrhundert: Alle Autoren sind zeitgenössischen Rezipienten bekannt. Sie werden aber vor allem über ihr Judentum wahrgenommen. Damit „markieren [sie], wie unvollkommen auch immer, die Anfänge der deutsch-jüdischen Poesie“ (Horch 2002, 160).

Isachar Falkensohn Behr

Isachar Falkensohn Behr wird 1746 in Salantin (Litauen) geboren und begibt sich bereits in den 1760er Jahren auf den Weg in den Westen. Zunächst verweilt er in Königsberg und kommt anschließend nach Berlin, um sein Medizinstudium fortzusetzen. Dort verkehrt er in den Kreisen um Mendelssohn und verschiedene nichtjüdische Intellektuelle, die ihn zudem auch finanziell fördern. In dieser Zeit entstehen Gedichte in deutscher Sprache, die im Jahr 1772 anonym unter dem Titel *Gedichte von einem pohlischen Juden* erscheinen. Das Besondere dieser Gedichtsammlung ist nicht nur die Wahl des Deutschen als Schriftsprache, sondern auch die damit in Zusammenhang stehende Reaktion auf das Werk. Johann Wolfgang Goethe rezensiert die *Gedichte von einem pohlischen Juden* und lässt keinen Zweifel daran, dass das Werk seinen Erwartungen nicht entspricht. Seine Wahrnehmung eines akkulturierten ostjüdischen Gelehrten unterscheidet sich immens von dem literarischen Resultat, das sich in Behrs Werk widerspiegelt. Goethe idealisiert und romantisiert das sich akkulturierende Ostjudentum: „Da tritt, dachten wir, ein feuriger Geist [...] unter einem fremden, rauhen Himmel aufgewachsen, auf einmal in unsere Welt.“ (Behr 2002, 87) Der Kritiker hatte etwas ‚anderes‘ erwartet und ist vor allem nach der dem Gedichtband vorangestellten Vorrede an einen „theuren Freund“ vom literarischen Können Behrs enttäuscht: „Es ist recht löblich ein polnischer Jude seyn, der Handelschaft entsagen, sich den Musen weihen, deutsch lernen, Liederchen ründen; wenn man aber in allem nicht mehr leistet, als ein christlicher Etudiant en belles Lettres auch, so ist es, däucht uns, übel gethan, mit seiner Judenschaft ein Aufsehen zu machen.“ (Behr 2002, 87) Goethe erkennt dabei, dass die vom Dichter selbst benannte ‚Originalität‘ der Gedichte kaum in der dichterischen Sprache selbst liegt, sondern in der möglichst getreuen Anpassung an die kulturellen Vorgaben der Mehrheitsgesellschaft, in die der Ostjude versucht einzutauchen: „In meinem Büchlein wird schwerlich neues zu finden seyn, es wäre der Titel: Lieder eines pohlischen Juden.“ (Behr 2002, 11). Behr verweist hier nicht nur auf die nicht zu erwartende Zusammenkunft von Literatur und Ostjudentum, sondern auch auf die dahinter verborgene Stereotypisierung des Ostjudentums per se. Die Reaktion Goethes bestärkt die Vermutungen, die nichtjüdische Gesellschaft sei noch voller stere-

otyper Vorurteile, sie habe ein „lebhaftes Bild“ vom Ostjudentum, das synonym für das gesamte Judentum stehe. Bereits im Vorwort fragt der Autor provokativ: „Erregen nicht die Worte: pohlnischer Jude, in der Seele das Bild eines Mannes, schwarzvermummt, das Gesicht verwachsen, die Blicke finster und rauh die Stimme?“ (Behr 2002, 11) Behr ist sich des Diskurses um die jüdische Assimilation bewusst, hat er sie doch selbst durchlebt; und gerade deshalb ist seine Gedichtsammlung als eine Bestandsaufnahme der jüdischen Akkulturation zu lesen. Sie zeigt die Sprache als Identitäts- und Identifikationsfaktor, als Grund für den Ausschluss oder die Aufnahme in eine Kultur oder Gesellschaft.

Nach der Veröffentlichung seines Gedichtbandes setzt Falkensohn Behr sein Studium in Leipzig fort und promoviert 1772 in Halle zum Mediziner. Im Anschluss praktiziert er als Arzt und kehrt nach Osteuropa zurück, wo er im Jahr 1795 sogar zum Hofrat ernannt wird. Nur marginal setzt er neben seinem Arztberuf seine dichterischen Tätigkeiten fort. Bereits 1781 konvertiert Behr zum russisch-orthodoxen Glauben und nimmt den Namen Gabriel Grigorjewitsch an. Er stirbt 1811 in Kamjenez-Podilskyj.

Ephraim Moses Kuh

Ephraim Moses Kuh wird 1731 in Breslau geboren, wehrt sich, im Gegensatz zu Mendelssohn, Falkensohn Behr und anderen jüdischen Autoren, gegen eine traditionelle jüdische Ausbildung zum Rabbiner und wird stattdessen Kaufmann. Während seiner kaufmännischen Ausbildung erlernt er neben Latein auch verschiedene moderne Sprachen und kommt in Berührung mit weltlicher Literatur und Philosophie. Im Jahr 1763 reist er nach Berlin und knüpft über seinen Verwandten und Financier Veitel Heine Ephraim erste Kontakte zum Kreis der Berliner Aufklärer um Mendelssohn und Lessing. Obwohl Kuh selbst nie als Maskil in Erscheinung tritt, wirkt sich die Gesellschaft, in der er sich in Berlin bewegt, doch produktiv auf sein schriftstellerisches Interesse aus. So verfasst Kuh in den darauffolgenden Jahren Gedichte, die von Zeitgenossen wie Mendelssohn sehr geschätzt werden. Viele seiner rund 5000 Werke, darunter neben Fabeln, Liedern und Epigrammen vor allem Sinngedichte, werden aber erst nach seinem Tod von seinem Freund und Mentor Karl Wilhelm Ramler 1792 in Zürich veröffentlicht. Insgesamt gibt es nur wenige biographische Angaben zu Kuh und seinem Werdegang, auch wenn ein weiterer Bekannter, Moses Hirschel, zum Erscheinen der Gedichte eine Biographie veröffentlicht. Zwischen 1768 und 1770 unternimmt Kuh eine Europareise und kehrt im Anschluss nach Breslau zurück, wo zwischen 1777 und 1786, gezeichnet von finanziellem Ruin und Misstrauen gegenüber der Gesellschaft und ehemaligen Freunden, ein Großteil seines Werkes entsteht. Kuh stirbt nach langer Krankheit 1790.

Aufgrund der späten Veröffentlichung seines Werkes wird oft verkannt, dass Kuh bereits vor Isachar Falkensohn Behr deutschsprachige Literatur verfasst hat. In

seinen Gedichten spiegelt sich die Ambivalenz des ‚Jude-Seins‘ wider: Einerseits zeigen sie preußischen Patriotismus und seine Verehrung für Friedrich den Großen, gleichzeitig zeichnet sich aber auch Kritik an der schlechten Behandlung der Juden in Deutschland ab. Die Stellung des Juden als gesellschaftlicher Außenseiter findet immer wieder Eingang in Kuhs Gedichten, etwa in *Der polnische Jude, der ein Christ ward*. Gleichzeitig thematisiert er in seinem Werk auch seine eigene Fehlbarkeit, seine Schwächen und begangenen Fehler. Dabei zeichnet der gezielte und künstlerische Einsatz von Satire und Ironie Kuhs Werk zwar aus, macht es aber nicht ‚originell‘, da sich der Autor, ebenso wie Falkensohn Behr, an deutschen literarischen Vorbildern seiner Zeit orientiert. Die Verarbeitung seiner oftmals negativen Erfahrungen als Jude und sein dichterisches Geschick bringen ihm Lob im Kreise der Aufklärer ein und verschaffen einem der ersten jüdischen Autoren dichterische Anerkennung bei einem breiten Publikum. Das Interesse am Dichter Ephraim Moses Kuh nimmt jedoch, ähnlich wie bei Falkensohn Behr, schnell wieder ab. Nur die Erwähnung von Autor und Werk durch andere Zeitgenossen lassen beide Autoren nicht gänzlich in Vergessenheit geraten. Ein später Verehrer der Werke Kuhs, der jüdische Schriftsteller Berthold Auerbach, macht ihn 1839 sogar zum Helden seines Romans *Dichter und Kaufmann*.

Salomon Maimon

Salomon Maimon, um 1752 geboren als Salomon ben Josua in Sukoviboeg (Litauen), verlässt 1777 seine Heimat Polen, um im Westen nach „Wahrheit und Philosophie zu suchen“ (Schulte 1998, 138). Zuvor genießt er in seiner Heimat eine traditionelle jüdische Ausbildung, erlernt autodidaktisch verschiedene Sprachen, unter anderem auch Deutsch, und erarbeitet sich ein breites säkulares Wissen, etwa in verschiedenen Naturwissenschaften, aber auch in der (jüdischen) Philosophie. Maimonides, der jüdische Religionsphilosoph, wird Maimons namengebende Identifikationsfigur, sein Werk *More Nevuchim* prägender Text in seiner intellektuellen Laufbahn. Auf seiner Reise nach Westen verweilt Maimon einige Zeit in Königsberg und kommt schließlich nach Berlin, wo er nach anfänglichen gesellschaftlichen Schwierigkeiten Kontakt zum Kreis um Mendelssohn knüpft und dort finanzielle Unterstützung erhält. Er wird schnell vertraut mit der Philosophie Kants und entwickelt sich zu einem seiner schärfsten Kritiker; verschiedene philosophische Abhandlungen folgen, die sein Ansehen in der Gesellschaft der Berliner Maskilim sowie deren nichtjüdischer Unterstützer erhöhen. Maimon wird aber in Berlin nicht sesshaft und wandert, wie schon viele Maskilim vor ihm, weiter durch Mitteleuropa. Stets in schlechter finanzieller Situation und später auch im Bruch mit der jüdischen Gemeinde stirbt Maimon als gesellschaftlicher Einzelgänger 1800 auf dem Gut eines adligen Gönners in Schlesien.

Maimon schreibt auf Deutsch und Hebräisch. Seine *Lebensgeschichte* erscheint 1792 und 1793 in zwei Bänden. Mordechai Breuer nennt die Autobiographie das „Genre der Haskala“ (Breuer, Graetz 1996, 306) und verweist auf weitere Werke mit autobiographischen Zügen, etwa von Aaron Gumpertz oder Lazarus Bendavid. Maimons *Lebensgeschichte*, in deutscher Sprache verfasst, steht für „einen Begriff der Komplexität des Wandels vom althergebrachten Judentum zur jüdischen Aufklärung“ (Breuer, Graetz 1996, 313) und unterscheidet sich trotz ähnlichem Format deutlich von anderen autobiographischen Texten jüdischer Autoren. Die Wahl des Deutschen als literarischer Sprache seiner Autobiographie verweist darauf, dass Maimon versucht, die jüdische Leserschaft der Maskilim, aber auch eine nichtjüdische Leserschaft, der zum ersten Mal Einblicke in das jüdische Leben aus der Sicht eines Juden geliefert werden, zu erreichen. Dabei darf nicht vergessen werden, dass es sich bei Maimons Text gerade aus diesem Grund um eine Kombination aus Fakten und Fiktion „zwischen eher nüchternen Selbstlebensberichten und einer oft ästhetisch raffinierten und ausgefeilten Selbstdarstellung“ (Schulte 1998, 135) handelt. Gideon Freudenthal fasst den Inhalt wie folgt zusammen: „Die Lebensgeschichte enthält Kapitel rein philosophischen Inhalts, und andererseits dient der geschilderte Lebensweg Maimons zur Darstellung, wenn nicht gar zur Exemplifizierung seiner philosophischen Weltanschauung.“ (Freudenthal 1994, 17) Maimons nichtjüdisches Publikum, zu denen verschiedene zeitgenössische deutsche Intellektuelle wie Goethe zählen, begegnen ihm mit einer Mischung aus „Anerkennung und Forderung“ (Schulte 1998, 138), da er der erste jüdische Autor ist, der das Ostjudentum von innen heraus beschreibt und damit die zukünftige Wahrnehmung seiner Rezipienten entscheidend beeinflusst. „Man pries seine anschaulichen Schilderungen des jüdischen Lebens im dunkelsten Litauen und seine Fähigkeit, sich aus eigener Kraft aus dem Zustand primitivster Unwissenheit in das Reich der Philosophie emporzuheben.“ (Elon 2007, 64) Diese Wahrnehmung reflektiert zugleich das vorherrschende Bild des ‚ungebildeten Ostjuden‘ und mythisiert den Prozess der Akkulturation. Dies zeigt sich auch am späteren Umgang mit dem Text durch die Verleger: Der Herausgeber der *Lebensgeschichte*, Karl Philipp Moritz, beschreibt die Autobiographie im Vorwort als „eine unparteiische und vorurteilsfreie Darstellung des Judentums, von der man wohl mit Grunde behaupten kann, daß sie die erste ihrer Art ist“ (Maimon 1984, 7), und versucht über den Inhalt hinaus die Authentizität des Textes zu bewahren, indem er Fehler in Grammatik und Ausdruck bewusst stehen lässt. Erst in späteren Ausgaben der Autobiographie werden diese korrigiert.

Maimon schafft in seinem Werk das Bild eines neuen, modernen jüdischen Selbstverständnisses, das sich nicht nur in der Geschichte seiner Wanderung und der Suche nach Wissen widerspiegelt, sondern auch in der Kritik an der Gesellschaft, die er anfänglich verehrte – der Berliner Haskala.

Der erste Band seiner *Lebensgeschichte* schildert Maimons Leben in Litauen und Polen. Seine Erinnerungen bieten dabei Einblicke in den Alltag des Ostjudentums

und verknüpfen diese mit Beobachtungen kultureller und gesellschaftlicher Lebensbedingungen. Dabei widmet er sich besonders der Darstellung seiner Kindheit und Jugend. Hier zeichnen sich schon erste Hinweise auf eine Selbstbesinnung des späteren Aufklärers ab, der sich bewusst für den Fortgang entscheidet – ein Bekenntnis zu weltlicher Bildung: „Maimon geht es um Wissenschaft, profane Wissenschaft. [...] die Erlangung dessen, was ihm als Wissen gilt und Aufklärung schafft, bewirke die Vervollkommnung der Seele, und dies sei die Bestimmung des Menschen.“ (Freudenthal 1994, 19) Ein weiterer Bruch mit der alten, traditionellen (und religiösen) Heimat und die gleichzeitige Hinwendung zu einer neuen intellektuellen Heimat ist die Namensänderung von Salomon ben Josua zu Salomon Maimon: „Der neue Name exemplifiziert daher nicht nur eine Grenzüberschreitung, die Maimon konkret im Geographischen zu verwirklichen versucht. Der neue Name ersetzt den Bezug auf den leiblichen Vater (Josua) mit dem intellektuellen Vater (Maimonides) und die genealogische Linie mit einer philosophischen Tradition.“ (Weissberg 1994, 306) Maimon bekräftigt durch seine Darstellung des Ostjudentums die Differenzierung von Ost und West und damit bereits bestehende und sich noch stärker manifestierende jüdische Stereotype, die sich bis weit ins 20. Jahrhundert halten werden.

Der zweite Band hingegen beschreibt vornehmlich Maimons Auseinandersetzung mit der westlichen Gesellschaft, speziell mit der aufgeklärten jüdischen Elite in Berlin. Der Wunsch Mendelssohns, Aufklärung und religiöses Judentum miteinander vereinbaren zu können, sei nicht möglich, resümiert Maimon, der sich zu diesem Zeitpunkt selbst vom religiösen Judentum abgewendet hat. Mit dieser Kritik, die zugleich auch als eine Kritik am Talmud und seinen Studien über ihn verstanden werden muss, wendet sich Maimon klar gegen das orthodoxe Judentum und beklagt, dass es trotz aller Bemühungen nicht zu einer jüdisch-nichtjüdischen Synthese kommen könne – eine Einsicht, die nicht nur die gesellschaftlichen Tendenzen seiner Zeit, sondern auch sein eigenes Schicksal beschreibt: Sich selbst aus dem Kreis der Aufklärer genommen und von seiner Religion abgewendet oszilliert Maimon zwischen den Welten, die ihn weder vollkommen als Menschen und Aufklärer noch als Juden akzeptieren wollen – losgelöst vom traditionellen Judentum, der Religion und auch von der Haskala-Bewegung.

Mendelssohns Schüler – die späte Berliner Haskala

Nach dem Tod der Symbolfigur Moses Mendelssohn wird die jüdische Aufklärung durch andere Maskilim weiter vorangetrieben. Es zeichnen sich unterschiedliche Entwicklungen innerhalb des Judentums und sogar innerhalb der jüdischen Aufklärerbewegung ab. Eine Vielzahl der Maskilim steuert die Akkulturation an, wendet sich vermehrt der deutschen Kultur zu und von den jüdischen Traditionen ab. Aus ihren Reihen kommen Autoren, die weiterhin auf Deutsch schreiben und die deutsche Kulturlandschaft im 19. Jahrhundert entscheidend mitprägen. Beinahe zeit-

gleich etabliert sich in Berlin das Salonwesen, ein sozio-kultureller Raum, in dem Juden wie Nichtjuden zusammenkommen und sich intellektuell austauschen können.

Dieser deutsch-jüdischen Intelligenz stehen die Maskilim gegenüber, die trotz weltlicher Bildung und europäischem Erscheinungsbild noch immer stark in der jüdischen Kultur und Tradition verankert sind. Isaac Euchel beispielsweise bleibt nach wie vor eng mit der hebräischen Sprache verbunden: Neben verschiedenen Herausgeberschaften, der Zeitschrift *HaMe'assef* und anderen Bildungsprojekten verfasst er hauptsächlich Schriften auf Hebräisch, unter anderem 1788 eine Biographie über Moses Mendelssohn.

Eine weitere Gruppierung jüdischer Aufklärer versucht argumentativ, die Existenz des Judentums in der modernen Gesellschaft über die Abschaffung der religiösen Gebote, der Halacha, zu behaupten. Diese ‚Schüler Mendelssohns‘ rücken damit ideologisch in äußerste Distanz zu seiner Philosophie, die immer von einem Nebeneinander von religiösem Judentum und aufgeklärter Bildung oder moderner Welt ausgegangen ist. Saul Ascher (1767–1822) beispielsweise, der bereits früh als Verleger sowie als Autor der *Berliner Monatsschrift* in Erscheinung tritt, unterscheidet in seinem Werk *Leviathan* (1792), anders als Mendelssohn, zwischen einer Vernunftreligion und den halachischen Vorgaben des Judentums. Hinter seiner Absage an die jüdische Assimilation, begründet in vielen persönlichen Anfeindungen als Jude, steht die Zuwendung zu einem auch religiös reformierten Judentum, wie es etwa die *Gesellschaft der Freunde* zu Beginn des 19. Jahrhunderts propagiert. David Friedländer wiederum, der stark von Mendelssohns Ideen beeinflusst ist und sich ebenso wie Euchel für eine kulturelle Reform des Judentums einsetzt, steht am Ende der Haskala als Symbolfigur für ein aufgeklärtes Judentum, das die völlige Integration in die deutsche Mehrheitsgesellschaft nur über eine Konversion zum Christentum erfahren kann.

Als sich die Mehrheit der Juden in Deutschland für den Weg der Akkulturation entscheidet, breitet sich die Haskala im 19. Jahrhundert vor allem in den osteuropäischen Ländern und Russland aus. Dort erfahren die Ideen zur kulturellen Reform des Judentums eine große Resonanz, vor allem unter jüdischen Intellektuellen. Weitaus später als im mittleren Europa setzen sich in Osteuropa jüdische Aufklärer dezidiert mit der hebräischen Sprache und Literatur auseinander. Abraham Mapu (1808–1867) etwa gilt als Schöpfer des modernen hebräischen Romans, da er in seinen Werken die hebräische Sprache und biblische Stoffe mit zeitgenössischem Stil verknüpft, während Jehuda Leib Gordon (1830–1892) nicht nur hebräische Gedichte veröffentlicht, sondern vor allem als Übersetzer tätig ist, beispielsweise von zeitgenössischen Werken aus modernen Sprachen ins Russische. Später widmet er sich vor allem einer russischen Pentateuchübersetzung sowie verschiedenen Übersetzungen ins Hebräische.

Unabhängig davon, wie sich die Haskala nach der weitgehenden Säkularisierung der Juden in Deutschland entwickelt: Erst durch die Öffnung jüdischer Intel-

lektueller für den nichtjüdischen Diskurs ist ein Schreiben jüdischer Autoren in deutscher Sprache möglich. In kleinen Schritten nähern sich jüdische Autoren erst dem profanen Schreiben in hebräischer Sprache an, bevor sie in die Regionalsprache – das Deutsche – wechseln.

Der Begriff ‚deutsch-jüdische Literatur‘ beschreibt in dieser Phase nicht nur die Annäherung an die deutsche Sprache und das Schreiben auf Deutsch, wie es Falkensohn Behr in *Gedichte von einem polnischen Juden* zeigt, sondern auch die Verarbeitung jüdischer Themen in literarischer Gestaltung, etwa in Maimons *Lebensgeschichte*. Diese ersten Erfolge deutsch-jüdischer Literatur ebnen letztlich den Weg für nachfolgende Generationen jüdischer Schriftsteller, von Heinrich Heine bis in die Gegenwart.

Literaturverzeichnis

- Behr, Isachar Falkensohn: *Gedichte von einem polnischen Juden*. Hrsg. von Gerhard Lauer. St. Ingbert: Röhrig, 2002.
- Breuer, Mordechai; Graetz, Michael: *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Erster Band. 1600–1780*. München: C.H. Beck, 1996.
- Elon, Amos: *Zu einer anderen Zeit. Porträt der deutsch-jüdischen Epoche 1743–1933*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, ²2007.
- Feiner, Shmuel: *Haskala – Jüdische Aufklärung. Geschichte einer kulturellen Revolution*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 2007.
- Freudenthal, Gideon: „Die Autarkie des Salomon Maimon“. Lamprecht, Lars; Tschurenev, Eva-Maria (Hrsg.): *Geschichtliche Welt und Menschliches Wesen*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1994, 15–35.
- Hilfrich, Carola: „Mendelssohn, Moses“. Kilcher, Andreas (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012, 372–374.
- Horch, Hans Otto: „Unvollendete ‚Hedschra‘. Zu Leben und Werk des Breslauer Lyrikers Ephraim Moses Kuh (1731–1790)“. Deventer, Jörg; Rau, Susanne; Conrad, Anne (Hrsg.): *Zeitenwende. Herrschaft, Selbstbehauptung und Integration zwischen Reformation und Liberalismus. Festgabe für Arno Herzig zum 65. Geburtstag*. Hamburg: LIT, 2002, 143–161.
- Maimon, Salomon: *Salomon Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von Karl Philipp Moritz*. Hrsg. von Zwi Batscha. Frankfurt a.M.: Insel, 1984; Jüdischer Verlag, Suhrkamp, 1995.
- Schochat, Asriel: *Der Ursprung der jüdischen Aufklärung in Deutschland*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 2000.
- Schulte, Christoph: *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*. München: C.H. Beck, 2002.
- Schulte, Christoph: „Salomon Maimons Lebensgeschichte. Autobiographie und moderne jüdische Identität“. Grözinger, Karl E. (Hrsg.): *Sprache und Identität*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998, 135–149.
- Weissberg, Liliane: „Erfahrungsseelenkunde als Akkulturation. Philosophie, Wissenschaft und Lebensgeschichte bei Salomon Maimon“. Schings, Hans-Jürgen (Hrsg.): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Metzler, 1994, 298–328.

Der jüdische Salon in Berlin (und Wien) um 1800

Liliane Weissberg

Theorie

Die letzten Jahre des 18. Jahrhunderts waren für Friedrich Schleiermacher (1768–1834) eine erfolgreiche Zeit. Als protestantischer Prediger an der Berliner Charité erlangte er die Aufmerksamkeit der Berliner Gemeinde. Friedrich Schlegel lud ihn ein, in der 1798 mit seinem Bruder August Wilhelm gegründeten Zeitschrift *Athenaeum* zu veröffentlichen. 1799 erhielt Schleiermacher dann eine Einladung, den erkrankten Hofprediger Johann Peter Bamberger in Potsdam zu vertreten.

Sein Umzug von Berlin nach Potsdam tat seinen literarischen Arbeiten prinzipiell keinen Abbruch. Er beendete dort seine *Reden über die Religion* und arbeitete an einer Schrift zu einem Gesuch David Friedländers. Friedländer, der Vorsitzende der kleinen jüdischen Gemeinde zu Berlin, hatte sich 1799 mit einem Sendschreiben an den Berliner Oberkonsistorialrat Probst Wilhelm Teller gewandt und ihm vorgeschlagen, die Berliner Juden insgesamt zur Taufe zu bewegen; die Emanzipation der Juden sollte durch ihre Konversion ermöglicht werden. Der geplante religiöse Übertritt würde allerdings zu einem Christentum als Vernunftreligion im Sinne der Aufklärung geschehen; auf die besondere Rolle eines menschengewordenen Gottessohnes sollte dabei verzichtet werden. Probst Teller wandte sich gegen diesen Vorschlag, und auch Schleiermacher sprach sich dagegen aus.

Hinsichtlich einer Arbeit jedoch schien der Umzug nach Potsdam Schleiermacher nicht sonderlich zuträglich gewesen zu sein; er kam mit einer bestimmten Schrift nur langsam voran (Arndt 1997, 45–49). Es handelte sich dabei um seinen *Versuch einer Theorie geselligen Betragens*, bei dem Schleiermacher den Begriff der Geselligkeit philosophisch untersuchen wollte. Es ging dabei um nichts anderes als die Bestimmung des Menschen selbst. Ein Mensch, so führte er es auch in einem Brief an seine Schwester Charlotte aus, sollte in einem „Zustande moralischer Geselligkeit“ stehen (Schleiermacher, Brief v. 23.3.1799; KGA V/3, 49). Schleiermachers Aufsatz beginnt mit einem von Kant abgewandelten Imperativ: „Freie, durch keinen äußern Zweck gebundene und bestimmte Geselligkeit wird von allen gebildeten Menschen als eins ihrer ersten und edelsten Bedürfnisse laut gefordert“ (Schleiermacher KGA V/3, 48). Ein Mensch sei in einer solchen Geselligkeit frei und gleichzeitig sei durch diese das „freie Spiel seiner Kräfte“ (Schleiermacher KGA V/3, 48) gefördert. Diese Geselligkeit wird durch Konversation geprägt, und das Gespräch sollte sich schwebend zwischen den durch die Gesellschaft festgelegten Polen bewegen. Eine solche Geselligkeit, wie sie Schleiermacher hier skizziert, ist vor allem bürgerlich. Sie setzt die Bildung des Einzelnen voraus und wendet sich gegen die Grenzen, die sich der Adel formal auferlegt. Eine höfische Gesellschaft kann nie

„geräumig genug“ (Schleiermacher KGA V/3, 173) sein, um das freie Spiel zu erlauben.

Dabei ist Schleiermachers Begriff der Geselligkeit auch in einem anderen Sinne sozial bestimmt. Die Geselligkeit erscheint bei ihm als eine Art Kunst, in der gerade Frauen eine besondere Rolle spielen können, und dies ist in ihrer besonderen Situation begründet:

Ich kann mich hiebei der Bemerkung nicht enthalten, ob nicht, wenn es anders wahr ist, daß die bessere Geselligkeit sich bei uns zuerst unter den Augen und auf Betrieb der Frauen bildet, dieses, wie so vieles andere Vortrefliche, in den menschlichen Dingen ein Werk der Noth ist? Die Frauen nämlich sind, wenn sie der hier getadelten Maxime folgen, weit übler daran, als die Männer, und ihre auf diese Art organisirten Gesellschaften müssen nothwendig die schlechtesten und gemeinsten seyn. Denn wenn der Mann auch von seinem Beruf spricht, so fühlt er sich doch von einer Seite noch frei, nämlich von der häuslichen; dagegen die Frauen, bei denen beides zusammenfällt, bei einer solchen Unterhaltung ihre Fesseln fühlen. Dies treibt sie dann weg unter die Männer, bei denen sie denn, weil sie mit dem bürgerlichen Leben nichts zu thun haben, und die Verhältnisse der Staaten sie nicht interessiren, jener Maxime nicht mehr folgen können, und eben dadurch, daß sie mit ihnen keinen Stand gemein haben, als den der gebildeten Menschen, die Stifter der besseren Gesellschaft werden. (Schleiermacher KGA V/3, 173)

Eine solche Geselligkeit war in Potsdam schlichtweg nicht vorhanden. Potsdam war ein Ort, an dem Friedrich II. seine Soldaten stationierte und einige Adelige um sich versammelte; Schleiermacher musste sich nach getaner Arbeit lediglich mit dem Kartenspiel im Hause Bamberger zufrieden geben (Arndt 1997, 47). Sein romantisches Modell einer Geselligkeit als Lebenskunst hatte dagegen ein Berliner Vorbild, die Treffen im Hause seiner Freundin Henriette Herz (1764–1847). Diese war natürlich nicht nur durch die „Fesseln“ ihres Geschlechts behindert, sondern ebenso durch jene ihrer Religion und Herkunft. Herz war die Tochter des jüdischen Arztes Benjamin de Lemos und seiner Frau Esther de Charleville und mit dem Arzt und Philosophen Marcus Herz (1747–1803) verheiratet, einem Schüler Kants, der als Nachfolger von de Lemos die Leitung des Jüdischen Krankenhauses in Berlin übernahm. Nicht nur als Frau und Nicht-Adelige, sondern auch als nicht emanzipierte Jüdin litt Herz unter den Restriktionen der Gesellschaft. Heute gilt Herz als die erste jüdische Salonnière Berlins, der weitere bald folgen sollten. Prädestinierte ihre doppelte Außenseitersituation – als Frau, als Jüdin – Herz dazu, Gastgeberin von Geselligkeiten im Schleiermacherschen Sinne zu werden?

Praxis

Für Schleiermacher gehörte die Geselligkeit zu den notwendigen Bedingungen eines bürgerlichen Individuums. Der Ursprung des Konzepts des ‚Salons‘ ist allerdings weder in Berlin noch im Bürgertum noch in den jüdischen Häusern zu suchen, deren Bewohner sozial und politisch nicht zum Bürgertum zählen konnten.

Das Wort ‚Salon‘ ist der französischen Sprache entnommen. Dort erschien es zunächst 1664 und bezeichnete den Empfangsraum eines Schlosses; 1737 wurde ein Raum des königlichen Louvre so genannt, in dem Kunstausstellungen abgehalten wurden. Denis Diderot, der diese Kunstausstellungen beschrieb, nannte sie ebenfalls „Salons“, und das Wort wurde damit auch zu einem literarischen Begriff (Wilhelmy 2000, 16–32; Weissberg 2003). Der Begriff ‚Salon‘ wurde gleichzeitig von französischen Adelligen des 17. und 18. Jahrhunderts übernommen. Da sie von der offiziellen Gesprächsrunde am Hofe meist ausgeschlossen wurden, bildeten sie ihre eigene, inoffizielle Gesprächsrunde in einem Wohnzimmer, das nun auch ‚Salon‘ hieß. Unter dem Vorsitz einer Frau trafen sich Frauen zu einer Konversation über Kunst, Literatur, Geschichte und sogar Politik, die durch eine weiterführende und oft intensive Korrespondenz bereichert wurde. Der festumrissene, konkrete Raum (das Zimmer) wurde durch den imaginären Raum weiterer Begegnungen (den Brief) ergänzt. Durch Gespräche und Briefe konnten Beziehungen geknüpft werden; ein Netzwerk von Frauen entstand, die ihre eigenen intellektuellen Interessen – Politik, Kunst, Literatur, Musik – pflegen konnten. Der Raum des Salons wurde daher auch zu einem Bereich des Austauschs, der Unterhaltung wie Bildung ermöglichte und bestätigte. Und er war weiblich konnotiert.

Was sich in Berlin um 1800 entwickelte, war allerdings eine andere Art der Gegenkultur. Berlin stand dabei unter französischem Einfluss. Es lebten viele Hugenotten dort. Am preußischen Hof und in Adelskreisen wurde französisch gesprochen. Paris war darüber hinaus die kulturelle Hauptstadt dieser Zeit. Aber während der Pariser Salon von sozial privilegierten Frauen getragen wurde, die sich zwar gegen die Hofkultur wandten, aber selbst von Adel waren, luden in Berlin im späten 18. Jahrhundert vor allem jene Frauen zum Gespräch ein, die nicht zum Adel gehörten. Wilhelmy zeigt, dass sich diese Konstellation im späteren 19. Jahrhundert und mit der Zeit der Restauration ändern sollte, da diese Gesellschaften bald anerkannt wurden und eine Repräsentationsfunktion erhielten (Wilhelmy 1989). Um 1800 jedoch waren viele Gastgeberinnen noch nicht einmal Frauen des Bürgertums; die vielleicht bekanntesten Salons dieser Zeit wurden von Jüdinnen geleitet.

Damit änderte sich auch die Struktur des Salons. Im französischen Salon war eine gewisse Gleichberechtigung über den Raum des Salons hinaus gegeben; alle Frauen waren sozial höher gestellt. Eine Frau, die Gast in einem Salon war, konnte wiederum Gastgeberin spielen und andere Frauen einladen. Im Berliner Salon war diese Reziprozität nicht gegeben. Er öffnete sich zwar Menschen verschiedener Klassen und Berufe sowie verschiedener Herkunft und Religion, bestand aber auf keinem Modell, das gegenseitige Einladungen ermöglichte. Weiterhin war der jüdische Salon nur durch die Gastgeberinnen weiblich konnotiert, unter den Gästen selbst waren zahlreiche Männer. Hinsichtlich der jüdischen Gäste war dieser Salon allerdings geschlechtsbedingt. Er wurde vor allem von jüdischen Frauen besucht, die sich intensiver als ihre Väter, Ehemänner oder Brüder einer säkularen Bildung wid-

men konnten (Richarz 1992); vor allem aber auch wohlhabendere jüdische Frauen, welche den Luxus besaßen, über ihre Zeit zu verfügen. Ihre männlichen Ehepartner und Verwandten waren vor allem Bankiers, Fabrikbesitzer und Händler, die den Salon kaum besuchen konnten oder wollten. Nichtjüdische Vertreter und Vertreterinnen der bürgerlichen Klasse oder des Adels konnten zwar ein jüdisches Haus betreten, aber selbst eine bekannte jüdische Gastgeberin war in einem gesellschaftlich etablierten Haus nur ungern gesehen. Die Salons waren Orte besonderer Begegnungen. So konnte ein Prinz seine Geliebte in einem dieser Salons treffen, sich allerdings an keinem öffentlichen Ort mit ihr zeigen.

Die Sprache des Salons unterschied sich von der des Hofes; es wurde vor allem Deutsch gesprochen. Nicht der Kaffee der Kaffeehäuser wurde gereicht, nicht die Schokolade des Hofes, sondern Tee. Das Gespräch, die Musik und die öffentliche Lektüre von Briefen oder Manuskripten stand im Vordergrund, nicht das Gastmahl. Für Hannah Arendt zeigte sich dieser Salon, wohl auch Schleiermachers Bestimmung folgend, als ein utopisch anmutender Freiraum, der eine deutsch-jüdische Symbiose vorspielen konnte (Arendt 1955 und 1959). Jede dieser Geselligkeiten musste aber auch die Realität außerhalb des Salon-Raumes deutlich machen. Wie Hannah Lotte Lund (Lund 2012) zeigt, gab es dabei allerdings auch konstante Bemühungen, den Raum des Berliner Salons jenseits des Zimmers und Hauses, ja sogar jenseits Berlins zu erweitern: Treffen fanden in Sommerhäusern der Gastgeber in Charlottenburg und auf dem Lande statt, in Badeorten wie Teplitz und Karlsbad, auf den Wegen von und zum Theater.

Henriette Herz, die ein Modell prägte, das inzwischen als ‚jüdischer Salon‘ in die Kulturgeschichte einging, hatte für ihre Gesellschaften zwei weitere Vorbilder in Berlin. Das eine waren die Einladungen zu dem Philosophen Moses Mendelssohn (1729–1886), der trotz seiner beschränkten finanziellen Mittel sein Haus gerne Philosophen, Wissenschaftlern, Studenten öffnete; seine Ehefrau Fromet servierte dabei, sorgfältig abgezählt, Rosinen und Mandeln zum Gespräch und hielt sich sonst zurück. Das andere Vorbild war ihr Ehemann Marcus Herz, der im gemeinsamen Haus Vorlesungen zur Kantschen Philosophie oder zur Physik hielt. Der Berliner Bildhauer Johann Gottfried Schadow (1764–1850), der selbst eine aus einer Wiener jüdischen Familie stammende Frau, Mariane Devidels, im Herzschen Salon kennenlernte und dann heiraten sollte, gab den folgenden Bericht:

Marcus Herz als praktischer Arzt und als Verfasser der Abhandlung vom Schwindel, außerdem witziger Kopf, stand allgemein und auch bei seinen Kollegen in hoher Achtung. Des Lavoisier Entdeckungen hatten ihn dermaßen bezaubert, daß er kostbare Apparate herbeischaffte, um uns an Nachmittagen Experimente vorzutragen. Als leidenschaftlicher Tabakraucher blieb er Herr in seinem Zimmer. Hier empfing er an den Gesellschaftsabenden junge Ärzte, durchreisende Gelehrte, unter denen nur namentlich anzuführenden Geheimrat Selle, der Königliche Leibarzt; N. Kunth, Erzieher der berühmten Brüder Wilhelm und Alexander von Humboldt; Klapproth; Staatsrat Karsten etc. Im Salon der Hausfrau daneben waren zugleich mehrere jüngere Männer, der deutschen Dichtkunst ergeben, das hierin Neuerscheinende bebringend, be-

sprechend, rezitierend und kritisierend. Von den vielen Namen sind wenige in der Erinnerung geblieben: der Schwede Brinckmann, von dem Verse im Druck erschienen; Woltmann, auch Geschichtsschreiber; einer names Meyer, Almanach versifax; Meyering; von Kleist und die Gebrüder Grafen Dohna; der ältere Graf wurde Staats-Minister, der jüngere bekleidete mehre Gesandtschaften. Der berühmte Schleiermacher kam mehre Jahre später erst hinzu. (Shadow 1849, XIX–XX)

Die strikte räumliche Trennung dieser Parallelwelten mag Fiktion sein, nicht aber der unterschiedliche Charakter der Zusammenkünfte. Obwohl Mendelssohn wie Marcus Herz Einladungen in ein jüdisches Heim aussprachen, waren ihre Treffen oder Veranstaltungen keine Geselligkeiten im Schleiermacherschen Sinn. Sie waren der aufklärerischen Bildung verbunden und nicht dem geforderten wechselseitigen, freischwebenden Gespräch. Bei einer Einladung zu Henriette Herz sollte sich dies nun ändern. Bildung wurde zum Austausch statt einseitiger Belehrung; Gesprächsthemen wurden selten vorgegeben und konnten rasch wechseln. Die Art der Formulierung, der besondere Witz einer Darstellung konkurrierten mit dem Inhalt.

Wenn Schleiermacher daher in Potsdam die Geselligkeit vermisste, so war dies eine Geselligkeit, die wenig mit der adeligen Welt Preußens gemein hatte. Der Berliner Salon hatte dabei verschiedene Funktionen. Er gab Gelegenheit zu einer Konversation, die nach Schleiermacher das bürgerliche Individuum bestimmte und gleichzeitig verwirklichen sollte. Er wurde ein Ort der Begegnung, der klassenübergreifend war und sich jenseits üblicher Moralvorstellungen stellte. Es konkurrierten dabei auch zwei neue Wirtschaftsordnungen. Für wohlhabende jüdische Frauen wurde der Salon nicht nur zu einer Gelegenheit erträumter Emanzipation, sondern bisweilen auch zu einer Chance, sie auf eine besondere Weise zu verwirklichen. Wie Deborah Hertz (Hertz 1988/1991) in ihrer Studie ausführlich belegen konnte, konvertierten viele dieser Frauen zum Christentum und heirateten einen christlichen Mann, den sie in diesen Salons kennenlernt hatten. Sie heirateten bisweilen in den Adel ein. Sara Meyer (1763–1828) wurde Baronin von Grotthus, ihre Schwester Mariane (1770–1812), die den Fürsten Heinrich von Reuss heiratete, eine Prinzessin von Eybenberg. Verarmte Adelige konnten wiederum nicht nur einen Titel bieten, sondern mit dem Vermögen dieser Frauen auch ihre eigenen Güter konsolidieren. Das neue Phänomen des Salons bestätigte damit keine erträumte romantische Geselligkeit und die Macht des aufsteigenden Bürgertums, sondern eine Gesellschaftsordnung alter Art. Die Sehnsucht jüdischer Salonnières galt dem Adel.

Herz, die auch nicht sehr wohlhabend war und nach dem Tod ihres Mannes von einer Witwenrente leben mußte, folgte diesem Weg nicht. Zwar sollte sie letztendlich zum Christentum konvertieren, aber einen Heiratsantrag des Grafen Alexander von Dohna wies sie ab. Brendel (später Dorothea) Veit (1764–1839), die älteste Tochter Mendelssohns, lernte im Hause Herz Friedrich Schlegel kennen. Sie verließ ihren Ehemann, den Bankier Simon Veit, und lebte fortan mit Schlegel in Berlin, Jena und Paris zusammen, wo Dorothea zum Protestantismus konvertieren und Schlegel

heiraten sollte. Beide konvertierten später in Köln zum Katholizismus. Sara (Zerelche) Itzig (1761–1854), eine Tochter des Hofjuden Daniel Itzig, der für seine Dienste für den preußischen König schon früh als erster und einziger Berliner Jude ein Emanzipationspatent erhielt, blieb Jüdin. Sie war mit dem Bankier Samuel Salomon Levy verheiratet. Itzig lud zu Gesellschaften ein, die sich oft durch musikalische Darbietungen auszeichneten. Ihr Neffe Felix Mendelssohn-Bartholdy, ein Enkel Moses Mendelssohns, teilte Itzigs Interesse an der Musik von Johann Sebastian Bach und der Bachschen Familie. Itzig förderte seinen musikalischen Werdegang. Mendelssohn-Bartholdys Mutter Lea (Lilla) Salomon, verheiratet mit Moses Mendelssohns Sohn Abraham, der ebenfalls ein Bankier war, lud zu musikalischen Darbietungen ein wie zu Gesprächen über Musik. Friederike (Fradchen) Marcuse (später Friedrika Liman) war ein häufiger Gast im Hause Levin und anderen Gesellschaften. Sie ließ sich von ihrem Ehemann Abraham Nathan Liepmann scheiden und lebte zunächst mit der Schauspielerin Friderike Unzelmann, dann mit der Sängerin Anna Milder zusammen.

Wie den französischen Salon, so begleitete auch den Berliner Salon eine rege Briefkultur. Dies wird besonders im Fall der wohl bekanntesten Berliner Gastgeberin deutlich, Rahel Levin (1771–1833), später verheiratet mit Karl August Varnhagen von Ense. Tausende ihrer Briefe sind bis heute erhalten. Sie wurden bereits zu ihren Lebzeiten von Varnhagen gesammelt und nach ihrem Tod in ersten Sammlungen vorgelegt.

Levin festigte ihren Ruf als bedeutende Gastgeberin und Korrespondentin bereits in jungen Jahren. Kurz nach dem Tod ihres Vaters lud sie Gäste in das elterliche Haus, wahrscheinlich zunächst auch jene Schauspieler und Bürger, denen der Vater als Bankier zuvor behilflich war. Im Unterschied zu Herz, die durch ihre außerordentliche Schönheit sowie große Sprachkenntnisse glänzen konnte, und Sara Itzig, deren Musikalität bekannt war, stach Levin durch ihren Witz und ihre Schlagfertigkeit hervor; durch eine Originalität des Ausdrucks, der sich in den erhaltenen Briefen widerspiegelt. Wie bei anderen Gastgeberinnen gab es auch bei Levin einen ‚jour fixe‘, an dem man sich traf. Und obwohl Rahel oft von ihren „Dachstubenwahrheiten“ schrieb, war der Hinweis auf ihr eigenes Zimmer eher ein Bescheidenheitstopos. Ihre Geselligkeiten fanden wie sonst auch üblich im repräsentativeren Wohnzimmer des Hauses statt, und ihre Familie nahm oft an ihnen teil. Levins Salon konnte wohl die prominentesten Gästen aufweisen. Obwohl viele Personen (etwa die Gebrüder Alexander und Wilhelm von Humboldt, der schwedische Diplomat Gustav von Brinkmann) mehrere der Salons frequentierten, war in Levins Salon ein preußischer Prinz, Louis Ferdinand, gelegentlich zu Gast; Rahel war mit seiner Geliebten Pauline Wiesel eng befreundet. Auch dies gab ihrem Salon einen besonderen Status.

Die soziale Freizügigkeit dieser Gesellschaften wurde 1806 beendet, als die napoleonische Armee in Berlin einmarschierte. Die folgenden Jahre wurden von einem preußischen Patriotismus bestimmt und von den Restaurationsbestrebungen nach den Kriegen gegen Frankreich. Gesellschaften in jüdischen Häusern waren nun

nicht mehr attraktiv, und es wurde stärker auf Standesunterschiede hingewiesen. Herz zog sich bereits 1803, nach dem Tod ihres Mannes, als Gastgeberin zurück; Rahel beendete um 1806 ihre Geselligkeiten. Zwar öffnete sie ihr Haus 1814, nach ihrer Heirat mit Varnhagen, erneut, aber die politische Situation machte sich auch hier bemerkbar – dies obwohl preußische Juden 1812 emanzipiert wurden und Rahel selbst kurz vor ihrer Eheschließung konvertieren sollte.

Wilhelmy (1989) sammelt viele Namen der jüdischen (und nichtjüdischen) Gastgeberinnen und Gäste der Berliner Salons des späten 18. und 19. Jahrhunderts. Unter den Gästen und Gastgeberinnen wäre noch Rebecca Salomon, später Saaling (1783–1850) hervorzuheben, die sich nach ihrer Scheidung von Moses Friedländer, einem Sohn David Friedländers, den Namen Regina Froberg gab. Unter diesem Namen veröffentlichte sie Unterhaltungsromane; *Schmerz der Liebe* (1810) gilt als ein Schlüsselroman des Levinschen Salons (Weissberg 2001). 1813 zog sie nach Wien und besuchte die dortigen Gesellschaften.

In Wien hatte sich inzwischen ein eigener jüdischer Salon etabliert. Daniel Itzig verheiratete zwei seiner Töchter nach Wien: Sara Itzigs Schwester Fanny (Vögele) (1757–1818) heiratete 1776 den Wiener Kaufmann Nathan Arnstein; Cäcilie (Zippora) Itzig (1760–1836) 1800 den Kaufmann Bernhard Eskeles. Sowohl Arnstein wie auch Eskeles konnten vom österreichischen Kaiser ein Adelspatent erwirken; sie erhielten den Titel eines Barons, ohne dass sie zum Christentum konvertieren mussten. Fanny von Arnstein wie auch Cäcilie von Eskeles wurden in Wien für ihre Gesellschaften bekannt. Durch Reisen und Korrespondenz hielten sie mit ihren Freundinnen, ihrer Familie und Berliner Salonnières Kontakt. Auch ihre Häuser öffneten sich Künstlern, Gelehrten und Adelligen, aber bedingt durch ihren gesellschaftlichen Status zeigten sich die Gastgeberinnen eher als Mäzeninnen im traditionelleren Sinne. Beide Frauen förderten zum Beispiel Ludwig van Beethoven, der 1792 von Bonn nach Wien gezogen war. Auch ihre Häuser sollten repräsentieren; beide bewohnten als Stadtpaläste bekannte Häuser. Das heutige Jüdische Museum Wien befindet sich im ehemaligen Palais Eskeles.

Nachleben

In den späten 1980er Jahren begann die intensive literatur- und kulturwissenschaftliche Aufarbeitung des Phänomens des jüdischen Salons in Berlin und auch Wien als Folge der Etablierung der Jüdischen Studien als Disziplin, als Erweiterung der Literaturwissenschaften auf Fragen der Sozialforschung und im Zuge der Wiederentdeckung der Schriften von Gastgeberinnen und Gästen, allen voran der Briefe Rahel Levins, die im Archiv der Berliner Staatsbibliothek aufbewahrt wurden und nach dem Krieg als verschollen galten. Sie wurden 1977 im Archiv der Bibliothek der Jagiellonen-Universität in Krakau wiederentdeckt. Barbara Hahn leitet seit den 1980er Jahren ein Editionsprojekt, das Teile der Korrespondenz zugänglich machte

und Levins Ruf als Literatin festigte (vgl. Hahn 1990). Inzwischen gibt es vor allem zu Levin eine reiche Sekundärliteratur, welche ebenfalls die Forschung über den jüdischen Salon in Berlin beflügelte.

Die Soziologin und Historikerin Deborah Hertz legte 1988 eine Studie vor, die auf den in den Kirchen geführten, erhaltenen Konversionsdaten um 1800 beruht und einen ersten Einblick in die soziale Zusammensetzung der Berliner Salons gibt und vor allem auch das Heiratsverhalten ihrer Mitglieder zu rekonstruieren sucht (Hertz 1988). Peter Seibert folgte kurz darauf mit einer Studie, die den literarischen Salon, und darunter vor allem den jüdischen Salon um 1800, als Forschungsthema etablieren sollte (Seibert 1993, 102–203). Wilhelmys monumentale Studie zum Berliner Salon (Wilhelmy 1989) folgte mit Einzelbiographien jüdischer wie nichtjüdischer Gäste und Gastgeberinnen, die vom späten 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert das soziale Leben Berlins prägten. Eine revidiertere kürzere Fassung dieses Werkes (Wilhelmy-Dollinger 2000) legt einen weiteren Schwerpunkt auf die geografischen Zentren dieser Geselligkeiten.

In den letzten Jahrzehnten setzte jedoch vor allem eine Kritik an dem Begriff des ‚Salons‘ ein. Hahn (Hahn 2002, 75–98) beschreibt ihn als Mythos. Richtig ist, dass weder Gastgeberinnen noch Gäste die Gesellschaften in Berlin um 1800 Salons nannten; sie beschrieben sie lediglich als Teegesellschaften oder Teetische. Auch in Varnhagens Memoiren (Varnhagen 1987) erscheint dieser Begriff nicht. Dagegen tritt der Begriff im späten 19. Jahrhundert auf, als nach der Gründung des Deutschen Kaiserreiches und im Kontext antisemitischer Ausschreitungen die Gesellschaften jüdischer Gastgeberinnen zum ersten Mal wiederentdeckt wurden; sie wurden als Orte deutsch-jüdischer Symbiose nostalgisch verklärt (Weissberg 2003). Ein ähnliches Verlangen nach der Erfahrung eines glücklichen Zusammenlebens von Juden und Nichtjuden war auch in vielen Studien nach dem Zweiten Weltkrieg zu bemerken (siehe z.B. Reinecke 1961, Meixner 1982). Lunds Arbeit (Lund 2012) fasst die Kritik an dem Salonbegriff zwar zusammen, versucht allerdings auch mit diesem Begriff zu arbeiten. Dies geschieht nicht von ungefähr. Der „jüdische Salon“ um 1800 ist inzwischen zu einem Berliner und Wiener Gedächtnisort geworden. Dafür zeugen nicht allein die aktuellen touristischen Hinweise in beiden Städten, sondern auch die vielfachen Versuche der letzten Jahre, den jüdischen Salon auch in einem neuen, diesmal nichtjüdischen Kontext in Berlin und Wien wiederzubeleben (vgl. z.B. Peham 2013; <http://www.salonkultur.de/>).

Literaturverzeichnis

- Altenhofer, Norbert: „Geselligkeit als Utopie. Rahel und Schleiermacher“. *Berlin zwischen 1789 und 1848: Facetten einer Epoche*. Ausstellung der Akademie der Künste vom 30 August bis zum 1. November 1981. Berlin: Akademie der Künste, 1981, 37–42.
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper, 1955.

- Arendt, Hannah: *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin in der Romantik*. Mit einer Auswahl von Rahel-Briefen und zeitgenössischen Abbildungen. München: Piper, 1959.
- Arndt, Andreas: „Geselligkeit und Gesellschaft. Die Geburt der Dialektik aus dem Geist der Konversation in Schleiermachers ‚Versuch einer Theorie des geselligen Betragens‘“. Schultz, Hartwig (Hrsg.): *Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons*. Berlin: De Gruyter, 1997, 45–61.
- Bilski, Emily D.; Braun, Emily (Hrsg.): *Jewish Women and Their Salons: The Power of Conversation*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- Bosold, Birgit (Hrsg.): *Friederike Liman: Briefwechsel mit Rahel Levin Varnhagen und Karl Gustav von Brinckmann sowie Aufzeichnungen von Rahel Levin Varnhagen und Karl August Varnhagen*. Eine historisch-kritische Edition mit Nachwort. <http://www.sub.uni-hamburg.de/opus/volltexte/1996/395/> (04.11.2009).
- Bruyn, Günter de (Hrsg.): *Rahels erste Liebe. Rahel Levin und Karl Graf von Finckenstein in ihren Briefen*. Berlin: Buchverlag Der Morgen, 1985.
- Drewitz, Ingeborg: *Berliner Salons: Gesellschaft und Literatur zwischen Aufklärung und Industriezeitalter*. Berlin: Haude & Spener, 1965.
- Feilchenfeldt, Konrad: „‚Berliner Salon‘ und Briefkultur um 1800“. *Der Deutschunterricht* 4 (1984), 77–99.
- Feilchenfeldt, Konrad: „Rahel Varnhagens ‚Geselligkeit‘ aus der Sicht Varnhagens. Mit einem Seitenblick auf Schleiermacher“. Schultz, Hartwig (Hrsg.): *Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons*. Berlin: De Gruyter, 1997, 147–169.
- Frohberg, Regina: *Schmerz der Liebe*. Berlin: Salfeld, 1810.
- Hahn, Barbara: *Antworten Sie mir. Rahel Levin Varnhagens Briefwechsel*. Basel: Stroemfeld-Roter Stern, 1990.
- Hahn, Barbara: „Mit Goethe im Bad. Begegnungen im Exterritorialen: Rahel Levin Varnhagen, Sara und Marianne Meyer“. *Monatshefte* 92,3 (2000), 336–350.
- Hahn, Barbara: *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der Moderne*. Berlin: Berlin Verlag, 2002.
- Hertz, Deborah: *Jewish High Society in Old Regime Berlin*. New Haven: Yale University Press, 1988. Dt. Übers.: *Die jüdischen Salons im alten Berlin*. Übersetzt von Gabriele Neumann-Kloth. Frankfurt a.M.: Hain, 1991.
- Herz, Henriette: „Jugenderinnerungen von Henriette Herz“. Hrsg. von Heinrich Hahn. *Mitteilungen aus dem Literaturarchiv Berlin* 1 (1896), 141–184.
- Herz, Henriette: *Erinnerungen, Briefe und Zeugnisse*. Neu hrsg. von Rainer Schmitz. Berlin: Die Andere Bibliothek, 2013.
- Isselstein, Ursula: „Die Titel der Dinge sind das Fürchterlichste! Rahel Levins ‚Erster Salon‘“. Schultz, Hartwig (Hrsg.): *Salons der Romantik. Beiträge eines Wiepersdorfer Kolloquiums zu Theorie und Geschichte des Salons*. Berlin: De Gruyter, 1997, 171–212.
- Klein, Hans-Günter (Hrsg.): *Die Musikveranstaltungen bei den Mendelssohns – Ein musikalischer Salon? Die Referate des Symposiums am 2. September 2006 in Leipzig*. Leipzig: Mendelssohn Haus, 2007.
- Klein, Hans-Günter: „... als unsrer geistreichsten Landsleute einen“. Lea Mendelssohn Bartholdys Briefe an Carl Gustaf von Brinckman aus den Jahren 1811–1822“. *Jahrbuch des Staatlichen Instituts für Musikforschung Preußischer Kulturbesitz* 2005, 243–266.
- Lund, Hannah Lotte: *Der Berliner „Jüdische Salon“ um 1800. Emanzipation in der Debatte*. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Meixner, Horst: „Berliner Salons als Ort deutsch-jüdischer Symbiose“. *Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik*. Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Beiheft 4. Tel Aviv: Univ. of Tel Aviv, 1982, 97–109.

- Mendelssohn Bartholdy, Lea: *Ewig die Deine. Briefe an Henriette von Pereira-Arnstein*. Hrsg. von Wolfgang Dinglinger und Rudolf Elvers. 2 Bde. Hannover: Wehrhahn, 2010.
- Peham, Helga: *Die Salonièren und die Salons in Wien: 200 Jahre Geschichte einer besonderen Institution*. Graz: Styria Premium, 2013.
- Reinecke, Hans: „Berliner Salons um 1800. Henriette Herz und Rahel Levin“. *Der Monat* 13, 151 (1961), 46–54.
- Richarz, Monika: „In Familie, Handel und Salon: Jüdische Frauen vor und nach der Emanzipation der deutschen Juden“. Hausen, Karin; Wunder, Heide (Hrsg.): *Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 1992, 57–66.
- Schadow, Johann Gottfried: *Kunst-Werke und Kunst-Ansichten*. Berlin: Decker, 1849.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: „Versuch einer Theorie des geselligen Betragens“. *Schleiermacher, Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*. Hrsg. von Günter Meckenstock. Krit. Gesamtausg. Abt. I/2. Berlin: De Gruyter, 1984, 163–184.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: „Briefe bei Gelegenheit der politisch theologischen Aufgabe und des Sendschreibens jüdischer Hausväter“. *Schleiermacher, Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*. Hrsg. von Günter Meckenstock. Krit. Gesamtausg. Abt. I/2. Berlin: De Gruyter, 1984, 329–413.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: *Briefwechsel und biographische Dokumente*. Hrsg. von Andreas Arndt und Wolfgang Virmond. Krit. Gesamtausg. Abt. V/3. Berlin: De Gruyter, 1992.
- Seibert, Peter: *Der literarische Salon. Literatur und Geselligkeit zwischen Aufklärung und Vormärz*. Stuttgart: Metzler, 1993.
- Spiel, Hilde: *Fanny Arnstein oder die Emanzipation*. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1962.
- Strube, Rolf (Hrsg.): *Sie saßen und tranken am Teetisch. Anfänge und Blütezeit der Berliner Salons 1789–1871*. München: Piper, 1992.
- Varnhagen, Karl August: *Denkwürdigkeiten I–III*. Hrsg. von Konrad Feilchenfeldt. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1987.
- Varnhagen, Rahel Levin: *Briefe an eine Freundin. Rahel Varnhagen an Rebecca Friedländer*. Hrsg. von Deborah Hertz. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1989.
- Varnhagen, Rahel Levin: *Briefwechsel mit Pauline Wiesel*. Hrsg. von Barbara Hahn. München: C.H. Beck, 1996.
- Varnhagen, Rahel Levin: *Briefwechsel mit Ludwig Robert*. Hrsg. von Consolina Vigliero. München: C.H. Beck, 2001.
- Varnhagen, Rahel Levin: *Familienbriefe*. Hrsg. von Renata Buzzo Mǎrgari Barovero. München: C.H. Beck, 2009.
- Varnhagen, Rahel [Levin]: *Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde*. Hrsg. von Barbara Hahn nach einer Edition von Karl August Varnhagen. Mit einem Essay von Brigitte Kronauer. 6 Bde. Göttingen: Wallstein, 2011.
- Weissberg, Liliane: „Kein Ort, nirgends: Gedanken zum jüdischen Salon“. *Jahrbuch für Historische Bildungsforschung* 9 (2003), 119–144.
- Weissberg, Liliane: „Zur Pathologie des Salons. Regina Froberg, Rahel Levin, Karl August Varnhagen und der Schmerz der Liebe“. Becker, Sabina (Hrsg.): *Rahel Varnhagen. Studien zu ihrem Werk im zeitgenössischen Kontext*. Saarbrücken: Röhrig Universitätsverlag, 2001, 119–161.
- Wilhelmy, Petra: *Der Berliner Salon im 19. Jahrhundert (1780–1914)*. Berlin: De Gruyter, 1989.
- Wilhelmy-Dollinger, Petra: *Die Berliner Salons. Mit kulturhistorischen Spaziergängen*. Berlin: De Gruyter, 2000.
- Salonkultur. <http://www.salonkultur.de/> (31.08.2015).

Die Wissenschaft des Judentums und die Frage der deutsch-jüdischen Literatur

Andreas B. Kilcher

Die Begriffe der ‚jüdischen Literatur‘ im Allgemeinen sowie der ‚deutsch-jüdischen Literatur‘ im Besonderen sind im traditionellen Judentum nicht angelegt; die vor-modernen literarischen Termini sind u.a. Targum, Midrasch, Mischna, Gemara, Tossefta, Pijutim, Halacha, Aggada, mithin Formen religiöser Literatur. Der Begriff der jüdischen Literatur hingegen ist im 19. Jahrhundert in der Folge der Aufklärung bzw. genauer im Kontext der Herausbildung einer Philologie des Judentums zur Beschreibung einer umfassenderen, auch säkularen, wissenschaftlichen wie belletristischen Literatur entstanden. Während die Anfänge der deutsch-jüdischen Literatur selbst wenige Jahrzehnte davor in der Aufklärung liegen, unter deren gesellschaftlichen, kulturellen und theologischen Bedingungen ein jüdisches Schreiben in deutscher Sprache überhaupt erst möglich wurde, setzte ihre erstmalige *wissenschaftliche*, d.h. begriffliche und historische Beschreibung im frühen 19. Jahrhundert ein.

Der intellektuelle Kontext, innerhalb dessen diese wissenschaftliche Verbegrifflichung und Historisierung des Judentums und seiner Literatur möglich wurde, ist die ‚Wissenschaft des Judentums‘. Ihre ersten Vertreter wie unter anderem Immanuel Wolf, Leopold Zunz, Moses Moser, Eduard Gans und Moritz Steinschneider, unterschiedene Verfechter von Aufklärung, Emanzipation, Reform und Assimilation, machten es sich zur Aufgabe, das Judentum nicht mehr nur in seinen eigenen traditionellen religiösen Begriffen und Kategorien immanent zu verstehen, sondern es zugleich auch mit modernen europäischen wissenschaftlichen Begriffen und Methoden zu beschreiben und damit zum Gegenstand der Forschung zu erheben. Die Herausbildung der Begriffe der ‚jüdischen‘ bzw. der ‚deutsch-jüdischen Literatur‘ ist folglich vor dem Hintergrund des Wissensbegriffs der ‚Wissenschaft des Judentums‘ zu verstehen, die sich erstmals in Berlin mit der Gründung des *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden* (1819) und der *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (1823) formierte und in der Folge in zahlreichen Einrichtungen weiterentwickelt wurde, vom Breslauer jüdisch-theologischen Seminar (gegründet 1854) und der dort angesiedelten *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (1851–1939) bis hin zu der 1872 gegründeten Berliner *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* sowie der 1919 ebenda gegründeten *Akademie für die Wissenschaft des Judentums*. Sie zog für das Judentum die wissenschaftliche Konsequenz aus der Aufklärung, indem sie die traditionelle religiöse jüdische Schriftgelehrtheit mit modernen wissenschaftlichen Methoden weiterführte und in Bildung und Wissenschaft das eigentliche Instrument kultureller und gesellschaftlicher Integration sah.

In diesem Sinne integrierte Immanuel Wolf in seinem grundlegenden Beitrag *Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums*, erschienen als Auftakt der von Zunz redigierten *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (1823), die ‚Philologie‘ des Judentums in eine enzyklopädische Systematik seiner modernen Erforschung. Was er thesenhaft als „systematische Entwicklung und Darstellung“ des Judentums forderte, galt ihm als methodologischer Prüfstein eines modernefähigen Verständnisses des Judentums überhaupt (Wolf 1823, 17). Das Denken der Moderne, so die dem zugrunde liegende Säkularisationsthese, zeichnet sich dadurch aus, dass es sich von religiöser Rückbindung emanzipiert und in Wissen verwandelt. Aufklärung gilt demnach als Übergang vom religiös limitierten Kanon der (jüdischen) Tradition zum autonomen und universalen Wissen der Moderne. Als *Verwissenschaftlichung* haben daher die Gründer der Wissenschaft des Judentums ihren historischen Einsatz selbstbewusst verstanden, so etwa Wolf: „der Standpunkt der Wissenschaft ist der Eigenthümliche unserer Zeit“ (Wolf 1823, 24), d.h. der universale, säkulare, moderne. Aus diesem Standpunkt ist das Judentum zu betrachten; es ist, so Wolf, „der wissenschaftlichen Behandlung fähig und bedürftig.“ (Wolf 1823, 16) Dabei wird es zugleich Subjekt und Objekt der Wissenschaft, die Wissenschaft folglich zur eigentlichen Form des Selbstbewusstseins des Judentums im Zeitalter der Aufklärung.

‚Jüdische Literatur‘

Diese wissenschaftliche Bewusstwerdung des Judentums soll nach Wolf nicht nur allgemein als „Ganzes“, sondern auch – systematisch entwickelt – in seinen Teilen erfolgen. Dabei unterscheidet er drei „Darstellungsweisen“: eine historische, eine philosophische und eine philologische, um daraus zu schließen: „Wir erhalten also: 1) eine Philologie d. J. [des Judentums], 2. Eine Geschichte d. J., 3) eine Philosophie d. J.“ (Wolf 1823, 19) Die „philologische Erkenntnis der Litteratur des Judentums“ ist gemäß Wolf der primäre Zugang zum Judentum überhaupt. Darin schloss er, wie später u.a. auch Leopold Zunz, an die Neubegründung der Philologie als einer systematischen Wissenschaft durch August Boeckh und Friedrich August Wolf an, die gegen Hegels Vorwurf, die Philologie sei ein bloßes „Aggregat“ (Hegel 1959, 48–49) – Hegels Vorwurf richtete sich dabei nicht nur gegen die Philologie, sondern gegen jede Form unsystematischer Wissenschaft – eine philosophische, systematische bzw. enzyklopädische Nobilitierung der Philologie anstrebten. Wolf rekurriert auf diesen neuen Philologie-Begriff, wenn er eine „Philologie des Judentums“ forderte. Dabei präziserte er diesen dadurch, dass er in ihm einen universalen Aspekt, nämlich denjenigen der „gesamten Literatur“ der Juden, mit einem partikularen Aspekt, nämlich denjenigen kultureller, historischer und sprachlicher Differenzierung, ins Verhältnis setzte:

Die Philologie des Judentums ist die hermeneutisch-critische Verständigung der gesamten Litteratur der Juden, als in welche die besondere Welt, die eigenthümliche Lebens- und Denkweise der Juden niedergelegt ist. Wiefern diese Litteratur in verschiedenen Sprachen gekleidet ist, verschiedene Stoffe umfasst und verschiedenen Zeiträumen angehört, wird auch die Philologie ihre verschiedenen Weisen haben. (Wolf 1823, 19)

Diese initiale Bestimmung einer Philologie des Judentums bzw. ihres Gegenstandes der jüdischen Literatur setzt also an der allgemeinen Verhältnisbestimmung von Partikularismus und Universalismus an: Das Judentum ist, so Wolf, auf der einen Seite seit drei Jahrtausenden „ein eigenthümliches, selbstständiges Ganzes“, zugleich aber „haben auch fremdartige Ansichten von aussenher oftmals auf dasselbe Einfluss gehabt“ (Wolf 1823, 2) Diese „Wechselwirkung“ von innerer „Eigenthümlichkeit“ und äußerem „Einfluß“ begreift Wolf als das entscheidende produktive Moment der jüdischen Geschichte, das sich gerade an der Literatur beobachten lässt. In dieser neuen, liberalen Sicht auf die jüdische Literatur ist auch die Möglichkeit der ‚deutsch-jüdischen Literatur‘ systematisch angelegt. Auch wenn sie kaum ausdrücklich genannt wird, ist sie doch *in potentia* vorgesehen als Teil einer allgemeinen ‚jüdischen Literatur‘, die nicht auf die hebräische, aramäische oder jiddische Sprache sowie auf religiöse Gegenstände beschränkt ist, sondern zugleich auch „verschiedene Stoffe“ in „verschiedenen Sprachen“ umfasst, also auch säkulare Gegenstände in modernen europäischen Sprachen, damit auch deutschsprachige jüdische Belletristik.

Diese rudimentäre systematische Begründung des Gegenstandsfeldes der jüdischen Literatur sowie ihrer wissenschaftlichen philologischen Erforschung wurde in den folgenden Jahrzehnten systematisch wie historisch weiter ausdifferenziert. Dabei bildete sich ein Komplex an Vorstellungen heraus, was ‚jüdische Literatur‘ sei, der zunächst nach wie vor implizit, nach und nach aber auch explizit die ‚deutsch-jüdische Literatur‘ mit adressierte. Die primäre Ausgangslage dafür war eben jene allgemeinste moderne Bestimmungsform des Judentums als Dialektik von Universalität und Partikularität; sie bildet die Basis systematischer wie historischer Beschreibung der jüdischen Literatur in der Wissenschaft des Judentums. Diese allgemeine Dialektik ließ sich sodann – zweitens – auf der kulturellen Ebene der Sprache und der Literatur konkretisieren, indem sie auf eine Dezentrierung der hebräisch-aramäischen als einer „nationaljüdischen“ Literatur zielte bzw. diese durch einen neuen transkulturellen Sprach- und Literaturbegriff ablöste, den die Vertreter der Wissenschaft des Judentums mit einem von Herder und Goethe entwickelten Begriff emphatisch als „Weltliteratur“ bezeichnet haben. Dieses universalistische und offene Konzept jüdischer Literatur hatte drittens eine historisch-gesellschaftliche Implikation, die über den humanistischen, bürgerlich-europäischen Begriff der Weltliteratur hinausgeht: Es geht einher mit einer Diasporatheorie, die in der exterritorialen Stellung der Juden einen grundsätzlichen transkulturellen Charakter ihres Schreibens begründet. Die Literatur erscheint dabei als ein Medium

jüdischer Geschichte, das die Spuren ihrer diasporischen Bewegungen aufzeichnet. Diese drei Argumentationsfiguren bei der Begründung eines säkularen jüdischen Literaturbegriffs durch die Wissenschaft des Judentums – 1. die Dialektik von Partikularität und Universalität, 2. die Transkulturalität und 3. der Diasporacharakter – gilt es im folgenden zu präzisieren, dies insbesondere auch mit Blick auf die Frage, wie die damit verbundene Öffnung des vormodernen theologischen Literaturparadigmas auch auf die Begründung bzw. Beschreibung der entstehenden deutschsprachigen jüdischen Literatur abzielte.

Dialektik von Partikularität und Universalität: Die Dialektik von Partikularität und Universalität ist nach Wolf und Zunz und ihren Nachfolgern nicht anders als mit einer Paradoxie zu beschreiben: mit der Gleichzeitigkeit von Identität und Alterität. Es ist dies die logische Voraussetzung einer Literatur, die auf der einen Seite die eigenen Voraussetzungen, auf der anderen Seite ihre historischen und kulturellen Verflechtungen mit den sie umgebenden Kulturen reflektiert. Als Historiker und Philologe des Judentums begründete Zunz die „jüdische Literatur“, die er zunächst noch unter dem Namen „rabbinische Literatur“ von der „hebräischen“ abgrenzte (Zunz 1818), folgerichtig nicht nur als ein historisch-partikulares Phänomen, sondern auch als ein universales, in dem sich Eigenes und Fremdes überschreiben und verbinden. Dies formulierte er zuerst in dem Lexikoneintrag „Jüdische Literatur“ für den *Brockhaus* von 1834: „Demselben Zeitalter, welches den Uebergang aus dem Hebraismus zum Judentum bildet, gehört der Anfang der jüdischen Literatur, die auf der hebräischen wurzelnd, [...] bald persische Religionsbegriffe, griechische Weisheit und römisches Recht, wie späte arabische Poesie und Philosophie und europäische Wissenschaft in sich aufnahm. [...] Nationale und fremde Weisheit gehen in derselben einen Gang ununterbrochener Entwicklung [...].“ (Zunz 1834, 101) Ausführlicher wurde Zunz zehn Jahre später in dem Aufsatz *Die jüdische Literatur* (1845), indem er diese dialektische Verflechtung des Eigenen und Fremden als Zusammenhang der jüdischen mit jener Literatur präziserte, die er hier zunächst wie Wolf als „Gesammt-Literatur“ (Zunz 1845, 41) und „allgemeine Literatur“, sodann aber auch mit Goethes Begriff als „Welt-Literatur“ bezeichnete:

Eine solche von der Weltgeschichte anerkannte historische Besonderheit sind die Juden nach Volkstum und Bekenntnis ein Ganzes, dessen Richtungen von einheitlichen, mit ihren Wurzeln in das tiefste Alterthum hineinragenden, Gesetzen gelenkt werden, und dessen geistige Erzeugnisse, bereits über zweit Jahrtausende, eine Lebensfaser unzerreißbar durchzieht. Dies ist die Berechtigung zur Existenz, die Begründung der Eigenthümlichkeit einer *jüdischen Literatur*. Aber sie ist auch aufs Innigste mit der Cultur der Alten, dem Ursprung und Fortgang des Christentums, der wissenschaftlichen Tätigkeit des Mittelalters verflochten, und indem sie in die geistigen Richtungen von Vor- und Mitwelt eingreift, Kämpfe und Leiden teilend, wird sie zugleich eine Ergänzung der *allgemeinen Literatur*; aber mit eigenem Organismus, der nach allgemeinen Gesetzen erkannt, das Allgemeine wiederum erkennen hilft. Ist die Totalität der geis-

tigen Betriebsamkeit ein Meer, so ist einer von den Strömen, welche jenem das Wasser zuführen, eben die *jüdische Literatur*. (Zunz 1845, 42; Hervorheb. A.K.)

Grundlegend für die entstehende Philologie des Judentums formulierte Zunz damit das Programm der jüdischen als einer transkulturellen Literatur. Es ist das Modell einer Literatur, die nicht mehr durch einen „Zaun um die Tora“ (*Pirke Avot*) definiert ist, sondern vielmehr durch Offenheit und Austausch mit den jeweiligen kulturellen Umwelten – von der griechischen über die arabische und lateinisch-mittelalterliche bis hin zur europäischsprachig-neuzeitlichen.

Diese Vermittlung von Partikularität und Universalität in der jüdischen Literatur ließ sich auch poetologisch begründen. Zunz bezog sich dabei zunächst auf Herders Begriff der Volksliteratur (Zunz 1931, 25): Mit seinem Begriff der „Poesie einer Nation“ erachtete Herder die Literatur als charakteristische Ausdrucksform eines Volkes, wobei er diese zugleich als „Töne“ unter den „Stimmen der Völker“ sah, mithin als Glied einer „unsichtbaren Kette“ des „Pandämoniums“ der Literaturen der „Menschheit“ überhaupt (Herder 1991, 493–494). Ähnlich dialektisch ist auch Goethes Konzept der Weltliteratur angelegt. Diese steht in einem dialektischen Verhältnis zur Nationalliteratur, wenn Goethe festhält, dass die „Nationen“ nicht etwa „überein denken“ sollen; Weltliteratur ist also kein Projekt der Egalisierung, vielmehr meint es: „einander gewahr werden, sich begreifen“ (Strich 1946, 370). Vergleichbar argumentierte die entstehende Philologie des Judentums, wenn sie eine dialektische Gleichzeitigkeit von jüdischer Partikularität und allgemeinliterarischer Universalität annahm. Damit revidierte sie zugleich ein zentrales Theorem der Haskala, wie es beispielhaft Moses Mendelssohn in *Jerusalem* formuliert hat, der die Universalität auf das öffentliche und kulturelle Leben, die Partikularität auf das private und religiöse Leben bezog, so etwa in der Trennung von Staat und Religion (Mendelssohn 1989, 353). Im Literaturbegriff der Wissenschaft des Judentums hingegen sind Universalität und Partikularität nicht in zwei unterschiedlichen Lebensbereichen (öffentlich vs. privat) aufgetrennt, sondern vielmehr in einer und derselben Ausdrucksform verflochten, dem transkulturellen Aufschreibesystem der jüdischen Literatur.

Dieses entscheidende Argument formulierte auch Moritz Steinschneider in seinem umfangreichen Artikel *Jüdische Literatur*, der 1850 in der *Allgemeinen Encyclopädie der Wissenschaften und Künste* von Ersch und Gruber erschienen ist. Steinschneider qualifizierte die transkulturelle Disposition der jüdischen Literatur zwar als „Schwierigkeit“, doch stellt sie sich als solche nur für die Erwartung der jüdischen Literatur als eines homogenen, abgeschlossenen und nationalliterarischen Korpus dar. Eben diese Erwartung sollte der historisierende Blick der Wissenschaft des Judentums enttäuschen:

Mannichfaltige Schwierigkeiten bietet die Encyclopädie einer so reichen, nach Inhalt und Form, Richtung und Sprache, Zeit und Raum, unter Einwirkung des gesammten Volkes und

dem Einflusse hervorragender Geister, durch dritthalb Jahrtausende eigenthümlich sich gestaltenden Literatur, die einerseits allen irgendwie zugänglichen literarischen Entwicklungen der Länder und Völker sich anschließt, andererseits eigenthümliche Literaturkreise schafft, für die keine entsprechende Terminologie von anderswoher zu nehmen ist, z.B. Midrasch, Haggada, Talmud, Masora, Pijjutim, Tosafot. (Steinschneider 1850, 357–358)

Die jüdische Literatur erweist sich dem differenzierten historisierenden Blick der Wissenschaft des Judentums also als ein dialektisches Nebeneinander von Identität und Alterität. Sie ist keine geschlossene nationale Formation, sondern vielmehr ein Medium, in dem Eigenes und Fremdes zu einem neuen heterogenen Gebilde verschmelzen.

Transkulturalität: Diese Verflechtung von Partikularismus und Universalismus in der jüdischen Literatur lässt sich gemäß der Wissenschaft des Judentums positiv als grundsätzliche Polyphonie und Transkulturalität beschreiben. Auch damit revidiert die Wissenschaft des Judentums eine Position der Haskala, die mit der Differenz zwischen öffentlich und privat die hebräische als die eigentlich jüdische Sprache auf das Private verwies, die europäischen Sprachen dagegen dem allgemeinen und öffentlichen Leben zuordnete. Die jüdische Literatur der Wissenschaft des Judentums dagegen ist eine in sich kulturell heterogene Entität, demgegenüber sie die Vorstellung einer hebräischen Nationalliteratur als historisch wie philologisch vereinfachendes Konstrukt zurückwies. Die Sprache erscheint im Fall der jüdischen Literatur nicht etwa als ein Kriterium der Abgrenzung, sondern vielmehr der Vermittlung.

Dies erklärt auch die markante Aufwertung der Übersetzung in der Wissenschaft des Judentums gegenüber ihrer traditionellen Problematisierung. Nicht zufällig zählte auch Goethe die kulturtransferierende Leistung der Übersetzung zu den konstitutiven Charakteristika von Weltliteratur (Strich 1946, 370). Zunz und Steinschneider folgten diesem weltliterarischen Optimismus der Übersetzung, indem sie ihre transkulturelle Arbeit auf die historischen Gegebenheiten der jüdischen Literatur applizierten. Aus diesem Grund gliederte sie Zunz nicht etwa in innerjüdische, sondern in interkulturelle Entwicklungsphasen: Er unterscheidet eine griechische, arabische, mittelalterlich-lateinische und europäische neuzeitliche Phase der jüdischen Literatur und stellt dabei fest, dass sich die Sprache nicht als monokulturelles Abschlusskriterium, sondern vielmehr als transkulturelles Übersetzungsmedium erweist. Die Juden in der Kulturgeschichte der Welt gelten ihm geradezu als „Vermittler“, die „Berührungspunkte“ und „Culturverhältnisse“ herstellen und den interkulturellen „Weltverkehr“ in Zirkulation versetzen (Zunz 1845, 47). Der signifikante Begriff ‚Weltverkehr‘ geht wiederum auf Goethe zurück, der damit nicht nur die ideelle Vermittlung durch Übersetzung, sondern auch deren technische Optimierung im Zeitalter neuer Reise- und Kommunikationstechniken anspricht. Zunz verwendet den Ausdruck „Welt-Literatur“ signifikanterweise für just diese transkulturelle Vermittlungsleistung der Sprache, hier bezogen auf die arabisch-jüdische

Literatur, die auf die Epoche der griechisch-jüdischen folgte: „Die Sprache ward nun abermals die Vermittlerin zwischen der jüdischen und einer Welt-Literatur, und die höheren Geister der beiden Nationen wirkten durch sie auf einander. Die Juden schrieben für ihre Brüder arabisch, wie einst griechisch“ (Zunz 1845, 45).

Diasporaliteratur: Moritz Steinschneider folgte dieser Argumentationsfigur, wenn auch er den engen hebräischen Literaturbegriff zurückwies und durch das weitere transkulturelle Programm einer jüdischen Literatur ersetzte. Der Funktion der Juden als kulturelle Vermittler bzw. „Dolmetscher“ widmete er eine eigene Arbeit, *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (1893). Dabei entwickelte er eine dritte Argumentationsfigur, die Goethes Weltliteraturbegriff radikalisiert und zugleich überschreitet: die Begründung der jüdischen als einer Diasporaliteratur. Dass die jüdische eine Literatur zwischen den Sprachen und Kulturen wurde, hängt demnach mit ihrer diasporischen Exterritorialität zusammen:

Die Literatur der Juden im weitesten Sinne begreift eigentlich Alles, was Juden von den ältesten Zeiten an bis auf die Gegenwart, ohne Rücksicht auf Inhalt, Sprache und Vaterland, geschrieben haben. Sie umfaßt demnach die hebräischen, chaldäischen und griechischen Schriften der Bibel und der Apokryphen, die neuhebräische [...] Literatur durch zwei Jahrtausende, aber auch die Schriften der Juden in den Sprachen der alten Welt, welche in verschiedenen Perioden das Hebräische ersetzten oder gar verdrängten. In diesem Durchgange durch so viele Länder, Sprachen und Materien liegt eine, die Auffassung und Würdigung besonders erschwerende Eigenthümlichkeit. (Steinschneider 1850, 357–358)

Vergleichbar argumentierte kurz danach David Cassel, der nicht nur ebenfalls Enzyklopädist für den *Brockhaus* war, sondern in *Geschichte der jüdischen Literatur* (1872) die erste ausführliche (wenn auch unabgeschlossene) historiographische Darstellung der jüdischen Literatur verfasste. Deutlicher noch als Steinschneider bindet Cassel den transkulturellen an einen exterritorialen Charakter der jüdischen Literatur. Seine jüdische Literatur ist Weltliteratur nicht nur in Goethes, sondern in einem spezifisch jüdischen Sinn: als Diasporaliteratur. Der weltliterarische Charakter bestimmte zwar schon die hebräische Literatur des Königreichs, er verstärkte sich aber mit der Diaspora in der jüdischen Literatur. In der Diaspora wird die Literatur förmlich zu einem interkulturellen Archiv, das die Spuren der Wanderung aufschreibt:

Die Schwierigkeit liegt aber darin daß hier nicht, wie bei den meisten Völkern Nationalität und Sprache einander decken. Schon in der Zeit, als die Juden noch einen politischen Körper bildeten, in den letzten Jahrhunderten vor der Auflösung des jüdischen Staates durch die Römer, war die hebräische Sprache aus dem Munde des Volkes sogar in dem Stammlande Palästina durch die aramäische und griechische verdrängt worden; um wie viel mehr bei den außerhalb Palästina's lebenden Juden, und in immer steigendem Maße bei der zunehmenden Zerstreuung der Juden über fast alle Länder der Erde. (Cassel 1872, 5)

Dieses Diaspora-Argument akzentuierte auch Cassels Nachfolger als Historiograph der jüdischen Literatur Gustav Karpeles in seiner *Geschichte der Jüdischen Literatur* (1886), in mancher Hinsicht eine Summe der jüdischen Literaturwissenschaft der Wissenschaft des Judentums. Wenn Karpeles die systematische Begriffsbestimmung seiner früheren Kollegen historiographisch umsetzte, so überbot er sie zugleich insbesondere in der Betonung der Diaspora als dem konstitutiven historischen Dispositiv der jüdischen Literatur:

Sie [die jüdische Literatur] enthält Schriftwerke in hebräischer; aramäischer, griechischer, arabischer, spanischer, italienischer, französischer, deutscher und vielen anderen Sprachen. In diesem Durchgang durch so viele Sprachen und in dieser Berührung mit so vielen Literaturen liegt eine der Hauptschwierigkeiten für eine systematische Darstellung der jüdischen Literatur. Während sonst Nationalität und Sprache sich meist decken und dadurch schon eine Nationalliteratur begründen, hat das jüdische Volk alle Sprachen der Völker, in die es zerstreut wurde, angenommen und in all diesen Sprachen seine geistige Entwicklung fortgesetzt. Griechische Weisheit, persische Religionsanschauung, römisches Recht, arabische Philosophie, spanische Poesie, deutsche Sagenkreise: Alles assimiliert sich dieser Literatur. (Karpeles 1886, Bd. 1, 2)

Der interkulturelle „Spiralgang“ der Literatur in der Diaspora ist die spezifisch jüdische „Eigenart in der Weltliteratur“; sie besteht darin, dass sie alles was ihr „im weiten Erdkreise und auf der Wanderung durch fast zwei Jahrtausende nur irgendwo begegnet, geistig erfaßt, durchdringt und sich zu eigen zu machen sucht“ (Karpeles 1886, Bd. 1, 8). „Das ist vielleicht das charakteristischste Merkmal für diese Literatur, die [...] in der härtesten Exilszeit, rüstig sich fortentwickelt. An ihre primären Gebilde [...] setzt sie alle Formen und Sprachen, alle geistigen Richtungen und Wendungen, Poesie und Philosophie, Recht, Geschichte und Medizin an.“ (Karpeles 1886, Bd. 1, 6)

Dergestalt von den Spuren des Exils geprägt, wird die jüdische Literatur selbst zum exterritorialen Ort. Sie ist nicht nur Repräsentationsform eines aufgeklärten, humanistischen und kosmopolitischen Universalismus, sondern vielmehr Medium und Instanz der Diaspora: Nicht nur kann sie jede beliebige kulturelle Identität annehmen, sie wird zur imaginären und intellektuellen „Heimat“ schlechthin. Damit schloss Karpeles an die orientalische Formel der Juden als dem *Am ha-Sefer* (Volk des Buches) an, wie sie zuvor Heinrich Heine für sich entdeckt hatte. Demnach hat keine politische Institution, sondern „sein Schrifttum“ den „jüdischen Stamm“ zusammengehalten:

[...] darum klingt der Spruch des gläubigen Juden, der dem Versöhnungstag seinen Scheidegruß zuruft: „Und nichts ist uns geblieben als einzig diese Lehre!“ besonders innig und rührend. Nicht für sich und sein Haus, nicht für sein Volk und die versunkene Zionsstadt betet er, [...] sondern er denkt nur an die Lehre, das einzige Kleinod, das ihm übrig geblieben und das ihn auf seiner Exilswanderung erhalten hat. Die große Schöpfung der jüdischen Literatur [...] bleibt in ihrem tieferen Kern unverstänlich, wenn wir sie nicht von diesem Standpunkte aus erfassen und verstehen lernen. (Karpeles 1886, Bd. 1, 3–4)

Die Figur des Buches als des ‚portativen Vaterlands‘ (Heine) wird bei Karpeles zur Urszene der jüdischen Literatur: „Und Juda beginnt seine große Exilswanderung mit einem Buche, man kann sagen: seiner ganzen Literatur!“ (Karpeles 1886, Bd. 1, 4) Die jüdische Literatur der Wissenschaft des Judentums ist nicht nur ein europäisches Vermittlungsorgan, sondern exterritorialer Ort der Diaspora. Die Diaspora transformiert das Buch vom geschlossenen hebräischen Text zu einem offenen vielsprachigen Intertext, vom Gesetzeskodex zur Universalbibliothek, von National- zu Weltliteratur. Der dergestalt universalisierte Text wird zum mobilen Medium der jüdischen Diasporageschichte.

‚Deutsch-jüdische‘ Literatur

Dieser markante Literaturbegriff der Wissenschaft des Judentums, der bis zum Aufkommen des Zionismus und seiner Nationalisierung der jüdischen Kultur und Literatur um 1900 vorherrschte, schließt, wie angesprochen, die deutschsprachige jüdische Literatur als Möglichkeit mit ein. Es bleibt aber zu fragen, in welchem Maße diese auch ausformuliert wurde. Tatsächlich geriet die deutschsprachige jüdische Literatur zunehmend in den Blick der vornehmlich selber deutschsprachigen Wissenschaft des Judentums. Ein Maß dafür war auch, dass sie in Zeitschriften wie insbesondere in der von Ludwig Philippson seit 1837 herausgegebenen *Allgemeinen Zeitung des Judentums* wahrgenommen und wesentlich mitgetragen wurde (Horch 1985). In den literaturwissenschaftlichen Arbeiten der Wissenschaft des Judentums selbst jedoch blieb die Aufmerksamkeit auf die deutsch-jüdische Literatur vergleichsweise begrenzt. In Steinscheiders großem historischen Artikel *Jüdische Literatur* z.B. wird die „hochdeutsche Dichtung“ von Juden nur in wenigen Zeilen mit Verweis auf Ephraim Moses Kuh und Issachar Falkensohn Behr erwähnt (Steinschneider 1850, 362). Dies ändert sich graduell bei Gustav Karpeles, der in seiner *Geschichte der jüdischen Literatur* den „Schriftstellern jüdischen Stammes, die sich der deutschen Literatur zuwandten“, deutlich mehr Aufmerksamkeit widmete, auch indem er sie im Wesentlichen als eine moderne Weiterentwicklung des aggadischen Elements des Judentums verstand (vgl. Sabel 2010). Dabei präsentierte er nicht nur die ersten jüdischen „Dichter“, die „auf dem deutschen Parnass erschienen“, neben Kuh und Behr u.a. auch Benedict Schottländer und Lippmann Moses Büschenthal (Karpeles 1886, Bd. 2, 1095), sondern auch die deutsch-jüdischen Schriftsteller des 19. Jahrhunderts: Michael Beer, Joel Jacoby, Moritz Rappaport, Ludwig August Frankl, Michael Sachs, Berthold Auerbach, Leopold Kompert, Aron Bernstein, Ludwig Börne sowie insbesondere Heinrich Heine, den Karpeles, der zuvor schon als Heines Herausgeber und Biograph auftrat (Karpeles 1885), als den schöpferischsten deutschsprachigen jüdischen Autor hervorhob. Einen neuen Begriff deutsch-jüdischer Literatur entwickelte Karpeles dennoch nicht; sie erscheint am Ende seiner *Geschichte der jüdischen Literatur* einmal mehr als einer der „mannigfach ver-

schiedenen und wirr durcheinander fließenden Ströme“ des „verjüngten jüdischen Stammes“, die allesamt – so sein nochmals an Zunz angelehntes Bild – „in das große Meer der Weltliteratur“ einmünden (Karpeles 1886, Bd. 2, 1137). Vergleichbar damit ist der Befund in der dreibändigen Geschichte *Die jüdische Literatur seit dem Abschluss des Canons* (1895/96) von Jakob Winter und August Wünsche, die mit einem analogen Ausblick auf die deutschsprachige jüdische „Belletristik“ des 18. und 19. Jahrhunderts endet, um dieses ebenfalls nochmals in den großen Zusammenhang einer universalen und polyglotten jüdischen Gesamtliteratur einzufügen, die im Gang ihrer globalen Zerstreung noch „in neuerer Zeit alle Sprachen aller Culturvölker“ integrierte, um dergestalt an allen „Verzweigungen des Geisteslebens der Völker“ teilzuhaben (Winter und Wünsche 1894, Bd. 1, 1 und 4).

Die Ausdifferenzierung eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas ist in der Wissenschaft des Judentums also zwar im Gesamtzusammenhang der jüdischen Literatur angelegt, kaum aber als eigene Form entwickelt. Demgegenüber etablierte sich das deutsch-jüdische Literaturparadigma nachgerade als eine Reduktion dieses Globalprogramms erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Erste markante Ausformulierungen eines spezifisch *deutsch-jüdischen* Literaturprofils lassen sich um 1900 erkennen, prominent etwa mit Ludwig Geigers Vorlesungen *Die Juden und die deutsche Literatur*, die er im Winter 1903/04 in Berlin gehalten hatte und 1910 publizierte, oder kurz darauf in Moritz Goldsteins Beitrag *Der deutsch-jüdische Parnass* (1912a), der eine eigene Debatte auslöste. Aus unterschiedlichen Perspektiven unternahmen es beide, nun dezidiert die *deutsch-jüdische* Literatur historisch und kulturell zu verstehen. Dabei bildete sich dieses Literaturparadigma auch ex negativo als Abwehr gegen ihre antijüdische Interpretation durch die deutsch-völkische Ideologie heraus, die sie polemisch als unrechtmäßige Usurpation der deutschen Sprache und Kultur durch die Juden beklagte, wie es namentlich der entschiedene Antisemit Adolf Bartels u.a. in *Kritik und Kritikaster. Mit einem Anhang: Das Judentum in der deutschen Literatur* (1903) oder *Judentum und deutsche Literatur* (1912) formulierte.

Gegen diesen antiemanzipatorischen Affekt und in Übereinstimmung mit dem 1893 gegründeten „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“, dessen Position Geiger teilte, verteidigte er die Legitimität und Leistung der deutschen Juden in der deutschen Kultur. Im Zuge dieser Apologie wurden aus den europäischen Juden vor allem *deutsche* und die Juden zu Trägern der *deutschen* Kultur: „Nicht Antisemitismus und Zionismus [...] können mir die Überzeugung nicht [!] vernichten, daß der deutsche Gelehrte und Schriftsteller jüdischen Glaubens voll und ganz in Sprache und Gesinnung ein Deutscher ist, wohl berechtigt und befähigt, die Juden in der deutschen Literatur zu betrachten.“ (Geiger 1910, 11) „Wir deutsche Gelehrte jüdischen Glaubens haben stets unsere Ehre und unseren Stolz darin gefunden, voll und ganz in unserer Sprechweise, in unserer Kultur, in unserem Denken und Fühlen, in unserer Art zu arbeiten, Deutsche zu sein.“ (Geiger 1910, 10) Geiger verstand die *deutsch-jüdische* Literatur jedoch nicht nur negativ als Ab-

wehr, sondern auch positiv, nämlich als das Ergebnis eines Zusammenwachsens zweier Völker und Kulturen. In diesem Sinne forderte er einen „deutsch-jüdischen Roman“ wie auch eine jüdische Literaturwissenschaft, um eben dieses Zusammenwachsen zum Gegenstand zu machen: „[...] das ganze sehnsüchtige Verlangen, sich ganz dem Volke zu vereinen, dem man durch Jahrhunderte lange Kultur und Gesittung angehört [...], was gäbe das einem Dichter für einen Stoff!“ (Geiger 1898, 368) Die wissenschaftlich-historische Beschreibung dieser deutsch-jüdischen Literatur wiederum leistet eine Art Protokollierung des sich im Assimilationsprozess verflüchtigen Judentums.

Moritz Goldstein geht zwar von derselben Ausgangslage aus, fordert aber als „wichtigstes Kampfmittel“ wider den antiemanzipatorischen Affekt gegen die deutschen Juden nicht eine forcierte Assimilation, sondern umgekehrt eine zunehmende Dissimilation: die Herausbildung einer dezidiert „jüdischen Literatur“ wenn auch in deutscher Sprache, d.h. die Bildung „einer Art jüdischer Dichterschule in Deutschland“ (Goldstein 1906). Goldstein forderte deshalb, und dies ist der Kernpunkt seines Programms von 1912, „eine Nationalliteratur zu begründen ohne Nationalsprache“ (Goldstein 1912b, 5). Wenn Goldstein deshalb wie Geiger einen „Judenroman“ und ein „Judendrama“ forderte, so unterscheidet sich dies von Geigers „deutsch-jüdischem Roman“: Letzterer hatte eine literarische Verarbeitung des Assimilationsprozesses vor Augen, Goldstein hingegen die Begründung einer kulturellen jüdischen Identität.

Dieses Programm einer nationalen jüdischen Kultur in Deutschland erwies sich allerdings Goldstein selbst schon als widersprüchlich: Es verschärfte nur die innere „seelische Not des deutschen Juden“, nie „ganz jüdisch oder ganz deutsch zu werden“ (Goldstein 1977, 103), und es bestätigte den äußeren Kultur-Antisemitismus der Deutschen, die, so Goldstein, „uns im Tempel ihrer Kultur als eine Gefahr [...] betrachten.“ (Goldstein 1912a, 283) In der nachfolgenden Kontroverse stieß Goldsteins Programm dann auch auf doppelte Kritik: Die assimilierten Juden, für die u.a. Ernst Lissauer und Ludwig Geiger sprachen, kritisierten den Kompromissbegriff einer deutschsprachigen jüdischen „Nationalliteratur“ und forderten dagegen: „entweder auswandern; oder: deutsch werden. Dann aber: sich eingraben, einwurzeln mit aller Kraft, mit allen Muskeln sich zum Deutschen erziehen.“ (Lissauer 1912, 12) Auf der anderen Seite forderte Ludwig Strauß gegen Goldsteins deutsch-jüdische „Zwitterkultur“ den zionistischen „Übergang zur neuhebräischen Literatur“ (Strauß 1912, 243–244). Goldsteins deutschsprachige jüdische Nationalliteratur erachtete Strauß allenfalls als Zwischenstufe auf dem Weg zur eigentlich jüdischen, nämlich hebräischen Literatur.

Diese beiden Beispiele verdeutlichen auch die kulturpolitischen Verschiebungen im Literaturbegriff gegenüber der Wissenschaft des Judentums des 19. Jahrhunderts. Die Ausformulierung eines Begriffes der *deutsch-jüdischen* Literatur um 1900 erfolgte in einem Umfeld nationalkultureller Polarisierung, das gegenüber dem kulturel-

len Universalismus und Pluralismus letztlich forderte, entweder deutsch oder jüdisch zu sein, nicht aber beides in einem. Der Begriff der deutsch-jüdischen Literatur ist – scheinbar paradox – just in dieser Konfliktlage entstanden.

Literaturverzeichnis

- Boeckh, August: *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*. Leipzig: Teubner, 1877.
- Cassel, David: *Geschichte der jüdischen Literatur*. 2 Bde. Bd. 1. Berlin: Gerschel, 1872.
- Flashar, Hellmut; Karlfried Gründer; Axel Horstmann (Hrsg.): *Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979.
- Geiger, Ludwig: „Zwei jüdische Erzählungen“. *Allgemeine Zeitung des Judentums* 62 (1898), 366–368.
- Geiger, Ludwig: „Jüdische Romane“. *Allgemeine Zeitung des Judentums* 68 (1904), 607–610.
- Geiger, Ludwig: *Die Deutsche Literatur und die Juden*. Berlin: Reimer, 1910.
- Geiger, Ludwig: „Der Kunstwart und die Judenfrage“. *Allgemeine Zeitung des Judentums* 76 (1912), 541–543; 553–555.
- Goldstein, Moritz: „Geistige Organisation des Judentums“. *Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum* 6 (1906), 514–526.
- Goldstein, Moritz: „Deutsch-jüdischer Parnass“. *Der Kunstwart* 25,2 (1912a), 281–294.
- Goldstein, Moritz: *Begriff und Programm einer jüdischen Nationalliteratur*. Berlin: Jüdischer Verlag, 1912b.
- Goldstein, Moritz: *Berliner Jahre. Erinnerungen 1880–1933*. München: Verlag Dokumentation, 1977.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Hrsg. von Friedhelm Nicolin und Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner, 1959.
- Herder, Johann Gottfried: *Briefe zur Beförderung der Humanität*. Werke in zehn Bänden. Bd. 7. Hrsg. von Hans Dietrich Irmscher. Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1991, 493–494.
- Horch, Hans Otto: *Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der Allgemeinen Zeitung des Judentums (1837–1922)*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1985.
- Karpeles, Gustav: *Heinrich Heine's Biographie*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1885.
- Karpeles, Gustav: *Geschichte der jüdischen Literatur*. Bd. 1. Berlin: Oppenheim, 1886.
- Kilcher, Andreas: „Jewish Literature‘ and ‚World Literature‘. Wissenschaft des Judentums and its Concept of Literature“. Gotzmann, Andreas; Wiese, Christian (Hrsg.): *Modern Judaism and Historical Consciousness: Identities, Encounters, Perspectives*. Leiden: Brill, 2007, 294–320.
- Lissauer, Ernst: „Deutschtum und Judentum“. *Der Kunstwart* 25 (April 1912), 6–12.
- Mendelssohn, Moses: *Schriften über Religion und Aufklärung*. Hrsg. von Martina Thom. Berlin: Union Verlag, 1989.
- Sabel, Johannes: *Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 2010.
- Steinschneider, Moritz: „Jüdische Literatur“. Ersch, Johann Samuel; Gruber, Johann Gottfried (Hrsg.): *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*. Sect. 2, Bd. 27. Leipzig: Brockhaus, 1850, 357–376.
- [Strauß, Ludwig] Quentin, Franz: „Aussprache zur Judenfrage“. *Der Kunstwart* 25 (1912), 236–244.
- Strich, Fritz: *Goethe und die Weltliteratur*. Bern: Francke, 1946.
- Wallach, Luitpold: *Liberty and Letters. The Thoughts of Leopold Zunz*. London: East and West Library for the Leo Baeck Institute, 1959.

Winter, Jakob; Wünsche, August (Hrsg.): *Die jüdische Literatur seit Abschluß des Canons. Eine prosaische und poetische Anthologie mit biographischen und literaturgeschichtlichen Einleitungen*. 3 Bde. Trier: Mayer, 1894–1896. Reprint Hildesheim: Olms, 1965.

Wolf, Friedrich August: *Encyclopädie der Philologie*. Leipzig: Expedition des Europäischen Aufsehers, 1831.

Wolff, Immanuel: „Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums“. *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums* (1823), 1–24.

Zunz, Leopold: „Etwas über die rabbinische Literatur“ (1818). *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Berlin: Gerschel, 1875, 1–31.

Zunz, Leopold: „Jüdische Literatur“ (1834). *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Berlin: Gerschel, 1875, 101–111.

Zunz, Leopold: „Die jüdische Literatur“ (1845). *Gesammelte Schriften*. Bd. 1. Berlin: Gerschel, 1875, 41–59.

Zunz, Leopold: *Das Buch Zunz. Künftigen ehrlichen Leuten gewidmet*. Eine Probe eingel. und hrsg. von Fritz Bamberger. Berlin: Soncino-Gesellschaft, 1931.

Politisch-kulturelle Diskurse bis 1848

Burkhard Meyer-Sickendiek

„Das Zeitalter der Aufklärung markierte den Übergang zur jüdischen Moderne“, so betont Michael Brenner (Brenner 1996a, 9). Und es markiert den Anfang jenes allmählichen Übergangs vom Antijudaismus zum Antisemitismus. Denn eine elementare Voraussetzung für den Antisemitismus ist die Lösung der sich im Zuge der Aufklärung assimilierenden Juden von den Wurzeln der jüdischen Orthodoxie, d.h. vom Judaismus. Diese Emanzipation vollzog sich vor der eigentlichen Moderne, also in der Zeit zwischen 1812 und 1871. Sie bezeichnet die allmähliche rechtliche Gleichstellung der Juden, d.h. ihre sukzessive Anerkennung als gleichberechtigte Staatsbürger. Dieser Weg der Juden aus den Ghettos, in denen sie eine rechtlich, religiös und sozial erniedrigte Minderheit darstellten, in Richtung auf die Mitte der Gesellschaft verfolgte zunächst das Ziel einer bürgerlichen Verbesserung. In seiner historischen Praxis bleibt der emanzipatorische Prozess jedoch überaus paradox. Denn einerseits ging die Emanzipation der Juden mit der Assimilation einher, die man gewissermaßen als Gegenleistung der gesetzlichen Gleichstellung begreifen kann (Brenner 1996a, 10). In vereinzelt Fällen wurde dieser Forderung durch die Taufe oder die Mischehe nachgekommen. Die Emanzipation beinhaltete nicht selten die Lösung sich assimilierender Juden von den Wurzeln der jüdischen Orthodoxie, d.h. die Aufgabe der judaistischen Identität. Andererseits führte diese Gegenleistung der Assimilation jedoch keineswegs dazu, dass die Juden als Juden aus dem Bewusstsein der deutsch-preußischen bzw. österreichischen Gesellschaft verschwanden, also als gleichberechtigte Bürger Anerkennung und Integration fanden.

Zwar lässt sich eine langsame und doch stetige Linie von Christian Wilhelm Dohms Überlegungen *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* von 1781 und dem Toleranzpatent Josephs II. von 1782 bis hin zum preußischen Emanzipationsedikt aus dem Jahre 1812 nachzeichnen, das den Juden bekanntlich das Gemeindebürgerrecht, Wahlrecht, Gewerbefreiheit und Niederlassungsfreiheit gab und auch die Wahl eines akademischen Berufes erlaubte. Allerdings waren Juden vom gehobenen Staatsdienst weiterhin ausgeschlossen; zudem galt das Emanzipationsedikt nur in altpreußischen, nicht neu eroberten Gebieten, und Juden ohne Aufenthaltserlaubnis waren vom Emanzipationsedikt ausgeschlossen. Erfolglos war der Versuch Wilhelm von Humboldts, auf dem Wiener Kongress von 1814, das preußische Judegedikt auf den Deutschen Bund auszudehnen, er scheiterte am Veto der süddeutschen Staaten sowie der norddeutschen Hansestädte. Vielmehr verabschiedeten diese ihrerseits ein Gesetz, das es erlaubte, den Juden ihre von Napoleon verfügten Rechte wieder zu nehmen. Insofern verzögerte sich der Prozess der jüdischen Emanzipation bis zum Grundrechtsbeschluss der Paulskirche vom 20. Dezember 1848, der für die Juden die vollständige rechtliche Gleichstellung und die uneingeschränkte Glaubens- und Gewissensfreiheit proklamierte; ihm folgte 1862 das *Gesetz über die*

bürgerliche Gleichstellung der Juden in Baden sowie 1867 die rechtliche Gleichstellung im Habsburger Reich bzw. 1871 im neuen deutschen Kaiserreich. Eine konträre Entwicklung reicht jedoch von den Hep-Hep-Unruhen des Jahres 1819 über die zahlreichen antisemitischen Ausschreitungen während der revolutionären Vorgänge 1848 bis hin etwa zu Richard Wagners *Das Judentum in der Musik* von 1850 (Brenner 1996b). Es waren also, wie Arno Herzig betonte, „nicht primär die Regierungen, die nach 1815 die Entwicklung zur bürgerlichen Gesellschaft, in der die Juden einen gleichberechtigten Platz haben sollten, bremsten.“ Vielmehr waren es „die Schichten, die als ehemals privilegierte des alten Wirtschaftssystems sich jeder Neuordnung widersetzen und dabei die Juden zu Nutznießern oder aber zu Initiatoren des neuen Systems stilisierten“ (Herzig 2002, 164).

Angesichts dieser Entwicklung wird die jüdische Emanzipation seit den 1820er Jahren zu einer Modernisierung im doppelten Sinne: Einerseits als Lösung von den Wurzeln der jüdischen Orthodoxie, andererseits im Sinne des kontinuierlichen Vergleichs der deutschen mit den weitaus fortschrittlicheren französischen Verhältnissen. Dieser Vergleich hat seinen ursprünglichen Grund in der Tatsache, dass sich mit der Französischen Revolution die erste vollständige Emanzipation der Juden in einem europäischen Staat entwickelte. Die Gleichberechtigung der französischen Juden datiert auf das Jahr 1791 und lag somit als unmittelbare Frucht der Revolution gut 80 Jahre vor der rechtlichen Gleichstellung der deutschen bzw. der österreichischen Juden. Sie stellte deshalb einen wichtigen Impuls für das Fortschreiten der jüdischen Emanzipation in Deutschland und Österreich dar. Mit den Napoleonischen Siegen nach 1806 wandelte sich in zahlreichen westlichen Staaten des alten Reiches die Judenpolitik. Nach der Eroberung der deutschen Länder brachte Napoleon als ein Ergebnis der Französischen Revolution vorübergehend auch eine Verbesserung der Stellung der Juden mit in die besetzten Gebiete. 1806 kam es unter dem direkten Einfluss Frankreichs im Zuge der Einführung des „Code Napoleon“ zunächst in einigen Rheinbundstaaten zu Reformgesetzen für die Juden, später folgten das Großherzogtum Berg und 1808 das Königreich Westfalen. 1811 erlangten dann die Frankfurter Juden unter dem von Napoleon eingesetzten Regenten Dalberg vorläufig die völlige staatsbürgerliche Gleichberechtigung: Für Ludwig Börne war es damals möglich, ein öffentliches Amt anzutreten (Jersch-Wenzel 1996, 26–29). Mit der Vertreibung Napoleons im Jahre 1813 wurden jedoch in Deutschland die früheren Zustände teilweise wiederhergestellt. Die auf dem Wiener Kongress von 1815 von den Hansestädten durchgesetzte Änderung des Artikels 16 der Bundesverfassung, dass den Juden nicht die *in*, sondern *von* den Bundesstaaten verliehenen Bürgerrechte erhalten bleiben sollten, hob die unter Napoleon erfolgte bürgerliche Gleichstellung der Juden weitgehend wieder auf und machte diese wiederum zu einer rechtlich benachteiligten Minderheit (Herzig 2002, 153ff). Dies geschah in Frankfurt am Main, den drei nördlichen Hansestädten und in den meisten Gebieten des Königreichs Westfalen unmittelbar im Anschluss an den Wiener Kongress (Jersch-Wenzel 1996, 26–29).

Die „deutsche Misere“ und deren publizistische Kompensation

Angesichts solcher Rückschritte verdeutlichte neben der ausbleibenden Deutschen Revolution auch die Vertreibung Napoleons jene so berühmte „deutsche Misere“, d.h. die fatale und folgenschwere politisch-zivilisatorische Verspätung Deutschlands gegenüber England, Belgien und eben Frankreich. Die von deutsch-jüdischen Intellektuellen geprägten politisch-kulturellen Diskurse lassen sich vor diesem Hintergrund als Versuch verstehen, durch verschiedenste publizistische Aktivitäten einen Aufklärungs- bzw. Entwicklungsprozess in Gang zu bringen, dessen Ziel die Übertragung republikanisch-französischer Verhältnisse auf die preußische (und österreichische) Gegenwart gewesen ist. Diese Strategie ist ausgerichtet an eben jener großen Metropole, von welcher die wesentlichen Impulse der Modernisierung vor allem im 19. Jahrhundert stets ausgingen: Paris (Winckler 2002). Sie setzt schon mit der Julirevolution von 1830 ein, mit der das Prinzip der monarchistischen Legitimität abgewandelt wurde – Bürgerkönig Louis-Philippe verdankte seinen Thron nicht seiner Geburt, sondern der Volkssouveränität –, aber auch der Katholizismus als Staatsreligion abgeschafft, die Pressezensur beendet und das Wahlrecht erweitert worden war. Börnes *Briefe aus Paris* sind ebenso wie Heines Berichte und Essays über die *Französischen Zustände* Zeugnisse der Begeisterung deutsch-jüdischer Intellektueller für die Julirevolution. Beider Orientierung an der Pariser Moderne erklärt sich aus der „deutschen Misere“: Diese Misere aufzulösen, diese Verspätung auszugleichen, das ist der wichtige Hintergrund, ohne den sich die deutsch-jüdische Moderne nicht verstehen lässt. Wie überaus wichtig für die Diagnose bzw. die satirische Entlarvung dieser so folgenschweren deutschen Zurückgebliebenheit die Orientierung an den fortschrittlicheren Verhältnissen der Nachbarländer ist, betonte 1847 schon Friedrich Engels:

Einerseits ist es [einem deutschen Poeten] in der deutschen Gesellschaft unmöglich, revolutionär aufzutreten, weil die revolutionären Elemente selbst noch zu unentwickelt sind, andererseits wirkt die ihn von allen Seiten umgebende chronische Misère zu erschlaffend, als dass er sich darüber erheben, sich frei zu ihr verhalten oder sie verspotten könnte, ohne selbst wieder in sie zurückzufallen. Einstweilen kann man allen deutschen Poeten, die noch einiges Talent haben, nichts raten, als auszuwandern in zivilisierte Länder. (Engels 1959, 222)

Nach den „Blütetagen des Julius“ ist Paris auch aufgrund dieser „Misère“ der eigentliche „Busen Europas“ (Heine 1972, Bd. 4, 412), wie Heinrich Heine emphatisch bemerkt. Es sind die den Pariser Salons, den Feuilletons und später den Cabarets entnommenen kulturellen Praktiken, deren Witz, deren Leichtigkeit und deren Freiheitssinn die deutsch-jüdische Intelligenz von Börne bis Kalisch dem deutschen Bürger zu vermitteln und – so die spätere Formulierung Alfred Kerrs – „einzubläuen“ versucht. Eine ganze Fülle neuer Formen und Tonlagen sind durch Paris-Aufenthalte deutsch-jüdischer Intellektueller entstanden, wobei zuallererst das Genre des Feuilletons zu nennen wäre. Als erste ‚echte‘ Feuilletons gelten die seit

dem 18. Januar 1800 im Pariser *Journal des Débats* regelmäßig erscheinenden Artikel des Abbé Louis de Geoffroy (Mauthe 1946, 10). Es handelt sich anfangs um anspielungsreiche Skizzen „unter dem Strich“, jenem Platz im unteren Drittel einer Zeitungsseite, der vom Zensor in der Regel weniger beachtet wurde. Glaubt man Wolfgang Preisendanz, dann setzt dieser „Funktionsübergang von Dichtung und Publizistik“ (Preisendanz 1973) in Deutschland mit dem „Ende der Kunstperiode“ ein. Beginnend mit Saphir (Kernmayer 1998), Heine und Börne reicht die einflussreiche Tradition deutsch-jüdischer Publizisten und Feuilletonisten danach von Oscar Blumenthal, Paul Lindau, Daniel Spitzer, Ferdinand Kürnberger und Ludwig Speidel bis mindestens zu Maximilian Harden und Alfred Kerr (Kernmayer 1998; Reus 2003; Meyer-Sickendiek 2011).

Feuilletonistisches Schreiben meint nach Preisendanz im Unterschied zu „Dichtung“, dass politische, ästhetische, psychologische, soziologische oder philosophische Fragen nicht länger „objektiv, episch und naiv“, sondern in äußerst subjektiver, zwischen Ernst und Unernst changierender, oft ironischer bzw. kalauernder Art und Weise behandelt werden (Reus 2003, 31). Ähnliches betonte Hildegard Kernmayer, der zufolge im Vormärz „in der Rubrik ‚Feuilleton‘ eine Ansammlung kurzer Notizen, meist der kuriosen Art, Witze, Aphorismen etc.“ (Kernmayer 1998, 12) abgedruckt werden. Mit Blick auf das 19. Jahrhundert erarbeitete Brigitte von Schönfels zudem jene gleichermaßen unterhaltsamen wie detailreichen und kulturhistorisch tiefeschürfenden Lokal- bzw. Reisefeuilletons, die nach Börne und Heine, also nach 1848 von Autoren wie Lothar Bucher (1817–1892) und Ernst Kossak (1814–1880) geschrieben wurden (Schönfels 2005). Fragt man nach deutsch-jüdischen Autoren des Reisefeuilletons, dann ist man nach Heine und Börne zunächst auf die Gründerzeit verwiesen: Neben den *Pariser Spaziergängen* von Gustav Rasch wären etwa Julius Rodenbergs *Die vierundzwanzig Stunden von Paris* als Beispiele des Reisefeuilletons zu nennen, die an Heines *Lutetia*-Artikel und Börnes *Briefe aus Paris* anschließen. Karrieren wie diejenigen Paul Lindaus, Julius Rodenbergs, Daniel Spitzers oder Ferdinand Kürnbergers verdeutlichen deshalb, dass die eigentliche Hochphase des deutsch-jüdischen Feuilletons erst mit der Gründungswelle der großen Tageszeitungen um 1870 einsetzt.

Ein von deutsch-jüdischen Zeitungsmachern geprägtes Feuilleton, wie es in der Gründerzeit einsetzt, ist in den Jahren nach der Märzrevolution freilich noch nicht zu finden: Erst 1848 gründete Bernhard Wolff die liberale *Berliner National-Zeitung*, die u.a. Julius Rodenberg zu ihren Mitarbeitern zählte. Die Zeitungslandschaft im Berlin der späten 1840er Jahre wurde also von „nicht-jüdischen“ Blättern dominiert: Der *Vossischen Zeitung* (gegründet 1617) und der *Spenerschen Zeitung* (gegründet 1740), deren antiquierter Status durch die dem Berliner Volksmund entstammenden Spitznamen ‚Tante Voß‘ und ‚Onkel Spener‘ deutlich wird. Heine veröffentlichte seine *Briefe aus Berlin* daher im *Rheinisch-Westfälischen Anzeiger* und publizierte später vor allem im Feuilleton der *Augsburger Allgemeinen Zeitung*, Börne arbeitete

als Redakteur für die *Zeitung der freien Stadt Frankfurt*, nur Moritz Saphir war wirklich im Berliner Journalismus präsent, indem er die *Berliner Schnellpost für Literatur, Theater und Geselligkeit* gründete und ein Jahr später den *Berliner Courier* herausgab. In der Gründerzeit hingegen war etwa Oscar Blumenthal Feuilletonchef und Paul Lindau erster Theaterkritiker bei Rudolf Mosses *Berliner Tageblatt*, in dem während der Dreyfus-Affäre später auch der einflussreiche Publizist und Kritiker Theodor Wolff (1868–1943) den Posten des Paris-Korrespondenten innehatte, bevor er dann 1906 dessen Chefredakteur wurde.

Als zweites Beispiel eines deutsch-jüdischen Kulturimportes ist das satirisch-politische Witzblatt zu nennen, das aus dem Pariser *Le Figaro* (1826) und dem *Le Charivari* (1832) hervorging und in Saphirs *Der Humorist* (Wien 1837) und David Kalischs *Kladderadatsch* (Berlin 1848) sowie später im *Figaro* (Wien 1857), Stettensheims *Berliner Wespen* (Berlin 1868) und dem *Ulz* seine wichtigsten Vertreter hatte. Ursprung und wichtigstes Beispiel dieses Importes ist zweifellos der *Kladderadatsch*, dessen erstes Heft am 7. Mai 1848 erschien. Ausgangspunkt dieser Witzblätter war der Wegfall von Presse- und Bildzensur nach den Märztagen des Jahres 1848: Von den zahlreichen humoristisch-satirischen Blättern dieser Zeit war der *Kladderadatsch* eines der wenigen, das auch nach der Gegenrevolution im November 1848 noch weiter publiziert werden konnte. Dies dürfte auch am überaus erfolgreichen Einstieg gelegen haben, war doch schon die Erstauflage von 4.000 Stück bereits nach 24 Stunden verkauft. Zudem war der Gründer und erste Herausgeber dieses anfänglich als *Organ für und von Bummel* untertitelten Wochenblattes, der liberale Berliner Humorist David Kalisch (1820–1872), kein Unbekannter: Mit seiner im Stile Nestroys gehaltenen Lokalposse *Einmalhunderttausend Thaler* hatte Kalisch, Sohn eines jüdischen Kaufmanns, schon ein Jahr zuvor einen großen Erfolg (Helmensdorfer 2001). Kalisch verfasste das gesamte erste Heft, dessen rascher Erfolg dann die Einstellung zweier weiterer Autoren, Ernst Dohm und Rudolf Löwenstein, ermöglichte; zusammen mit dem Zeichner und Karikaturisten Wilhelm Scholz nannten diese vier sich nach dem Beispiel des Pariser *Charivari* die „Gelehrten des Kladderadatsch“ und machten den *Kladderadatsch* in Berlin berühmt (Koch 1991, 88–89).

Die Widerstände gegen diese frankophile Paris-Orientierung deutsch-jüdischer Intellektueller beginnen schon mit der Romantik und nicht erst mit dem in der Gründerzeit aufkommenden Antisemitismus. Wie Wolfgang Frühwald betonte, stand die jüdische Frankophilie bereits im Antijudaismus Achim von Arnims und Clemens Brentanos im Mittelpunkt: Französisches wurde als „Undeutsches“ identifiziert und mit Republikanismus sowie mit sämtlichen Spielarten der Emanzipation gleichgesetzt. Diese antijüdisch-antifranzösische Polemik habe ihren Ursprung „nicht nur in der bürgerlichen Gleichstellung der Juden in Frankreich“, sondern zudem in der Tatsache, dass „die französische Kolonie und die vom Großen Kurfürsten ins Land geholten, meist österreichischen Juden in der Stadt Berlin eine bedeutende ökonomische und kulturelle Rolle spielten“ (Frühwald 1989, 87). Denn aus

eben dieser Vermischung entstanden die ersten Früchte des jüdischen Imports französischer Kultur nach Deutschland: Die Berliner Salonkultur, wie sie Henriette Herz oder Rahel Varnhagen prägten (Schütz 1992, 62–66). Diesen jüdischen Salons der späten Aufklärungszeit, in denen die Standes-, Geschlechts- und Religionsbarrieren aufgehoben schienen, folgte als restaurativer Gegenentwurf die von Romantikern wie Achim von Arnim und Adam Müller gegründete „Deutsch-christliche Tisch-Genossenschaft“, die nun wieder Geschlecht und Religion zum Aufnahme- und Ablehnungskriterium machte. Verhöhnt wurden wie beispielsweise bei Clemens Brentano die „jüdischen Teetische mit Theaterzetteln und ästhetischem Geschwätz“, und zwar im Namen einer polemischen Gleichstellung von Judentum, Philistertum, Humanität und Aufklärung (Frühwald 1989, 76–77). Ähnliche Vorbehalte sind dann bei Wolfgang Menzel nachzulesen, mit dessen nationalistisch motivierter Gallophobie Ludwig Börne in *Menzel der Franzosenfresser* und später Heine in *Über den Denunzianten* aus seiner Vorrede zum *Salon III* abrechneten.

Zum Phänomen des ‚Judenwitzes‘

Wichtig für die politisch-kulturellen Debatten der Restaurationsepoche ist, dass mit dieser Orientierung deutsch-jüdischer Intellektueller am Pariser Feuilleton in Deutschland erstmals auch eine neuartige Form des satirischen Witzes entstand. Dies verdeutlicht die folgende Charakterisierung des Pariser Feuilletonisten Jules Janin (1804–1874), seines Zeichens Schreiber des *Figaro* sowie seit 1830 drastischer Kritiker des Pariser *Journal-des-Débats*, durch den deutsch-jüdischen Journalisten und Kritikerpapst der Gründerzeit Paul Lindau:

Der Feuilletonist, der allwöchentlich vor der tonangebenden Gesellschaft von Paris seine kritischen Fechtkünste zeigte, der unter dem allgemeinsten Beifall den einen mit seiner eleganten Klinge kitzelte, einen anderen mit dem scharfen Fleuret leicht ritzte und die Brust eines dritten deutlich durchbohrte, konnte gar nicht darauf rechnen, aus diesen beständigen Plänkeleien und ernsthaften Kämpfen mit heiler Haut herauszukommen. (Lindau 1875, 335)

Unter einem Feuilleton französischer Provenienz verstand ein deutsch-jüdischer Publizist wie Lindau also einen bissigen Kulturkommentar „unter dem Strich“. Dieses Modell wurde im Zuge der Orientierung am Pariser Feuilletonstil adaptiert. Schon die ursprünglich feuilletonistische Form des Briefes als Medium der Kulturbetrachtung ist von einer vergleichbaren Nähe zur satirisch-sarkastischen Ironie geprägt: Wie gefährlich diese satirischen Briefe erschienen, zeigt das Verbot der Börneschen *Briefe aus Paris* durch den Frankfurter Bundestag. In der Tat tendiert das Feuilleton zum personalsatirischen Portrait: Ludwig Börnes Attacke gegen Willibald Alexis im 74. seiner *Briefe aus Paris*, seine Polemik gegen den Stuttgarter Literaturkritiker Wolfgang Menzel mit dem Titel *Menzel der Franzosenfresser* oder Heinrich Heines teils höhnische Exkurse und Essays über Gutzkow, Platen, Schlegel

und Börne zeigen dies (Hermand 1996; Meyer-Sickendiek 2011). Charakteristisch für diese genannten Feuilletons ist eine subjektive Schreibart, die präzise und treffend in ihrer Wortwahl ist, aber auch satirisch, polemisch, beleidigend. Börne, Heine und Saphir ignorieren also durchaus eine Grenzziehung, die für die klassizistische Satire etwa Wielands oder Rabeners noch verpflichtend war: die Grenzziehung zum Pasquill bzw. zur persönlichen Polemik. Wie neu und ungewohnt diese Missachtung satirischer Regeln im Deutschland der 1830er Jahre gewesen ist, zeigt die vehemente Reaktion preußischer Publizistik auf Heines Polemik gegen August von Platen-Hallermünde in *Die Bäder von Lucca*, durch welche die Diskussion um den sarkastischen Judenwitz ausgelöst worden ist (Och 1998; Meyer-Sickendiek 2012). Zwar sah Heine seinen Witz zeitlebens in der Tradition der Aufklärung und des 18. Jahrhunderts, bisweilen definierte er in seiner bekannten Unterscheidung zwischen Nazarener und Hellene gar eine griechisch-hellenische bzw. goethesche Heiterkeit und Sinnenfreude als Stil- bzw. Ich-ideal. Diesem Selbstverständnis widerspricht jedoch zunehmend Heines Image als dasjenige eines publizistischen Polemikers, der seinen Kritikern eben nicht als heiter und humorvoll, sondern vielmehr als ‚frivol‘, ‚frech‘, ‚gemein‘ und ‚charakterlos‘ galt:

Wie die Sentimentalität diejenige Empfindung ist, mit welcher Heine den meisten Einfluß auf seine Leser übt, so ist es seine Frivolität, die ihm die meisten Feinde gemacht hat, seine unsittliche Ironie, die Alles zusammenwirft, sein beißender Humor, der Alles parodirt, der uns oft zum Lächeln zwingt, aber bedauern lässt, dass der Dichter da weder sittliche Haltung noch wissenschaftlichen Ernst besitzt, wo es am nötigsten wäre. (Galley und Estermann 2006, 475)

Schon Jost Hermand konnte in seinen detaillierten Forschungen zur zeitgenössischen Rezeption zeigen, wie weitreichend vor allem auf dem Niveau der „Durchschnittsrezensenten“ (Hermand 1970, 118) Heines satirische Publizistik auf Ablehnung gestoßen ist. Beleuchtete Hermand die hinlänglich bekannten Empörungen über Heines Frivolität und Charakterlosigkeit, so zeigte Jefferson Chases Studie zur Kritik am sogenannten ‚Judenwitz‘ (Chase 2000) zudem, dass sich diese publizistische Opposition gegen Heine in hohem Maße auch auf seine satirische Schreibart bezog. Wenn die „Durchschnittsrezensenten“ Heine also nicht als „kecken“, sondern als „beißenden“ Humoristen, d.h. als einen überaus sarkastischen Autor wahrnahmen, dann lag dies auch an dem Image Heines als des ersten Vertreters dieses ‚Judenwitzes‘ (Och 2015; Winkler 2015; Meyer-Sickendiek 2012). Sympathisanten dieses Witzes wie Karl Leberecht Immermann oder Karl August Varnhagen von Ense sind dabei sicherlich in der Unterzahl: Nach Einschätzung der überwiegenden Mehrheit seiner Zeitgenossen besaß Heines Witz nichts Humorvolles, d.h. „nie etwas Erhebendes, Begeisterndes und Versöhnendes“, im Gegenteil: „Zerstören ist seine Lust“ (Galley und Estermann 2006, 133), so lautet die Kritik Wolfgang Menzels, „der allzu stoische Hohn und die sarkastische Mitleidlosigkeit schließen eine gewisse Zartheit der Empfindung aus“ (Galley und Estermann 2006, 138).

„Der deutsch-jüdische Parnaß“ am Beispiel Heines

Heines häufig als epochentypisch (miss-)verstandene ‚Zerrissenheit‘ hat mit dieser extremen Inkongruenz von Selbst- und Fremdverständnis zu tun. Sie ist also weniger auf einen „Byronschen“ Weltschmerz denn vielmehr auf ein generelles, also auch auf Autoren wie Börne, Saphir oder Kalisch zu beziehendes Dilemma der jüdischen Moderne zurückzuführen: Ein jüdischer Satiriker begreift und inszeniert sich als Erbe einer deutschen Tradition der Aufklärung bzw. des späten 18. Jahrhunderts, obwohl die deutsche Öffentlichkeit ihm die Berechtigung zu dieser Traditionsbildung zeitlebens verweigerte. Diese paradoxe Entwicklung, welche die jüdische Emanzipation angesichts des sich formierenden Antisemitismus einnimmt, hat wohl erstmals Moritz Goldstein in seinem 1912 in der national-konservativen Zeitschrift *Kunstwart* veröffentlichten Essay *Deutsch-jüdischer Parnaß* formuliert:

Auf allen Posten, von denen man sie nicht gewaltsam fernhält, stehen plötzlich Juden; die Aufgabe der Deutschen haben die Juden zu ihren eigenen Aufgaben gemacht, immer mehr gewinnt es den Anschein, als sollte das deutsche Kulturleben in jüdische Hände übergehen. Das aber hatten die Christen, als sie den Parias in ihrer Mitte einen Anteil an der europäischen Kultur gewährten, nicht erwartet und nicht gewollt. Sie begannen sich zu wehren, sie begannen wieder, uns fremd zu nennen, sie begannen, uns im Tempel ihrer Kultur als eine Gefahr zu betrachten. Und so stehen wir denn jetzt vor dem Problem: Wir Juden verwalten den geistigen Besitz eines Volkes, das uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht. (Goldstein 1912, 290)

Wenngleich Heine also immer wieder seine geistige Herkunft aus einer teils graecophilen, teils protestantischen deutschen Kulturgeschichte hervorhob, sich nicht nur taufen ließ, sondern sich zudem als „deutschen Aristophanes“ im Sinne der Frühromantik (Pugh 2004), als direkten Erben einer protestantischen Polemik à la Luther oder Lessing, als Vertreter einer Goethesch-hellenischen Heiterkeit sowie gar als letzten Sänger romantischer „Waldlieder“ identifizierte, so findet sich dennoch auf der Seite der Rezeption systematisch und überaus kontinuierlich die Identifikation Heines als Vertreter der „jüdischen politischen Literatoren“ und der von diesen geprägten „vergänglichen Tagesliteratur“. Dabei dürfte August Graf Platens judeophobe Denunziation Heines im Lustspiel *Der romantische Oedipus* von 1829 den Auslöser dafür gegeben haben, „Heine’s neue literarische Judenschule und ihre freche Unsittlichkeit schonungslos zu verdammen“ (Galley und Estermann 2006, 140). Denn von ähnlich judeophoben bzw. gar antisemitischen Impulsen sind nicht nur der unermüdliche Heine-Kritiker Wolfgang Menzel, sondern auch die Hegelianer der *Hallischen Jahrbücher* um den „grimmen“ Arnold Ruge geprägt. Sind es also in den 1820er Jahren eher vereinzelte publizistische Empörungen über Heines „schneidende Satire“ (Blätter für literarische Unterhaltung 1827, 39), so hat sich seit den 1830er Jahren diese Semantik des Sarkasmus in der Kritik zur Markierung jüdischer Publizisten wie Börne, Heine oder Saphir etabliert, wie dies Wolfgang Menzels 1836 erschienene Abhandlung *Die deutsche Literatur* treffend bemerkt:

Heine wird fast immer mit Börne zusammen genannt, weil auch er ein Jude ist oder war, weil auch er in Paris in freiwilliger Verbannung lebt, weil auch er Sarkasmen gegen Deutschland sprüht, weil auch er eine äußerst witzige Prosa schreibt (Menzel 1836, 334).

Ein Grund für diese Inkongruenz von Selbst- und Fremdverständnis liegt in der Polemik gegen den ‚Judenwitz‘, dem gewissermaßen all jene zerstörerischen bzw. ‚vernichtenden‘ Attribute zugeschrieben werden, die das 18. Jahrhundert bis hin zu Jean Paul noch positiv im Begriff des „launigen“ Humors angelegt sah. Diese insbesondere von den Junghegelianern schon zu Lebzeiten betonte Polarisierung von Heiterkeit und Bitterkeit, von Humor und Sarkasmus bzw. von „gutmüthiger Geistreichheit“ und „maliciöser Geistreichheit“ (Galley und Estermann 2006, 91) hat Heine nicht nur durch sein häufig polemisches Schreiben bestätigt, sondern in zunehmendem Maße auch beglaubigt. Die Kritik an Heine ist also trotz ihrer bisweilen sicherlich antisemitisch zu nennenden Obertöne überaus einflussreich, und zwar in doppelter Hinsicht: Zum Einen beeinträchtigt sie nachhaltig Heines großes Projekt, als konvertierter Jude das Erbe einer deutsch-französischen Tradition aufklärerischen Humors und geistreichen Witzes im kulturellen Gedächtnis der Gegenwart des 19. Jahrhunderts zu repräsentieren. Zum Zweiten lässt sie zeitlebens die Frage offen, inwiefern Heine als Satiriker in der Tat anders, d.h. radikaler und aggressiver ist als jene deutschsprachigen Autoren, auf welche er sich im Laufe seines Schaffens stets aufs Neue berief: Auf romantische Aristophaniden wie Jean Paul, Tieck und A.W. Schlegel, auf streitbar-protestantische Polemiker wie Voß, Lessing und Luther oder auf Heines eigentlichen Meister der Heiterkeit, auf Goethe. Was bei Heine wie bei Börne jedoch fehlt, das ist jene affirmative Wende des Vorwurfs, wie sie bei Moritz Gottlieb Saphir zu finden ist, der den polemischen Diskurs über den „Judenwitz“ in seinem Essay *Deutsche humoristische Literatur* folgendermaßen kommentiert:

Der Donner, den die Berliner Kritik auf die Häupter Börne's und Heine's schleuderten, hieß immer „Juden-Witz“, und dieser Donner rollte durch die nordischen Blätter durch. Es ist wahr und bleibt auffallend, dass die Juden, den Witz fast ausschließlich [= ausschließlich, BMS], wie den Handel an sich gebracht haben. Das „Warum?“ und „Wieso?“ liegt vielleicht nicht so fern als man glaubt. Schon darin erstens, weil man durch die Censur den Witz fast überall beschneiden lässt, hält er sich selbst für einen Juden, und hält sich zu seinen Glaubensgenossen. Aber auch in dem hochtragischen Schicksal dieser Nation liegt die Essigmutter ihres Witzes. Das Alter ihres Schmerzes hat das sarkastische Weinsteinlager an ihre Gehirnrände angesetzt.

Die Shakespear'schen tragischen Gestalten sind voll Ironie, die Wahnsinnsspitze des Schmerzes wird lustig-witzig und hohnlachend. Der Wellenschlag des Druckes, welcher an die Brust dieses Juden-Volkes aus dem offenen Meere der Zeit heranschlägt, hat seine Nerven zu einer geistigen Reaktion aufgeschwemmt. Das Christentum hat seinen greisen alten Vater: das Judenthum, mehr als todtgeschlagen, es hat ihn in ein finsternes Loch gesperrt, Luft und Licht geraubt, und reicht ihm elende Kost. Es bleibt diesem alten gemäßhandelten Vater nichts übrig, als in herzerreißender Resignation, in der tollen Lustigkeit der Ohnmacht aus einem Kerker herauszulachen. Klagen und Worte kann man ersticken, aber lachen, fürchterlich lachen, gräßlich lachen kann auch der Geknebelte. (Saphir 1834/1985, 431)

Zwischen gemeinsamem „Judenschmerz“ und verspottetem „Nazarenerthum“: Heine contra Börne als Symptom innerjüdischer Verwerfungen

Kein Dokument des 19. Jahrhunderts verdeutlicht die psychologische Konstellation deutsch-jüdischer Intellektueller so sehr wie die Kontroverse zwischen Heine und Börne. Nicht von ungefähr gipfelt Heines als „Denkschrift“ titulierter Essay über Börne in einer Typologie, welche den für Börne typischen „judäischen Spiritualismus“ gegen Heines eigene hellenische Lebensherrlichkeit ins Feld führt. Sei Börne als Nazarener von „ascetischen, bildfeindlichen, vergeistigungssüchtigen Trieben“ geprägt, so sei der Hellene Heine dagegen „von lebensheiterem, entfaltungsstolzem und realistischem Wesen“ (Gutzkow 1841, 133). Man kann demnach über Heines Verhältnis zu Börne nicht urteilen, ohne Heines Verhältnis zum Judentum zu berücksichtigen, welches in dieser Phase noch von einem bereits in den 1820er Jahren beherrschenden Assimilationswunsch geprägt ist. Erst in den *Geständnissen* von 1855 wird Heine das Judentum als „ein großes, ewiges, heiliges Volk, ein Volk Gottes“ emphatisieren, „das allen Völkern als Muster, ja der ganzen Menschheit als Prototyp dienen könnte“ (Heine 1972, Bd. 7, 134). Anders gestaltet sich dieses Verhältnis im Frühwerk: Am 28. Juni 1825 ließ sich Heine in Heiligenstadt bei Göttingen evangelisch-lutherisch taufen, einerseits, da er den Taufschein bekanntermaßen als „Entreebillet zur europäischen Kultur“ (Heine 1972, Bd. 7, 373) begriff, andererseits, weil er sich von dieser Taufe einen Lehrstuhl an der Universität in München oder Berlin bzw. die alternative Möglichkeit versprach, in Hamburg als Anwalt eine Niederlassung zu finden. Der Taufakt und die Taufe selbst standen daher wohl weniger im Zeichen einer religiösen Überzeugung, sie hatten aber vor allem auch nicht den erwarteten Erfolg, denn weder erhielt Heine den erhofften Lehrstuhl noch gelang es ihm, als Anwalt tätig zu werden. Vor diesem Hintergrund ist nun Mehreres zu sehen: Zum einen Heines Tätigkeit im *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden*, zum zweiten sein 1824 begonnenes und 1840 erschienenenes Romanfragment *Der Rabbi von Bacherach*, zum dritten die Unterscheidung von Hellenen und Nazarenern im Zuge der Auseinandersetzung mit Ludwig Börne, und zum vierten seine späte Rückwendung zum Judentum im *Romanzero* von 1851 sowie den *Geständnissen* von 1855. Die ersten beiden Punkte gehören zusammen, denn die Arbeit am *Rabbi von Bacherach* ist nicht zu trennen von Heines Mitgliedschaft im Culturverein seit August 1822, welche wiederum auf eine Initiative des Vereinspräsidenten Eduard Gans zurückzuführen ist. In dieser Zeit liest Heine Jacques Basnages Studien zur jüdischen Geschichte, angesichts dieser entsteht sein berühmter Wunsch, „in einem Aufsatz für die Zeitschrift den großen Judenschmerz [wie ihn Börne nennt] auszusprechen“, wie es in einem Brief an Moses Moser vom Mai 1823 heißt (Kruse 1996).

Dieser Versuch über den von Börne geprägten Begriff ‚Judenschmerz‘ findet seinen Ausdruck im *Rabbi von Bacherach*, der im Winter 1824/25 erstmals teilvollendet

wurde. Die *Denkschrift* ist hingegen als Versuch zu lesen, den Begriff des ‚Judenschmerzes‘ auf jene emotionale Verbitterung zu beziehen, welche Heine vor allem nach der erneuten Begegnung im Herbst 1831 am „Nazarener“ Börne wahrzunehmen glaubte (Jäger 1999; Dedner 2001; Och 2003). Börnes Nazarenertum zeuge wie der berühmte „Sanskülottismus des Gedankens“ von einem sanguinischen Charakter, von einem unversöhnten Rachegeist: Eine Beobachtung Heines, die, wie Thomas Mann betonte (Hansen 1975, 126–131), an Nietzsches spätere Analytik des Ressentiment erinnert. Der Begriff des ‚Judenschmerzes‘ erfährt also mit Blick auf Börne eine Deutung ins Negative: „Bei Tische, wo ich so gern alle Misere der Welt vergesse, verdarb er [Börne] mir die besten Gerichte, durch seine politische Galle, die er gleichsam wie eine bittere Sauce darüber hinschwatzte.“ Erst mit dem 1851 entstandenen *Romanzero* wird diese Verbitterung von Heine erneut aufgegriffen und insbesondere in den drei Büchern des *Romanzero*, den „Historien“, den „Lamentationen“ und den „Hebräischen Melodien“, in wiederum sympathetischer Form zur Darstellung gebracht (Bark 1986). Die *Denkschrift* über Ludwig Börne hingegen diagnostiziert diese ressentimentgeladenen „terroristischen Expektorationen“ (Heine 1972, Bd. 7, 143) des Nazareners Börne in einer überaus ätzenden bzw. sarkastischen Form (Winkelkemper 2006). Zu diesem Profil des Ressentiments zählen auch jene Vergleiche Börnes mit dem „argwöhnischen Kleingeist“ Robespierre: „im Gesichte lauerndes Mißtrauen, im Herzen eine blutdürstige Sentimentalität, im Kopfe nüchterne Begriffe“ (Heine 1972, Bd. 7, 174). Und auch der Humorist Börne wird in erster Linie in seiner grundlegenden Unfähigkeit gezeigt, sich von Ressentiment und moralischem Pathos zu befreien:

Die Nazarener haben zuweilen eine gewisse springende gute Laune, eine witzige eichkätzchenhafte Munterkeit, gar lieblich kapriziös, gar süß, auch glänzend, worauf aber bald eine starre Gemüthsvertrübung folgt: es fehlt ihnen die Majestät der Genußseligkeit, die nur bei bewussten Göttern gefunden wird. (Heine 1972, Bd. 7, 94)

Man kann die in Heines Profil angelegte Polemik nicht trennen von jenen Vorwürfen, welche in diesem „deutschen Zerwürfnis“ zunächst von Börne gegen Heine formuliert wurden. Schließlich hatte Börne in seinen *Pariser Briefen* und im Kreise seiner Anhänger Heine zuerst als intriganten, feigen, wetterwendischen, eitlen Journalisten dargestellt, der heute dies und morgen das Gegenteil schreibe (Siefken 1993). Vor allem in dem wichtigen 109. seiner *Briefe aus Paris* vom Februar 1833 sind diese Kritikpunkte nachzulesen: Aus politischer Perspektive gilt Heine als Opportunist bzw. Fürstenknecht, der der Monarchie des Bürgerkönigs Louis Philippe I. – in der er immerhin unbehelligt leben und schreiben konnte – wohlwollend gegenüberstand und sich zudem von Rothschild aushalten ließ (Börne 1964, 809–824). In religiösen Dingen sei Heine ein Atheist – dies als Vorwurf –, der Schriftsteller Heine interessiere sich in einer dem Zeitalter politischer Massenbewegungen nicht wirklich angemessenen Form nur für die Geschichtsmächtigkeit des Einzelnen, nicht

aber für die der Menge, des Volkes; grundsätzlich aber sei Heine vor allem eines: ein knäbischer und charakterschwacher, von beispielloser Eitelkeit umtriebener Ästhetizist. Diese Vorwürfe dürften gemeinhin bekannt sein, sie lassen sich auf jene These von Heines „schlechtem Charakter“ konzentrieren, wie sie Börne erstmals im Brief an Jeanette Wohl vom 24. Oktober 1831 formulierte (Weber 1984).

Auf diese Vorwürfe folgte nun Heines Streitschrift, deren zentrales Prinzip in der erwähnten Figur des Ressentiments angelegt ist: „ein geheimer Neid“, der nicht nur Börnes politischem Radikalismus zugrunde gelegen habe, wie Heine es vor allem im dritten Buch beschreibt, sondern auch für Börnes eigene Beziehung zu Heine prägend gewesen sei: Es ist „der kleine Neid, den der kleine Tambour-Maitre gegen den großen Tambour-Major empfindet“ (Heine 1972, Bd. 7, 175). Zweifellos steht diese Form der entlarvend-herabsetzenden Analyse vor dem Problem, mit Börne auch den politischen Kampf für eine deutsche Republik herabzuwürdigen, d.h. den Idealismus ihres prominentesten Vorkämpfers auf überaus niedrige Motive zu reduzieren. Der dezidiert strategische Charakter der Börne-Schrift verdeutlicht jedoch, dass Heine diese Problematik bewusst in Kauf nahm, ging es ihm doch auch darum, gegenüber dem „Jungen Deutschland“ seinen unabhängigen Standpunkt als Dichter zu betonen. Heine wurde seit dem Bundestagsbeschluss vom Dezember 1835, der alle Schriften von Heine, Gutzkow, Laube, Mundt und Wienbarg unter Verbot stellte, der Bewegung zugerechnet; entgegen diesem sich in der Öffentlichkeit formierenden Bild einer homogenen jungdeutschen Gruppe bemüht sich Heine in *Ludwig Börne. Eine Denkschrift* um eine Grenzziehung. Die Auseinandersetzung mit Börne gibt dieser Abgrenzung den willkommenen Anlass, was dann deutlich wird, wenn Heine im vierten Buch auf Börnes politische Rolle innerhalb der Bewegung zu sprechen kommt:

Ich war überrascht von diesem ultra radikalen Tone, den ich am wenigsten von Börne erwartete. Der Mann, der sich, in seiner anständigen, geschniegelten Schreibart, immer selbst inspierte und kontrollirte, und der jede Sylbe, ehe er sie niederschrieb, vorher abwog und abmaß ... der Mann, der in seinem Style immer etwas beybehält von der Gewöhnung seines reichsstädtischen Spießbürgerthums, wo nicht gar von den Aengstlichkeiten seines früheren Amtes ... der ehemalige Polizeyaktuar von Frankfurt am Mayn stürzte sich jetzt in einen Sanskülottismus des Gedankens und des Ausdrucks, wie man dergleichen in Deutschland noch nie erlebt hat. (Heine 1972, Bd. 7, 146)

Nun zeigen Heines Kommentare zum Hambacher Fest oder die Helgoländer Briefe im zweiten Buch, dass er weder den Kampf für eine deutsche Republik noch für die Emanzipation der Menschen abgelehnt hat. Vorwürfe Börnes, die in eben diese Richtung zielen, werden von Heine jedoch invers gewendet: So wie die Polarisierung Charakter vs. Talent umgekehrt wird in Nazarener vs. Hellene, so wird die Argumentation Börnes dahingegen gedreht, dass nach Heine das politische Ziel der Republik nicht ohne die Kunst erreicht werden kann (Bock 1988). Heine reagiert also auf den Vorwurf der Willkür und Charakterlosigkeit, indem er seinerseits die

jungdeutschen Plädoyers für Charakterstärke auf deren generelle Kunstfeindschaft zurückführt, die in Börne, dem radikalen Vorkämpfer für die deutsche Republik, exemplarisch vorhanden sei. Wenn Heine Börnes Angriffe auf ihn seitenweise mit einer geradezu frappierenden Ausführlichkeit zitiert, dient dies neben dem nachvollziehbaren Zweck, die Chronologie dieses Streits zu verdeutlichen, auch dazu, Börnes kleinbürgerlichen Geist auf stilistischer Ebene zu entlarven. Dies zeigen seine Analysen des Börneschen Stils, den Heine von demjenigen jener Autoren unterscheidet, an denen sich Börne und auch Heine selbst intensiv orientierten: Lessing und Jean Paul. Bei Lessing wie Jean Paul sei eine gestalterische Phantasie bzw. Einbildungskraft am Werk, die Börne fehle, entsprechend sei er ein eher unfreiwillig komischer „Pariser Revolutionskorrespondent“, da er „nur treu zu berichten brauchte, was er sah und hörte, und er erreichte von selbst die höchsten Effekte des Humors“ (Heine 1972, Bd. 7, 185). Gleiches gilt im Vergleich zu Jean Paul:

Börnes Humor [...] unterschied sich von dem Humor Jean Pauls dadurch, dass letzterer gern die entferntesten Dinge ineinanderrührte, während jener, wie ein lustiges Kind, nur nach dem Nahliegenden griff, und während die Phantasie des konfusen Polyhistor von Bayreuth in der Rumpelkammer aller Zeiten herumkramte und mit Siebenmeilenstiefeln alle Weltgegenden durchschweifte, hatte Börne nur den gegenwärtigen Tag im Auge und die Gegenstände, die ihn beschäftigten, lagen alle in seinem räumlichen Gesichtskreis. (Heine 1972, Bd. 7, 92)

Nun verdankt Heine trotz dieser Kritik an Börnes Aktualismus jenem von Börne geprägten Typus des am politisch-kulturellen Tagesgeschehen orientierten „Zeitschriftstellers“ (Dietze 1972) dennoch sehr viel, etwa die für Heine sehr wichtige Loslösung von der Romantik (Bohrer 1989), der in *Die romantische Schule* ja gerade der fehlende Sinn für das Aktuelle kritisch vorgeworfen wurde. Auch stellen Börnes *Der Esskünstler* (1822) oder seine zwischen 1822 und 1824 im *Morgenblatt* erschienenen *Schilderungen aus Paris* das sicherlich wichtigste Modell für Heines eigenes Feuilleton dar, etwa die *Briefe aus Berlin*. Heines Lieblingsmetapher von den politisch verschlafenen Deutschen wäre nicht denkbar ohne Börnes hintergründige Satire *Monographie der deutschen Postschnecke* von 1821, die auf die politische Lethargie der Deutschen in der Epoche des Vormärz gemünzt ist. Zudem ist die Polemik wesentlich von Börne vorgeprägt; dessen Kontroverse mit Heine ist schließlich nicht die einzige, welche Börne im Rahmen seiner Pariser Jahre geführt hat. Man findet vieles in den Polemiken Heines vorbereitet in Börnes Attacke gegen Willibald Alexis im 74. seiner *Briefe aus Paris*, in dem der Autor in Anspielung auf Alexis' bürgerlichen Namen einen „Härings-Salat“ aus ebenso einfallsreichen wie groben Beleidigungen anrichtet. Eine zweite und ähnlich grundsätzliche Attacke besteht in den Streitschriften gegen den Stuttgarter Literaturkritiker Wolfgang Menzel, welche 1837 unter dem Titel *Menzel der Franzosenfresser* in Paris erschienen waren (Hermann 1996). Der Bruch zwischen Heine und Börne ist also sicherlich einer jener Bruderkämpfe, welche die deutsch-jüdische Moderne leitmotivisch durchziehen: Sind sich diese beiden Exilschriftsteller doch in vielerlei Hinsicht äußerst ähnlich.

Man würde wohl aus heutiger Sicht die hintergründige Psychologie des „jüdischen Selbsthasses“ bemühen, um diesen intellektuellen Bruderkampf zu erklären: Ein Modell, welches freilich in den Reaktionen der frühen 1840er Jahre in dieser Form noch nicht zu finden ist. Hier dominiert vielmehr jene scharfe Unterscheidung zwischen dem „vielverkannten, ungestümen, aber edlen Todten“ Ludwig Börne, der nach Einschätzung Julius Campes „eine unbeschreibliche Popularität in Deutschland gewonnen“ habe: „alle sehen in ihn [sic] einen seltenen Charakter, – man *liebt* und *verehrt* ihn – *allgemein!*“ (Galley und Estermann 2006, 55); und eben Heine, nach Ansicht Karl Gutzkows „ein Herz ohne Gefühl, ein Charakter ohne Stetigkeit, ein Streben ohne Gesinnung“ (Gutzkow 1840, 28).

Literaturverzeichnis

- Anonymus: *Blätter für literarische Unterhaltung*, Jg. 1827.
- Bark, Joachim: „Versifiziertes Herzblut“. Zur Entstehung und Gehalt von Heines ‚Romanzero‘. *Wirkendes Wort* 36 (1986), 86–103.
- Bock, Helmut: „Heinrich Heine auf Helgoland. Musterfall eines revolutionären Demokraten in Deutschland um 1830“. *Impulse. Aufsätze, Quellen, Berichte zur deutschen Klassik und Romantik* 11 (1988), 128–168.
- Börne, Ludwig: *Sämtliche Schriften*. Neu bearb. und hrsg. von Inge und Peter Rippmann. Bd. 3. Düsseldorf: Melzer, 1964.
- Bohrer, Karl Heinz: *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.
- Brenner, Michael: „Einführung“. Brenner, Michael; Jersch-Wenzel, Stefi; Meyer, Michael A. (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band II: Emanzipation und Akkulturation 1780–1871*. München: C.H. Beck, 1996a, 9–11.
- Brenner, Michael: „Zwischen Revolution und rechtlicher Gleichstellung“. Brenner, Michael; Jersch-Wenzel, Stefi; Meyer, Michael A. (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band II: Emanzipation und Akkulturation 1780–1871*. München: C.H. Beck, 1996b, 287–325.
- Chase, Jefferson S.: *Inciting Laughter. The Development of „Jewish Humor“ in 19th Century German Culture*. Berlin, New York: De Gruyter, 2000.
- Dedner, Ulrike: „‚Meine Nase ist nicht abtrünnig geworden‘. Heinrich Heines *Rabbi von Bacherach* als Zeugnis erschriebener Identität“. Heilmann, Markus; Wägenbaur, Birgit (Hrsg.): *Ironische Propheten. Sprachbewußtsein und Humanität in der Literatur von Herder bis Heine. Studien für Jürgen Brummack zum 65. Geburtstag*. Tübingen: Gunter Narr, 2001, 275–295.
- Dietze, Walter: „Ludwig Börne, der ‚Zeitschriftsteller‘“. Ders.: *Reden, Vorträge, Essays*. Leipzig: Reclam, 1972, 64–112.
- Engels, Friedrich: „Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa“. *Marx-Engels: Werke*. Bd. 4. Berlin: Dietz, 1959, 207–247.
- Frühwald, Wolfgang: „Antijudaismus in der deutschen Romantik“. Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Zweiter Teil. Tübingen: Niemeyer, 1989, 72–91.
- Galley, Eberhard; Estermann, Alfred (Hrsg.): *Heinrich Heines Werk im Urteil seiner Zeitgenossen*. Bd. 3: 1835 und 1836. Hamburg: Hoffmann und Campe, 2006.
- Geiger, Ludwig: *Berlin 1688–1840. Geschichte des geistigen Lebens der preußischen Hauptstadt*. Bd. 2: 1786–1840. Berlin: Paetel, 1895.

- Goldstein, Moritz: „Deutsch-jüdischer Parnaß“. *Der Kunstwart. Halbmonatsschau für Ausdruckskultur auf allen Lebensgebieten* 25 (1912), H. 11, 281–294.
- Gutzkow, Karl: „Vorrede zu Börnes Leben“. *Telegraph für Deutschland* 1840, Nr. 137/138. Auch in: *Staats- und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen Correspondenten* 1841, Nr. 245.
- Gutzkow, Karl: *Börne's Leben*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1840.
- Hansen, Volkmar: *Thomas Manns Heine-Rezeption*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1975.
- Heine, Heinrich: *Ueber den Denunzianten. Eine Vorrede zum dritten Theile des Salon*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1837.
- Heine, Heinrich: *Werke und Briefe in zehn Bänden*. Hrsg. von Hans Kaufmann. Berlin, Weimar: Aufbau, ²1972.
- Helmensdorfer, Urs: „Berlin wird Weltstadt. David Kalisch – ein preußischer Nestroy? Versuch einer Annäherung“. *Nestroyana* 21 (2001), H. 3/4, 132–149.
- Hermant, Jost: „Was ist des Deutschen Vaterland?“. Ludwig Börne contra Wolfgang Menzel“. Ders.: *Judentum und deutsche Kultur*. Beispiele einer schmerzhaften Symbiose. Köln u.a.: Böhlau, 1996, 25–39.
- Hermant, Jost: *Der Dichter und seine Zeit. Politik im Spiegel der Literatur*. Heidelberg: Stiehm, 1970.
- Herzig, Arno: *Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck, 2002.
- Jäger, Anne Maximiliane: „Bacherach – Frankfurt – Toledo. Heines ‚Rabbi von Bacherach‘ als literarisches Projekt der jüdischen Aufklärung“. Kruse, Joseph A. (Hrsg.): *Aufklärung und Skepsis. Internationaler Heine-Kongress 1997 zum 200. Geburtstag*. Stuttgart: Metzler, 1999, 334–351.
- Jersch-Wenzel, Stefi: „Rechtslage und Emanzipation“. Brenner, Michael; Jersch-Wenzel, Stefi; Meyer, Michael A. (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Band II: Emanzipation und Akkulturation 1780–1871*. München: C.H. Beck, 1996, 15–56.
- Kernmayer, Hildegard: *Judentum im Wiener Feuilleton (1848–1903). Exemplarische Untersuchungen zum literarästhetischen und politischen Diskurs der Moderne*. Tübingen: Niemeyer, 1998.
- Koch, Ursula E.: *Der Teufel in Berlin. Von der Märzrevolution bis zu Bismarcks Entlassung. Illustrierte politische Witzblätter einer Metropole 1848–1890*. Köln: Leske, 1991.
- Kruse, Joseph Anton: „Der große Judenschmerz. Zu einigen Parallelen wie Differenzen bei Börne und Heine“. Estermann, Alfred (Bearb.): *Ludwig Börne, 1786–1837*. Hrsg. von der Stadt- und Universitätsbibliothek. Frankfurt a.M.: Buchhändler-Vereinigung, 1986, 189–198.
- Lindau, Paul: *Gesammelte Aufsätze*. Berlin: Freund & Jeckel, 1875.
- Mauthe, Jörg (Hrsg.): *Feuilleton und Feuilletonismus. Wiener Meisterfeuilletons von Kürnberger bis Hofmannsthal*. Wien: Wiener, 1946.
- Menzel, Wolfgang: *Die deutsche Literatur*. 2. verm. Aufl. Stuttgart: Hallberger, 1836.
- Meyer-Sickendiek, Burkhard: „Der ‚jüdische Witz‘. Zur unabgegoltene Problematik einer alten Kategorie“. Block, Friedrich (Hrsg.): *Wandel und Institution des Komischen. Ergebnisse des Kasseler Komik-Kolloquiums*. Bielefeld: Aisthesis, 2012, 93–116.
- Meyer-Sickendiek, Burkhard: „Der Wandel der Satire. Über die Verschärfung literarischer Ironie in der deutsch-jüdischen Moderne“. *Weimarer Beiträge. Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaften* 4 (2011), 550–570.
- Och, Gunnar: „‚Judenwitz‘ – Zur Semantik eines Stereotyps in der Literaturkritik des Vormärz“. *Juden und jüdische Kultur im Vormärz. Jahrbuch Forum Vormärz Forschung e.V.* 4 (1998), 181–199.
- Och, Gunnar: „In der Spur des Ewigen Juden. Heinrich Heine und das Ahasver-Motiv“. Heuer, Renate (Hrsg.): *Verborgene Lesarten. Neue Interpretationen jüdisch-deutscher Texte von Heine bis Rosenzweig*. In memoriam Norbert Altenhofer. Frankfurt a.M., New York: Campus, 2003, 98–119.

- Preisendanz, Wolfgang: *Heinrich Heine. Werkstrukturen und Epochenbezüge*. München: Fink, 1973.
- Pugh, David: „Heine’s Aristophanes complex and the ambivalence of *Deutschland: Ein Wintermärchen*“. *The modern language review* 99 (2004), 665–680.
- Reus, Gunter: „Ironie als Widerstand. Heinrich Heines frühe Feuilletons ‚Briefe aus Berlin‘ und ihre Bedeutung für den modernen Journalismus“. Blöbaum, Bernd; Neuhaus, Stefan (Hrsg.): *Literatur und Journalismus. Theorie, Kontexte, Fallstudien*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2003, 159–172.
- Rosenkranz, Karl: *Ästhetik des Häßlichen*. Leipzig: Reclam, 1990.
- Saphir, Moritz Gottlieb: „Deutsche humoristische Literatur: Börne“. *Conversationsblatt für Deutschland und Bayern*. München 1834. Zit. n. Galley, Eberhard; Estermann, Alfred (Hrsg.): *Heinrich Heines Werk im Urteil seiner Zeitgenossen*. Bd. 2. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1985, 431.
- Schönfels, Brigitte von: „*Das Erlebte ist immer das Selbsterlebte*“. *Das Reisefeuilleton in deutschen Zeitungen zwischen der Revolution von 1848 und der Reichseinigung*. Bremen: edition lumière, 2005.
- Schütz, Hans: *Juden in der deutschen Literatur. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick*. München: Piper, 1992.
- Siefken, Hinrich: „‚Ich weiß, ich stehe nicht allein‘. Ludwig Börne’s ‚Briefe aus Paris‘ (1830–1833)“. *The modern language review* 88 (1993), N. 2, 354–362.
- Spencer, Hanna: „Heine und Nietzsche?“. Dies.: *Dichter, Denker, Journalist. Studien zum Werk Heinrich Heines*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1977, 65–100.
- Weber, Johannes: *Libertin und Charakter. Heinrich Heine und Ludwig Börne im Werturteil deutscher Literaturgeschichtsschreibung 1840–1918*. Heidelberg: Winter, 1984.
- Winckler, Lutz: „Paris-Mythos im Feuilleton“. Roussel, Hélène; Winckler, Lutz (Hrsg.): *Rechts und Links der Seine. Pariser Tageblatt und Pariser Tageszeitung 1933–1940*. Tübingen: Niemeyer, 2002, 285–310.
- Winkelkemper, Stefanie: „Der Hass des ‚Nazareners‘: Heinrich Heine antizipiert die Psychologie des Ressentiments“. *Nietzscherforschung* 13 (2006), 211–218.

Jüdische Renaissance und Kulturzionismus

Andreas B. Kilcher

Scheitern der Assimilation im 19. Jahrhundert

Das große kulturelle und soziale Vorhaben, das das liberale Judentum seit der Aufklärung mit humanistischen und kosmopolitischen Idealen vorantrieb, der entschiedene Wille zu europäischer Bildung, Wissenschaft und Kultur sowie die darauf bauende Aussicht auf rechtliche Gleichstellung und gesellschaftliche Integration – dieses umfassende Projekt der jüdischen Moderne wurde europaweit, vor allem aber in Deutschland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und verstärkt im Kaiserreich seit 1870, grundsätzlich in Frage gestellt, was ein Zeitgenosse wie Ernst Lissauer beobachtete: „Der Haß gegen das Judentum flammte auf in der Zeit nach 1870, also in der Zeit gesteigerten Volksgefühls“ (Lissauer 1912, 9). Was sich dabei herausbildete, kann als post-emanzipatorischer Antisemitismus bezeichnet werden, der gegenüber früheren Formen weniger religiös als vielmehr politisch und kulturell motiviert war und zunehmend biologisch argumentierte, indem er gegen die Herausbildung einer integrativen deutsch-jüdischen Kultur gerichtet war, vielmehr eine vollständige Anpassung forderte, die in der Auflösung des Judentums münden sollte, wenn nicht gar der radikale sozialdarwinistische Antisemitismus dem Judentum das Existenzrecht gänzlich absprach.

Verhandelt wurde dies im deutschen Sprachraum unter dem polemischen Begriff der ‚Judenfrage‘ (vgl. Bein 1980), prägend etwa in Bruno Bauers *Die Judenfrage* (1843), der die Emanzipation mit der Behauptung mangelnder Assimilationsbereitschaft der Juden im „christlichen Staat“ in Frage stellte. Bauers Forderung an die Juden ist daher diejenige einer Anpassung bis hin zur Selbstauflösung: „sich zu einem Nicht-Volk zu machen. [...] für sich selbst soll es [...] Nichts seyn.“ (Bauer 1843, 55–56) Was Bauer für den „christlichen Staat“ behauptete, sah Richard Wagner in *Das Judentum in der Musik* (1850/1869) auf dem Gebiet der Kultur. Kern ist die widersprüchliche Behauptung der irreduziblen Andersheit und zugleich leeren Anpassungsfähigkeit der Juden: „Der Jude spricht die Sprache der Nation, unter welcher er von Geschlecht zu Geschlecht lebt, aber er spricht sie immer als Ausländer. [...] In dieser Sprache, dieser Kunst kann der Jude nur nachsprechen, nachkünsteln, nicht wirklich redend dichten oder Kunstwerke schaffen.“ (Wagner 1869, 14–15) Der Eintritt der Juden in die Kultur wertet Wagner daher – mit Verweis u.a. auf Heine, Mendelssohn und Meyerbeer – als „Fälschung unsrer höchsten Culturentendenzen“ (Wagner 1869, 57). Dabei mündet auch Wagners Schrift in der Forderung der Selbstauflösung des Judentums: „Gemeinschaftlich mit uns Mensch werden, heißt für den Juden aber zu allernächst so viel als: aufhören, Jude zu sein.“ – und an die Juden gerichtet: „bedenkt, daß nur Eines eure Erlösung von dem auf

euch lastenden Fluche sein kann: die Erlösung Ahasvers, – der *Untergang!*“ (Wagner 1869, 32) Was Bauer für den „christlichen Staat“ und Wagner für die „deutsche Kunst“ behaupteten, weitete sodann der konservative preußische Historiker Heinrich von Treitschke in *Unsere Aussichten* (1879) auf die gesamte deutsche Gesellschaft aus, endend mit dem berüchtigten Ausruf: „die Juden sind unser Unglück!“ (Boehlich 1988, 13). Erst recht im neuen Kaiserreich also verband sich die Beschwörung der nationalen deutschen Einheit essenziell mit der antisemitischen Anprangerung der „nationalen Sonderexistenz“ der Juden. Von ihnen wurde gefordert, dass sie „sich den Sitten und Gedanken ihrer christlichen Mitbürger“ anpassten, die ihnen doch „die Rechte des Menschen und des Bürgers geschenkt“ haben. Doch nicht integrierte Deutsche, sondern „Deutsch redende Orientalen“ sah Treitschke in den deutschen Juden: „[...] wir wollen nicht, daß auf die Jahrtausende germanischer Gesittung ein Zeitalter deutsch-jüdischer Mischcultur folge.“ (Boehlich 1988, 10) Diese integrale Verbindung von deutschnationaler Selbstbehauptung und antisemitischem Affekt blieb prägend nicht nur für die Wilhelminische Epoche, wie zahlreiche weitere Beispiele zeigten, darunter Paul de Lagarde, Otto Glagau, Adolf Stoecker, Wilhelm Marr oder Eugen Dühring, die unumwunden die „Ausrottung“ der jüdischen „Ungeziefer“ forderten, wie Lagarde es formulierte: „Mit Trichinen und Bazillen wird nicht verhandelt, Trichinen und Bazillen werden auch nicht erzogen, sie werden so rasch und so gründlich wie möglich vernichtet.“ (Lagarde 1887, S. 347). Es liegt auf der Hand, dass damit zugleich der Boden für die völkische Ideologie gelegt war, die nach dem Ersten Weltkrieg im Nationalsozialismus münden sollte.

Der post-emanzipatorische Antisemitismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts war zudem nicht nur ein deutsches, sondern ein europäisches Phänomen. Ähnliche antisemitische Tendenzen und Bewegungen lassen sich zeitgleich auch in Frankreich beobachten, wo Ideologen wie Edouard Drumont (*La France juive*, 1886) und Ereignisse wie die ‚Dreyfus-Affäre‘ (1894) die Brüchigkeit von Emanzipation und Assimilation überdeutlich erkennen ließen, oder aber im zaristischen Russland, wo seit 1881 Pogrome dem Assimilationsvorhaben der russischen Juden gewaltsam ein Ende setzten und zu Massenauswanderungen insbesondere in die USA führten.

Anfänge des Zionismus in Europa

Diese elementare und flächendeckende Infragestellung der rechtlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Integration der Juden führte auf jüdischer Seite zu zwei Reaktionen: Die einen gingen auf die Forderung der verstärkten Assimilation ein und glaubten, dem Antisemitismus auf diese Weise den Grund entziehen zu können, wofür in Deutschland neben dem 1893 gegründeten *Centralverein Deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* etwa Walter Rathenau mit seinem Aufruf *Höre, Israel!* (1897) sowie die Philosophen Hermann Cohen und Constantin Brunner besonders prominente Beispiele waren (vgl. Kilcher 2014).

Die zweite Antwort ging genau in die Gegenrichtung: Sie bestand darin, das Projekt des liberalen Judentums zu verabschieden und nicht mehr auf Assimilation, sondern auf Dissimilation zu setzen. Diese weitreichende Wende zeigt sich symptomatisch am Begriff der ‚Selbstemanzipation‘, den der russische Arzt und Journalist Leon Pinsker in seiner anonym in Berlin in deutscher Sprache erschienenen Schrift *Auto-Emanzipation* (1882) geprägt hat. Pinsker selbst vollzog 1881 unter dem Eindruck der Pogrome eben diese Wende von der Befürwortung hin zur Überwindung der Assimilation. In seinem Essay mit dem Untertitel *Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden* plädierte er für eine „Wiedergeburt der jüdischen Nation“: „Die bürgerliche und politische Gleichstellung der Juden genügt nicht, sie in der Achtung der Völker zu heben. Das rechte, das einzige Mittel wäre die Schaffung einer jüdischen Nationalität, eines Volkes auf eigenem Grund und Boden, die Autoemanzipation der Juden [...].“ (Pinsker 1882, 35) Pinskers „Mahnruf“ wurde die Leitschrift der frühzionistischen Chibbat Zion-Bewegung (vgl. Schoeps 2005), wobei u.a. in Odessa nationaljüdische Vereine entstanden sowie im polnischen Kattowitz im November 1884 eine erste nationaljüdische Konferenz zustande kam. (Gelber 1919; Kohn 1920/21)

Die neuen Stichworte ‚Selbstemanzipation‘ und ‚Wiedergeburt‘ gewannen in den folgenden Jahren auch in Westeuropa an Profil. Nathan Birnbaum griff sie in seiner in Wien erscheinenden Zeitschrift *Selbst-Emancipation* (1885–1893) programmatisch auf, die eben jene Wende unterstrich: weg von der „selbstmörderischen“ „Assimilerei“ (Birnbaum 1885, 2), der „Assimilationssucht“ (Birnbaum 1884), hin zu „erlösender“ „nationaler Selbsthilfe“ (Birnbaum 1885, 1), hin zur *Nationalen Wiedergeburt des jüdischen Volkes in seinem Lande*, so der Titel eines programmatischen Essays von 1893 mit dem Untertitel „Als Mittel zur Lösung der Judenfrage“: „Möchten doch endlich alle Nationen die Eitelkeit ablegen, um jeden Preis das belanglose Bekenntnis des Deutschtums, Slawentums u.s.w. von uns zu fordern; möchten sie uns doch als ihre Brüder jüdischer Nation in ihre Reihen aufnehmen.“ (Birnbaum 1910, Bd. 1, 16) Zu einer analogen Einschätzung kam in dieser frühzionistischen Phase in Deutschland unter anderem auch Heinrich Loewe. Bereits als Student in Berlin hatte er in Artikeln wie *Antisemitismus und Zionismus* (1884) als Antwort auf die „deutsche Judenfrage“ die Behauptung eines „gesunden jüdischen Selbstbewusstseins“ und darauf bauend die Bildung einer dezidiert „jüdischen Nation“ gefordert (Loewe 1884, 14). In diesem Zusammenhang wurde er Mitbegründer mehrerer Zeitschriften und Vereine wie des *Russisch-jüdisch wissenschaftlichen Vereins* (1889), des *Vereins zur Pflege der hebräischen Sprache*, *Chowewe Sefat Ewer* (1891), von *Jung-Israel* (1892), der *Vereinigung Jüdischer Studierender VjSt* (1895) und der *Berliner Zionistischen Vereinigung* (1898) (vgl. Eloni 1987). Als Theodor Herzl 1896 mit seiner Programmschrift *Der Judenstaat* auftrat, war der Zionismus auch in Deutschland bereits als erkennbare Alternative der *Jüdischen Moderne* ausformuliert, um den Titel eines weiteren einschlägigen Vortrags von Nathan Birnbaum zu zitieren, der 1896 im Druck erschien. Wie Birnbaum präsentierte Herzl

seine Schrift als *Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Dabei konzentrierte er sich auf den politischen und ökonomischen Aspekt der zionistischen Idee, um mit dieser Ausrichtung auch den ersten Zionistenkongress vorzubereiten, der im August 1897 in Basel stattfand und (u.a. auch mit der Gründung der Zionistischen Weltorganisation) der Idee des Zionismus erstmals eine erkennbare institutionelle Form und eine internationale Plattform gab.

Kulturzionismus

Es geht in diesem Beitrag nicht darum, die Geschichte des politischen Zionismus darzustellen, sondern vielmehr darum zu zeigen, welche Rolle dabei Kultur, Sprache, Wissenschaft und insbesondere die Literatur spielten, und dies wiederum mit Blick auf die deutsch-jüdische Literatur, die unter diesen Vorzeichen ebenso umgedeutet werden musste wie das Projekt ‚Jüdische Moderne‘ allgemein.

In der politischen Begründung des Zionismus hatte die Literatur zunächst im Allgemeinen eine untergeordnete Bedeutung. Das zeigt sich symptomatisch daran, dass sich Herzl den künftigen Judenstaat als wesentlich europäisch kulturalisiert und kosmopolitisch vorstellte: vielsprachig, säkular, keineswegs aber als ‚jüdisch‘ oder ‚neuhebräisch‘. Herzl ging es nicht um eine Erneuerung des Judentums, seiner Sprache und Kultur, sondern vielmehr um eine „moderne Lösung der Judenfrage“, um einen Ausweg aus der Verfolgungsgeschichte nach dem Muster des europäischen Nationalstaatsgedankens. Dennoch erhielt die Literatur auch bei Herzl einen nicht unerheblichen Stellenwert: Sie sollte eine didaktisch-moralisch-politische Funktion übernehmen und in ihren dramatischen, narrativen und gleichnishaften Formen die Möglichkeit des künftigen Staates entwerfen und durchspielen. Tatsächlich stellte Herzl selbst in „philosophischen Erzählungen“ wie *Das lenkbare Luftschiff* (1896) sowie insbesondere in seinem Zukunftsroman *Altneuland* (1902) das literarische Schreiben mit in den Dienst des zionistischen Projekts, indem es einmal gleichnishaft, einmal utopisch den Weg aus der gescheiterten europäisch-jüdischen Moderne in eine neue zionistische Zukunft aufzeigt und damit die Möglichkeiten der zionistischen Idee durchspielt.

Gleichwohl haben Kultur und Literatur im politischen Projekt des durch Kongresse und Vereinigungen institutionalisierten Zionismus eine marginale Stellung. Die um 1900 explodierende ‚Literatur‘ des Zionismus ist vielmehr pragmatisch-publizistisch, feuilletonistisch. Das offensichtliche Fehlen von im eigentlichen Sinne kulturellen Perspektiven haben nicht wenige, insbesondere auch deutsch-jüdische Intellektuelle wie namentlich der junge Martin Buber bald nach den ersten Kongressen kritisiert. Dabei beriefen sie sich auf das Korrektiv des politischen durch einen „geistigen“ Zionismus, das Ascher Ginsberg alias Achad Ha-am bereits um 1895 in Odessa im Umkreis der Chibat-Zion-Bewegung eingefordert hatte. Die „Zionsliebe“ deutete Achad Ha-am entschieden kulturalistisch: Er war der Überzeugung, „dass

die Befreiung unseres Geistes unserer nationalen Befreiung vorangehen müsse“ (Achad Ha-am 1923, Bd. 1, 1), oder folgerte: „Die für die Konzentration des Volkes in Zion notwendige Vorbereitungsarbeit besteht also in der Konzentration des Volksgeistes auf die Liebe zu Zion.“ (Achad Ha-am 1923, Bd. 1, 14) Konkret bedeutete dies die Forderung erstens der „Renaissance“ des Hebräischen als der genuin *jüdischen* Sprache, der Renaissance sodann des jüdischen Wissens überhaupt, das Achad Ha-am in dem Projekt einer „jüdischen Enzyklopädie in hebräischer Sprache“ skizzierte, sowie der Renaissance einer Neuhebräischen Literatur, die um 1900 besonders in Odessa Gestalt annahm. Daran wirkte seit 1900 u.a. auch Achad Ha-ams Schüler, der neuhebräische Schriftsteller Chaim Nachman Bialik, wesentlich mit, insbesondere mit seinem Projekt eines neuen „Kanons“. In seinem Aufsatz *Das hebräische Buch*, der 1913 in der hebräischen Zeitschrift *Ha-Shiloach* und 1919 auch in deutscher Sprache erschien, forderte er „gegen die historische Plage der Vielsprachigkeit der jüdischen Literatur“ für „unser bücherliebendes Volk“ die Rückführung der europäisch-jüdischen Diaspora-Literatur in „ihre Urheimat“ des hebräischen Buches. (Bialik 1919, 31–32) Als Mittel dazu schlägt er die Neuschaffung eben jenes hebräischen Kanons (*Chatima*) vor, gewissermaßen ein „neuer Talmud“, in dem die althebräische Literatur neu ediert sowie die neuzeitliche, in europäischen Sprachen geschriebene jüdische Literatur ins Hebräische übersetzt werden sollte. Im Begriff des „hebräischen Buches“ wird die jüdische Literatur also an das Hebräische zurückgebunden und einer gemeinschafts- und traditionsstiftenden Funktion unterstellt. „Wiederum werden den Bücherschrank des gebildeten Hebräers viele ansehnliche Bände schmücken, ein neuer Talmud, die Essenz des jüdischen Gedankens und Gefühls aller Zeiten enthaltend. Das hebräische Buch bekommt seinen früheren Glanz, das jüdische Herz kehrt zum Urquell zurück, das Band zwischen dem jüdischen Denken und dem jüdischen Schrifttum wird erneut.“ (Bialik 1919, 29)

Demokratische Fraktion

Achad Ha-am, der 1903 durch Nathan Birnbaum mit der kleinen Monographie *Achad ha-am. Ein Denker und Kämpfer der jüdischen Renaissance* vorgestellt und dessen Schriften seit der Jahrhundertwende übersetzt wurden, war ein wesentlicher Stichwortgeber eines „geistigen“ bzw. kulturellen Zionismus auch im deutschsprachigen Europa nach 1900, der wie Birnbaum die Rolle von Sprache, Wissenschaft und Literatur gegenüber der politischen Aufgabe priorisierte. Dieses „kulturzionistische“ Programm wurde zum inhaltlichen Schwerpunkt der sogenannten „Demokratischen Zionistischen Fraktion“, die sich im unmittelbaren Vorfeld des Ende Dezember 1901 in Basel stattfindenden fünften Zionistenkongresses gebildet hatte. Als eine jüngere Generation von Intellektuellen, Schriftstellern und Künstlern, unter ihnen Martin Buber, Berthold Feiwel, Adolph Donath und Ephraim Moses Lilien, stellte sie sich kritisch gegen den politischen Zionismus Herzls sowie insbesondere

Max Nordaus. Im Protokoll des Kongresses lässt sich die Debatte nachlesen: Während Nordau am 27. Dezember 1901 positivistisch Wissenschaft, Statistik, Fakten und Zahlen über den jüdischen „Volkskörper“ forderte (Protokoll 1901, 100), die „geistige Hebung“ des Judentums jedoch als „leere Redensart“ und „Phantasien“ abtat (Protokoll 1901, 114–115) und gegen Achad Ha-am polemisierte, wandte sich Buber in seinem Referat über *Jüdische Kunst* am gleichen Tag offen gegen Nordaus These. In der Kunst sah er nicht nur die Möglichkeit einer „jüdischen Volkscultur“, ein „Mittel zur Erziehung“ (Protokoll 1901, 151–152), sondern die Entfaltung eines gemeinsamen „Tätigen“ auf einem gemeinsamen „Boden“: „Unsere Kunst wird [...] uns Zionisten erziehen. Denn die tiefsten Geheimnisse unserer Volksseele, das grosse Mysterium des Jeschurun wird in ihr offenbar werden [...]. Eine wunderbare Vertiefung und Verinnerlichung des Zionismus erwarte ich von der jüdischen Kunst.“ (Protokoll 1901, 157) Das erwartete Buber konkreter von den einzelnen Künsten, insbesondere von der bildenden Kunst, die auf dem Kongress mit Ausstellungen und der Anwesenheit u.a. von Ephraim Moses Lilien eine besondere Aufmerksamkeit erhielt. Aber auch die „Dichtung“ sah Buber in der zionistischen Pflicht. Allerdings ergab sich bei ihr ein Problem, das die Debatten über die deutsch-jüdische Literatur bis um 1933 bestimmte: Anders als für die Bildsprache der Kunst ist bei ihr die Sprache national festgelegt. Dies eben wirft die zentrale Frage der Möglichkeit einer jüdischen Dichtung in deutscher Sprache überhaupt auf:

Die Dichtung entfaltet sich in drei grossen Zweigen: In der hebräischen Moderne, in der Jargonpoesie und in der Dichtung in fremden Sprachen. In dieser Dreitheilung drückt sich die ganze Zerrissenheit des heutigen Judentums aus; hinter dieser Verschiedenheit der Sprachen ist etwas wie eine Zerspaltung der Seele. Und doch liegt wieder ein seltener Reichthum darin [...]. Freilich ist es kein heimatlicher Reichtum, nicht der Reichthum des friedlich Gesegneten, in Ruhe Geniessenden, sondern es ist ein Reichthum des Hazard, ein Reichthum der Wanderschaft, der Reichthum eines Königs in der Verbannung. (Protokoll 1901, 166)

Mehr noch: Buber hält „die jüdische Dichtung in nichtjüdischer Sprache für etwas Anormales, Tragisches, beinahe für eine Krankheit.“ (Protokoll 1901, 166) Dennoch erkennt er gerade in dieser „kranken Dichtung“ eine „eigenthümliche Schönheit“, dergestalt sogar, „dass ich sie für eine den anderen Formen ebenbürtige Macht halte, dass ich ihrer Entwicklung mit freudiger Hoffnung entgegensehe.“ (Protokoll 1901) Bubers Rede beurteilt die Möglichkeit einer jüdischen Dichtung in deutscher Sprache unter den Vorzeichen des Zionismus damit höchst ambivalent – und das ist kennzeichnend für die Haltung gegenüber der deutsch-jüdischen Literatur im zionistischen Kontext bis in die Weimarer Republik: Einerseits postuliert der Zionismus die neue Norm der hebräischsprachigen Literatur, andererseits kann sie die europäischsprachigen Literaturen nicht einfach ignorieren, sondern muss diese, zumindest als Übergangsphänomen zu einer neuhebräischen Kultur, in das zionistische Literaturkonzept integrieren. Das ist Bubers Vorschlag, den er im abschließenden Teil seiner Rede zugleich mit dem Antrag auf Unterstützung des eben gegründeten Jüdi-

schen Verlags unterstrich, den er als das „jüdische Haus“ bewarb, in das „jüdische Kunst getragen wird, jüdische Musik, jüdische Bilder, jüdische Lectüre“ (Protokoll 1901, 167).

Dies war im Übrigen nicht allein Bubers Vorschlag, sondern derjenige der „Demokratisch-Zionistischen Fraktion“ insgesamt. Im Juni 1902 stellte sie sich in Heidelberg mit dem *Programm und Organisations-Statut der Demokratisch-Zionistischen Fraktion* (1902) vor, das ebenfalls an Achad Ha-am anschließt, wonach sich die zionistische Arbeit eben nicht im Politischen erschöpfen dürfe, sondern wesentlich auch die „national-kulturelle Thätigkeit“ umfassen müsse. Das Programm ist von derselben Ambivalenz wie Bubers Rede geprägt: Zwar sei diese Tätigkeit „stets als Synthese zwischen jüdischem Geist und allgemeiner Kultur aufzufassen“, dennoch seien „von besonderer Bedeutung“

diejenigen Arbeiten [...], welche unmittelbar zur Förderung des geistigen Niveaus führen. [...] 1. Die Erlernung der hebräischen Sprache. 2. Das Studium der jüdischen Geschichte. 3. Die Förderung der hebräischen Nationallitteratur. 4. Die Förderung der jüdisch-nationalen Litteratur in jüdisch-deutschem Dialekte und in den verschiedenen europäischen Kultursprachen [...]. (*Programm* 1902, 16)

Auch damit gewann die Position des deutschsprachigen Kulturzionismus weiter an Kontur: Im Unterschied zu den russischen Kollegen, die die hebräische Sprache klar priorisierten und eine neue hebräische Verlags- und Buchkultur begründeten, tat dies der deutsche Kulturzionismus durch eine nationaljüdische Kunst und Literatur *in deutscher Sprache* mit einem deutschen Verlag und deutschen Zeitschriften. Die ersten Bücher des Jüdischen Verlags setzten dieses Programm mit dem Selbstbewusstsein moderner jüdischer Buchkunst konsequent um, namentlich der von Berthold Feiwel herausgegebene *Jüdische Almanach auf das Jahr 5663* (1902) sowie der von Buber herausgegebene umfangreiche Band *Jüdische Künstler* (1903).

In den folgenden Jahren wurde dieses Argumentationsmuster vielfach weiterentwickelt und in Abschattungen variiert. Geschichtsphilosophisch erweitert, argumentierte beispielsweise der aus dem polnischen Lemberg stammende, in Zürich promovierte und in Berlin wirkende zionistische Sozialwissenschaftler, Schriftsteller und Bildhauer Alfred Nossig in *Moderne jüdische Dichtung* (1907); Nossig legte 1887 unter dem Titel *Proba rozwiazania kwestji zydowskiej* („Versuch zur Lösung der jüdischen Frage“) die erste zionistische Schrift in Polen vor und stellte auf dem Fünften Zionistenkongress Skulpturen aus. Auf der einen Seite akzeptierte auch er die Mehrsprachigkeit als Charakteristik der jüdischen Literatur, wobei er vor allem die „jungjüdischen Dichter“ im Berlin seiner Zeit hervorhob, darunter neben Buber Berthold Feiwel, Adolf Donath und Theodor Zlocisti: „Vergebens würden wir uns nach einer anderen literarisch tätigen Nation umsehen, deren Harfe so viele Saiten aufweist und in so zahlreichen Idiomen erklingt. In sämtlichen germanischen, slavischen, romanischen Sprachen, ungarisch und arabisch dichten heute die Juden.“

(Nossig 1907, 2) Dennoch hielt er dagegen die Literatur in den jüdischen „National-sprachen“, primär der hebräischen, wobei er eine temporale Achse in die Argumentation einzog: Im Verhältnis zu ihr erachtet er alle anderen jüdischen Literaturen als bloße „Einübung“ und „Verheißung“, während der hebräischen Literatur allein die künftige „Erfüllung“ zukomme. Die „Fülle“ und „Vielsprachigkeit“ der jüdischen Literatur wird in der zionistischen Moderne dergestalt einer „Verjüngung“ unterzogen: einer Rückführung auf ihre „Originalität“, die in der hebräischen Sprache allein garantiert ist. (Nossig 1907, 4) Die Literatur der „deutschschreibenden Juden“ ist demnach weder ursprünglich noch zukunftsfähig, sondern eine vorübergehende Expansion der jüdischen Literatur, die – so Nossig dennoch bewundernd – namentlich in der Berliner Moderne „fast den ganzen äußeren Apparat der Dichtung, das Theaterwesen und die Kritik“ bestimmt. (Nossig 1907, 7)

Bemerkenswert ist auch die Etablierung eines eigenen – und prominent besetzten – zionistischen Kulturfonds als Paralleleinrichtung des Nationalfonds; im Direktorium waren neben dem Vorsitzenden Moses Farbstein u.a. Schmarja Levin, Nahum Sokolow, Menachem Ussischkin und Chaim Weizmann. Anlässlich seiner Begründung 1914 in Berlin wurden die kulturzionistischen Argumente noch einmal systematisiert, wobei sie weniger der deutsch-jüdischen als der strikteren Auslegung nahe standen, wie aus programmatischen Texten in der *Welt* und in der Schrift *Jüdische Kulturarbeit* ersichtlich wird. Das Programm der „Renaissance des jüdischen Geistes im Vaterlande“ (Feldstein 1914, 512) ist hier kulturzionistisch begründet, aber institutionell gedacht: Wenn der nationalen eine kulturelle Sammeltätigkeit an die Seite gestellt wird, dann analog dem jüdischen Nationalfonds ein jüdischer Kulturfonds: „Wie der Nationalfonds ein ewiger Besitz des jüdischen Volkes für wirtschaftliche Leistungen ist, so ist der Kulturfonds ‚Kedem‘ dazu bestimmt, ein ewiges Gut unserer Nation für ihre kulturellen Bedürfnisse zu sein, die sichere, dauerhafte, materielle Basis und die Zentralstelle für ihre Geisteswerke zu bilden“ (Feldstein 1914). Konkret geht es dabei um Institutionen im Jischuw – und nicht etwa in Deutschland: um Lehrbücher, eine „hebräische Sprachakademie“ und, als größtes Projekt, eine jüdische Nationalbibliothek, die sich zionistisch begründen ließ: „Können wir auch nicht alle Zerstreuten Israels im Lande der Väter sammeln, aber die zerstreuten Bücher Israels, die überall herumgetragenen Gedanken des hebräischen Geistes zu sammeln, dazu sind wir imstande, und diesen Gedanken, der Gründung einer hebräischen Nationalbibliothek in Jerusalem, hat sich der Kedem zu eigen gemacht.“ (Anonymus 1914, 14)

Mit diesem Programm stimmte im Übrigen insbesondere auch der schon genannte Heinrich Loewe überein, der im ‚Kedem‘ ebenfalls aktiv war. Seit seinem Engagement im Verein *Chowewe Sefat Ewer* (1891) propagierte er die Sprache als entscheidendes kulturelles Kriterium nationaler Identität, wie er bereits 1895 in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift *Zion* ausführte: Ihm erscheinen „‚Nation‘ und ‚ererbte Sprachgenossenschaft‘ [...] deshalb identisch, weil die Sprache das äußere

Verständigungsmittel ist, das den Nationen zum Ausdruck der Gedanken dient [...]. Die Sprache ist das Bindemittel, um die geistige Gemeinschaft aller Glieder einer Nation [...] dauernd zu erhalten.“ (Loewe 1895, 33) In seiner Monographie *Die Sprachen der Juden* (1911) erweiterte Loewe die These der Sprache als dem „Band [...], welches alle Glieder einer Nation zu einer geistigen Gemeinschaft verknüpft“, womit er das Hebräische meinte: Sie „ist die Sprache des freien Judentums. [...] Die schwere Krankheit unseres leidenden Volkes [...] ist [...] das Galut. Und nur durch das Hebräische werden wir gesunden.“ (Loewe 1911, 145) Analog argumentierte Loewe, der selbst Bibliothekar war, mit dem Vorschlag der Gründung einer jüdischen Nationalbibliothek, den er auf dem Siebten Zionistenkongress im Juli 1905 in Basel vorlegte und zugleich in dem Essay *Eine jüdische Nationalbibliothek* (1905) weiter ausführte. Vergleichbar mit den kulturzionistischen Großprojekten ‚geistiger Sammlung‘ wie Achad Ha-ams jüdische Enzyklopädie oder Bialiks neuhebräischem Kanon verstand auch Loewe – wie später der ‚Kedem‘ – die Errichtung einer jüdischen Nationalbibliothek als geistige Sammlung, die der politischen vorangehen müsse.

Möglichkeiten einer jüdischen Literatur in deutscher Sprache

Die Debatten um die Renaissance der jüdischen Kultur im Allgemeinen sowie die Möglichkeit einer jüdischen Literatur in deutscher Sprache im Besonderen variierten nicht nur mit Blick auf eine striktere Auslegung des zionistischen Kultur- und Literaturkonzeptes, das sich an der hebräischen Sprachnorm orientiert, sondern auch in Richtung einer offeneren Auslegung des Konzepts, die die Vielsprachigkeit der jüdischen Literatur nicht bloß als Übergangsphänomen, sondern als ein genuines Merkmal erachtete, wodurch die deutschsprachige jüdische Literatur eine größere Berechtigung erhielt. Während die striktere zionistische Kulturtheorie die jüdische Literatur an die (hebräische) Sprache band, begründete die offenerere die Literatur über den ‚Stoff‘. Dies entspricht dem Programm, das der Schriftsteller und Journalist Moritz Goldstein in dem vielbeachteten Aufsatz *Deutsch-jüdischer Parnas* (1912) formulierte, der einen Disput auslöste, welcher als ‚Kunstwart-Debatte‘ in die Geschichte eingegangen ist. Schon vorher aber setzte sich Goldstein mit dieser Frage auseinander, zuerst in dem Aufsatz *Geistige Organisation des Judentums*, der 1906 in der kulturzionistischen „Monatsschrift für modernes Judentum“ *Ost und West* erschienen war. Entsprechend dem Programm dieser aufwändig gestalteten Zeitschrift, die im Kontext der kulturzionistischen Bewegung seit 1901 in Berlin erschien und mit Aufsätzen, literarischen Beiträgen, Musikbeilagen und Kunstreproduktionen u.a. von Achad Ha-am, Alfred Nossig, Ephraim Moses Lilien, Martin Buber, Berthold Feiwel, Adolf Donath, Arno Nadel und Else Lasker-Schüler an der Herausbildung neuer Begriffe ‚jüdischer Kunst‘, ‚jüdischer Musik‘ und ‚jüdischer Literatur‘ maßgebend mitgewirkt hatte, machte Goldstein die Bildung einer nationalen Identität

tät von einer „geistigen Organisation“ des Judentums abhängig. Zu diesem Zweck forderte er eine dezidiert „jüdische Wissenschaft“, eine „jüdische Musik“, eine „jüdische Kritik“ und als „wichtigstes Kampfmittel“ eine „jüdische Literatur“ – nun aber in *deutscher* Sprache, konkret die Bildung „einer Art jüdischer Dichterschule in Deutschland“ (Goldstein 1906, 525).

Goldsteins weitere Überlegungen machen jedoch deutlich, wie widersprüchlich eben dieses Programm einer nationalen jüdischen Kultur in Deutschland innerhalb des Kulturzionismus bleiben musste. Zum einen verschärfte es die „seelische Not des deutschen Juden“, nie „ganz jüdisch oder ganz deutsch zu werden“ (Goldstein 1977, 103). Zum anderen wurde es von der Erfahrung des post-emanzipatorischen Antisemitismus mit seiner Logik der Exklusion alles „Jüdischen“ nachhaltig in Frage gestellt. An Wagner und Bartels stellte Goldstein exemplarisch fest, dass die Deutschen „uns im Tempel ihrer Kultur als eine Gefahr [...] betrachten.“ (Goldstein 1912, 283) Wie können sich angesichts dessen, so Goldstein, die Juden innerhalb der deutschen Kultur noch verorten? Als mögliche Antwort prüfte er zunächst den Literaturbegriff der Assimilation, freilich nur, um ihn zurückzuweisen. Den „Herren Poeten, die sich als ‚deutsche Dichter‘ unter dem Weihnachtsbaum photographieren und veröffentlichen lassen“, wirft er die „Naivität“ einer deutsch-jüdischen Symbiose vor, die er als eine auf tragische Weise einseitige und „unglückliche Liebe“ analysiert (Goldstein 1912, 287 und 292; dazu Scholem 1970, 10). Die jüdische Kultur bindet er deshalb an die hebräische Sprache zurück: „Ich komme zu der Erkenntnis, daß die geistige Organisation der deutschen Juden ein Traum ist und daß nur mit Hilfe der hebräischen Sprache und international eine jüdische Kultur zu finden ist.“ (Goldstein 1997, 131)

Der „Zionismus für die Kunst“, die „Wiederbelebung hebräischer Sprache und Poesie“ (Goldstein 1912, 290), bleibt für Goldstein dennoch vorerst nur ein Postulat. Den kulturzionistischen „Sprung in die neuhebräische Literatur“ erachtet er insbesondere für die deutsch-jüdischen Literaten, und damit auch für sich selbst, als letztlich nicht einlösbar: „Wir deutschen Juden [...] können ebenso wenig hebräische Dichter werden, wie wir nach Zion auswandern.“ (Goldstein 1912, 290–291) Stelle man nämlich die „jüdische Nationalliteratur“ unter die Bedingung der jüdischen Sprachen, sei es des Hebräischen oder des Jiddischen, hätten „wir Westeuropäer freilich nicht mitzureden“ (Goldstein 1913, 2), so Goldstein auch in seinem umfangreichen Essay *Begriff und Programm einer jüdischen Nationalliteratur*, der 1913 im Jüdischen Verlag erschien. Er forderte deshalb, und dies ist der Kernpunkt seines Programms, „eine Nationalliteratur zu begründen ohne Nationalsprache“ (Goldstein 1913, 5). Es war dies das Programm eines bewusst „westjüdischen“ oder „europäischen“ Kulturzionismus, der sich gleichzeitig einerseits vom strikteren neuhebräischen Kulturzionismus wie andererseits vom Assimilationskonzept der Kultur unterschied, wonach „deutsche Werke deutscher Juden zur deutschen Literatur und nicht zur jüdischen [gehörten], ungeachtet aller jüdischen Stoffe.“ (Gold-

stein 1913, 6) Beiden hielt Goldstein entgegen, dass die deutsch-jüdische Literatur nicht über die Sprache, sondern über die „Stoffe“ als „jüdisch“ gelten kann: „Unter den produktiven Juden Deutschlands und Westeuropas hat nun die Behandlung jüdischer Stoffe in jüngster Zeit ungeheuer zugenommen. Einer nach dem anderen setzt sich, mehr oder weniger bestimmt, mit dem Judenproblem auseinander, einer nach dem anderen entdeckt das Judenproblem als sein Problem. Und das ist das letzte und vielleicht wirksamste Palliativ, das ich vorzuschlagen weiß.“ (Goldstein 1912, 293) Wenn Goldstein auf dieser Basis einen „Judenroman“ und ein „Judendrama“ forderte, dann zur Selbstbehauptung einer kulturellen jüdischen Identität.

Goldsteins Konzept lässt sich innerhalb seines historischen Kontextes auf zwei Ebenen beurteilen: einerseits theoretisch-konzeptuell, andererseits praktisch. Auf der konzeptuellen Ebene ist sein Programm einer deutschsprachigen jüdischen Nationalliteratur durch die linguistisch begründete Widersprüchlichkeit charakterisiert, d.h. durch das Auseinanderklaffen von Sprache und Stoff. Auf der anderen Seite aber beschrieb er präzise damit die *Praxis* einer jüngeren Generation jüdischer Schriftsteller im deutschsprachigen Europa, die eben nicht hebräisch schreiben konnten. Das lässt sich auf beiden Seiten belegen: Die konzeptionelle Debatte ist wesentlicher Teil der sogenannten *Kunstwart*-Debatte im Anschluss an Goldsteins *Deutsch-jüdischer Parnass* (vgl. Schoeps u.a. 2002). Goldsteins Programm wurde dabei sowohl aus der Sicht des älteren liberalen und assimilativen Konzepts deutsch-jüdischer Literatur als auch eines konsequent gedachten Zionismus, ganz zu schweigen von völkischer Seite, scharf kritisiert. Die Position der Assimilation, die namentlich Ernst Lissauer, Jakob Loewenberg und Ludwig Geiger vertraten, forderte gegen die Zwischenlösung einer deutschsprachigen jüdischen „Nationalliteratur“, so Lissauer: „entweder auswandern; oder: deutsch werden. Dann aber: sich eingraben, einwurzeln mit aller Kraft, mit allen Muskeln sich zum Deutschen erziehen.“ (Lissauer 1912, 12; Loewenberg 1912; Geiger 1912; aus der Sicht des *Centralvereins* Julius Goldstein 1912) Aus zionistischer Perspektive äußerten sich u.a. Cheskel Zwi Klötzel und Ludwig Strauß. Gegen Goldstein wie Lissauer richtete sich Strauß unter dem Pseudonym Franz Quentin, indem er gegen die deutsch-jüdische „Zwitterkultur“ den zionistischen „Übergang zur neuhebräischen Literatur“ einforderte: „Die deutschen Juden befinden sich in einem Übergang. Ein Teil wird völlig unter den Deutschen aufgehen, ein Teil wird zum nationalen Judentum zurückfinden. Setzt der Zionismus sein Programm durch, so wird in Palästina ein kulturelles Zentrum für die Judenheit der ganzen Welt geschaffen, dem auch das Geistesleben der deutschen Juden sich angliedern wird.“ (Strauß 1912, 243–244) Doch obwohl Strauß bekennt, „diesen Weg zu begehnen“, bleibt die Ambivalenz der Sprachenfrage auch für ihn bestehen: „Freilich werde ich wohl stets auch in deutscher Sprache schreiben müssen: es wäre lächerlich, das Deutsche, das sich mit uns verwoben hat, zu leugnen. Soweit in uns aber das Jüdische überwiegt, müssen wir es bewusst und bestimmt in den Mittelpunkt unseres Lebens und Schaffens stellen, um etwas Gan-

zes zu werden.“ Dann aber, so Strauß, werde auch der Weg von der deutschen zur hebräischen Sprachkultur möglich, womit er sich der Position Bubers anschloss: „Ich glaube aus guten Gründen, dass die nationaljüdische Bewegung in Deutschland früher oder später alle Kraft an die Verbreitung der hebräischen Sprache wenden wird, denn nur sie wird fähig sein, uns unser Judentum vollends zur Wirklichkeit zu machen.“ (Strauß 1912, 244)

Goldsteins differenzierende konzeptuelle Überlegungen mussten zwar, wie die historische Debatte zeigt, allen eindeutigen Positionen als unentschlossen und halbherzig und daher letztlich als theoretisch unakzeptabel erscheinen. Sie lag allerdings – wie Strauß' persönliche Konsequenz erkennen lässt – nahe an der *Sprachpraxis* auch und gerade der zionistischen Intellektuellen und Schriftsteller seit 1900 und beschreibt damit einen beträchtlichen Teil jüdischer Literaturproduktion in deutscher Sprache von der Jahrhundertwende bis in die Weimarer Republik. Entstanden ist eine deutschsprachige jüdische Literatur, die sich entschieden jüdischen Themen zuwandte, seien sie historisch, religiös oder zeitgeschichtlich-politisch. Markant waren zunächst die belletristischen Autoren, die in einschlägigen Organen wie dem *Jüdischen Almanach* von 1902 oder der Zeitschrift *Ost und West* (seit 1901) ausdrücklich zu jüdischen Themen übergingen. Dabei zeigt sich noch einmal der Unterschied zu Herzl, dessen *Altneuland* als ein nicht weniger markantes Beispiel dafür gelten kann. Am Beispiel eines deutsch-jüdischen Dédacént macht der Roman deutlich, dass Emanzipation und Assimilation als Konzepte der jüdischen Moderne gescheitert waren, indem sie zu seiner Selbstauflösung führten und den Antisemitismus nicht aufhalten konnten; in Folge dessen war ein ganz neues, utopisches Modell zu denken: die Zukunft der Juden in einem eigenen Staat. Den Kulturzionisten wurde allerdings zum Stein des Anstoßes, dass Herzl dieses künftige „Altneuland“ als durchweg säkulare, fortschrittliche und moderne Mustergesellschaft imaginierte, die hochtechnisiert und modern-wissenschaftlich, kulturell höchstehend und ökonomisch genossenschaftlich organisiert sein sollte, eine Gesellschaft also, die keineswegs jüdisch, sondern plurikulturell und kosmopolitisch, ja transnational und poststaatlich gedacht war. Vor allem deshalb stieß der Roman bei Kulturzionisten wie Achad Ha-am auf scharfe Kritik (Achad Ha-am 1903). Im Unterschied also zu Herzls unjüdisch-jüdischem Staat konstruierten und restituieren die deutsch-jüdischen Kulturzionisten in der Folge von Achad Ha-am und Buber eine jüdische Kultur in deutscher Sprache, für die nicht nur parteinahe und in diesem Sinn ideologische Schriftsteller wie Berthold Feiwel, Theodor Zlocisti und Felix Theilhaber stehen können, sondern weitgehend unideologische wie Karl Wolfskehl oder Else Lasker-Schüler, die mit ihren *Hebräischen Balladen* (1913) wie mit ihrer mythisierenden und orientalisierenden Prosa (*Die Nächte der Tino von Bagdad*, 1907, *Der Prinz von Theben*, 1914) eine dezidiert literarisch-imaginäre jüdische Renaissance schuf.

Prager Kulturzionismus

Aus literatursoziologischer Perspektive waren für diese jüdische Moderne nicht nur die Metropolen Berlin und Wien relevant, sondern nach 1910 insbesondere auch Prag, wo eine eigene Gruppe deutsch-jüdischer Schriftsteller, Söhne assimilierter Familien, zu einem affirmativen Begriff des Judentums gelangten und diesen in unterschiedlicher Weise in ihrem Schreiben verhandelten, unter ihnen Hugo Bergmann, Leo und Hugo Herrmann, Hans Kohn, Georg Langer, Max Brod, Felix Weltsch, Oskar Baum und Franz Kafka. Eine verstärkende Rolle spielten dabei Vorträge von Nathan Birnbaum wie insbesondere von Martin Buber auf Einladung des *Vereins jüdischer Hochschüler Bar Kochba*, der seit seiner Gründung 1899 entschieden die Etablierung des Zionismus in Prag vorantrieb und von Hugo Bergmann geleitet wurde. Buber hielt dort um 1910 seine *Drei Reden zum Judentum* (erschieden 1911), die eine elektrisierende Wirkung auf die jüngere Generation assimilierter deutsch-jüdischer Autoren in Prag hatte. Das „Sammelbuch“ *Vom Judentum* (1913), herausgegeben vom Verein jüdischer Hochschüler in Prag, dokumentiert dies ebenso wie die von Buber herausgegebene „Sammelschrift“ *Das jüdische Prag* (1917), die im Verlag der *Selbstwehr* in Prag erschien, der 1907 gegründeten, dem Bar Kochba nahestehenden Prager jüdischen Wochenschrift (vgl. Kilcher 1910).

Unter den genannten Autoren spielte für die spezifische Debatte um die Möglichkeit einer jüdischen Literatur in deutscher Sprache Max Brod die aktivste Rolle. Er tat dies sowohl literarisch-praktisch, indem er mit seinen „Judenromanen“ (vgl. Birnbaum 1912) *Jüdinnen* (1911) und *Arnold Beer* (1912) die kulturzionistische Forderung umsetzte. Zugleich warf er um 1915 die Frage der deutsch-jüdischen Literatur auch konzeptuell auf. Die westjüdischen Schriftsteller sollen, wie Brod zunächst 1913 in seinem Aufsatz *Der jüdische Dichter deutscher Zunge* im „Sammelbuch“ des Bar Kochba forderte, über den Umweg der deutschen Sprache nationale „Einheit fühlen“, was zunächst weitgehend Goldsteins deutsch-jüdischer „Nationalliteratur“ entsprach. Auch Brod zufolge sollten die „jüdischen Dichter“ genuin jüdische Inhalte, etwa die „nationale Begeisterung“, „die mystische Versenkung in die Tiefen des Judentums“ und schließlich „den ganzen Juden“ zum „dichterischen Problem“ und „dichterischen Stoff“ erheben, diesen aber in deutscher Sprache formulieren, gleichsam zur Einübung „nationaler Sprachwerte“ (Brod 1914; vgl. Bärsch 1992). Was Brod also, wie Goldstein, als „echten jüdischen Roman“ (Brod 1914, 263) forderte, ist die Thematisierung jüdischer Stoffe in den ästhetischen Formen der deutschen Literatursprache.

In einem wesentlichen Punkt jedoch ging Brod über Goldstein hinaus: in der Interpretation der Sprache. Nicht zufällig liegt hier auch der Hauptstreitpunkt zwischen Brod und Buber. Brod auf der einen Seite formulierte eine Position, die sowohl von der Seite der Assimilation als auch des Zionismus strikt abgelehnt wurde und, von Brod offensichtlich verinnerlicht, auf ein Argument rekurriert, das dem Kulturbegriff des Antisemitismus seit Richard Wagner entspricht und nicht zufällig

auch von Karl Kraus, etwa gegen Felix Salten, vorgebracht wurde (vgl. Gilman 1993, 139–145): Brod nämlich wollte die jüdische Identität der deutsch-jüdischen Literatur nicht nur an den Stoffen, sondern auch an der *parole*, am Gebrauch der deutschen Sprache erkennen. Er behauptete, die deutsch-jüdischen Schriftsteller bedienten sich zwar der deutschen Sprache, diese könne ihnen aber immer nur „geborgter“ oder „fremder Besitz“ sein (Brod 1914, 262). Deutsch-jüdische Literatur sei deshalb eine Sonderliteratur und gehöre nicht zur deutschen Literatur. So jedenfalls lautet Brods Bekenntnis gegenüber Buber:

Ich für meinen Teil spüre gar keinen Zusammenhang mit dem deutschen Schrifttum. In die Reihe der deutschen Literaturentwicklung gehöre ich nicht hinein; oder höchstens als Fremdkörper. Auch was das Sprachliche anlangt nicht. Wir Juden behandeln doch das Deutsche ganz anders als ein wirklicher Deutscher [...]. Uns ist die Sprache nur anvertraut, daher sind wir im rein Sprachlichen unschöpferisch oder springen mit der Sprache so frei um wie es Wolfenstein, Werfel u.a. tun. [...] Daher ist der jüdische Dichter zu Lebzeiten für die deutsche Literatur ein Blender. (Brief an Buber, 20.1.1917; Buber 1972, Bd. 1, 461–462)

Anders gesagt: Das Deutsch der deutsch-jüdischen Schriftsteller ist ein jüdisches, die deutsch-jüdische Literatursymbiose ist ergo eine bloß scheinbare, sie bleibt, wie die Sprache, letztlich immer jüdisch, was aber – scheinbar paradox – das Deutsche für die Juden gerade rettet.

Martin Buber nahm in diesem Disput die strikte kulturzionistische Position ein, indem er die Möglichkeit einer jüdischen Literatur in deutscher Sprache grundsätzlich in Zweifel zog. Jüdische Literatur, so argumentiert Buber hier erneut, ist letztlich nur in hebräischer Sprache möglich. Buber gesteht Brod zwar zu,

daß es in der deutschen Literatur Elemente spezifisch jüdischen Geistes in einer eigenartigen Synthese mit dem deutschen gibt [...]; aber die Werke, in denen sie zu finden sind, gehören darum doch nicht der ‚jüdischen Literatur‘ an. [...]. Die Sprache bleibt nun einmal das konstruktive Prinzip der Literatur. Eine jüdische Gruppe, eine jüdische Farbe werden Sie innerhalb der deutschen Literatur aufzeigen können, aber nicht mehr: Sie haben recht, der jüdische Geist wird auch hier, in der fremden Sprache laut; aber er wird hier nicht zu einem Organismus, zum ‚Schrifttum‘. (Buber an Brod, 15.1.1917; Buber 1972, Bd. 1, 459)

Die deutsch-jüdische Literatur ist also gemäß Buber über inhaltliche Kriterien allenfalls provisorisch als jüdische bestimmbar. Das entscheidende Kriterium jüdischer Literatur bleibt die Sprache. Damit aber ist eine deutsch-jüdische Literatur, selbst wenn sie über Inhalte definiert wird, nicht mehr als möglich gedacht.

„Gemeinschaft“: Kulturzionismus und Weltkrieg

Brods Adressierung der Möglichkeit eines „westjüdischen“ Schreibens gegenüber Buber ist zudem in einem näher zu beleuchtenden Kontext zu verstehen, und zwar anlässlich des Erscheinens des ersten Hefts von dessen Zeitschrift *Der Jude* im April

1916, die im Wesentlichen dem Programm des deutschen Kulturzionismus folgte. Im Mai 1916 bat Brod darum, Buber möge in seiner Zeitschrift doch auch „der Poesie“, insbesondere der deutschsprachigen Literatur der „westjüdischen Dichtung“ „einen gewissen Raum“, mehr noch: eine „Heimstätte“ geben (Briefe vom 2. und 9. Mai; Buber 1972, Bd. 1, 429 und 432). Tatsächlich enthält das erste Heft bloß die sehr knappe „Bemerkung“ Arnold Zweigs *Das Mittel des Geistes*, die – gut kulturzionistisch – neben den „politischen“ und „ökonomischen“ Mitteln eben auch den „Geist“ als Teil der Bewegung fordert. Im siebten Heft des *Juden* (Oktober 1916) gab Buber sodann Brod Raum für einen größeren Aufsatz, in dem dieser seine Forderung weiter begründen konnte: *Unsere Literaten und die Gemeinschaft*. Weder die Sprache noch der Stoff, so Brod, seien für die jüdische Literatur entscheidend, sondern eine Haltung: nämlich – ein Bubersches Zentraltheorem aufgreifend – die Partizipation an der „Gemeinschaft“. Eben dies erkannte Brod als das eigentliche Defizit zahlreicher moderner deutsch-jüdischer, genauer „westjüdischer“ Autoren wie Kurt Hiller, Ludwig Rubiner, Hugo von Hofmannsthal und selbst Franz Werfel, der Dichter des „Wir“. Dagegen aber sah er – überraschend – bei dem noch wenig bekannten Franz Kafka geradezu „ein starkes Gefühl für die Gemeinschaft“ angelegt, um auf dieser Basis Kafkas „Werke“ (mit Verweis auf *Das Urteil* und *Die Verwandlung*), „obwohl“ dort „niemals das Wort ‚Jude‘ vorkommt“, „zu den jüdischsten Dokumenten unserer Zeit“ zu erheben (Brod 1916/1917, 463–464). Kafka hat diese Behauptung im Brief an seine Verlobte Felice Bauer vom 7. Oktober 1916 kommentiert und diese Form der Gemeinschaftsfähigkeit allerdings für sich in Abrede gestellt (Kafka 2005, 250).

Brods Gemeinschaftsforderung von 1916 hat zugleich einen größeren, historisch-politischen Hintergrund, der für die Debatte um die kulturzionistische Interpretation der deutsch-jüdischen Literatur folgenreich ist: der Krieg. Es mag überraschen, dass sich nicht nur der politische, sondern auch der Kulturzionismus der patriotisch aufgeladenen Gemeinschaftsforderung im Zuge der Mobilisierung fügte, in Deutschland wie in Österreich (vgl. Kilcher 2012). Mehr noch: Manche Kulturzionisten zeigten sich in ihrer Kriegsrhetorik nur umso kämpferischer. Zwar wurde der grundsätzliche Widerspruch unter Zionisten durchaus bemerkt, etwa von Ludwig Strauß im Artikel *Reichstreue und Volkstreue* (*Jüdische Rundschau* Oktober 1914), jedoch nur, um ihn in einer geradezu utopischen Versöhnungsvorstellung aufzulösen, in der die kommende jüdische Nation ihren Ort haben wird:

Dieser Krieg, die schmerzliche Läuterung einer Welt, wird die verbündeten Kaiserreiche, die siegen werden, zu einer neuen, reineren, größeren Epoche ihrer Geschichte reif machen. Schon mehren sich die Zeichen einer beginnenden Zeit der Eintracht, in der keine Nationalität andere Ziele als die ihrer kulturellen Blüte verfolgt und nirgends die stärkere die schwächere zu bedrücken oder zu assimilieren sucht, in der jede Nationalität sich freudig dem Staatsganzen eingliedert und andererseits der Staat auch den nationalen Minoritäten die Freiheit lässt, die ihre Treue verdient. (Strauß 2001, 484)

Ähnlich wandte sich Heinrich Loewe im Leitartikel der *Jüdischen Rundschau* unter dem Titel *Feinde ringsum!* an die jüdischen Studentengruppen: „Alle unsere jungen Hasmonäer und V.J.St.er [Verein jüdischer Studierender], alle Bar-Kochbaner und Makkabäer stehen bereit in den Reihen der Kriegsfreiwilligen“ (Loewe 1914, 1). Insbesondere aber Buber propagierte in privater Korrespondenz wie auch höchst öffentlichkeitswirksam ein dezidiert zionistisches idealistisches Kriegsverständnis, das die expressionistischen sozialrevolutionär-utopischen Vorstellungen von allmenschlicher „Gemeinschaft“ und brüderlichem „Blut-Bund“ für das Judentum nationalistisch und kriegerisch umdeutete. Buber formulierte diese Position geradezu als „Losung“. Er tat dies zunächst im Kontext des Comitées für den Osten, an dem er von Beginn an mitarbeitete und das die aus den Ostgebieten des Krieges fliehenden Ostjuden gegen das assimilierte Westjudentum als ein originäres, lebendiges Judentum idealisierte, welches aus russischer Gefangenschaft zu befreien sei (vgl. Brief an Hans Kohn, 30.9.1914, Buber 1972, 371). Zum Idealbild des authentischen Judentums avancierten die Ostjuden in der Folge auch und gerade unter deutsch-jüdischen Intellektuellen und Schriftstellern wie etwa Nathan Birnbaum (*Den Ostjuden ihr Recht!*, 1915), Berthold Viertel (*Ostjuden*, 1916/1917), das Sonderheft *Ostjuden* der *Süddeutschen Monatshefte* (1916) sowie im Anschluss an den Krieg namentlich Arnold Zweig (*Das ostjüdische Antlitz*, 1920) oder Joseph Roth (*Juden auf Wanderschaft*, 1926).

Aufsehen erregte jedoch hauptsächlich Bubers Ende 1914 vor der Berliner Zionistischen Vereinigung gehaltene Rede am Chanukkafest, die zu Beginn des Jahres 1915 in der *Jüdischen Rundschau* unter dem Titel *Die Tempelweihe* sowie erneut 1916 unter dem Titel *Die Losung* in der ersten Nummer von *Der Jude* gedruckt wurde. Bereits drei Wochen zuvor machte sich Paul Michaelis in einem Feldpostbrief unter dem Titel *Eine Kriegs- und Chanukkabetrachtung* „Gedanken über Zionismus, Krieg und Vaterlandsliebe“: „Jetzt, wo ich bereit bin, für das deutsche Vaterland mein Leben zu opfern, gerate ich nicht in Widerspruch mit meiner zionistischen Lebensanschauung?“ (Michaelis 1914, 451) In der darauf folgenden Nummer druckte die *Jüdische Rundschau* eine Ankündigung der Makkabäerfeier am 18. Dezember 1914 mit dem ausdrücklichen Ziel, solche Zweifel zu zerstreuen: „Die diesjährige Makkabäerfeier wird zum Besten der Liebesgabensendungen an unsere Krieger veranstaltet. [...] Die Festrede hält Herr Dr. Martin Buber“ (Anonymus 1914, 462). Dass es sich bei Bubers Rede tatsächlich um eine Bestärkung „unserer Krieger“ handelte, war nicht zu viel versprochen: Er beschwor in einem symbolschwangeren politisch-theologischen Vergleich mit dem an Chanukka erinnerten Makkabäeraufstand – jüdische Freiheitskämpfer, die den durch Antiochus entweihten Tempel zurückeroberten – den aktuellen Krieg als jüdischen Freiheitskampf. Mit diesem Bezug auf die Makkabäer war Buber keineswegs der erste unter den Zionisten. Herzl etwa sah am Ende seiner Schrift *Der Judenstaat* (1896) symbolschwanger voraus: „Die Makkabäer werden wieder aufstehen“ (Herzl 1985, 250). Der Zeitpunkt dafür schien Buber im „Erlebnis des Krieges“ gekommen; er wurde zum Wendepunkt von einem gespensti-

schen, toten Judentum in diasporischer Individualisierung, Assimilation und Zersplitterung hin zu einem neuen, lebendigen Judentum von „Gemeinschaft“ und „Zusammenhang“ stilisiert, einem Lebendigen, das er auch mit der vitalistischen Metaphorik von Herzkreislauf und „Blut“ beschrieben hatte (vgl. Rosenblüth 1976, 581–584):

Wenn die Losung dieser erschütterten Zeit Bewährung heißt, so heißt sie es dreifach und siebenfach für den Juden. Tiefer als je hat der Jude heute seine Problematik zu spüren bekommen; tiefer als je erkennt das Judentum, was es bedeutet, unter die Völker aufgeteilt zu sein. Aber die Zeit hat nicht bloß die Frage, sondern auch die Antwort verstärkt. Im Sturm der Begebenheit hat der Jude mit elementarer Gewalt erfahren, was Gemeinschaft ist. Er hat es nicht allein gesehen, er hat es an sich selber erfahren. War doch nicht das die wesentlichste Schwäche insbesondere des westlichen Juden, daß er „assimiliert“, sondern daß er atomisiert war; daß er ohne Zusammenhang war; daß sein Herz nicht mehr dem Herzschlag einer lebendigen Gemeinschaft einstimmte, sondern dem Willkürtakt seiner abgesonderten Wünsche folgte; daß er von dem wahren Menschenleben, von dem Miteinander- und Ineinanderleben der Menschen in heiliger Volksgemeinde ausgeschlossen war. Das Judentum war nicht mehr wurzelhaft, und die Luftwurzeln seiner Assimilation waren ohne nährenden Kraft. Jetzt aber hat der Jude in dem katastrophalen Vorgang, den er in den Völkern miterlebte, bestürzend und erleuchtend das große Leben der Gemeinschaft entdeckt. Und es hat ihn erfaßt. Er blieb nicht Atom; er wurde mitgerissen; er schloß sich glühend der Gemeinschaft an, die ihm so ihr Leben offenbarte – der Gemeinschaft, die ihn in diesem Augenblick am stärksten brauchte. Wird ihn das der Gemeinschaft, die ihn in der Ewigkeit braucht, der tiefen Gemeinschaft seines Blutes und seiner Art weiter entfremden? Ich glaube, daß es ihn ihr wiederbringen wird. Gemeinschaftsgefühl ist in ihm erglommen, er fühlte in sich etwas entbrennen, wovon aller Nutzzweck zusammenfiel, er erlebte den Zusammenhang. Er hat den ersten Schritt der inneren Befreiung getan. Wenn dem Augenblick sein Recht geschehen sein wird, wird er nicht wieder ins Leben des Atoms zurückfinden, und der Ruf der tiefen Gemeinschaft seines Blutes und seiner Art [...] wird ein wacheres Ohr treffen als zuvor. (Buber 1915, 3)

Brods Aufsatz *Unsere Literaten und die Gemeinschaft* macht deutlich, dass eben diese Forderung von Schriftstellern aufgegriffen wurde und – entgegen der strikten Abgrenzungsforderung des Hebräischen – die Möglichkeit, ja Forderung einer deutschsprachigen jüdischen Literatur bestärkte (vgl. Edelmann-Ohler 2014). Das bestätigen z.B. auch Gedichte des Ende 1914 gefallenen Leutnants der österreichisch-ungarischen Armee Hugo Zuckermann, dessen posthum 1915 im Löwith-Verlag erschienener Gedichtband zum Kanon zionistischer Kriegsliteratur avancierte (Zuckermann 1915). Darunter befindet sich sein wohl am meisten verbreitetes Gedicht *Makkabäer 5675* (also: Makkabäer des Jahres 1914/15), das eine Woche nach Bubers *Tempelweihe* in der *Jüdischen Rundschau* gedruckt wurde und wie Bubers Gedicht die biblischen jüdischen Freiheitskämpfer idealisierte, um mit dem Aufruf zu enden: „Laßt uns Makkabäer sein!“ (Zuckermann 1915, 11; Lamm 1915, 17–18) – also: neue jüdische Freiheitskämpfer im Jahr 1914/15.

Allerdings stellte ein traumatisches Ereignis die zionistische Annäherung an das Deutsche beinahe schockartig in Frage: die sog. ‚Judenzählung‘ im November

1916, die den Anteil der Juden im deutschen Heer bestimmen sollte, weil man unterstellte, sie seien ‚Drückeberger‘. Unter vielen anderen kommentierte Arnold Zweig dieses Ereignis (Heid und Schoeps 1994, 224–227); und auch den Kriegsfreiwilligen Ernst Simon (vgl. Simon 1979, 29–32) hat die Judenzählung aus dem „Traum der Gemeinschaft“ von Juden und Deutschen gerissen und ihn gelehrt, „daß wir fremd waren, daß wir danebenstanden, besonders rubriziert und gezählt, aufgeschrieben und behandelt werden müßten.“ (Simon 1965, 21) So wurde Simon durch den Krieg „aus einem entjudeten Ästheten zum Zionisten“ (Simon 1965, 18). Zugleich erhielt der Zionismus ein Jahr später auf internationaler politischer Ebene eine markante Bestätigung, und zwar durch die ‚Balfour-Erklärung‘ im November 1917, die das Projekt einer jüdischen ‚Heimstätte‘ in Palästina zum ersten Mal tatsächlich als realisierbar erscheinen ließ.

Jüdische Literatur in der Weimarer Republik

Die kulturzionistischen Positionen in der Weimarer Republik setzten die bisherigen Debatten und Argumente im Umfeld einer ideologischen Radikalisierung des politischen Diskurses zwischen Links und Rechts fort (vgl. Brenner 2000). Auf der einen Seite standen die Anhänger der Revolution, auf der anderen Seite die nach der Kriegsniederlage massiv erstarkende Rechte, die im Februar 1920 mit der Gründung der NSDAP langfristig institutionalisiert wurde und den Antisemitismus zum Kern ihres ideologischen Programms erhob: „Staatsbürger kann nur sein, wer Volksgenosse ist. Volksgenosse kann nur sein, wer deutschen Blutes ist, ohne Rücksichtnahme auf Konfession. Kein Jude kann daher Volksgenosse sein.“ (Das 25 Punkte Programm der NSDAP, 1920, 4) Wenn unter anderem vor diesem Horizont die kulturzionistische ‚Jüdische Renaissance‘ weiter an Bedeutung gewann, so geschah dies allerdings nach wie vor in deutscher Sprache. In der Tat wurden in der Weimarer Republik vielfältige Formen jüdischer Literatur in deutscher Sprache möglich, was sich (neben den zeitgleich entstandenen jiddischen und hebräischen Kleinverlagen in Berlin, die primär auf die Einwanderung der Ostjuden zurückgingen) schon an neuen deutsch-jüdischen Verlagsgründungen und neuen Zeitschriften absehen lässt: für den zionistischen Kulturbereich vor allem der 1919 gegründete Welt-Verlag und Zeitschriften wie *Jerubbaal. Eine Zeitschrift der jüdischen Jugend* (1918); die von Erich Cohn und Gustav Krojanker herausgegebene *Zeitschrift des Kartells Jüdischer Verbindungen* unter dem Titel *Der jüdische Wille* (1918); die von Davis Trietsch unter dem Titel *Volk und Land* edierte „Jüdische Wochenschrift für Politik, Wirtschaft und Palästina-Arbeit“ (gegründet 1919); die von Eugen Hoeflich herausgegebene Zeitschrift *Esra. Monatsschrift des jüdischen Akademikers* (1919), die von Jakob Klatzkin und Nachum Goldmann edierten *Freien Zionistischen Blätter* (1921) oder die von Max Jungmann und Menachem Birnbaum, dem Sohn Nathan Birnbaums, herausgegebene satirisch-literarische Zeitschrift *Schlemiel. Jüdische Blätter für Humor und Kunst*

(1919) mit literarischen Beiträgen u.a. von Max Jungmann, Else Lasker-Schüler, Ludwig Strauß, Arthur Silbergleit und Scholem Alechem sowie künstlerischen Beiträgen u.a. von Menachem Birnbaum, Ludwig Wronkow, John Höxter und Hermann Struck. Beispielhaft für die Selbstbehauptung einer deutschsprachigen jüdischen Kultur in der Weimarer Republik ist unter anderem auch die 1924 in Berlin gegründete Soncino-Gesellschaft der Freunde des jüdischen Buches, die zwar nicht politisch ausgerichtet war, zu ihren Mitgliedern dennoch zahlreiche Intellektuelle und Schriftsteller der ‚Jüdischen Renaissance‘ zählte, darunter Heinrich Loewe, der ihr zweiter Vorsitzender wurde, dessen Stellvertreter Sammy Gronemann, oder, um unter den weltweit über 800 Mitgliedern nur einige wenige zu nennen: Arnold Zweig in Berlin sowie Bialik, Gershom Scholem und Salman Schasar in Palästina (vgl. Bürger u.a. 2014).

In diesem Umfeld wurde auch die kulturzionistische Debatte um die deutsch-jüdische Literatur wieder aufgenommen. Ein herausragendes Beispiel dafür ist der von Gustav Krojanker herausgegebene Sammelband *Juden in der deutschen Literatur*, der 1922 im Welt-Verlag erschien. Krojanker argumentierte defensiv, indem er sich verteidigte, überhaupt von einer spezifisch *jüdischen* Kultur reden zu wollen:

Das Unternehmen dieses Buches, den Juden innerhalb des deutschen Kulturkreises als eine Sondererscheinung zu sehen; mehr noch: diesen Gesichtspunkt in den geheiligten Bezirk der Literatur zu tragen, wo, wenn irgendwo, der gute Europäer gilt – es ist ein ungemein verdächtiges Unternehmen. Denn es scheint in diesem Deutschland fast nicht anders denkbar, als daß die Geschäfte einer finsternen Reaktion betreibt, wer das Wesen des Juden als ein unterschiedliches überhaupt nur zu betrachten wagt. (Krojanker 1922, 7)

Krojanker zielt jedoch gerade nicht darauf, jüdische Identität zugunsten eines kosmopolitischen Universalismus aufzugeben. Vielmehr interpretierte er diesen (ihm zufolge) für die Assimilation charakteristischen Universalismus als Internalisierung antisemitischer Diskreditierung alles ‚Jüdischen‘, als vorausseilenden Gehorsam mithin gegenüber der Forderung nach Aufgabe jüdischer Alterität und Identität. Der „assimilierte Jude“ „hat sich [...] seine Bedingungen, wenn auch unbewußt, setzen lassen. [...] Er wünscht Gleichheit nicht für das Besondere individueller Eigenart, sondern das Allgemeine menschlichen Wertes schlechthin.“ (Krojanker 1922, 8–9; dazu Leschnitzer 1923) Als Beispiel dafür nennt er Jakob Wassermanns Essay *Mein Weg als Deutscher und Jude* (1921), in dem er den tragischen Ausdruck dieser selbstzerstörerischen Ideologie der Assimilation erkannte.

Sein Buch stellte Krojanker dagegen – unbescheiden – als „ersten Beweis“ einer Überwindung der Abneigung des „jüdischen Menschen im deutschen Kulturkreis“, das Thema des Judentums zu behandeln, und mithin als Selbstbehauptung des Jüdischen in der Literatur vor. Dabei schließt er an die Grundthese des deutschen Kulturzionismus an, wonach der politischen eine kulturelle ‚Renaissance‘ vorausgehen müsse. Wenn die jüdische Literatur daran wesentlich teilhat, dann nach Krojanker zwar innerhalb des „Kreises der deutschen Kultur“, doch in diesem Feld „um

der Abgrenzung willen“, d.h. als deutschsprachige jüdische Literatur: „Innerhalb der Grenzen deutscher Kultur also wird hier geschieden; und diese Scheidung geschieht nicht um des Wertes, sie geschieht um der ritterlichen Abgrenzung willen.“ (Krojanker 1922, 11) Wenn auch verbunden mit der optimistischen Hoffnung, dass „der Deutsche im Juden den Mitbürger gerade auch wegen seiner Andersartigkeit schätzt“ (Krojanker 1922, 12), fordert er gegen die „Verwischung der Grenzen“ die Affirmation jüdischer Identität und die „Legitimation“ „des jüdischen Menschen als einer besonderen Form menschlichen Seins“ (Krojanker 1922, 13). Mit Beiträgen u.a. von Hans Kohn, Max Brod, Oskar Baum, Martin Buber, Moritz Goldstein, Arnold Zweig und Alfred Wolfenstein über die aktuelle Generation deutsch-jüdischer Schriftsteller (darunter Kafka, Döblin, Buber, Lasker-Schüler, Beer-Hofmann, Wassermann, Zweig, Werfel, Brod) sollte der Band insgesamt deutlich machen, dass die zeitgenössische deutschsprachige literarische Moderne zugleich eine eminent *jüdische* sei, dass sich mithin in deutscher Sprache und damit als Teil der deutschen Kultur eine neue jüdische Selbstvergewisserung in literarischer Form ereignete.

Krojankers Optimismus bezüglich der Möglichkeiten der Entfaltung einer dezidiert jüdischen Kultur *innerhalb* der deutschen wurde allerdings in der Weimarer Republik je länger desto stärker – und gewaltsamer – widerlegt. Wenn so immer deutlicher wurde, dass eine jüdische Kultur und Literatur nur außerhalb der deutschen bestehen konnte, wurden diejenigen bestätigt, die die ‚Abgrenzung‘ nicht (wie Krojanker) inklusiv, sondern exklusiv dachten: das Jüdische *außerhalb* des Deutschen. Das geschah zum einen durch die in den Jahren vor 1933 immer stärker bestimmende NS-Bewegung, die das kulturelle und intellektuelle Leben für Juden immer schwieriger machte und das Deutsche mit aller Gewalt ohne das Jüdische wollte. Zum anderen verfolgte dies vor dem Hintergrund dieser Erfahrung aus gegenteiliger Perspektive auch ein entschiedener Zionismus, der eine jüdische Kultur und Literatur nicht mehr als deutschsprachige für möglich erachtete, das Jüdische daher ohne das Deutsche wollte. Das Ende der Weimarer Republik besiegelte damit zugleich den deutschen Kulturzionismus und ließ ihn als ein eminent widersprüchliches und vorübergehendes Projekt zurück, das in eine Zukunft gedrängt wurde, die aus der deutsch-jüdischen Aporie heraus in eine eindeutig jüdische, nämlich eine post-europäische, neuhebräische, orientalische Kultur zielen sollte.

Literaturverzeichnis

Achad Ha-am: „Altneuland“. *Ost und West* 3 (1903), 227–244.

Achad Ha-am: *Am Scheidewege. Gesammelte Aufsätze*. 2 Bde. Berlin: Jüdischer Verlag, 1923.

Anonymus: „Makkabäerfeier der Berliner Zionistischen Vereinigung“. *Jüdische Rundschau* 19 (1914), Heft 51, 462.

Anonymus: *Jüdische Kulturarbeit. Der jüdische Kulturfonds Kedem. Keren ha-tarbut ha-ivrith „kedem“*. Berlin: [ohne Verlag], 5674 [=1914].

Bärsch, Claus-Ekkehard: *Max Brod im Kampf um das Judentum*. Wien: Passagen, 1992.

- Bauer, Bruno: *Die Judenfrage*. Braunschweig: Friedrich Otto, 1843.
- Bein, Alex: *Die Judenfrage. Biographie eines Weltproblems*. 2 Bde. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1980.
- Bialik, Chaim Nachman: „Das hebräische Buch“. *Neue Jüdische Monatshefte* 4 (Oktober 1919) [Sonderheft: „Das jüdische Buch.“], 25–36.
- [Birnbaum, Nathan]: *Die Assimilationsucht. Ein Wort an die sogenannten Deutschen, Slaven, Magyaren etc. mosaischer Confession von einem Studenten jüdischer Nationalität*. Wien: Löwy, 1884.
- Birnbaum, Nathan: „Max Brod“. *Ost und West* 12 (1912), Nr. 8, 775–776.
- Birnbaum, Nathan: „Erlöschung-Erlösung“. *Selbst-Emancipation. Zeitschrift für die nationalen, sozialen und politischen Interessen des jüdischen Stammes* 1 (1885), Heft 1 (1. Februar), 2.
- [Birnbaum, Nathan] (Ps. Mathias Acher): *Die Jüdische Moderne*. Leipzig: Literarische Anstalt August Schulze, 1896.
- Birnbaum, Nathan: *Ausgewählte Schriften zur jüdischen Frage*. 2 Bde. Czernowitz: Birnbaum & Kohut, 1910.
- Boehlich, Walter (Hrsg.): *Der Berliner Antisemitismusstreit*. Frankfurt a.M.: Insel, 1988.
- Brenner, Michael: *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*. München: C.H. Beck, 2000.
- Brod, Max: „Der jüdische Dichter deutscher Zunge“. Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba Prag (Hrsg.): *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*. Leipzig: Kurt Wolff, 1914, 261–263.
- Brod, Max: „Unsere Literaten und die Gemeinschaft“. *Der Jude* (1916/17), 457–464.
- Buber, Martin: „Die Tempelweihe. Rede, gehalten bei der Makkabäerfeier der Berliner Zionistischen Vereinigung am 19. Dezember 1914“. *Jüdische Rundschau* 20 (1915), Heft 1, 2–4.
- Buber, Martin: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Bd. 1: 1897–1918. Hrsg. und eingeleitet von Grete Schaeder [...]. Heidelberg: Lambert Schneider, 1972.
- Bürger, Karin; Sonder, Ines; Wallmeier, Ursula (Hrsg.): *Soncino-Gesellschaft der Freunde des jüdischen Buches. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*. Berlin, München, Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2014.
- Edelmann-Ohler, Eva: *Sprache des Krieges. Deutungen des Ersten Weltkriegs in zionistischer Publizistik und Literatur (1914–1918)*. Berlin, München, Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2014.
- Eloni, Yehuda: *Zionismus in Deutschland. Von den Anfängen bis 1914*. Gerlingen: Bleicher, 1987.
- Feldstein, Moses: „Jüdische Kulturarbeit in Palästina“. *Die Welt. Zentralorgan der Zionistischen Bewegung* 18 (1914), Nr. 21, 512.
- Geiger, Ludwig: „Der Kunstwart und die Judenfrage“. *Allgemeine Zeitung des Judentums* 76 (1912), 541–543, 553–555.
- Gelber, Nathan Michael (Hrsg.): *Die Kattowitzer Konferenz. Protokolle*. Wien, Brünn: Nickl, 1919.
- Gilman, Sander L.: *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1993.
- Goldstein, Julius: „Moritz Goldsteins ‚Deutsch-jüdischer Parnaß‘“. *Im deutschen Reich* 18 (1912), 437–450.
- Goldstein, Moritz: „Geistige Organisation des Judentums“. *Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum* 6 (1906), 514–526.
- Goldstein, Moritz: „Deutsch-jüdischer Parnaß“. *Der Kunstwart* 11 (1912), 281–294.
- Goldstein, Moritz: *Begriff und Programm einer jüdischen Nationalliteratur*. Berlin: Jüdischer Verlag, 1913.
- Goldstein, Moritz: *Berliner Jahre. Erinnerungen 1880–1933*. München: Verlag Dokumentation, 1977.
- Goldstein, Moritz: „Texte zur jüdischen Selbstwahrnehmung aus dem Nachlaß“. *Aschkenas* 7 (1997), 79–135.
- Grözingen, Karl E.; Mattenklott, Gert; Schoeps, Julius H.: *Deutsch-jüdischer Parnass. Rekonstruktion einer Debatte*. Berlin, Wien: Philo, 2002.

- Heid, Ludger; Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Juden in Deutschland. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Ein Lesebuch*. München: Piper, 1994.
- Herzl, Theodor: „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen“. *Altneuland. Der Judenstaat*. Königstein i.Ts.: Jüdischer Verlag, 1985.
- Kafka, Franz: *Briefe April 1914–1917*. Hrsg. von Hans-Gerd Koch. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 2005.
- Kilcher, Andreas: „Der ‚Prager Kreis‘ und die deutsche Literatur in Prag zu Kafkas Zeit“. Auerochs, Bernd; Engel, Manfred (Hrsg.): *Kafka-Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2010, 37–49.
- Kilcher, Andreas: „Zionistischer Kriegsdiskurs im Ersten Weltkrieg“. Engel, Manfred; Robertson, Ritchie (Hrsg.): *Kafka, Prag und der Erste Weltkrieg. Kafka. Prague and the First World War*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012, 73–89.
- Kilcher, Andreas: „Das Gebot der Anpassung“. Constantin Brunners Ausweg aus dem Judentum“. Aue-Ben-David, Irene; Lauer, Gerhard; Stenzel, Jürgen (Hrsg.): *Constantin Brunner im Kontext. Ein Intellektueller zwischen Kaiserreich und Exil*. Berlin, München, Boston: De Gruyter Oldenbourg; Jerusalem: Magnes, 2014, 269–290.
- Kohn, Hans: „Die Kattowitzer Konferenz“. *Der Jude* 5 (1920/21), 613–615.
- Kraus, Karl: „Jüdelnde Hasen“. *Die Fackel* Nr. 820–826 (1929), 45.
- Krojanker, Gustav (Hrsg.): *Juden in der deutschen Literatur*. Berlin: Welt-Verlag, 1922.
- Lagarde, Paul de: *Juden und Indogermanen*. Göttingen: Dieterich 1887.
- Lamm, Louis (Auswahl): *Makkabäa. Jüdisch-literarische Sammlung für unsere Krieger*. Berlin: Lamm, 1915.
- Leschnitzer, Adolf: „Juden in der deutschen Literatur“. *Der Jude* 7 (1923), 734–736.
- Lissauer, Ernst: „Deutschtum und Judentum“. *Der Kunstwart* 25 (April 1912), 6–12.
- [Loewe, Heinrich] (Ps. Sachse, Heinrich): *Antisemitismus und Zionismus. Eine zeitgemäße Betrachtung*. Berlin: Schildberger, 1884.
- Loewe, Heinrich: „Der Nationalismus“. *Zion. Monatsschrift für die nationalen Interessen des Judentums*. 1895, Heft 2, 33–41.
- Loewe, Heinrich: „Feinde Ringsum!“ *Jüdische Rundschau* 19 (1914), Heft 32, 1–2.
- Loewenberg, Jakob: „[Replik auf Goldstein, Der deutsch-jüdische Parnaß]“. *Der Kunstwart* 25 (1912), 245–249.
- Michaelis, Paul: „Eine Kriegs- und Chanukkabetrachtung“. *Jüdische Rundschau* 19 (1914), Heft 50, 451.
- Nossig, Alfred: *Moderne jüdische Dichtung*. Berlin: Lamm, 1907.
- [Pinsker, Leon:] *Autoemancipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden*. Berlin: Isisleib (Schuhr), 1882.
- Protokoll des V. Zionistenkongresses*. Wien: Verlag des Vereins Erez Israel, 1901.
- Programm und Organisations-Statut der Demokratisch-Zionistischen Fraktion*. Charlottenburg: Selbstverlag, 1902.
- Rosenblüth, Pinchas E.: „Die geistigen und religiösen Strömungen in der deutschen Judenheit“. Mosse, Werner E. (Hrsg.): *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1976, 549–598.
- Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Palästinaliebe. Leon Pinsker, der Antisemitismus und die Anfänge der nationaljüdischen Bewegung in Deutschland*. Berlin, Wien: Philo, 2005.
- Scholem, Gershom: „Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch (1964)“. Scholem, *Judaica* 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, 7–11.
- Simon, Ernst: „Unser Kriegserlebnis“ (1919). Simon, *Brücken. Gesammelte Aufsätze*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1965, 17–23.
- Simon, Ernst: *Entscheidung zum Judentum. Essays und Vorträge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979.

[Strauß, Ludwig] (Ps. Quentin, Franz): „Aussprache zur Judenfrage“. *Der Kunstwart* 25 (August 1912), 236–244. Auch in Strauß, *Dramen, Epen, Vermischte Schriften*. Gesammelte Werke. Bd. 4. Hrsg. von Hans Otto Horch. Göttingen: Wallstein, 2001, 439–447.

Strauß, Ludwig: „Reichstreue und Volkstreue“. Ders.: *Dramen, Epen, Vermischte Schriften*. Gesammelte Werke. Bd. 4. Hrsg. von Hans Otto Horch. Göttingen: Wallstein, 2001, 481–484. [Zuerst in: *Jüdische Rundschau* 19 (1914), Nr. 41/42.]

Wagner, Richard: *Das Judentum in der Musik*. Leipzig: Weber, 1869.

Zuckermann, Hugo: *Gedichte*. Hrsg. von Otto Abeles. Wien: Löwith, 1915.

Zuckermann, Hugo: „Makkabäer 5675“. *Jüdische Rundschau* 20 (1915), Heft 2, 11.

Die ‚Kunstwart-Debatte‘ – Kontroversen um Assimilation und Kulturzionismus

Manfred Voigts

1912 erschien in der konservativen Literatur- und Kunstzeitschrift *Kunstwart* der Aufsatz *Deutsch-jüdischer Parnaß*, dessen Autor Moritz Goldstein (1888–1977) damals fast unbekannt war (vgl. Voigts 2014). Dieser Aufsatz, der sich mit der schwierigen Situation der Juden in Deutschland auseinandersetzte, löste eine breite Debatte aus, die zu einem Teil in den folgenden Heften des *Kunstwart* gedruckt wurde, die aber auch in anderen Zeitschriften geführt wurde. Goldstein forderte – und darin lag der Skandal – die Loslösung der Juden aus dem deutschen Geistesleben und den Aufbau einer spezifisch jüdischen Kultur, Forderungen, die bisher nur von den Zionisten erhoben wurden. Die ‚Kunstwart-Debatte‘ gilt als eine der wichtigsten jüdisch-kulturellen Debatten der Jahre vor 1914. Ihre Wirkung konnte widersprüchlicher nicht sein: Für Walter Benjamin war sie der erste Anlass, sich mit dem Thema Judentum zu beschäftigen, für Max Brod war sie ein wichtiger Schritt zur Klärung seiner eigenen Position (Brod 1960, 73–74). Aber auch die Gegenseite, die Völkischen und sogar die Nationalsozialisten sahen sich durch Goldstein bestätigt. So wurde er zustimmend in dem antisemitischen *Handbuch der Judenfrage* von Theodor Fritsch erwähnt (Fritsch 1938, 320, 512–513), wobei der Satz aus Goldsteins Aufsatz, der bis in die wissenschaftliche Literatur als Kernaussage zitiert wird, besondere Beachtung fand: „Wir Juden verwalten den geistigen Besitz eines Volkes, das uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht.“ (Goldstein 1912a, 42; Original kursiv) Und sogar Hitler selbst hat am 30. Januar 1939 in seiner Rede über Deportation und Völkermord auf ihn angespielt, als er sagte: „Vor allem aber die deutsche Kultur ist, wie schon ihr Name sagt, eine deutsche und keine jüdische, und es wird daher auch ihre Verwaltung und Pflege in die Hände unseres Volkes gelegt.“ (Hitler 1988, 71) Der Aufsatz wurde als politische, als nationaljüdische bzw. zionistische Stellungnahme bewertet.

Moritz Goldstein selbst wehrte sich 1957 gegen jede politische Vereinnahmung. Sein Aufsatz habe kein Aktionsprogramm vorgeschlagen, er habe sich nur von seinen quälenden Problemen befreien wollen, indem er sie durchdachte (Goldstein 1957, 250). Sein Artikel sollte kein Programm sein, sondern eine „confession“ (Goldstein 1957, 245). Sein Aufsatz „macht keinen Vorschlag zur Lösung und treibt überhaupt keine Politik, wie er vielfach missverstanden worden ist. Er stammt aus der seelischen Not des deutschen Juden, der schreibt, und bekennt diese Not. Wenn man will, mag man ihn lyrisch nennen.“ (Goldstein 1982, 197 und Goldstein 1977, 104): ‚Lyrisch‘ als schärfster Gegensatz zu ‚politisch‘. Ob diese Darstellung so richtig ist, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Goldstein nämlich hat noch innerhalb der Debatte auf eine Bitte des zionistischen Jüdischen Verlages die kleine Schrift

Begriff und Programm einer jüdischen Nationalliteratur verfasst, und es ist bemerkenswert, dass der Verfasser diese Veröffentlichung in seinen Erinnerungen an den *Kunstwart*-Aufsatz nirgends erwähnte. Die Debatte selbst wurde fast ausschließlich von Zionisten und Antisemiten geführt. Wir stehen also vor der Situation, dass wir eine literarisch-politische Diskussion zu analysieren haben, deren Autor sich durch diese Debatte, die ihn geradezu berühmt machte, nicht verstanden sah.

Vor dem Aufsatz *Deutsch-jüdischer Parnaß* hatte Goldstein 1906 zwei andere Aufsätze in der Zeitschrift *Ost und West* veröffentlicht: *Über das Wesen des Judentums* und *Geistige Organisation des Judentums*. Während sich der erste Aufsatz mit der Besonderheit der jüdischen Religion befasst und zu dem Ergebnis kommt, dass sich diese grundsätzlich von allen anderen Religionen darin unterscheidet, dass sie auf einem vollkommen unbestimmten und abstrakten Gottesbegriff gründet, gibt der zweite schon eine ausführliche Darstellung der historischen Voraussetzungen, von denen der *Kunstwart*-Aufsatz ausgeht.

Goldsteins Ausgangspunkt war die Trennung von Humanismus und Individualismus. Der Humanismus, ein Ergebnis der Französischen Revolution, habe den Philosemitismus hervorgebracht, aber diese Zeit sei vergangen, die mit der Französischen Revolution verbundenen Begriffe ‚Weltbürgertum‘ und ‚Internationalismus‘ wirkten „schon fast altväterlich“, wie er im *Kunstwart*-Aufsatz schrieb (Goldstein 1912a, 52). Die „Weltlage“ habe sich geändert, ein neues „Lebensprinzip“ sei jetzt wirksam: „Der Individualismus.“ (Goldstein 1906, 23). Während der Humanismus die Gleichheit aller Menschen voraussetze, glaube der Individualismus an die „natürliche Verschiedenheit“, das Humanitätsideal „sah den Wert des Einzelnen in einem höheren Menschentume, das allen gemeinsam ist; der Individualismus sieht ihn in der ausgeprägten Persönlichkeit, die jedem besonders und eigentümlich ist.“ (Goldstein 1906, 23–24) Das, was für die einzelne Persönlichkeit gelte, müsse „auf die Gesamtheit der Nation übertragen“ werden (Goldstein 1906, 24), und daher sei die Aufgabe gestellt, das „deutsche Judentum zu einer Individualität zusammenzuschliessen; die Gesamtheit der deutschen Juden zu einer Persönlichkeit zu machen“ (Goldstein 1906, 27, im Original hervorgehoben), sei der Weg zum ‚Nationaljudentum‘. Der Individualismus gelte aber nicht nur für die Juden: „Dasselbe Lebensgefühl, das uns zu Nationaljuden macht, macht die Gegenseite zu Antisemiten. Wir müssten beide nicht Kinder unserer Zeit sein, wenn wir nicht Nationaljuden und jene nicht Antisemiten sein sollten.“ (Goldstein 1906, 25) Goldstein scheint nicht bewusst gewesen zu sein, dass seine Vorstellung von nationaler Individualität von Herder, aus dem Freiheitskampf der Deutschen gegen Napoleon und aus der Berliner Frühromantik stammte, eine Vorstellung, die schnell eine antisemitische Tendenz entwickelte.

Zwischen 1906 und 1912 hatte sich die Situation verschärft, die antisemitischen Tendenzen gerade innerhalb der gebildeten Schichten und in den Universitäten traten

deutlicher hervor. Nicht nur Goldstein, auch Arthur Landsberger, ein bekannter jüdischer Roman-Autor, wollte die Judenfrage offensiv diskutieren und mit dem von ihm herausgegebenen Buch *Judentaufen* – wohl erst nach der *Kunstwart*-Debatte erschienen (Blumenfeld 1962, 102) – den Mut stärken, „den Dingen so, wie sie in Wirklichkeit liegen, in die Augen zu sehen“ und mit der „Leisetretere“ aufzuhören, „die in jedem Versuch, über diese Dinge zu reden, eine schwere Schädigung jüdischer Interessen sieht.“ (Landsberger 1912, 72) Mit der ‚Leisetretere‘ waren die liberalen Juden gemeint, die in diesem Jahr das ‚Antizionistische Komitee‘ gründeten.

Erst nachdem Goldstein von zwei anderen Zeitschriften Absagen erhalten hatte, nahm der Herausgeber Ferdinand Avenarius, dem das Thema sehr gelegen kam, den schon 1911 verfassten Aufsatz an. Das Echo war so groß, dass Avenarius nur einen kleinen Teil der Zuschriften im *Kunstwart* abdrucken konnte, der den über dreifachen Raum als der Aufsatz selbst beanspruchte.

Obwohl Goldstein die Grundidee seines Aufsatzes von 1906 nicht wieder darlegte, so stand sie doch im Hintergrund: Die Hoffnung, die Stellung der Juden zu verbessern, erschien ihm illusionär, die Jahre von Humanität, Emanzipation und Toleranz seien nur eine kurze Epoche „scheinbarer Versöhnung“ gewesen (Goldstein 1912a, 55). Mit vernünftigen und aufklärenden Argumenten sei nichts mehr auszurichten: „Was ist damit bewiesen? Daß ihr Haß *echt* ist.“ (Goldstein 1912a, 48) Goldstein ging davon aus, dass die Emanzipation der Juden in Deutschland gescheitert sei: „Aber mögen wir uns immerhin ganz deutsch fühlen, *die anderen fühlen uns ganz undeutsch*.“ (Goldstein 1912a, 47) Dies gelte sogar für ganz Europa: „Europa ist aber nicht gerecht, sondern bei aller ‚Zivilisation‘, sobald es sich um Juden handelt, von einer wahrhaft barbarischen Ungerechtigkeit.“ (Goldstein 1912a, 44)

Die Tradition der Menschenrechte war für Goldstein beendet, jetzt stehe man in einer Epoche der Konkurrenz der Nationen in „Anwendung der modernen Ideen des nationalen Individualismus auf die Juden“ (Goldstein 1912a, 52). Die deutsche Kultur aber sei keineswegs übermächtig. In Umkehrung der Vorstellung einer jüdischen Assimilation an die deutsche Kultur schrieb Goldstein nun: „Immer mehr gewinnt es den Anschein, als sollte das deutsche Kulturleben in jüdische Hände übergehen. [...] *Wir Juden verwalten den geistigen Besitz eines Volkes, das uns die Berechtigung und die Fähigkeit dazu abspricht*.“ (Goldstein 1912a, 42) Diese Aussage machte Goldstein, als er selbst im Bong-Verlag die Neuausgaben der ‚Goldenen Klassiker-Bibliothek‘ leitete und somit ‚verwaltete‘. Nicht ohne Widerspruch zu dieser Aussage stellte er fest, es sei „doch die Tatsache nicht aus der Welt schaffen, *daß deutsche Kultur zu einem nicht geringen Teil jüdische Kultur ist*.“ (Goldstein 1912a, 54)

Der Antisemitismus erwachse vor allem aus der Vermischung von Jüdischem und Nichtjüdischem, es sei daher notwendig, dass „Juden und Nichtjuden reinlich geschieden“ werden. Durch die Trennung werde „die *Übertreibung des Nationalitätsprinzips* aufhören.“ (Goldstein 1912a, 56) Die Notwendigkeit der Trennung betreffe vor allem die kulturell assimilierten Juden, sie wollte Goldstein hier „zwingen,

sich als Juden zu bekennen oder sich taufen zu lassen.“ (Goldstein 1912a, 49) Man müsse „sich laut und rücksichtslos, ich möchte beinahe sagen schamlos als Juden bekennen“ (Goldstein 1912a, 56) und seinen „eindeutig kompromittierenden Namen“ nicht hinter deutschen Namen verstecken, man solle „überall und unbedingt als Jude wirken.“ (Goldstein 1912a, 56) Denn „wenn die Juden nicht als Juden etwas wert sind, so sind sie überhaupt nichts wert.“ (Goldstein 1912a, 52) Die Wahrheit sei zwar nicht national begrenzt, dagegen „aber gibt es nationale *Kunst*. Ja, es gibt *nur* nationale Kunst“ (Goldstein 1912a, 52). Wenig später aber schrieb er: „Fast alle Kulturerscheinungen sind in Europa längst international: Humanismus und Renaissance waren es, Romantik und Naturalismus desgleichen.“ (Goldstein 1912a, 56) Der Widerspruch ist offensichtlich, wurde aber von den Zionisten wenig beachtet.

Das Problem, vor das Goldstein, der später als Journalist unter dem Pseudonym ‚Inquit‘ berühmt wurde, sich gestellt sah, kann durch seine Darstellung des jüdischen Journalisten verdeutlicht werden. „Warum gibt es so viele jüdische Journalisten? Ein Journalist ist ein Spiegel: die Bilder des Tages auffangen und zurückwerfen, das ist seines Wesens. Ist es jüdisch, nur Spiegel zu sein, statt selbst zu schaffen? Ihr behauptet es, viele glauben es. Ich aber sage: nein!“ Aber nur als „Spiegel, anschmiegsam, gewandt“ könne man sich „in einer Umgebung von Verächtern“ durchsetzen. Die Massen der Juden waren für Goldstein anschmiegsame Assimilanten. „Wer aber mehr war, wer zur Ganzheit der Persönlichkeit strebte, der mußte an der Unmöglichkeit, ganz zu sein, zerbrechen.“ (Goldstein 1912a, 49). Tatsächlich aber hatte die Konzentrierung von Juden im Beruf des Journalisten einen anderen Grund: dieser Beruf hatte im undemokratischen kaiserlichen Deutschland einen schlechten Ruf, wo man konnte, zog man sich aus ihm zurück. Juden waren gezwungen, die Berufe zu ergreifen, „die ihnen jeweils belassen werden“ (Miller 1936, 14), und solch ein Beruf war der des Journalismus. Goldstein aber ging es nicht um eine soziologische Beschreibung, er war kein Politiker, er verstand sich als Schriftsteller und sah daher nur eine Möglichkeit, dem Dilemma, dass es keine hochstehende jüdische Literatur gab, zu entkommen, nämlich „die *Schaffung eines neuen Typus Jude*, neu nicht im Leben, sondern in der Literatur.“ (Goldstein 1912a, 57) Wenig später: „Der Jude, der unser Ebenbild ist, unser jüdisches Ideal des Juden fehlt noch. Jüdische Dichter, heran!“ (Goldstein 1912a, 58) Hier sehen wir einen Widerspruch: Einmal soll ein ‚neuer Typus Jude‘ geschaffen werden, dann aber ist das jüdische Ideal das ‚Ebenbild‘ des vorhandenen Juden.

Goldstein sah zwar die Möglichkeit einer genuin jüdischen neuhebräischen Literatur, aber ein „Sprung“ in diese Literatur war ihm unmöglich: „Wir aus dem Ghetto Entlaufenen, wir glücklich-unglücklichen Erben westeuropäischer Kultur, wir Ewig-Halben, wir Ausgeschlossenen und Heimatlosen, wir können mit dieser neuen Möglichkeit nichts anfangen. [...] Denn wir deutschen Juden, wir *heute Lebenden*, wir können ebenso wenig hebräische Dichter werden, wie wir nach Zion auswandern können.“ (Goldstein 1912a, 53) Er hoffte auf eine neue Generation.

Denn so sehr er für die ‚kulturell reinliche‘ Trennung von Juden und Nichtjuden eintrat, so unmöglich erschien sie ihm: „Denn trotz Verfolgung, Verhöhnung, Mißachtung ist das Judentum im Laufe einer mehr als tausendjährigen Gemeinschaft mit den Deutschen so eng in den Wurzeln verwachsen, daß beide nicht mehr voneinander gelöst werden können.“ (Goldstein 1912a, 53)

Für die Zukunft forderte Goldstein eine Zeitschrift, ein „*Organ, das alle schaffenden Juden, eben als Juden, vereinigt.*“ (Goldstein 1912a, 56) Diesen Plan führte er in *Begriff und Programm einer jüdischen Nationalliteratur* breiter aus. Für seine eigene Generation aber sah er nur den Kampf: „Wir führen einen Kampf mit zwei Fronten. Unsere Feinde auf der einen Seite sind die deutsch-christlich-germanischen Dummköpfe und Neidbolde. [...] Auf der anderen Seite stehen unsre schlimmeren Feinde, *die* Juden, die nichts merken, die unentwegt deutsche Kultur machen, die so tun, als ob, und sich einreden, man erkenne sie nicht. Das sind unsre wahren Feinde.“ (Goldstein 1912a, 58) Die ‚Assimilanten‘ sah er als seine schlimmsten Feinde an, obwohl er sich selbst beschrieb als von deutscher Natur und Kultur geprägt. Einerseits forderte er die klare Trennung von jüdischer und deutscher Kultur, andererseits erkannte er, dass durch die tausendjährige Gemeinschaft von Juden und Deutschen eine Trennung unmöglich wäre. Wie sehr Goldstein selbst der deutschen Kultur verbunden war, zeigt seine Distanz zur jüdischen Literatur: Nirgends zitierte er aus der damaligen zionistischen Literatur und er hat sie auch nicht gelesen (Albanis 2002, 117). Seine Position war „certainly a paradox“ (Albanis 2002, 117) und eine Lösung der Probleme unmöglich: „Ich habe gesagt, was wir wollen, was wir wollen *müssen*. Ich habe auch gesagt, warum wir es doch nicht wollen *können*. Das Problem aufzuzeigen, war meine Absicht. Es ist nicht meine Schuld, daß ich keine Lösung weiß.“ (Goldstein 1912a, 55)

Die *Kunstwart*-Debatte wurde nicht nur im *Kunstwart* geführt, sondern vor allem in jüdischen Zeitungen und Zeitschriften. Hier wurden drei Positionen innerhalb des Judentums deutlich. Die *Jüdische Rundschau*, das Organ der Zionistischen Vereinigung für Deutschland, gab ihrem Beitrag den Titel *Kulturkonflikt* und erklärte kritiklos Goldsteins Position als „Plattform“, von der aus sie den „Kampf gegen den Antisemitismus“ führen wolle (Anonymus *Jüdische Rundschau*, 135). Eine diametral entgegengesetzte Position vertrat der Literaturhistoriker und langjährige Leiter des Goethe-Jahrbuches Ludwig Geiger als Vertreter der Reformjuden. Goldsteins Behauptungen seien übertrieben und, worauf auch andernorts hingewiesen wurde (H. 2002, 73; Loewenberg 2002, 109), „voller Widersprüche“ (Geiger 2002, 144), sein Aufsatz lohne „des Aufhebens wirklich nicht“ (Geiger 2002, 138). Auch innerhalb der Zionisten gab es deutlich unterschiedliche Positionen, denn die Position der *Jüdischen Rundschau* wurde von Nathan Birnbaum, der sich in *Ost und West* unter dem Pseudonym Mathias Acher zu Wort meldete, keineswegs geteilt. Er bemängelte nicht nur die Inkonsequenz Goldsteins, sondern kritisierte seine Missachtung der

ostjüdischen Literatur; man müsse nicht in die Zukunft blicken, um über eigene jüdische Literatur zu verfügen: „Die Dichter der acht oder neun Millionen Ostjuden, von mehr als zwei Dritteln der jüdischen Gesamtheit, sind ja schon jetzt in diesem Falle.“ (Acher 1912, 309) Der Soziologe und Philosoph Julius Goldstein, der seit 1925 die Zeitschrift *Der Morgen* herausgab, wies auf die problematischen geistesgeschichtlichen Wurzeln Moritz Goldsteins und vor allem der deutschen Zionisten hin: „Der antisemitische wie der jüdische Nationalismus sind, wenigstens in ihren edleren Vertretern, beides Schösslinge der deutschen Romantik.“ (Goldstein, Julius 1912, 445–446) Und er warnte: „Der verhängnisvollste Sieg, den der Antisemitismus errungen hat, ist: das Eindringen seiner Ideen in den Gedankenkreis mancher deutschen Juden.“ (Goldstein, Julius 1912, 441) Im März 1913 erschien eine Verteidigung, auf die Julius Goldstein wiederum direkt antwortete (Goldstein 1913).

Da die vielen Zuschriften, die der *Kunstwart* auf Goldsteins Artikel hin erhielt, nicht überliefert sind, kann nicht nachgeprüft werden, welche Auswahl Ferdinand Avenarius vorgenommen hat. Die Auswahl aber ist einigermaßen ausgewogen zwischen befürwortenden und ablehnenden Stimmen. Dass der letzte Beitrag allerdings Philipp Stauff, einem bekannten völkischen Schriftsteller und Journalisten, vorbehalten war und dieser nach Goldsteins Schlusswort noch einmal das Wort ergreifen durfte (Goldstein 1957, 249–250), weist auf die Parteilichkeit von Avenarius hin.

Ernst Lissauer, der die erste Zuschrift verfasst hatte, war ein begeisterter Anhänger des Deutschtums. Die Juden befänden sich in einem „Zwischenzustand“, weil sie eine Kulturgemeinschaft verlassen hätten, einer anderen aber noch nicht ganz zugehörten (Lissauer 2002, 63). Da Goldstein die Judenfrage weder geschichtlich noch soziologisch betrachte (Lissauer 2002, 65), habe er die Ursachen nicht erkannt, weshalb Juden in einzelne Berufe, so auch die Literaturkritik, gedrängt worden seien. Auch der von Goldstein angesprochene Hass gegen Juden sei historisch zu erklären: Er sei zuletzt aufgeflammt in der Epoche deutschen Hochgefühls nach dem Sieg gegen Frankreich und der Reichseinigung 1870/71 und des Aufstiegs einiger Juden zu „ökonomischer Herrschaft“: „Der Haß gegen die Juden ist aber vielfach Haß gegen den Kapitalismus.“ (Lissauer 2002, 66) Der Antisemitismus habe stark abgenommen, die Entwicklung der Juden nehme einen „natürlichen Verlauf“ und brauche Zeit: „Wir erwarten die demokratische Epoche.“ (Lissauer 2002, 67) Daher stellte er die Juden vor folgende Alternative: „Nur zweierlei ist möglich: entweder: auswandern; oder: deutsch werden.“ (Lissauer 2002, 70) Ein Judentum innerhalb Deutschlands konnte Lissauer sich nicht vorstellen, wohin aber die Juden, die Juden bleiben wollten, auswandern sollten, sagte er nicht. 1914 schrieb Lissauer folgerichtig den berühmt-berüchtigten *Haßgesang gegen England*.

Eine ähnliche Position vertrat Jakob Loewenberg (Renneke 2004), der ebenfalls historisch dachte: „Die Entwicklung der Menschheit schreitet langsam vorwärts; aber sie schreitet vorwärts.“ (Loewenberg 2002, 111) Er hielt Goldsteins Vorstellungen für einseitig und übertrieben, seine Argumentation für widersprüchlich. Die

Rettung sah er in der neuhebräischen Literatur, aber den Schritt zu ihr könne die gegenwärtige Generation nicht gehen. Loewenberg fragte, in wessen Name Goldstein denn überhaupt spreche (Loewenberg 2002, 110). Nur in der Feststellung, dass auch er den Hass gegen die Juden, der „nicht nach Recht und Gerechtigkeit“ fragt, für „echt“ und „tief“ hielt (Loewenberg 2002, 107), stimmte er Goldstein bei.

Diese weitgehend ablehnenden Stimmen kamen aus dem liberalen Lager. Zustimmung fand Goldstein in den sich feindlich gegenüberstehenden national orientierten Lagern, dem deutsch-völkischen und dem zionistischen.

Avenarius selbst stellt die *Deutsche Tageszeitung* vor als „ein Blatt von der Rechten“. Dort wird zunächst ausgeführt, dass die „Trennung der Kulturkreise“, wie sie Goldstein vorschlug, das deutsche Volk „zufrieden“ machen würde und dass es die Juden „nicht haßt“. Wenn diese Trennung vollzogen worden sei, würde auch die „Abneigung“ gegen die Juden verschwinden (Anonymus *Deutsche Tageszeitung*, 74). Da die Juden aber ihre Vorherrschaft im literarischen Bereich ausbauen werden, müsse man davon ausgehen, dass die „Beherrschung der deutschen Kultur“ nur ein Teilziel sei; „das Trachten der Judenheit geht – ihren alten Verheißungen gemäß – sehr wesentlich weiter.“ (Anonymus *Deutsche Tageszeitung*, 74–75)

Auch der Beitrag von H. M. (der Autor konnte nicht ermittelt werden) beginnt mit Zustimmung: Juden sollten sich getrost auch Juden nennen, niemandem fiele es ein, einen Juden „seines Volkstums wegen zu missachten.“ (M. 2002, 112) Aber der Selbsterhaltungstrieb zwingt zur Verteidigung und Reinerhaltung „unserer Kultur und unserer Rasse.“ Eine Formulierung Goldsteins aufgreifend heißt es dann: „Auch Europa wird gerecht sein, wenn der Jude nicht überall Deutscher oder Österreicher oder anderen Volkes sein will“ (M. 2002, 114). Max Liebermann, Hugo von Hofmannsthal oder Arthur Schnitzler dürften nicht als Deutsche auftreten und das *Berliner Tageblatt* sei keine deutsche Zeitung. Es folgt der Satz: „Als deutsch-jüdische Zeitung würden wir seine Leistungen anerkennen.“ (M. 2002, 115) Deutlicher kann man nicht machen, dass es nicht um die Leistung selbst geht, sondern um die ‚rassische‘ Zuordnung.

Der erste zionistische Beitrag zur Debatte war mit ‚H. R.‘ unterschrieben, es wurde vermutet, dies sei Hugo Rosenthal (Albanis 2002, 97), der sich als Vertreter der „Jüdischen Renaissance“ (R. 2002, 71) sah. Sie seien vor ihrer ‚Umkehr‘ (teschuwa) im Sinne Martin Bubers erfüllt gewesen „von deutschen Idealen, mit sehrender Seele alles Deutsche umfassend“, aber dann hätten sie plötzlich erkannt: „Wir haben uns geirrt!“ Der Stolz, der vorher ein „Stolz des Deutschen“ war, werde nun umgewandelt in „Judenstolz!“ Um sich zu entwickeln forderte der Verfasser ein eigenes Land: „Wir wollen eine Kultur schaffen, die eurer um nichts nachsteht.“ (R. 2002, 71)

Der zweite, ungleich gewichtigere zionistische Beitrag stammt von Ludwig Strauß (Horch 1995), der sich hier Franz Quentin nennt. Strauß war ein Anhänger Martin Bubers und wurde später dessen Schwiegersohn, und so überrascht es nicht,

dass er hier ungewöhnlich lang aus Bubers Buch *Drei Reden über das Judentum* zitiert, das gerade 1911 erschienen war. Für den Juden, so Buber, sei die „Gemeinschaft seines Blutes“ (Strauß 2002, 99) entscheidend, und Strauß verstand dies unmittelbar organisch: „Der augenfällige körperliche Unterschied des jüdischen und nichtjüdischen Deutschen ist notwendig mit einem inneren Unterschied, mit einer Verschiedenheit der nationalen Substanz verbunden.“ (Strauß 2002, 100) Für den Unterschied zwischen Deutschen und Juden gelte: „Der Deutsche erfaßt die sinnliche Gestalt und ahnt in ihr den Geist. Der Jude erlebt den Geist und erschafft aus ihm zu seinem Dienst erst die sinnliche Welt.“ So unterstützte Strauß den Plan Goldsteins, „ein zentrales Organ für jüdisches Schrifttum in deutscher Sprache zu schaffen.“ (Strauß 2002, 103) Die deutschen Juden befänden sich in einem Übergang, ein Teil werde völlig deutsch werden, ein anderer werde zum nationalen Judentum zurückfinden und für diese werde der Zionismus in Palästina „ein kulturelles Zentrum für die Judenheit der ganzen Welt geschaffen“. Dann werden die deutschen Juden „einen geschlossenen Kulturkreis bilden, sie werden eine eigene Literatur und Kunst, vielleicht sogar – neben der amtlichen deutschen – eine eigene Sprache haben.“ (Strauß 2002, 105)

Der lange Beitrag von Ferdinand Avenarius, dem Herausgeber des *Kunstwart*, unterstützte grundsätzlich die Auffassung Goldsteins, dass Juden und Nichtjuden sich voneinander trennen sollten, „die Herstellung klarer Zustände“ (Avenarius 2002, 86–87) sei unerlässlich. Er stellte auch die Nähe Goldsteins zu antisemitischen Auffassungen fest: „Den tatsächlich erreichten Zustand kann der leidenschaftliche Antisemit nicht viel anders schildern, als der begeisterte Jude Goldstein“. (Avenarius 2002, 81) Es sei jetzt die Aufgabe, die Arbeit von Juden und Nichtjuden so zu organisieren, dass sich beide gut entwickeln können und sich dabei „mindestmöglich hemmen“ (Avenarius 2002, 84; im Original hervorgehoben). Avenarius teilt die Juden in zwei Gruppen. Die Gruppe derjenigen, die normale Deutsche werden wollten, lehnte er ab mit dem Hinweis, „daß gerade diejenigen Juden auf weniger allgemeine Sympathie rechnen können, die ihr Volkstum auflösen wollen.“ (Avenarius 2002, 86) Die Taufe werde als Charakterlosigkeit und Schwäche angesehen (Avenarius 2002, 83). Die andere Gruppe sei die des „rassigen und seiner selbst bewußten Judentums“; sie sei nicht geringzuschätzen und mehr noch: „Das *Judentum* wollen wir stärken, das *Judentum* veredeln“ (Avenarius 2002, 85). Zu Goldsteins Ausführungen über den unverhältnismäßig großen Einfluss der Juden, ihre „Vormachtstellung“ im deutschen Geistesleben, bemerkte er, dass dieser nicht auf besonderer künstlerischer oder wissenschaftlicher Befähigung beruhe, sondern zurückzuführen sei auf „Einrichtungen des Kapitalismus, Reichtum, Betriebsamkeit, gegenseitige Förderung“ (Avenarius 2002, 82). Mit dem Niedergang des Kapitalismus werde auch „die Vorherrschaft des Judentums von selbst“ zurückgehen (Avenarius 2002, 84). Avenarius griff die Antisemiten an, die alle Juden ohne Unterscheidung bekämpften, und er versuchte so dem Vorwurf zu entgehen, er sei selbst Antisemit. Die

Schlussätze seines Beitrages über das Verhältnis von Juden und Nichtjuden, die zentrale Gedanken Goldsteins aufgreifen, machen seine zwiespältige Haltung deutlich: „Wir wollen uns ihrer so gern, und sie könnten sich unserer freuen. Wir wollen uns auch gegenseitig anregen, nur: *wir wollen einander nicht fälschen*. So schwierig ein reinliches Scheiden und nach ihm ein Sich-Verbünden oder Verbinden hier ist, möglich ist es wohl *noch* ohne ‚Kulturkrach‘. Wie lange noch?“ (Avenarius 2002, 92)

Welcher Position Avenarius tatsächlich zuneigte, kann man ableiten aus der Tatsache, dass er Philipp Stauff, einem antisemitischen Publizisten, das letzte und, nach Goldsteins Schlusswort, das allerletzte Wort einräumte. Er beklagte das „Erbe des unseligen Hardenberg, der in jüdischer Schuldknechtschaft war und deshalb die Judenemanzipation durchsetzen mußte“ (Stauff 2002, 127). Stauff war Anhänger der völkisch-germanischen Ideologie: „Das deutsche Volk wird eher mit einem durch die Welt hallenden Ruck das Christentum völlig abwerfen und aus der Weltanschauung seiner Väter Bewahrungskraft schöpfen, als daß es sich auf die Dauer sein Blut verunreinigen läßt!“ (Stauff 2002, 118; im Original hervorgehoben) – mit ‚jüdischem Blut‘ natürlich. Goldstein setzte sich in seinem Schlusswort gegen Stauffs Behauptungen zur Wehr, hatte allerdings keinerlei Hoffnung: „Aber gegen Vorurteil und Mittelalter gibt es keine Waffen.“ (Goldstein 1912b, 130)

Goldstein hat sich durch diese Diskussion – so seine späteren Angaben – völlig falsch verstanden gefühlt, sein Artikel „treibt überhaupt keine Politik“ (Goldstein 1982, 197 und Goldstein 1977, 104). Er ließ sich zwar noch zu der 20seitigen Schrift *Begriff und Programm einer jüdischen Nationalliteratur* überreden, aber auch hier zeigte sich seine Distanz zur jüdischen Literatur und zum Judentum selbst. Trotz „allen scharfsinnigen Beweisen jüdischer Unproduktivität“ müsse man weiterhin glauben, und wir, die Juden, „glauben an Helios.“ (Goldstein 1912c, 9) 1906 hatte Goldstein einen „Goethe der Juden in Deutschland“ (Goldstein 1906, 34 und Goldstein 1997, 121–122) gefordert, im *Kunstwart*-Aufsatz zählte er als Vorbilder nur Deutsche auf: „Goethe und Lessing und Kant und Beethoven“ (Goldstein 1912a, 55). Er hatte die Werte seiner Zeit verinnerlicht. Es ist bezeichnend, dass er den Antisemitismus das erste Mal erlebte, als er sich wegen seiner jüdischen Herkunft von einer schlagenden Verbindung ausgeschlossen sah. Er wollte denjenigen, der es wagte, gegen ihn ‚tolerant‘ zu sein, vor die Klinge fordern (Goldstein 1912a, 40). Die Abweisung durch die schlagende Verbindung überzeugte ihn davon, „that the jew was a creature without ‚honour““ (Goldstein 1957, 241). Noch in seinen in den letzten Lebensjahren entstandenen Erinnerungen schrieb er: „Wenn die Juden schon verachtet sind, so sollen sie doch nicht verächtlich sein. Darum letzten Endes stelle ich mich offen und unerschrocken auf die Seite der Juden.“ (Goldstein 1977, 102; Goldstein 1982, 195) Immer wieder ging es Goldstein um Ehre, um die „künstlerische Ehre“ (Goldstein 1906, 36), um die „Ehre, ein deutscher Dichter zu heißen“ (Goldstein 1912a, 56), um seinen Wunsch, dass das „Wort Jude von selbst zum Ehrennamen“ werde (Goldstein 1912a, 53). Er wollte den unter Kaiser Wilhelm II. gewachse-

nen Begriff der Ehre auf das Judentum übertragen und ersehnte „*das jüdische Hel-denideal*.“ (Goldstein 1912c, 18) Zugleich fürchtete er aber, diesen Ansprüchen selbst nicht gerecht werden zu können: „Was brauchen die Juden? Was erwartet die Zeit zumal von uns deutschen Juden? Männer der Tat, Führer. Und ich? Bin ein Künstler, ein Gewächs, das in der Stille gedeiht, im Garten, behütet und gepflegt.“ (Goldstein 1997, 124) Und dennoch schrieb er als Bildungsbürger: „Bei den Dichtern, nicht bei den Praktikern liegt die Verwirklichung von Herzls Ideen.“ (Goldstein 1912c, 20) Als dieser Bildungsbürger lehnte er die Revolution 1918/19 ab. In seinen späten Erinnerungen formuliert er: Es „ereignete sich jener verhängnisvolle 9. November, der als schwarzer Schicksalstag die deutsche Geschichte überschattete“ (Goldstein 1977, 107). Schon 1927 hatte er notiert: „Vor dem 9. November aufrechter Monarchist, nach dem 9. November aufrechter Republikaner: er ist ein Konjunkturpatriot.“ (Goldstein 1997, 135) Eine gerechte Behandlung der Juden erwartete er allerdings von der Monarchie nicht mehr.

Goldsteins Position war äußerst gespannt zwischen der Hoffnung auf eine selbstbewusste jüdische Literatur und Kultur und dem Wissen, dass das Eingebundensein in die deutsche Kultur zumindest für ihn selbst – und wohl auch die anderen akkulturierten Juden – nicht überwunden und rückgängig gemacht werden konnte. Er erinnerte sich: „Ich sah mich in einer Doppelheit, die mich in zwei Hälften zu zerreißen drohte“ (Goldstein 1982, 196), und aus dieser ‚Doppelheit‘ entstanden die Widersprüche seiner Argumentation – ein „Leben im Zwiespalt“ (Goldstein 1997, 122). Seiner eigenen Forderung, seinen jüdischen Namen offen als solchen zu tragen (Goldstein 1912a, 56), konnte er nicht nachkommen. Moritz Goldstein sei ein „Witzblattname“ gewesen (Goldstein 1977, 46), und so hat er seine erste Veröffentlichung im *Kunstwart* unter dem Pseudonym Egon Distl veröffentlicht (Distl 1901). Später verwendete er noch andere Pseudonyme: Inquit als Gerichtsreporter und Michael Osten als Dichter (Goldstein 1997, 125). Politisch äußerte er sich nach 1912 zur ‚Judenfrage‘ erst wieder unter dem Eindruck der Judenverfolgung durch die Nationalsozialisten, er verfasste ein 185seitiges Manuskript *Die Sache der Juden*, das nicht veröffentlicht wurde (Schlör 2005), und 1942 erschien unter seinem Pseudonym Michael Osten ein Buch über das Problem des politischen Führers von Caesar bis Hitler (Osten 1942).

Das „Dilemma der doppelten Identität“ (Goldstein 1997, 81) hatte soziale Ursachen, die in der Geschichte der Deutschen, insbesondere der späten staatlichen Einheit und dem Fehlen demokratischer Traditionen begründet waren. Die Deutschen lebten „mehr als ein anderes Volk in Europa während des ganzen 19. Jahrhunderts in seinen verschiedenen Landschaften, Schichten, Gesellschaften und Gemeinschaften in den Bannkreisen verschiedenartiger Traditionen, aber auch geistig wie gesellschaftlich in verschiedenen Zeitaltern.“ (Schulz 1977, 155) Diese „Zerrissenheit der Gesellschaft in Weltanschauungsblöcke“ (Hölscher 1989) wurde verstärkt durch die Konstruktionen vom ‚Wesen‘ verschiedener Nationen oder Völker, das nicht als

Beschreibung verstanden wurde, sondern als Verpflichtung und normatives Ziel. Konflikte zwischen den Nationen wurden immer wieder ins Weltanschauliche verschoben und konnten nicht gelöst werden. Dies war eine wichtige Voraussetzung für den Hass, von dem Goldstein schrieb, und jenes ‚großen Hassens‘, mit dem Cheskel Zwi Klötzel eine 1912/13 unmittelbar an die *Kunstwart*-Debatte anschließende Diskussion in der Zeitschrift *Janus* einleitete. Klötzel schrieb: „Wer seine *Eigenart* zu spüren beginnt, der muß den Abstand sehen zwischen ihm und anderen.“ (Klötzel 2002, 187) Der hierdurch hervor getriebene Hass könne „vom Negativen ins Positive“ projiziert werden und sei dann nichts anderes „als unsere unversiegbare Liebe zu allem Jüdischen“ (Klötzel 2002, 190). In der von Klötzel angestoßenen Debatte um den Hass war der von den Nationalsozialisten vollzogene Kulturbruch, die Abkehr von allen aufklärerischen und humanistischen Traditionen, angedeutet.

Die tiefe Spaltung der deutschen Gesellschaft zeigte sich darin, dass innerhalb Berlins Subkulturen vorhanden waren, die voneinander fast keine Kenntnis nahmen. So wusste Goldstein offenbar nichts von der gegen die antisemitischen Tendenzen an der Berliner Universität gegründeten *Freien Wissenschaftlichen Vereinigung*, aus der dann der *Neue Club* entstand, der die Keimzelle des Berliner Frühexpressionismus wurde. Die wichtigste expressionistische Zeitschrift war *Die Aktion*, und dort wurde nur ein Mal von Cheskel Zwi (Klötzel) über die *Kunstwart*-Debatte berichtet (Klötzel 1912). Die Zionisten vertraten weitgehend ein konservatives Kunst- und Kulturprogramm. Ihre Reaktion auf Goldsteins Aufsatz war dennoch keineswegs einhellig positiv. In seinen Erinnerungen schrieb Kurt Blumenfeld zwar, Goldstein habe die Meinung der Zionisten ausgesprochen, der Artikel war „eine erhellende Tat und sagte das aus, was wir fühlten, aber bisher nie so gut hatten ausdrücken können.“ (Blumenfeld 1962, 58) In einem Brief aber wies er darauf hin, dass es „auch in zionistischen Kreisen lauten Widerspruch“ gab (Blumenfeld 1976, 261). Auf dem Zionistischen Kongress im September 1913 in Wien wurde Goldstein heftig angegriffen (Stenographisches Protokoll 1914, 325–327). Als die Zionistische Vereinigung für Deutschland am 20. Januar 1933, zehn Tage vor Hitlers Ernennung zum Reichskanzler, ein offizielles Rundschreiben herausgab, wurden Goldsteins Überlegungen dennoch fast wörtlich übernommen:

Es bleibt den Juden nichts anderes übrig, als Juden zu sein und der nichtjüdischen Welt deutlich distanziert gegenüberzutreten. [...] Mit verstecktem Judentum, mit Renegatentum, mit einer gewollten nichtjüdischen Form des Auftretens kann der Jude seinen Platz in dieser Welt nicht mehr finden. Die Welt hat genug von dem ‚getarnten‘ Judentum, das sie fürchtet, weil es proteusähnlich in zahlreichen Verwandlungen auftritt und sich zum Sachwalter von Richtungen und Bewegungen der nichtjüdischen Welt macht, die es zwar geistig beherrscht, die es aber legitimerweise niemals repräsentieren kann. (Blumenfeld 1957, 139)

Literaturverzeichnis

- Wesentliche Beiträge zur *Kunstwart*-Debatte sind erschienen in: *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 2002. Bd. 13: *Deutsch-jüdischer Parnaß*. Rekonstruktion einer Debatte. Berlin, Wien: Philo, 2002 [*Menora*].
- Acher, Mathias [M.A., Pseudonym für Nathan Birnbaum]: „Wo soll man denn hinkommen?“ *Die Freistatt. Alljüdische Revue. Monatsschrift für jüdische Kultur und Politik* 1 (1913), H. 1, 66–68.
- Acher, Mathias [Pseudonym für Nathan Birnbaum]: „Zur Frage des jüdischen Geisteslebens in Deutschland“. *Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für das gesamte Judentum* 12, H. 4 (April 1912), 305–312.
- Albanis, Elisabeth: *German-Jewish Cultural Identity from 1900 to the Aftermath of the First World War*. Tübingen: Niemeyer, 2002.
- Anonymus: „Deutsche Tageszeitung: [Sprechsaal]“ (1912). *Menora*, 74–75.
- Anonymus: „Jüdische Rundschau: Kulturkonflikt“ (1912). *Menora*, 133–153.
- Avenarius, Ferdinand: „Aussprache mit Juden“ (1912). *Menora*, 77–92.
- Blumenfeld, Kurt: *Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1962.
- Blumenfeld, Kurt: *Im Kampf um den Zionismus. Briefe aus fünf Jahrzehnten*. Hrsg. von Miriam Sambursky und Jochanan Ginat. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1976.
- Blumenfeld, Kurt: „Ursprunge und Art einer zionistischen Bewegung“. *Bulletin für die Mitglieder der ‚Gesellschaft der Freunde des Leo Baeck Instituts‘* 1 (1957), H. 4, 129–140.
- Brod, Max: *Streitbares Leben. Autobiographie*. München: Kindler Verlag, 1960.
- Distl, Egon [Pseudonym für Moritz Goldstein]: „Aesthetik und Kunstwerk“. *Der Kunstwart. Halbmonatsschau über Dichtung, Theater, Musik, bildende und angewandte Künste* 14, 2 (1901), 302–305.
- Fritsch, Theodor: *Handbuch der Judenfrage. Die wichtigsten Tatsachen zur Beurteilung des jüdischen Volkes*. Leipzig: Hammer, 1938.
- Geiger, Ludwig: „Der Kunstwart und die Judenfrage“. *Menora*, 137–147.
- Goldstein, Julius: „Moritz Goldsteins ‚Deutsch-jüdischer Parnaß‘“. *Im deutschen Reich. Zeitschrift des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* 18 (1912), Nr. 10, 437–450.
- Goldstein, Moritz (Inquit): *Berliner Jahre. Erinnerungen 1880–1933*. Hrsg. von Kurt Koszyk. München: Verlag Dokumentation, 1977.
- Goldstein, Moritz: *Begriff und Programm einer jüdischen Nationalliteratur*. Berlin: Jüdischer Verlag, [1912c].
- Goldstein, Moritz: „Der ‚Kunstwart‘-Aufsatz zur Judenfrage“ (1982). *Menora*, 193–199.
- Goldstein, Moritz: „Deutsch-jüdischer Parnaß“ (1912a). *Menora*, 39–59.
- Goldstein, Moritz: „Geistige Organisation des Judentums“ (1906). *Menora*, 21–38.
- Goldstein, Moritz: „German Jewry’s Dilemma. The Story of a Provocative Essay“. *Leo Baeck Institute Year Book* 2 (1957), 236–254.
- Goldstein, Moritz: „Professor Dr. Julius Goldsteins Kritik meines Kunstwart-Aufsatzes“. *Im deutschen Reich. Zeitschrift des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* 19 (1913), Nr. 3, 97–101.
- Goldstein, Moritz: „Schlusswort“ (1912b). *Menora*, 128–131.
- Goldstein, Moritz: „Texte zur jüdischen Selbstwahrnehmung aus dem Nachlaß“. Mit einer Einführung hrsg. von Elisabeth Albanis. *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 7 (1997), H. 1, 79–135.
- Hitler, Adolf: Rede vor dem Reichstag am 30.1.1939. Helmut Berding (Hrsg.): *Moderner Antisemitismus in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1988, 70–72.

- Hölscher, Lucian: *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1989.
- Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Ludwig Strauß. 1892-1992. Beiträge zu seinem Leben und Werk*. Tübingen: Niemeyer, 1995.
- [Klötzel], Cheskel Zwi: „Deutsch-jüdischer Parnaß“. *Die Aktion. Wochenschrift für Politik, Literatur und Kunst* 2 (1912), Nr. 20, 620–621.
- Klötzel, Cheskel Zwi: „Das grosse Hassen. Ein Beitrag zur Judenfrage in Deutschland“. *Menora*, 153–157.
- Klötzel, Cheskel Zwi: „Das große Hassen. Ein Beitrag zur Judenfrage in Deutschland (Schlusswort)“. *Menora*, 183–191.
- Landsberger, Artur: „Antwort des Herausgebers“. Landsberger, Artur (Hrsg.): *Judentaufen*. München: Georg Müller, 1912, 71–72.
- Lissauer, Ernst: „[Sprechsaal]“. *Menora*, 61–71.
- Loewenberg, Jakob: „[Sprechsaal]“. *Menora*, 107–112.
- M., H.: „[Sprechsaal]“. *Menora*, 112–115.
- Miller, Anton van [Pseudonym für Rudolf Bienenfeld]: *Deutsche und Juden*. Prag: Soziologische Verlagsanstalt, 1936.
- Osten, Michael [Pseudonym für Moritz Goldstein]: *Führers Must Fall. A Study of the Phenomenon of Power from Caesar to Hitler*. London: W.H. Allen & Co., 1942.
- Quentin, Franz [Pseudonym für Ludwig Strauß,]: „[Sprechsaal]“. *Menora*, 96–105.
- R., H. [Hugo Rosenthal ?]: „[Sprechsaal]“. *Menora*, 71–71.
- Rennecke, Petra: „Jakob Loewenberg und die ‚Kunstwart-Debatte‘“. Steinecke, Hartmut; Nölle-Hornkamp, Iris; Tiggesbäumker, Günter (Hrsg.): *Jüdische Literatur in Westfalen. Spuren jüdischen Lebens in der westfälischen Literatur*. Bielefeld: Aisthesis, 2004, 65–98.
- Schlör, Joachim: *Das Ich der Stadt. Debatten über Judentum und Urbanität, 1822–1938*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Schulz, Gerhard: „Der späte Nationalismus im deutschen politischen Denken des neunzehnten Jahrhunderts“. Liebeschütz, Hans; Paucker, Arnold (Hrsg.): *Das Judentum in der deutschen Umwelt 1800–1850*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1977, 95–137.
- Stauff, Ph[ilipp]: „Die Juden in Literatur und Volk“. *Menora*, 115–128.
- Stenographisches Protokoll der Verhandlungen des XI. Zionistischen Kongresses in Wien*. Hrsg. vom Zionistischen Aktionskomitee. Berlin und Leipzig: Jüdischer Verlag, 1914.
- Voigts, Manfred: „Moritz Goldsteins ‚Deutsch-jüdischer Parnaß‘: Politische Kampfschrift und unpolitisches Bekenntnis“. *Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden* 24 (2014), H. 1, 145–194.

Diasporakonzepte

Andreas B. Kilcher

Die deutsch-jüdische Literatur wird in der Regel entlang der Alternative zwischen einem assimilativ-liberalen und einem dissimilativ-nationalistischen Kulturmodell beschrieben. Ernst Lissauer radikalisierte dies 1912 in der Formel „entweder auswandern; oder: deutsch werden. Dann aber: sich eingraben, einwurzeln mit aller Kraft, mit allen Muskeln sich zum Deutschen erziehen“ – letzteres war seine Option (Lissauer 1912, 12). Historiographisch lässt sich diese freilich allzu schematische Alternative durch ein geschichtliches Narrativ differenzieren. Demnach wurden die Anfänge des jüdischen Schreibens in deutscher Sprache im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert zuerst durch eine kulturelle Öffnung ermöglicht: Auf der Basis der veränderten ideellen Bedingungen der Aufklärung sowie der rechtlichen, ökonomischen und politischen Bedingungen der Emanzipation konnten sich die bis ins 18. Jahrhundert weitgehend ausgegrenzten Juden zunehmend in die bürgerliche Gesellschaft integrieren. In dem Maße, wie dabei Bildung, Sprache und Kultur eine tragende Rolle spielten, lässt sich die deutsch-jüdische Literatur als das Produkt jener Liberalisierung und Kulturalisierung des Judentums an der Schwelle zur Moderne einordnen.

Die Versprechen von Emanzipation und Assimilation wurden jedoch – so die Fortsetzung dieses historiographischen Narrativs –im Verlauf des 19. Jahrhunderts von nichtjüdischer Seite immer stärker in Frage gestellt: Ein postemanzipatorischer Antisemitismus stand den kulturellen, rechtlichen und ökonomischen Integrationsbemühungen der Juden zunehmend kritisch und polemisch gegenüber, was – um nur ein Beispiel zu geben – etwa im Berliner Antisemitismusstreit um 1880 besonders deutlich an den Tag trat. Als Reaktion auf diesen neuen Antisemitismus wurde sodann auf jüdischer Seite einerseits die Anpassungsforderung verstärkt, in der Meinung, dass nur dies dem Antisemitismus den Boden entziehen könne, wie etwa der 1893 in Berlin gegründete *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* argumentierte. Andererseits stellte sich dem neuen europäischen Antisemitismus zugleich die Einsicht entgegen, dass Emanzipation und Assimilation überhaupt gescheitert waren, damit auf kultureller Ebene auch das Projekt einer jüdischen Literatur in deutscher Sprache. Demgegenüber sei vielmehr auf eine neuhebräische Kultur als Grundlage eines neuen nationalen Selbstbewusstseins zu setzen. Die selbstvergessene Assimilation sollte durch die Selbstbehauptung einer dissimilativen jüdischen Kultur abgelöst werden, so die zionistische Alternative der jüdischen Moderne.

Die Konkurrenz dieser beiden dominanten Kulturmodelle, die im Fall Deutschlands den Akzent einmal auf die deutsche, dann auf die jüdische Seite des Bindestrichs legt, scheint die deutsch-jüdische Literatur also insbesondere seit dem spä-

ten 19. Jahrhundert zu dominieren. Dabei wird allerdings ein drittes Kultur- und Literaturmodell leicht übersehen, das gewissermaßen im Zwischenraum jenes Bindestrichs angesiedelt ist, sich also weder auf die deutsche noch auf die jüdische Seite hin nationalisieren ließ. Gemeint ist ein dezidiert *diasporisches* Modell, wonach die jüdische Literatur und Kultur gerade nicht durch nationalkulturelle Zugehörigkeit bestimmt werden kann, sei sie deutsch oder jüdisch, sondern wesentlich universal, kosmopolitisch, exterritorial oder transnational ist, in welchen Begriffen dieses wesentliche diasporische Momentum auch immer benannt wird.

Es mag überraschen, dieses Diaspora-Modell gerade für die Moderne zu behaupten, scheint es doch auf den ersten Blick Inbegriff eines vormodernen religiösen Judentums zu sein, das mit dem Begriff der Diaspora die Lage von Vertreibung, Verfolgung und Exklusion interpretierte. Demnach ist den Juden die historische Gegenwart ebenso wie bürgerliche Rechte und staatliche Partizipation verwehrt; gegeben ist ihnen statt dessen eine „geistige“ Welt jenseits der Kategorien von materiellem Besitz und Boden. So hat beispielsweise Franz Rosenzweig im *Stern der Erlösung* (1921) die jüdische *conditio* verstanden, indem er auf den theologischen Begriff des jüdischen Volks als eines Diasporavolkes zurückgriff. Gegen alle Nationalisierungsversuche kann sich Rosenzweigs „ewiges Volk“ in seiner historischen Existenz nicht an sein versprochenes Land binden. „[...] zum Volke wird das Volk, so im Morgendämmer seiner Urzeit wie nachher wieder im hellen Licht der Geschichte, in einem Exil, dem ägyptischen wie nachher dem in Babel. [...] ihm ist es nicht gegönnt, sich daheim zu verliegen; es behält stets die Ungebundenheit eines Fahrenden [...].“ (Rosenzweig 1988, 335) In einem Land kann das „ewige Volk“ daher nicht ankommen; „eigen“ ist ihm Land „nur als Land der Sehnsucht, als heiliges Land“, selbst wenn es physisch sein Land – etwa gemäß dem Zionismus Palästina – sein könnte: „Und darum wird ihm sogar wenn es daheim ist, wiederum anders als allen Völkern der Erde, dies volle Eigentum der Heimat bestritten: es selbst ist nur ein Fremdling und Beisatz in seinem Lande.“ Erst recht lässt die „Heiligkeit des Landes“ die Juden „in keinem andern Land mehr ganz heimisch werden.“ (Rosenzweig 1988, 333) Analoges gilt für die Sprache. Wie sie im Land nicht ankommen können, so auch nicht in ihrer eigentlichen Sprachheimat“, der hebräischen; dem ewigen Volk „ist so der eigene Boden und die eigene Sprache versperrt.“ (Rosenzweig 1988, 336) Sein überzeitlicher Ort auf seiner Reise durch Raum und Zeit ist dagegen jenes Buch, das Rosenzweig zusammen mit Martin Buber „verdeutscht“ hatte: die „Torah“. Sie ragt – auch und gerade in ihren Übersetzungen – über die territorialen, historischen und sprachlichen Kontingenzen der jüdischen Diaspora-Existenz hinaus: Sie „hebt das Volk aus aller Zeit- und Geschichtlichkeit des Lebens heraus“ und führt es in seine ewige Zeit (Rosenzweig 1988, 337). So geht Rosenzweigs geschichtsphilosophische Überhöhung des ewigen Volkes als dem „Volk des Buches“ mit der historischen Aufgabe der europäischen Integration und des Verzichts auf die Nationalisierung des Judentums einher. Denn der eigentliche jüdische Ort, zu dem das Buch der Bücher führt, steht außerhalb der Geschichte.

Doch ausgerechnet die Formel der Juden als „Volk des Buches“ kann deutlich machen, welches Potential das vormoderne Diasporamodell für die jüdische Moderne auch haben konnte. Mit ihm ließ sich zugleich ein ästhetisch-politisches Modell jüdischer Moderne begründen, die sich weder über bürgerliche Integration noch über die Nationalstaatlichkeit, sondern über eine transnationale Literarizität definiert. Das lässt sich am Beispiel Heinrich Heines aufzeigen, der den vormodernen Diasporabegriff geradezu modellbildend in ein modernes ästhetisches Programm übersetzte.

Der historische Kontext für das Auftauchen dieser Wendung bei Heine ist eine kontroverse Verhältnisbestimmung von Literatur und Politik: Einer der zentralen Streitpunkte im literarischen Disput zwischen Heine und Ludwig Börne war die politische Funktion der Literatur. In seinen *Briefen aus Paris* (1832–1834) warf der Jakobiner Börne seinem Pariser Mitexilanten Heine ein unpolitisches, zunehmend ästhetizistisches Schreiben vor. Heine wiederum beantwortete diesen Vorwurf in seiner Börne-Denkschrift (1840) mit einer polemischen Unterscheidung zwischen dem asketischen und kunstfeindlichen „Nazarenertum“ Börnes und einem lebensfrohen „Hellenismus“, der letztlich, wie es Heine anstrebte, Befreiung nicht nur in politischer Aktion, sondern auch im ästhetischen Medium der Dichtung anstrebt. So zeichnet sich Heine am Ende seiner Börne-Denkschrift nicht als politischen, sondern als dezidiert ästhetischen Exilanten: als Dichter im Exil.

Das Modell dieses Vertrauens in die Literatur entwarf Heine schon zu Beginn dieser Schrift: In seinem Ferienort in Helgoland griff er, wie er in einem Brief schreibt, zunächst angeblich aus „bleyerner Langeweile“ auf die Bibel zurück und war dann überraschend begeistert von dieser Lektüre. Dies wurde ihm zum Anlass dafür, die alte Formel des *ahl al-kitab* aus dem Koran für sich zu aktualisieren; seine Lektüre des Koran in der Übersetzung von Friedrich Eberhard Boysen Anfang 1824 ist im Übrigen belegt (Heine Bd. 11, 467). Auf dieser Grundlage aktualisierte Heine das vormoderne Modell der Diaspora, die sich selbstbewusst darüber definierte, aus der politischen Not eine kulturelle Tugend gemacht und gesicherte Orte wie Land und Tempel gegen den wertvolleren, tragbaren Ort des Buches ersetzt zu haben:

Die Juden sollten sich leicht trösten, daß sie Jerusalem und den Tempel und die Bundeslade und die goldnen Geräthe und Kleinodien Salomonis eingebüßt haben ... solcher Verlust ist doch nur geringfügig in Vergleichung mit der Bibel, dem unzerstörbaren Schatze, den sie gerettet. Wenn ich nicht irre, war es Mahomet, welcher die Juden „das Volk des Buches“ nannte, ein Name der ihnen bis heutigen Tag im Oriente verblieben und tief sinnig bezeichnend ist. Ein Buch ist ihr Vaterland, ihr Besitz, ihr Glück und ihr Unglück. Sie leben in den umfriedeten Marken dieses Buches, hier üben sie ihr unveräußerliches Bürgerrecht, hier kann man sie nicht verjagen, nicht verachten, hier sind sie stark und bewunderungswürdig.“ (Heine Bd. 11, 38–39)

Dieser Rückgriff auf die Anfänge der Diaspora nach der Tempelzerstörung ist nicht religiös, sondern politisch und ästhetisch begründet. Heine macht die antike Substitution von Land und Tempel durch das Buch zur Urszene einer neuen Diaspora in

der Moderne, die mit dem Buch eine exterritoriale, metaphorische und literarische Größe dem Staat der Restauration entgegenhielt. Wenn der jüdische Bürgerort dabei kein Territorium, sondern ein Text ist, dann nicht mehr nur die Bibel, sondern die Literatur überhaupt im modernen Sinn.

Das wird deutlich, wenn Heines literarisches Diasporamodell auch den Boden für seine Verteidigung gegen Börnes Vorwurf einsetzt, im Pariser Exil in den „Ruhestand“ auf dem „Parnassus“ getreten zu sein und die Aufgabe des Dichters zu dem „eines träumenden Höflings müßiger Ideale“ entpolitisiert zu haben (Enzensberger 1997, 241). Dagegen forderte Heine eine Dichtung, die ihre „politische Rolle“ nicht, wie bei Börne, auf einen „lächerlichen Radikalismus“ zuspitzt, sondern der Ästhetik ihr Recht belässt und eine dem Exil angemessene Funktion zuspricht. Was nämlich den Dichter im Exil auszeichnet, ist nicht etwa eine Flucht aus der Politik, sondern vielmehr die Aktualisierung eines Diaspora-Modells, das „vom Ceremonialgesetz und der Nazionalität befreyte und den Cosmopolitismus stiftete“, so Heine in der Börne-Denkschrift. Während zuvor das Buch der Bücher nur den Juden das geistige Bürgerrecht ermöglichte, soll nun in der Moderne die Literatur „der ganzen Menschheit das jüdische Bürgerrecht“ verleihen: das des Geistes (Heine Bd. 11, 40). Es ist dies ein neuer, selbstbewusster Begriff jüdischen literarischen Schreibens in deutscher Sprache, den Heine wiederholt mit der Formel vom „Volk des Buches“ stützte, zuletzt in den *Geständnissen aus der Matzratzengruft* (1854), wo er dafür die eindringliche Wendung des „portativen Vaterlands“ fand, die die Legitimation der säkularen jüdischen Literatur in der Moderne in einer witzigen Kollision von Gegensätzen ausdrückt (Heine Bd. 15, 43; vgl. Bd. 8/1, 499, Bd. 11, 39; dazu Kilcher 2014).

Mit dieser Umdeutung der vormodernen Diaspora zu einem ästhetisch-kosmopolitischen Modell jüdischer Moderne war Heine schon unter seinen Zeitgenossen keineswegs allein. Sie gehörte – zeitgleich zu Heine – mit zum Grundbestand des sich herausbildenden wissenschaftlichen Begriffs jüdischer Geschichte, Kultur und Literatur durch die „Wissenschaft des Judentums“, der Heine über den *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* bekanntlich zeitweise sehr nahe stand (vgl. Lutz 1997). Wo ihre Begründer wie Leopold Zunz erstmals einen historisch-philologischen Literaturbegriff entwickelten, da taten sie dies auf dem Hintergrund eines affirmativen Konzeptes der jüdischen als einer essenziell *diasporischen* Kultur. Ihre wesentliche „Eigenthümlichkeit“ ist demnach ihre Vielsprachigkeit und Plurikulturalität, der „Durchgang durch so viele Länder, Sprachen und Materien“, wie es Moritz Steinschneider in seinem Enzyklopädie-Artikel *Jüdische Literatur* (1850) formuliert hatte (Steinschneider 1850, 357–358). In seiner *Geschichte der jüdischen Literatur* (1875) erklärte dies sodann David Cassel mit dem Umstand, dass im Judentum, anders als bei den „meisten Völkern“, „Sprache und Nationalität“ spätestens seit der „Auflösung des jüdischen Staates“ „bei den außerhalb Palästina’s lebenden Juden, und in immer steigendem Maße bei der zunehmenden Zerstreung der Juden über fast alle Länder der Erde“ auseinanderdriften (Cassel 1872, Bd. 1, 5). Mit Bezug

auf Cassel akzentuierte auch, um ein letztes Beispiel zu geben, Gustav Karpeles in seiner zweibändigen *Geschichte der Jüdischen Literatur* (1886) eben dieses diasporische Moment der jüdischen Literatur, das sie von der im 19. Jahrhundert sich zunehmend durchsetzenden Form der Nationalliteratur unterscheidet:

Während sonst Nationalität und Sprache sich meist decken und dadurch schon eine Nationalliteratur begründen, hat das jüdische Volk alle Sprachen der Völker, in die es zerstreut wurde, angenommen und in all diesen Sprachen seine geistige Entwicklung fortgesetzt. Griechische Weisheit, persische Religionsanschauung, römisches Recht, arabische Philosophie, spanische Poesie, deutsche Sagenkreise: Alles assimiliert sich dieser Literatur. (Karpeles 1886, 2)

In dem Maße auch, wie sich das Diasporamodell der jüdischen Literatur von dem im 19. Jahrhundert zunehmend dominierenden Paradigma der Nationalliteratur kritisch absetzte, geriet es zugleich auch unter Legitimationsdruck, und zwar von nichtjüdischer wie von jüdischer Seite. Auf nichtjüdischer Seite wurde es zum Negativbild eines unintegrierbaren, kosmopolitischen Jüdischen subsumiert, so namentlich durch den postemanzipatorischen Antisemitismus. Als Beispiel kann Eugen Dühring *Die Judenfrage als Racen- Sitten- und Culturfrage* (1881) gelten, wo nicht mehr – wie noch in Bruno Bauers *Die Judenfrage* (1843) – politisch-theologisch, sondern vielmehr biopolitisch argumentiert wird. Nach Dühring gehört es zur Überlebensstrategie der Juden, ihr Wesen hinter wechselnden kulturellen Identitäten täuschend zu verbergen, um sich ihrer so zu bemächtigen. Nicht die sich unterscheidenden religiösen, sondern gerade die assimilierten Juden „sind diejenigen, die ohne Hindernisse am weitesten in alle Canäle der Gesellschaft und des politischen Gemeindelebens eindringen. Sie haben sich gleichsam mit einem Passepartout versehen [...]“. (Dühring 1881, 3) Das Problem der Moderne überhaupt sieht Dühring damit in der „Einstreuung des Racenjudentums in die Fugen und Spalten unserer nationalen Behausungen“ (Dühring 1881, 4). Begünstigt ist diese Auflösung des Nationalen durch die Juden, so Dühring, durch ihre grundsätzliche Unfähigkeit zu Originalität, an deren Stelle bei ihnen der „Handel mit fremden Ideen“ stehe (Dühring 1881, 48).

Das moderne Diasporamodell geriet aber nicht nur von nichtjüdischer, sondern mehr noch von jüdischer Seite unter Druck. Die „Verneinung der Galut“ (*schililat hagalut*) wurde zu einem wesentlichen Programmpunkt des Zionismus. Die vielfältige Weiterentwicklung des Diasporamodells nach 1900 ist wesentlich vor diesem Hintergrund zu denken, in dem es seinerseits gegen den Zionismus als ein alternatives Paradigma jüdischer Moderne, von Modernität überhaupt behauptet wurde. Eine radikale zionistische Galuthverneinung vertraten etwa Abraham Schwadron und Jakob Klatzkin, um nur zwei Beispiele zu nennen. Auf die universalistische Diasporatheorie hatte der aus Galizien stammende Wiener Chemiestudent und erklärtermaßen „fanatische“ Zionist Schwadron eine „radikale“ Antwort. In der Emanzipation und Assimilation glaubte er das alte Unglück der jüdischen Diaspora-

geschichte nur erneuert und verstärkt: Das Ergebnis ist Selbstverlust, Selbstaufgabe, ja Selbstverleugnung, Anpassung im schlechtesten Sinn als bloße „Nachäufung“, „Mimikry“, „Verstellung“, „Täuschung“ (Schwadron 1918/19, 248–249, 446). Von der jüdischen Jugend forderte er deshalb einen „radikalen“, ja „grausamen“ Zionismus (Schwadron 1944), den er bereits während des Ersten Weltkrieges wiederholt beschwor, z.B. 1916 in der *Mauschelpredigt eines Fanatikers*. In der Pose des wortstarken Predigers im Stil von Nietzsches Zarathustra schleudert dort ein prophetisch-apokalyptischer Seher einem todkranken Volk dessen Verlorenheit und Verlogenheit, Dekadenz und Ignoranz entgegen. Die Tendenz der Schrift ist tatsächlich radikal: Die Leiden der Diaspora sollten nicht etwa nur beklagt, sondern in einem ostentativen „Zorn“ beschimpft werden.

Zeitgleich mit Schwadron äußerte sich auch der Hermann Cohen-Schüler Jakob Klatzkin als dezidiert „radikaler“ Galuthverneiner, der für die Juden außerhalb Palästinas nur den Untergang sah. In der Richtung lag etwa sein Essay *Grundlagen des Nationaljudentums* in Martin Bubers Zeitschrift *Der Jude* (1917/18): „Das Judentum hat [...] im Galuth keinen Bestand mehr. Ist es nicht der Anblick des Verfalls, den uns die von den jüdischen Religionsgesetzen und den nichtjüdischen Ausnahmegesetzen emanzipierte Judenheit bietet? Was ist noch heute das moderne Judentum? Ein Zerrbild, ein Flickwerk, eine Farce. Bestenfalls ist es ein schmerzvolles Nachzittern des Gewesenen, wenn nicht bloß ein starres Symbol des Einst.“ (Klatzkin 1917/18, 683) Diese sogenannte zionistische „Verelendungstheorie“, die „Theorie vom kranken Mann im Galuth“ kommentierte, um ein letztes Beispiel zu geben, Heinrich Margulies in *Das Galuthproblem im Zionismus* in derselben Nummer von Bubers Zeitschrift *Der Jude*, indem er ihren Anspruch folgendermaßen auf den Punkt brachte: Sie „will aus einigen Millionen über die Welt Verstreuter, die seit Menschengedenken schon verstreut waren, sodaß sie sich der Möglichkeit eines Andersseins fast nicht mehr zu erinnern vermögen, aus ihnen, die hunderterlei Sprachen sprechen, nur nicht ihre eigene, hunderterlei Kulturen treiben, nur nicht ihre eigene, hunderterlei Boden düngen und Erde lieben, nur nicht ihre eigene, – aus diesen – im wahren Sinne – Abfallprodukten eines Volkes will sie wieder ein Volk mit eigenem Land, mit eigener Sprache, mit eigener Kultur schaffen.“ (Margulies 1917/18, 602)

Vor dem Hintergrund dieser radikalzionistischen Diasporakritik wird ihre Verteidigung, um die es hier vor allem geht, als Teil einer innerjüdischen Debatte des frühen 20. Jahrhunderts deutlich, die der aus Minsk gebürtige Publizist und Übersetzer Rafael Seligmann in dem Essay *Bejahung und Verneinung des Galuth* (zuerst 1914) skizzierte und damit eine Debatte auslöste (Glenn 1917/18; Margulies 1917/18; kritisch gegen das Diaspora-Theorem der „Aterritorialität im Judentum“ Böhm 1917/18). Die „Galutbejahung“ erhält damit Züge einer Selbstbehauptung, der Apologie, genauer eines ästhetischen Politikmodells analog zu demjenigen Heines. Symptomatisch dafür ist, dass auch Heines Neuwendung vom „Volk des Buches“

insbesondere durch diejenigen aufgenommen wurde, die sich kritisch sowohl gegen das zionistische Programm wie auch gegen die assimilatorische Integration in die europäischen Nationen stellten und im Schreiben, in der Literatur die intellektuelle Erfüllung der jüdischen Moderne als beispielhaft für ein neues, post-nationalistisches und kosmopolitisches Europa überhaupt sahen. Nach 1900 formulierten dieses ästhetisch-politische Literatur-Programm namentlich jene deutsch-jüdischen Intellektuellen, die – gegen die Forderung der Assimilation wie das „Heimstätte“-Programm des Zionismus – zu einer affirmativen „Bejahung des Galuth“ gelangten, so Seligmann, der der „staatlichen und territorialen Fixiertheit“ eine metaphorische, geistige „exterritoriale nationale Existenz“ entgegenhielt:

Die Bejahung des Galuth stellt sich uns auf diese Weise als einer der wesentlichen Charakterzüge jener jüdischen Geistigkeit heraus, die in bezeichnendem Gegensatz zu der aller anderen Kulturen antiker und auch moderner Observanz nicht an der Konsistenz dieser oder jener staatlichen Institution hing, sondern sich vielmehr ihre eigene Materialität und Bodenständigkeit schuf, vermöge derer sie sich inmitten der mannigfaltigsten Kulturformen erhalten und behaupten konnte. (Seligmann 1917/18, 597)

Die „Galutbejahung“ folgt bei genauerem Hinsehen keinem simplen Muster. Vielmehr lassen sich nach 1900 im Spannungsfeld von Politik und Literatur eine ganze Reihe von neuen Diasporatheorien unterscheiden. Die Varianten bewegen sich zwischen progressiv-sozialrevolutionären Formen (u.a. im ‚Diasporanationalismus‘ Simon Dubnows und Alfred Döblins oder in der Diasporaästhetik jüdischer Expressionisten wie Yvan Goll, Albert Ehrenstein, Anton Kuh und Alfred Wolfenstein), bürgerlich-humanistischen Formen (etwa in Lion Feuchtwangers Kosmopolitismus) und – besonders im Exil nach 1933 – alteuropäischen Formen (z.B. bei Stefan Zweig, Joseph Roth, Karl Wolfskehl). Ihnen allen gemeinsam ist der affirmative Begriff der Diaspora als eines produktiven, offenen Zusammenspiels kultureller wie nationaler Differenzen, das sie auch gegen die zeitgenössischen Nationalisierungsbestrebungen – welcher Art auch immer – behaupten (vgl. Kilcher 2003).

Das sozialrevolutionäre Diasporamodell, um damit zu beginnen, findet sich insbesondere im Expressionismus in der politisierten Zeit von Krieg und Revolution. Beispielhaft ist etwa der Wiener Expressionist Albert Ehrenstein, der im Ersten Weltkrieg zum Kriegsgegner wurde, sich der ultralinken revolutionären Position Karl Liebknechts und Rosa Luxemburgs annäherte und dabei 1915 u.a. mit Franz Pfemfert, Karl Otten und Carl Zuckmayer den Aufruf der *Antinationalen Sozialisten Partei* (ASP) unterschrieb, die dem „völkerschlachtenden“ und „völkerexpropriierenden“ Kapitalismus den „revolutionären, antinationalen Sozialismus“, „das grenzpfahllose Land der arbeitenden Menschheit“ entgegen hielt (vgl. Ehrenstein 2004, 108–111). Dabei argumentierte Ehrenstein aus dieser sozialistischen Perspektive grundsätzlich universal, wobei er die allgemeine Figur der Diaspora u.a. mit dem positiv gewendeten Begriff des „Exterritorialen“ fasste, so in *Ansichten eines Exterritorialen* (1912).

Zugleich aber begriff er das Diasporamodell auch in jüdischen Begriffen, namentlich mit demjenigen des „Ahasverismus“, den er nicht etwa negativ, sondern affirmativ verstand: als Alternative zu den jüdischen Nationalisierungstendenzen von Assimilation und Zionismus. „Die Lebensform, die Kunstform des echten Juden ist Ahasverismus“, hält Ehrenstein in seinem Essay *Zion* (1926) dem Nationaljudentum entgegen (Ehrenstein 2004, 302–304, hier 303). Die Exterritorialität der Ahasver-Figur wird ihm zum Programm einer neuen antinationalen Moderne, die gerade darin ihre jüdische Signatur hat. Zugleich charakterisierte er die Soziogramme der Assimilation und des Zionismus denkbar polemisch, so z.B. 1917 in dem Feuilleton *Menschlichkeit*:

So wurde der Assimilant, der Vollblutaffe mit Monokel und eisernem Kreuz, gezüchtet, das Protzensöhnchen, das früh anhub mit den Worten ‚Gestern hab ich den ganzen Nietzsche geschenkt gekriegt‘ oder ‚Mein Vater ist Sammler; er hat sechstausend Spazierstöcke‘ [...]. Trotzdem: Exzessiver Zionismus ist für mich nicht der Weg zur Erfüllung. Ein jüdischer Nationalpark, ein Indianerterritorium, eine Reservation, in der statt wilder Bisons gemäßigte Israeliten verwahrt werden [...] – das wäre Flucht, Flucht ins Herbarium. Und neue freiwillige Kasernierung, Uniformierung des Judentums. (Ehrenstein 2004, 296–300, hier 297–298)

Assimilation wie Zionismus hält Ehrenstein deshalb in seinem Essay *Nationaljudentum* (1927) entgegen: „Man jammere nicht allzusehr über die Diaspora!“ (Ehrenstein 2004, 308–320, hier 309), und fährt fort: „Jedes Vaterland ist ein Ghetto. Zionismus ist Heimweh nach einem größeren Ghetto.“ (Ehrenstein 2004, 311) Und: „Gewiß ist der Ahasverismus, die Heimatlosigkeit, ein bitteres Schicksal dem Einzelnen, aber sie ist ein Grund der verhältnismäßig großen Leistungen vieler Juden [...]. Ich habe Respekt vor Juden – als einer fast unbegrenzten Enzwicklungspotenz: sie habe die größte Möglichkeit zum internationalen, übernationalen Menschen.“ (Ehrenstein 2004, 309) „Die Lebensform“, und mehr noch, so Ehrenstein auch in der Aufsatzsammlung *Menschen und Affen* (1926), „die Kunstform des echten Juden ist Ahasverismus.“ (Ehrenstein 2004, 303)

Vergleichbar mit Ehrensteins Diaspora-Programm ist Alfred Wolfensteins literarisches Credo, wie er es insbesondere in dem Essay *Jüdisches Wesen und neue Dichtung* (1922) formulierte, das seinen Ausgangspunkt ebenfalls in einem links der Sozialdemokratie liegenden Sozialismus hat, dem auch er über Pfemferts *Aktion* nahe stand. Wolfenstein aber gab dem politischen Modell eine stärker literarische Wendung: Er begründete eine Diaspora-Literatur, eine ästhetische Diaspora. Auf politischer Ebene zunächst stellte sich auch Wolfenstein gegen die Nationalisierung des Judentums durch Assimilation wie Zionismus. Beide folgten nach Wolfenstein dem bürgerlichen Wunsch nach sicherem „Boden“: „Vom schwächlichen Assimilanten bis zum mutigsten Zionisten wünschen sie sich: Boden.“ (Wolfenstein 1922, 9; vgl. auch Wolfenstein 1921/22) Beiden hält auch er – antibürgerlich und nun ästhetisch gewendet – den in der Literatur beheimateten Juden, den „Nomaden“ der Schrift entgegen. Was bei Ehrenstein der „Exterritoriale“ ist, wird bei Wolfenstein

im emphatischen Begriffs des „Dichters“ metaphorisiert: „Der Dichter ist der unter die Völker Verstreute; aus tieferem Grunde kommend und in höherem Sinne ortlos; der Verbannte.“ (Wolfenstein 1921/22, 429) Aus dieser für Wolfenstein grundlegenden „Nähe des dichterischen zum Wesen des Juden“ folgt jene geradezu zur „Sendung“ überhöhte Aufgabe der jüdischen Schriftsteller für die Moderne, nicht nationalliterarisch, sondern europäisch und kosmopolitisch zu schreiben – diasporisch: „Vielleicht begann die Diaspora, wie nach der Zerstörung Jerusalems und nach dem Fall des Ghettos, von neuem Jetzt. Sie ist freilich diesmal eine allgemeiner menschliche, eine verbundener Zerstreuung. Doch ich glaube, der Jude ist zu ihr [...] für immer berufen.“ (Wolfenstein 1922, 8) Die Gegenwart der Moderne werde deshalb „nur noch entschiedener“ die jüdische „spirituelle Sendung zu erkennen geben. [...] Viele wünschen sich neuen Boden. Herrlicher ist die Unabhängigkeit einer neuen jüdischen Gestalt. Der Boden kann verloren gehn, das Geschick kann sich wütend immer wiederholen, weil man es nicht kennt, ewige Zerstreuung, – Jerusalem kann wieder zerstört werden: die schwebende Sendung nicht. Sie fühlt grenzenlos durch Länder hindurch die unverwehrte Welt.“ (Wolfenstein 1922, 54)

Politisch vergleichbar, zugleich aber psychoanalytisch argumentierte der österreichische Feuilletonist und Satiriker Anton Kuh in seinem kontrovers debattierten Essay *Juden und Deutsche* (1921), der auf Vorträgen basiert, die er nach dem Ersten Weltkrieg u.a. in Wien, Berlin und Prag hielt. Im Anschluss an seinen Freund Otto Gross und dessen anarchistisch politisierte Psychoanalyse (vgl. Hurwitz 1979; Michaels 1983), forderte Kuh im Judentum eine „Befreiung“, die zugleich exemplarisch für eine neue, revolutionäre Moderne sein sollte: eine umfassende Überwindung all jener Werte, die die traditionelle jüdische Familie setzte: Ehe, Religion, Staat sowie – im Anschluss auch an Nietzsche – die diese begründende Moral. Im Namen des Freudianischen Unbewussten und von Johann Jakob Bachofens Mutterrecht verkündete Gross, ebenfalls in Pfemferts *Aktion* (Gross 1913), die Bekämpfung der vaterrechtlichen Instanzen der Macht. Dieser Kampf schien Kuh insbesondere im Judentum nötig, das ihm als Begründer patriarchaler Familienordnung galt. Dennoch setzte er weniger am traditionellen Judentum an als an den beiden Leitmustern jüdischer Identität in der Moderne: Assimilation und Zionismus, an denen sich „die Jahrtausendpsychose der Juden“ neu entfaltete. Assimilation (als Anpassung an die bürgerlich-europäische Kultur und Gesellschaft) und Zionismus (als Anpassung an die bürgerlich-europäische Idee des Nationalstaates) sind dabei gleichermaßen von Opportunismus geleitet. Dagegen forderte Kuh ein neues oppositionelles Judentum, das sich auf seine genuine Lebensform begründet, die er in der Exterritorialität der Diaspora erkennt. Wenn er dabei geradezu von einer „Sendung der Juden“ spricht, so meint er ihre modellbildende Aufgabe, sich gegen alles zu stellen, „was Kultur, Sitte und Ordnung heißt“ (Kuh 1921, 106). „Wir wollen in Offensive treten, um zu uns zu kommen“, so die revolutionäre, wenn nicht gar anarchistische Losung von Kuhs Judentum der Opposition. „Wir trachten in die Welt, in die Welt!“, so Kuhs

neo-diasporische jüdische Selbstbehauptung (vgl. Anz und Stark 1982, 128–129). Damit wendet sich Kuh zugleich auch gegen die zionistische Abwertung der Diaspora als eines „Zweijahrtausendzufalls“. Darin vermutet er die Konstruktion weniger einer jüdischen als einer christlich gedachten „Passionsgeschichte“, d.h. die Deutung der Diaspora als eines Leidens, das in der „Verheißung Kanaans“ – nach dem Muster des modernen Nationalismus – aufgehoben wird (Kuh 1921, 27–28). Gegen den „Imitationsnationalismus“ des Zionismus also richtet sich Kuhs Appell darauf, die zweitausend Jahre „der europäischen Verbannung“ politisch-philosophisch umzusetzen und aus der Geschichte zu lernen: „Sollte die europäische Lehrzeit des Judentums keinen Sinn haben, als daß es dort beginnt, wo die anderen enden? – enden und verenden? Der Leidensvorsprung und die Gasterfahrung, bestimmt, sich in Mißtrauen gegen jede Art von Volksbewußtsein umzuwerten, das vom Besitz statt vom Menschen ausgeht, sie sollten ihm zu nichts anderem nutze sein als einem ‚ismus‘ nach bewährten Mustern?“ (Kuh 1921, 30) Was Kuh als „Sendung des Judentums“ gegen Assimilation und Zionismus stellte, zielt dergestalt auf einen neuen und emphatischen Begriff der Diaspora, die als vormodernes jüdisches Paradigma der Exterritorialität zugleich eine zukunftsweisende Funktion als eine Lebensform jenseits der territorialen Größen des Staates und seiner Einrichtungen hat.

Für diese revolutionäre und im Ansatz anarchistische Diaspora-Theorie jüdischer Expressionisten ließen sich über Ehrenstein, Wolfenstein und Kuh hinaus noch weitere Beispiele anführen, darunter etwa Yvan Goll mit seiner Figur des „Jean-sans-Terre“ oder Ludwig Rubiner mit seinem emphatischen Begriff der „Gemeinschaft“. Leichte Verschiebungen in der neuen Diasporatheorie ergeben sich da, wo die politische Ausgangslage eher zum Liberalismus hin tendiert. Diese liberale Variante des Diasporamodells ist humanistisch und kosmopolitisch ausgerichtet. Als Kritiker des Zionismus entwickelte etwa Lion Feuchtwanger in der Weimarer Republik einen politisch-ästhetischen Begriff der Diaspora. Während die Expressionisten den Ersten Weltkrieg vor Augen hatten, stellte Feuchtwanger sein Diasporakonzept umso dringlicher gegen den nochmals gesteigert brutalisierten rechten Nationalismus Anfang der 1930er Jahre, namentlich in seinem historischen Roman *Der jüdische Krieg* (1933) sowie in den im zeitlichen Umfeld liegenden Aufsätzen *Der historische Prozeß der Juden* (1930) und *Nationalismus und Judentum* (1933). Zugleich teilte Feuchtwanger mit den Expressionisten die Kritik am Zionismus als eines „sinnlosen Nationalismus“ (Feuchtwanger 1956, 482). Typologisch hält er etwa in *Der jüdische Krieg* – von zionistischer Seite wie von Gustav Krojanker scharf kritisiert (Krojanker 1933) – dem separatistischen Jerusalem bzw. den dortigen „Rächern Israels“ die Weltstadt Rom entgegen, buchstäblich die *polis* des *kosmos*, die „in der Mitte“ der Welt liegend diese organisiert, „alle Völker“ und Kulturen vereint und dabei auch einem modernen jüdischen Leben Raum bietet, mehr noch: dieses zum eigentlichen Weltstadt-Modell erhebt (Feuchtwanger 1991, 15–18). Desgleichen stellt Feuchtwanger in seinen Essays dem „regional-politischen“ einen „wahren jüdi-

schen Nationalismus“ entgegen: „Er ist kosmopolitisch, dieser wahre jüdische Nationalismus, er ist messianisch.“ (Feuchtwanger 1956, 499) „Der Sinn“ dieses kosmopolitischen Nationalismus freilich ist: „sich selber zu überwinden“ (Feuchtwanger 1956, 498). Während die Zionisten fordern, durch Europa über Europa hinaus nach Zion zu gehen, fordert Feuchtwanger, durch Zion über Zion hinaus nach Europa zu gehen und einen europäischen Internationalismus zu entwickeln, der die Diaspora und damit das nomadische Existential zum Modell erhebt. Auch Feuchtwanger verleiht so der Diaspora eine über das Judentum hinausgehende historische, ja geradezu „messianische“ Sendung:

Überall ist heute der Nomade der wichtigere, lebensfähigere Typ geworden, der den schwerfälligen Bauern verdrängt. Auch dieser Prozess weist den Juden in der Geschichte unseres Jahrhunderts eine wichtige Rolle zu. Was früher den Juden von ihren Gegnern als ihre verächtlichste Eigenschaft vorgeworfen wurde, ihr Kosmopolitentum, ihr Nichtverwurzelte sein mit dem Boden, auf dem sie lebten, das erweist sich plötzlich als ungeheurer Vorzug. Dass sie seit Jahrhunderten umgetrieben wurden, dass sie sich immerzu neuen Menschen, neuen Verhältnissen anpassen mussten, macht sie in einer rasch veränderlichen Zeit schnellsten Verkehrs denen überlegen, die sich nur auf ihrer Scholle bewegen können. Es ist mit ihre historische Sendung, an erster Stelle mitzubauen an einer Welt, die sich aus einer Welt der Farmer in eine der Maschinen verwandelt (Feuchtwanger 1956, 477),

und, auf politischer Ebene, daran zu bauen, was Feuchtwanger – und vor ihm auch Stefan Zweig (vgl. Zweig 1960, 283) – nach dem amerikanischen Vorbild als „die Vereinigten Staaten von Europa“ bezeichnet hat (Zweig 1960, 480).

Diese politische Deutung der Diaspora hat zugleich eine wesentliche ästhetische Komponente. Das „Nichtverwurzelte sein mit dem Boden“ schuf nicht nur den Kosmopolitismus, sondern auch die Literatur: Es machte die Juden – wie bei Heine, über den Feuchtwanger promovierte – zu dem „Volk des Buches“. Doch, so Feuchtwanger, sie sind nicht nur das Volk des *einen* Buches, sondern das Volk der Literatur schlechthin geworden: „Daß die Juden das literarische Volk *kat exochen* wurden, war innere Notwendigkeit, war in Entwicklung, Umwelt, Geschichte, Schicksal tief begründet.“ Zwischen die babylonisch-assyrischen, ägyptischen und hellenischen Kulturen gestellt, machte sich „der Jude“ daran,

die widerstrebenden Eindrücke einzureihen, zu ordnen, zu benennen, zu katalogisieren, was blieb ihm übrig als Literatur? Und er faßte den Extrakt dieser Literatur zusammen in ein kanonisches Buch, und dieses Buch schleppte er durch die Jahrhunderte. Andere Völker haben den Boden gemein, die Luft, die Geschichte, die Sprache, die Lebensgewohnheiten. Die Juden hatten durch zwei Jahrtausende nur ein Gemeinsames: ihr Buch. Dies Buch war ihnen Staat, Land, Geschichte, Sinn ihres Leidens, einziger Zusammenhalt, dies Buch, nur dies, machte sie zum Volk. [...] An seinem höchsten Feiertag ruft der Jude zu seinem Gott: „Nichts ist uns geblieben, nur dieses Buch.“ [...] Das Leben, das Schicksal der Juden mußte in ihnen alle die Fähigkeiten großzüchten, die den Literaten machen [...]. Die Wanderschaft durch die Welt machte den Blick weit, schärfte ihn für kosmopolitische Zusammenhänge; sie entwickelte das Sprachgefühl [...]. Die Not, der ständige Zwang, sich zu verteidigen [...] machte den Juden zum Rhetor, lehrte ihn

alle Mittel des rednerischen und literarischen Effekts. [...] Hier sind die Quellen, aus denen die literarische Neigung des Juden entspringt, die Gründe seiner eminenten literarischen Begabung. (Feuchtwanger 1956, 447–448)

Die jüdische Literatur wird damit zum ästhetischen Prototyp einer europäisch-kosmopolitischen Moderne, indem sie die Substitution von Land durch Schrift immer schon vollzieht. Dies ist auch die Antwort, die Feuchtwanger 1933 in französischer Sprache auf die Frage gegeben hatte, ob er sich als jüdischer oder als deutscher Schriftsteller verstehe: „J'ai l'habitude de répondre que je n'étais ni l'un ni l'autre, que je me sentais un écrivain international.“ (Feuchtwanger 1956, 371) Mit Rücksicht auf die entscheidende These, dass dieser Internationalismus der Literatur einem jüdischen Paradigma entspricht und als die jüdische Sendung für die Moderne erscheint, präzierte Feuchtwanger für sich die paradoxe Formel: er sei als Schriftsteller „un internationaliste juif international.“ (Feuchtwanger 1956, 373) Feuchtwanger beschwor damit das kosmopolitische Modell der jüdischen Literatur auch auf der Schwelle zum Exil; er selbst kehrte von einer seit 1932 unternommenen Vortragsreise in den USA nicht nach Deutschland zurück, sondern ließ sich direkt im französischen Sanary-sur-Mer nieder. In den folgenden Jahren wurde der Zusammenhang der jüdischen Diasporageschichte zum neuen Exil noch ausgeprägter hergestellt. Die Diaspora wurde unweigerlich zu einem alteuropäisches Modell gegen die Zerstörungsenergie eines entfesselten Nationalismus.

Von einem philosophischen Standpunkt aus interpretierte beispielsweise der Kulturphilosoph Erich Kahler die Bedrohung der Juden in Deutschland im Jahr 1933, der er durch die Emigration über Prag und Zürich nach Princeton entging. In seinem 1936 in Zürich publizierten Essay *Israel unter den Völkern* sah Kahler in der Rettung des europäischen Diaspora-Paradigmas der Juden eine geradezu geschichtsphilosophische Aufgabe. Zunächst unter dem Eindruck von Martin Bubers Begriff des Judentums, später aber auch unter dem Eindruck von Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921), sprach Kahler nach 1933 von einem geradezu messianischen „Sinn der Diaspora“:

Gewiss, es war ein tiefer Irrtum, wenn die von Gestern glaubten, sie könnten ihr jüdisches Bluterbe in den europäischen Nationalitäten aufgehen lassen wie Rauch. Aber ebenso ist es ein Irrtum, wenn die von Heute glauben, durch das was uns jetzt geschieht sei unser Dasein in Europa widerlegt, sei der Sinn der Diaspora widerlegt. Im Gegenteil! Was uns heute geschieht ist nicht Verneinung, sondern Bestätigung, ist nicht Verwerfung, sondern Berufung. Es ist der Ruf an Israel, zu sein was ihm aufgetragen wurde, sich zu bewähren als das was es ist,

nämlich gerade keine Nation, „sondern ein vorbildliches, ideelles Volkstum, das von weit vorher, vor der Nation her kommt und weit über Nation und sinnfällige Volkheit hinausreicht in eine Weisung für die Nationen.“ (Kahler 1936, 166–169) „Israel“, so Kahler, „erschöpft sich nicht in zählbarer Volkheit, es ist ein Korpus Mysticum. Und das allezeit mahnende Sinnbild hievon bleibt die Galuth. Die Galuth

wird bleiben, solange unsere Sendung bleibt, solange Israel es selber bleibt.“ (Kahler 1936, 169; vgl. auch Kahler 1991)

Auch Joseph Roth verlieh dem Exil nach 1933 in einem von einem zerstörerischen Nationalismus bedrohten Europa eine solche Mission. Dabei machte er das negative diasporische Momentum der Vertreibung und Entwurzelung bereits mit Blick auf die Folgen des Ersten Weltkrieges zum Thema, namentlich in den Romanen *Hotel Savoy* (1924) und *Flucht ohne Ende* (1927) sowie im Essay *Juden auf Wanderschaft* (1927). Zugleich erscheint das Diasporische auch als positives Momentum einer *conditio judaica*, das beispielhaft für die Moderne überhaupt sein kann, indem es die Alternative zum Prinzip Nationalismus bietet. Zugleich orientierte sich Roth auch an dem multikulturellen und transnationalen Vielvölkerimperium der im Ersten Weltkrieg untergegangenen k.-und-k.-Monarchie, das sich um 1933 gleichermaßen idealisieren ließ. In dieser „katholischen“ – d.h. universalen – wie auch in der jüdischen Form der Diaspora forderte Roth nach 1933 den Kosmopolitismus als politisch-ästhetisches Gegenmodell gegen die faschistische Bedrohung Europas. Im Kampf gegen das NS-Deutschland, so Roth in dem Essay *Autodafé des Geistes*, der im Herbst 1933 in den Pariser *Cahiers Juifs* erschienen war, falle daher gerade den „deutschen Schriftstellern jüdischer Abstammung“ eine entscheidende Aufgabe zu. Als Exilanten, Opfer und nicht Operatoren eines entfesselten Nationalismus sei ihnen nichts weniger als die Rettung der alten europäischen Kultur überantwortet:

Wir Schriftsteller jüdischer Herkunft sind [...] die einzigen Repräsentanten Europas, die nicht mehr nach Deutschland zurückkehren können. [...] In einer Zeit, da Seine Heiligkeit, der unfehlbare Papst der Christenheit, einen Friedensvertrag, ‚Konkordat‘ genannt, mit den Feinden Christi schließt, da die Protestanten eine ‚Deutsche Kirche‘ gründen und die Bibel zensieren, bleiben wir Nachkommen der alten Juden, der Ahnen der europäischen Kultur, die einzigen legitimen Repräsentanten dieser Kultur. (Roth 1991, 494–503, hier 495)

Das war nicht Apologie, sondern Appell an die moralisch-politische Aufgabe, die das Exil für die deutsch-jüdischen Schriftsteller bedeutete: Gegen allen Nationalismus die europäische Kultur zu retten. Es war nur konsequent, wenn Roth 1934 das Exil geradezu als *Der Segen des ewigen Juden*, so der Titel des Aufsatzes, feierte und forderte, „gegen den Chauvinismus der modernen Nationen“ den „Kosmopolitismus“, den Europagedanken zu halten. „Wie nötig hätten wir jetzt ein paar Millionen Kosmopoliten!“ (Roth 1991, 527–532, hier 532). In dem als Replik auf seine Kritiker gehaltenen Artikel *Jedermann ohne Pass* präziserte Roth: „Es gibt keine andere Möglichkeit als die, daß die Juden, die nicht in ihren Ländern ‚aufgehen‘, und jene, die nicht nach Palästina gehen und die dennoch Juden bleiben, die Träger des Gedankens vom allgemeinen Vaterland werden. Unser Vaterland ist die ganze Erde.“ (Roth 1991, 543–548, hier 546–547)

Die Aktualisierung und Reflexion von Diasporamodellen ist ein Kontinuum der Exilliteratur. Alfred Döblins Roman *Babylonische Wandlung* (1934), an dem er in den ersten Exiljahren zwischen Zürich und Paris arbeitete, ist dafür ebenso ein Beispiel

wie Karl Wolfskehls *Die Stimme spricht* (1934) oder Robert Neumanns in England entstandener Erzählzyklus *An den Wassern von Babylon* (1939/1945). Programmatisch forderte auch Carl Zuckmayer in dem Aufsatz *Weltbürgertum* (1938), das „ahasverische Schicksal“ als alteuropäisch-humanistische Mission anzunehmen, „Weltbürgertum [nämlich] im Sinne seiner geistigen und musischen Wegbereiter, im Sinne Herders und Lessings, im Sinne Goethes, des größten deutschen und europäischen Menschen.“ (Zuckmayer 1977, 47) Vergleichbar formulierte es Stefan Zweig u.a. in seiner Autobiographie *Die Welt von Gestern* (1942) im brasilianischen Exil, im Untertitel programmatisch als „Erinnerungen eines Europäers“ kulturell verortet. Es ist eine Anklage gegen „jene Erzpest, den Nationalismus, der die Blüte unserer europäischen Kultur vergiftet hat“, und entsprechend ein emphatisches Plädoyer für das jüdische Existential einer modernen „Heimatlosigkeit“, die sich als letzter Garant der europäischen Kultur erweist: „Gerade der Heimatlose wird in einem neuen Sinne frei, und nur der mit nichts mehr Verbundene braucht auf nichts mehr Rücksicht zu nehmen.“ (Zweig 1946, 9–10) Ebenso beschreibt Zweig sein eigenes kulturelles Dispositiv: „[...] losgelöst von allen Wurzeln und selbst von der Erde, die diese Wurzeln nährte, – das bin ich wahrhaftig,“ denn „die eigentliche Heimat, die mein Herz sich erwählt, Europa, ist mir verloren“, wurde buchstäblich zur „Welt von Gestern“ (Zweig 1946, 10). Zweigs Buch erweist sich damit, wie Roths „Kaddish“ auf das alte Österreich, als ein Trauergesang auf den Verlust des kosmopolitischen Europas, das er, „als Österreicher, als Jude, als Schriftsteller, als Humanist, als Pazifist“, trug (Zweig 1946, 9). In dem Maße, wie sich die jüdische Schriftsteller-Ortlosigkeit als modellhaft für dieses Europa erwies, bedeutet auch ihre Negation durch das NS-Deutschland die Zerstörung des alten Europa.

Das Exil wird deshalb konsequenterweise auch nach 1945 zur permanenten Schreib- und diasporischen Existenzform erklärt, die durch keine „Rückkehr“ rückgängig gemacht werden sollte, weil sie nur wieder einen Rückfall in nationale Bindung bedeuten würde. Das zeigt das Beispiel Karl Wolfskehls, der sich 1946 gegen das Drängen seiner Freunde, er möge doch aus Neuseeland nach Europa zurückkehren, mit der Erklärung wandte: „Von mir aus spür ich allerdings, mein Umfang hat sich erweitert. Mehr, und mit größerem Recht wie früher, nenne ich, der Jude, der deutsche Dichter Karl Wolfskehl, mich einen Bürger der Welt, einen Sohn unseres Planeten.“ (Wolfskehl 1977, 424–425) Diese Selbstbehauptung des Exils durch seine Verfestigung unterstreicht nur umso mehr den paradigmatischen Charakter der Diaspora.

Exilanten wie Wolfskehl wurden darin nach 1945 durch eine jüngere Generation jüdischer Schriftsteller bestätigt, die in einem nomadischen Schreibdispositiv ihre eigentliche, auch dezidiert jüdische Selbstbestimmung erkennen. Bei Chaim Noll beispielsweise, der von der DDR über die BRD und Italien nach Israel gelangte, lässt die Ungleichzeitigkeit von Land und Sprache die literarische Bücherwelt zu einem extritorialen, in der Funktion durchaus utopischen Ort werden, der die Auswande-

nung im Status des Imaginären präfiguriert. Gerade darin erkennt Noll eine spezifisch jüdische Praxis literarischer Emigration, wie er, Heine zitierend, für die Juden überhaupt konstatiert: „ein Buch ist ihr Vaterland, ihr Herrscher, ihr Glück und ihr Unglück. Sie leben in den umfriedeten Marken dieses Buches, hier üben sie ihr unveräußerliches Bürgerrecht, hier kann man sie nicht verjagen.“ (Noll 1995, 29; vgl. Heine Bd. 11, 38–39) Dieses ästhetische Diaspora-Modell aktualisiert Noll für sein eigenes Schreiben: „Bevor ich [...] die DDR verließ, war ich innerlich längst ausgewandert auf die Art, wie Juden das seit Jahrhunderten halten: mit Hilfe der Bücher.“ (Noll 1992, 34)

Ähnlich formulierte es Barbara Honigmann in ihrer selbstgewählten französischen Emigration, indem sie ihren kulturellen Schreibstandort in einen ästhetischen Diasporabegriff münden ließ. Zwischen der deutschen, der jüdischen und der französischen Kultur sich verortend (vgl. Honigmann 1999, 72), interpretiert auch sie die Trennung von der Kategorie „Heimat“ zugunsten des Mediums der Schrift und der Literatur als spezifisch jüdisches Modell einer literarischen Existenz: „Ich begriff, dass Schreiben ein Getrenntsein heißt und dem Exil sehr ähnlich ist, und dass es in diesem Sinne vielleicht wahr ist, dass Schriftsteller sein und Jude sein sich ähnlich sind.“ (Honigmann 1999, 47) In einer Lage also, wo keine physische Bedrohung mehr das Exil zur Überlebensnotwendigkeit macht, wo vielmehr Emigration als exterritorialer Ort gegen bürgerliche Sicherheiten und kulturelle Normalitäten und Dominanzen bewusst gewählt wird, behält das Modell der Diaspora seine nachhaltige Bedeutung. Es vermag sowohl den deutschen und deutsch-jüdischen Normalisierungswünschen der Nachkriegszeit wie auch jeglichen Kulturpurismen eine un-bequeme Lektion zu erteilen.

Literaturverzeichnis

- Anz, Thomas; Stark, Michael: *Expressionismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1910–1920*. Stuttgart: Metzler, 1982.
- Cassel, David: *Geschichte der jüdischen Literatur*. 2 Bde. Bd. 1. Berlin: Gerschel, 1872.
- Böhm, Adolf: „Zur Galuththeorie des Zionismus“. *Der Jude* 2 (1917/18), 742–747.
- Dühring, Eugen: *Die Judenfrage als Racen-, Sitten und Culturfrage*. Karlsruhe u.a.: Reuther, 1881.
- Ehrenstein, Albert u.a.: *Werke*. Hrsg. von Hanni Mittelmann. Bd. 5. Göttingen: Wallstein, 2004.
- Ehrenstein, Albert: „Zion“. Ebd., 302–304.
- Enzensberger, Hans Magnus (Bearb.): *Ludwig Börne und Heinrich Heine: Ein deutsches Zerwürfnis*. Frankfurt a.M.: Eichborn, 1997.
- Feuchtwanger, Lion: „Suis-je un écrivain allemand ou international?“ *Centum Opuscula*. Hrsg. von Wolfgang Berndt. Rudolstadt: Greifenverlag, 1956, 371–373.
- Feuchtwanger, Lion: „Die Verjudung der abendländischen Literatur“. Ebd., 443–448.
- Feuchtwanger, Lion: „Der historische Prozess der Juden“. Ebd., 472–478.
- Feuchtwanger, Lion: „Nationalismus und Judentum“. Ebd., 479–499.
- Feuchtwanger, Lion: *Der jüdische Krieg*. Berlin: Aufbau, 1991.
- Glenn, Hermann: „Galuth“. *Der Jude* 2 (1917/18), 517–523.
- Gross, Otto: „Zur Überwindung der kulturellen Krise“. *Die Aktion* 3 (1913), Sp. 348–387.

- Heine, Heinrich: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. Hrsg. von Manfred Windfuhr [...]. Hamburg: Hoffmann und Campe. Bd. 8/1 (1979); Bd. 11 (1978); Bd. 15 (1982).
- Honigmann, Barbara: *Damals, dann und danach*. München: Hanser, 1999.
- Hurwitz, Emanuel: *Otto Gross. Paradies-Sucher zwischen Freud und Jung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979.
- Kahler, Erich: *Israel unter den Völkern*. Zürich: Humanitas Verlag, 1936.
- Kahler, Erich von: „Die Juden in Europa“. Kahler, *Judentum und Judenhass*. Wien: ÖBV-Publikumsverlag, 1991, 45–102.
- Karpeles, Gustav: *Geschichte der Jüdischen Literatur*. Bd. 1. Berlin: Oppenheim, 1886.
- Kilcher, Andreas: „Die Sendung der ‚Gola‘. Diasporakonzepte in der jüdischen Moderne“. *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 50 (2003), 1./2. März, 49–50.
- Kilcher, Andreas: *Poétique et politique du mot d'esprit chez Heinrich Heine. Poetik und Politik des Witzes bei Heinrich Heine*. Paris: Éditions de l'Éclat, 2014.
- Klatzkin, Jakob: „Grundlagen des Nationaljudentums“. *Der Jude* 2 (1917/18), 534–543, 609–617, 677–683.
- Krojanker, Gustav: „Vom Weltbürgertum. Zu Feuchtwangers Roman ‚Der jüdische Krieg‘“. *Jüdische Rundschau* 38 (1933), Nr. 18, 87.
- Kuh, Anton: *Juden und Deutsche*. Berlin: Reiss, 1921. Neuausgabe: Hrsg. und eingeleitet von Andreas B. Kilcher. Wien: Löcker, 2003.
- Lauer, Gerhard: *Die verspätete Revolution. Erich von Kahler*. Berlin: De Gruyter, 1994.
- Lissauer, Ernst: „Deutschtum und Judentum“. *Der Kunstwart* 25 (April 1912), 6–12.
- Lutz, Edith: *Der „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“ und sein Mitglied H. Heine*. Stuttgart: Metzler, 1997.
- Margulies, Heinrich: „Das Galuthproblem im Zionismus“. *Der Jude* 2 (1917/18), 601–607.
- Michaels, Jennifer E.: *Anarchy and Eros. Gross' Impact on German Expressionist Writers*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1983.
- Noll, Chaim: *Nachtgedanken über Deutschland*. Reinbek: Rowohlt, 1992.
- Noll, Chaim: *Leben ohne Deutschland*. Reinbek: Rowohlt, 1995.
- Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.
- Roth, Joseph: *Werke*. Hrsg. und mit einem Nachwort von Klaus Westermann. Bd. 3. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1991.
- Schwadron, Abraham: *Mauschelpredigt eines Fanatikers*. Wien: Löwit, 1916.
- Schwadron, Abraham: „Von der Schande eurer Namen“. *Jerubbaal* 1 (1918/19), 247–253; 374–378; 444–460.
- Schwadron, Abraham: *Torat ha-zionut ha-akhzarit*. Tel-Aviv 1944.
- Seligmann, Rafael: „Bejahung und Verneinung des Galuth“. *Der Jude* 2 (1917/18), 595–601. [Zuerst *Die Welt* (Ende Juli 1914)].
- Steinschneider, Moritz: „Jüdische Literatur“. Ersch, Johann Samuel; Gruber, Johann Gottfried (Hrsg.): *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste*. Sect. 2, Bd. 27. Leipzig: Brockhaus, 1850, 357–376.
- Wolfenstein, Alfred: „Jüdisches Wesen und Dichtertum“. *Der Jude* 6 (1921/22), 428–440.
- Wolfenstein, Alfred: *Jüdisches Wesen und neue Dichtung*. Berlin: Reiss, 1922.
- Wolfskehl, Karl: „Absage an die Heimat“. Winkler, Michael (Hrsg.): *Deutsche Literatur im Exil 1933–1945. Texte und Dokumente*. Stuttgart: Reclam, 1977, 424–427.
- Zuckmayer, Carl: „Weltbürgertum“. Winkler, Michael (Hrsg.): *Deutsche Literatur im Exil 1933–1945. Texte und Dokumente*. Stuttgart: Reclam, 1977, 47–48.
- Zweig, Stefan: „Die Tragik der Vergesslichkeit“ (1919). Zweig, *Europäisches Erbe*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1981, 281–286.
- Stefan Zweig: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1946.

Deutsch-jüdische Literatur und Erster Weltkrieg

Eva Edelman-Ohler

Gegenstand und Forschungsdiskussion

Der Erste Weltkrieg ist in seiner epochalen Bedeutung für die Moderne kaum zu überschätzen. Er besaß neben der unmittelbar militärischen, politischen und sozialen Dimension ebenso große Bedeutung für Kultur, Literatur und Medien (Hüppauf 2009). Inhaltlich referiert die literarische Verarbeitung der Kriegsereignisse auf die verschiedensten Arten von Stellungnahmen zum Krieg wie etwa Kriegsüberhöhung, ‚geistige‘ (Flasch 2000) und ‚poetische Mobilmachung‘ (Bab 1920, 25), Kriegskritik, nachträgliche Sinngebung, Erklärungsversuche, Erinnerungsdiskurse oder Dokumentationsbestrebungen. Das Verhältnis zwischen Literatur und Erstem Weltkrieg lässt sich demnach als Thematisierungs-, Kommentierungs- oder Deutungsverhältnis verstehen, das den Krieg poetisch verarbeitet und in die Logik des Literarischen überführt.

Texte der deutsch-jüdischen Literatur behandeln in dieser Hinsicht insbesondere die Bedeutung und die Auswirkungen dieses Krieges für das Judentum. Sie sind Verhandlung von Annäherung und Abgrenzung, Akzeptanz und Ablehnung, Gewalt und deren Konsequenzen. Sie hinterfragen aus jüdischer Perspektive vorhandene nationale Zugehörigkeiten, machen diese zur gleichen Zeit doppeldeutig und brüchig und verstehen in der Folge die Zugehörigkeit zum Judentum als transnationale Kategorie jenseits aller militärischen Loyalität. Dieser Gegensatz zwischen einer national organisierten Ordnung des Krieges und einer transnationalen jüdischen Identität ist systematische Signatur des Verhältnisses von deutsch-jüdischer Literatur und Erstem Weltkrieg, die in den Texten jeweils individuell ausgeprägt ist.

Die literaturwissenschaftliche Forschung zum Themenkomplex ist disparat und bisher in keiner übergreifenden Monographie thematisiert. Ihr kommt in jüngerer Zeit und unter dem Vorzeichen des hundert Jahre zurückliegenden Kriegsbeginns verstärktes Interesse zu (Ernst und Lappin-Eppel 2015; Ernst 2014). Zu großen Teilen bestand die wissenschaftliche Auseinandersetzung aus Beiträgen zu einzelnen, eher dem literarischen Kanon zugehörigen Autoren wie z.B. Arnold Zweig (etwa Cohen 1997; Bernhard und Schlör 2004) oder Franz Kafka (etwa Robertson und Engel 2012). Während die kulturhistorische Perspektive für den deutsch-jüdischen Kontext monographisch aufgearbeitet wurde (Sieg 2001), ist dies für den Bereich der deutsch-jüdischen Literatur lediglich in kürzeren Arbeiten für einzelne Nationalliteraturen geschehen (für Österreich: Ernst 2009) oder für einzelne Diskurszusammenhänge wie etwa den Zionismus (Edelman-Ohler 2014). Während im Grenzbereich von Literatur und Kultur wie z.B. der Geschichte einzelner Zeitschriften (Lappin 2008) oder größerer pressegeschichtlicher Überblicke (Jaeger, Terlau und Wunsch 2003)

der Erste Weltkrieg im Horizont des Judentums immer wieder Thema der Forschung wurde, blieben Fragen nach der spezifischen Funktion von Literatur (z.B. Hüppauf 1984, 71–75; Hüppauf 1986), dem Erzählen (z.B. Strohmaier 2008) oder des Theaters (z.B. Dalinger 2008) auf vereinzelte Schlaglichter beschränkt. Aus der historischen Forschung zu Judentum und Erstem Weltkrieg sind gerade die Arbeiten über deutsch-jüdische Literatur besonders anschlussfähig, die direkt den Konnex zwischen Judentum und Krieg thematisieren (Berger 2012) oder die sich ihrem Gegenstand in weiterem Sinne kultur- und sozialgeschichtlich nähern (etwa Aschheim 1982; Gilman 1983, Berkowitz 1997, Weiss 1997). Während für die zögerliche Auseinandersetzung mit dem Ersten Weltkrieg im Kontext der deutsch-jüdischen Literatur verschiedene Gründe angeführt werden, wie etwa eine verstärkte kollektive Erinnerung an den Zweiten Weltkrieg und die Shoah (Ernst 2009, 57), ist mit Blick auf die deutsch-jüdische Literatur sicherlich hinzuzufügen, dass dieser Forschungsbereich in den letzten Jahrzehnten einen Modernisierungsprozess durchlaufen hat. Nicht mehr ausschließlich die Zugehörigkeit eines Autors zum Judentum macht dessen Texte zur deutsch-jüdischen Literatur, sondern die Instanz des Autors als allein sinnstiftender Instanz in literarischen Texten wird gemäß poststrukturalistisch-antihermeneutischer Theorie hinterfragt (vgl. Kilcher 2009, 374) und demzufolge der literarische Text privilegiert (Köppe und Winko 2007, 289–304 und 337–369). Somit ist auch deutsch-jüdische Literatur im Kontext des Ersten Weltkrieges unter deskriptiven Gesichtspunkten zu untersuchen, es ist zu analysieren, wie die Thematisierung jüdischer Belange, Motive und Zuschreibungen in den jeweiligen Texten realisiert ist. Die wissenschaftliche Diskussion darüber, wie dieses ‚Jüdische‘ in den Werken zu charakterisieren sei, hat in der Forschung allerdings zu pluralen Sichtweisen geführt (etwa Horch und Shedletzky 1992, Kilcher 1999, Bodenheimer 2005). Dementsprechend sind die jeweiligen literarischen Texte daraufhin zu untersuchen, in welcher Weise sie Auskunft über ihr Verhältnis zu Judentum (Kilcher 1999, 511) und Krieg geben, sei es durch historische, religiöse oder kulturelle Verweise (in Form von Themen, Motiven, Strukturen) oder aber durch poetologische Verfahren (Kontextualität, Transformationen, Intertextualität) oder paratextuelle Informationen (vgl. Genette 1992). Es ist zu beschreiben, wie diese Texte Konzepte des ‚Jüdischen‘ im Horizont des Krieges literarisch realisieren, wie sie mit Modellen des Eigenen und des Fremden umgehen und wie sie sich schließlich gerade aus jüdischer Perspektive zu diesem Krieg positionieren und die transnationale Disposition dieses Schreibens umsetzen.

Schreiben vom Krieg – Funktionen und Themen

Die Arten, wie von diesem Krieg in Presse, Publizistik und Literatur zu welchem Zweck geschrieben werden kann, variieren von der Feststellung einer Nicht-Mittelbarkeit der Erfahrungen für nicht Dabeigewesene, wie dies Walter Benjamin

im Aufsatz über den *Erzähler* (Benjamin 2007) thematisiert, bis hin zur Ausstellung eines ausführlichen Erzählens über den Krieg und seine jüdische Dimension wie bei Felix Theilhaber in seinen *Schlichten Kriegserlebnissen* (Theilhaber 1916). Weniger die Extremformen dieser beiden Arten, den Krieg zu behandeln, geben Aufschluss über das Verhältnis von Schreiben und Krieg als die mit ihnen angesprochenen Problemstellungen. So ist im Anschluss an Benjamin einerseits festzustellen, dass angesichts der Erfahrung der menschenverachtenden Gewalt auf den Schlachtfeldern jeglicher Literaturproduktion ihre Grenzen aufgezeigt werden – die Ereignisse dieses Krieges sind nur unter erschwerten Bedingungen mitteilbar und für andere darstellbar (vgl. auch Remarque 2004, 117). Blickt man andererseits auf Theilhabers Versuch, zum einen humoristisch, zum anderen sehr ausführlich über die Begebenheiten des Krieges zu berichten, so ist dies literarische Strategie: Die Begebenheiten des Krieges sollen verharmlost und ihnen so ihre inhumane Grausamkeit genommen werden; auf der anderen Seite ist sich dieses Erzählen der Bedeutung des Krieges für das Judentum bewusst und so auch der Aufgabe, gerade darüber erzählen zu müssen. Systematisch betrachtet besitzt Kriegsliteratur also eine doppelte Signatur: Sie ist einerseits mit einem Darstellungsproblem konfrontiert, muss erzählen, was nicht ohne Weiteres erzählt werden kann, sie ist andererseits gezwungen, dieses Darstellungsproblem zu lösen, ist es doch ihre Aufgabe, als Kriegsliteratur von eben diesem Krieg zu berichten.

Sieht man von dieser globalen Sicht auf Kriegsliteratur ab, lassen sich für die deutsch-jüdische Literatur konkrete Haltungen und Deutungstendenzen differenzieren. Diese leiten sich zu einem großen Teil aus der Chronologie der Kriegseignisse und ihrer Verarbeitung ab. Die im Zeichen des ‚Augusterlebnisses 1914‘ vorherrschende Kriegsbegeisterung, die sich aus der Erwartung der fundamentalen Veränderung der Situation von Juden in den kriegsbeteiligten Ländern erschließt, lässt in der Folge Legitimierungsstrategien und Affirmationsbestrebungen erkennen, die dem Krieg zusprechen, die Situation des Judentums grundlegend zu verbessern – auch wenn es dazu gegenläufige Tendenzen gab, wie dies vor allem für die Juden des Ostens galt (vgl. Ernst 2009, 62–63), wo eher Befürchtungen über die Auswirkungen dieses Krieges für das Judentum vorherrschten. Die also vor allem im Westen zu beobachtende Kriegsbefürwortung leitete sich aus konkreten politischen Ereignissen ab, wie beispielsweise der Burgfriedensrede Kaiser Wilhelms II. (Sieg 2001, 63), die durch ihren inkludierenden Gestus zu einer deutlichen Affirmation des Krieges führte, ein Aspekt, den auch die gemeinsamen Aufrufe *An die deutschen Juden!* des *Verbandes der Deutschen Juden / Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* (Verband der Deutschen Juden 1914) bzw. *Deutsche Juden!* des *Reichsvereins der Deutschen Juden / Zionistischen Vereinigung für Deutschland* (Reichsverein der Deutschen Juden 1914) veranschaulichen. Mit Kriegsverlauf und dem langen Andauern des Krieges mit seinen Begleiterscheinungen, die sich nicht nur unmittelbar an den Fronten, sondern auch an der ‚Heimatfront‘ bemerkbar mach-

ten, veränderte sich auch die allgemeine Sicht auf das Kriegsgeschehen. Die Folge waren durchaus kritische Stimmen, auch wenn diese Sichtweise wegen der Zensur (Albes 2009) während des Krieges nicht allzu offen artikuliert werden konnte und deswegen verstärkt ein Phänomen der Nachkriegszeit war. Zur kriegskritischen Haltung des Judentums trug zum einen sicherlich auch der anwachsende Antisemitismus bei, der z.B. in der sog. ‚Judenzählung‘ im deutschen Heer 1916 zutage trat, zum anderen die ganz persönlichen Erlebnisse jüdischer Soldaten an der Front, die den Erfahrungshorizont der Vorkriegszeit bei Weitem überschritten. Schon während des Kriegs etabliert sich eine dritte, als literarische Dokumentation zu bezeichnende Perspektive, die besonders die jüdische Dimension des Krieges verarbeitet. Dabei steht jedoch keineswegs ein ‚neutrales Festhalten‘ jüdischer Kriegsbeteiligung im Vordergrund, sondern diese Dokumentationen sind ihrerseits als Deutungen zu verstehen, welche die Ereignisse für die Nachwelt perspektivieren und konservieren. Eine vierte Deutungstendenz der Kriegsereignisse besteht in der nachträglichen Sinngebung und Erinnerung, dem Schreiben gegen das Vergessen. Diese überwiegend retrospektive Behandlung kriegerischer Erfordernisse und Begebenheiten verweist dabei auf die Notwendigkeit der Erinnerung gegen das Verdrängen, die die fundamentale Sinnlosigkeit des kollektiven Kriegsschicksals angesichts der unvorstellbaren Menge der Gefallenen und Verwundeten dekuviert.

Affirmation / Legitimation

Das ‚Augusterlebnis 1914‘ (Rürup 1984) der ersten Kriegsmomente mit der damit verbundenen Hoffnung auf Veränderung ist ein wichtiges Charakteristikum früherer Kriegsdeutungen. Dem Krieg wurde in dieser Hinsicht zugesprochen, die Situation des Judentums fundamental verändern zu können. Prominent für diese Sichtweise sind z.B. Werk und Rezeption des Schriftstellers und Zionisten Hugo Zuckermann (1881–1914). Er war Autor des *Österreichischen Reiterlieds*, eines bekannten Kriegsliedes des Ersten Weltkriegs, verarbeitete aber auch zunehmend jüdische Themen aus Bibel und Tradition. Zuckermanns Texte wurden insbesondere im Zusammenhang seines frühen Kriegstodes in der zionistischen Presse zu authentischen Deutungsfolien für die jüdische Dimension des Krieges erklärt. Dazu trugen weniger explizit kriegsverherrlichende Texte wie *Lied ans Maschinengewehr* bei als Texte, die ihre kriegerische Diktion explizit in den Kontext biblischer Themen stellten wie das Gedicht *Psalm*, in dem sich ein Beter mit den Rufen „Nach Osten neig die Stirn, dort schimmern Zions Reste / Im Abendrot. / Erbaue Zion wieder / Bau’ deinem Volke eine neue Feste / Sieh unsre Not! / Erbaue Zion wieder“ (Zuckermann 1915, 15) an den Gott der ‚Heerscharen‘, ‚JHWH Zebaoth‘ wendet, oder wenn Zuckermann *An Judas Jugend* schreibt, es solle „schwertgegürtet Totenwacht / An deiner Väter blutbefleckten Särgen“ (Zuckermann 1915, 22) gehalten werden. Häufig wurde auch sein

Gedicht *Makkabäer* in verschiedenen zionistischen Zeitschriften gedruckt, das dort nicht selten mit der in der Werkausgabe nicht gegebenen Ergänzung der jüdischen Jahresangabe 5675 (i.e. 1914/15) versehen wurde. Der durch den Zusatz auf das gegenwärtige Zeitgeschehen bezogene Text greift mit den Makkabäern einen in der jüdischen Presse immer wieder genannten Topos auf und fordert an seinem Ende emphatisch: „Laßt uns Makkabäer sein!“ (Zuckermann 1915, 109). Zuckermanns Makkabäer-Gedicht formuliert mit diesem Rekurs eine Reaktualisierung biblischer Geschichte und enthält damit ein wichtiges Element jüdischer Deutungen des Kriegsgeschehens, die den Krieg zu affirmieren suchen. In diesen Darstellungen werden, um den Kriegsereignissen einen positiven Mehrwert beizulegen, biblische Traditionen und Narrative zur Interpretation des Kriegsgeschehens herangezogen. In Analogie zur Makkabäer-Geschichte wird mit der Übertragung dieses Stoffs auf den Krieg eine äußerst positive Perspektive etabliert; es besteht das Postulat, dass genau wie es Judas Makkabäus einst zu biblischen Zeiten gelang, die Fremdherrschaft über Jerusalem zu beenden, dieser Krieg dazu beitragen werde, jüdische politische Ziele zu realisieren. Es ist evident, dass solche Kriegsdeutungen vor allem innerhalb der zionistischen Presse in der Lage waren, die nationaljüdische Signifikanz des Kriegsgeschehens zu betonen.

Ganz anders argumentiert die Gedichtsammlung *Israel im Kriege* von Jacob Diamant, die 1915 erschien. Hier ist die Legitimationsstruktur nicht von einer überschwänglichen Kriegsbefürwortung bestimmt, sondern der Krieg soll Auslöser einer Verbesserung der Situation der Ostjuden sein. In diesem Zusammenhang sind vor allem die paratextuellen Informationen ‚Widmung‘ und ‚Motto‘ wichtig (vgl. Genette 1992). Gewidmet ist der Text „Dem deutschen Ostheer und seinem genialen Führer“ (Diamant 1915, o.S.), womit aus jüdischer Perspektive der Kontext des ostjüdischen Schicksals anklingt. Dieses Schicksal wird im Text von verschiedenen Seiten fokussiert. Im Gedicht *Es waren Kosaken im Städtelein* wird poetisch verschlüsselt eine Massenvergewaltigung durch Kosaken und deren Folgen geschildert („Dann zeigt man dir einen Leichenstein: / ‚Da ruhen die lieblichen Mägdelein“). Diese kollektive Perspektive auf die maßlose Gewalt der Kosaken ergänzt der Gedichtband um eine individuelle Perspektive, indem er den Fokus auf eines der vergewaltigten und ermordeten Mädchen richtet und unter dem Titel *Frei* deren Aufbahrung und das Abschiednehmen ihres Vaters schildert: „Auf dem Boden – leichenweiß – / Liegt schön Mägdelein; / Ihm zu Häupten seufzen leis / Totenlichtelein... [...] Ach! Sein Kind war wirklich tot – / War für immer frei...“ (Diamant 1915, 16). Diamants Gedichtsammlung zeichnet sich dadurch aus, dass sie nicht nur das kollektive Schicksal der Ostjuden schildert, sondern auch die menschlichen Tragödien hinter dem allgemeinen Kriegsschicksal. Ebenso wird die drastische und schonungslose Gewalt in der Darstellung der menschenverachtenden Konditionen des Krieges deutlich: „Trommelwirbel. Wilder Tanz. / Und Kosaken johlen; / Und in hellem Freudenglanz / Jauchzen kleine Polen ... / Sterbend zuckt der Jud' im Kot, / Fühlt ein letztes Ste-

chen“ (Diamant 1915, 21). Die im zweiten Kriegsjahr erschienene Publikation hebt sich mit dieser Perspektive des erzählten Leids, der dargestellten Grausamkeiten von anderen Kriegspublikationen ab, weil sie auch die schweren individuellen Folgen und die Bedingungen dieses Krieges explizit aufzeigt, den Krieg jedoch angesichts dieser grausamen Einzelschicksale trotzdem gut heißt. Gerade vor diesem Hintergrund der abgründigen Gewalt erscheint nämlich das Mottogedicht zwischen Widmung und Inhaltsverzeichnis aufschlussreich für die Intention des Bandes. *Krieg* berichtet am Schluss über ein „Verheißungsvolles Winken“ für das Judentum, denn in „diesem Kriege wird dein Leid, Dein Judenleid versinken“ (Diamant 1915, 5). Diese Prophezeiung der Beendigung jüdischer Leiden im Kontext der in den Gedichten immer wieder aufscheinenden Positivierung des Krieges – etwa durch „stille Freudenkerzen“ (Diamant 1915, 14), die während des Schlachtentreibens angezündet werden sollen, und durch den Vergleich von Kanonen mit „Elias’ Schofarschall!... / Messianische Posaunen!“ (Diamant 1915, 13) – thematisiert den Krieg als Motor kommender Veränderung, eine Perspektive, die sogar den ‚Preis des Kriegs‘ billigend in Kauf nimmt.

Kritik

Kritik am Krieg und seinen Begleitumständen ist eine während der Kriegsjahre eher leise dargelegte Position, auch aufgrund der Kriegszensur, die allzu deutliche Meinungsäußerungen aus innenpolitischen wie außenpolitischen Gründen untersagte. Wenn im deutsch-jüdischen Kontext Kritik ausgedrückt wurde, dann meist in Feuilletons verschiedener Zeitschriften, die durch poetisch chiffrierte Kritik der Zensur eher entgehen konnten. Fiktionalisierung (Horowitz 1914) und Polemik (Scholem und Brauer 1915) waren hier die Mittel, um eine Missbilligung des Krieges zu formulieren.

Ein literarischer Text, der prominent und in starken Bildern die Zeitgeschehnisse aufarbeitet und dadurch deren Negativität aufzeigt, ist Arnold Zweigs *Judenzahlung vor Verdun*, der am 22. Dezember 1916 in der *Jüdischen Rundschau* gedruckt wurde. Im Text wird berichtet, wie ein Soldat vor Verdun den Todesengel Azrael beobachtet, der die „toten Juden im deutschen Heer“ (Zweig 1916, 424) aus ihren Gräbern zum Zählappell antreten lässt. Die Kritik geht von der Absurdität dieses Vorgangs aus und stellt eine als sinnentleert verstandene Ordnung des Militärischen gegen die tatsächlichen Konditionen des Krieges und des Todes. Der Text formuliert die Ausgangssituation für die Zählung analog zu den Zeitgeschehnissen, nicht ohne mit der Diktion gleichzeitig deren Motivation auszustellen: „Die Statistik fragt, wieviel von euch Juden sich vom fernen Krieg gedrückt ins Grab“ (Zweig 1916, 424). Die nachfolgende Darstellung des Zählungsakts zeichnet jedoch ein durch Fiktion und Phantastik von den historischen Ereignissen erheblich abweichendes

Bild: Die ‚toten Juden‘ werden auf dem Schlachtfeld vor Verdun gezählt und es werden ihnen dort ihre Orden und Rangabzeichen abgenommen. Dass dies nicht nur als Ausdruck eines auch zu Kriegszeiten und während des postulierten Burgfriedens nicht zu leugnenden Antisemitismus zu bewerten ist, sondern auch als Referenz der Erzählung auf die Ordnung des Krieges gelesen werden kann, manifestiert sich im Fortgang in der Bildlogik des Textes anhand der Darstellung der toten Soldaten: „Die Bäuche waren zerfressen vom Flecktyphus und ausgehöhlt von Ruhr. Ihre Köpfe wiesen Löcher auf vom Geschoß, halbe Schädel hatten Granaten entführt, Arme mangelten, Beine. Rippen zerbrochen [...]“ (Zweig 1916, 424). Der desolate Zustand der jüdischen Leichen lässt wiederum in Analogie zur Ikonographie des Feindes in der Kriegsfotografie die Stoßrichtung und damit auch die Form der in Zweigs Text geübten Kritik erkennen. Der Text stellt nämlich plakativ das Ergebnis der Judenzählung aus: Die ‚toten Juden‘ sind zu Kriegsfeinden geworden. Im Gegensatz nämlich zu den ikonographisch ‚sorgsam bestatteten‘ Kameraden des eigenen Militärs „liegt der Körper des Feindes auf der Erde, im Schlamm, manchmal beginnt er sich schon aufzulösen, oft hat die Verwesung bereits begonnen, die tödliche Verwundung liegt offen zutage“ (Holzer 2007, 286). Durch den Rückgriff auf diese Bildlogik formuliert Zweigs Text die in seiner Perspektive unausweichlichen Konsequenzen der Judenzählung. Die jüdischen Soldaten, die auf deutscher Seite kämpften, werden durch die Darstellung zu Kriegsfeinden erklärt, für die in literarischer Umschrift der Ereignisse keine sinnerfüllte Deutung des Todes verfügbar ist; diese Leichname werden in kultursymbolischer Perspektive eben gerade keiner sinnerzeugenden Bestattung zugeführt, die „den Ort des Todes als stimmungsvolles Naturschauspiel“ inszeniert, als einen Ort, an dem der „Alltag des Krieges in weite Ferne rückt“ (Holzer 2007, 276). Die durch ihre poetische Inszenierung zu Kriegsfeinden gewordenen ‚toten Juden‘ markieren den in der Perspektive des Textes stattfindenden endgültigen Bruch mit dem deutschen Militär. In genau dieser Hinsicht wird dann auch der auf die Zählung folgende poetische Transfer der ‚jüdischen Leichname‘ als ‚unterirdischer Strom‘ nach Palästina zum Lösungsansatz. Der Text über die *Judenzählung vor Verdun* aus dem dritten Kriegsjahr schlägt so gerade keinen gemeinsamen Weg mehr vor, sondern postuliert, dass die Zukunft des Judentums „mündend unter Palmen ans Licht einer jubelnden Sonne“ (Zweig 1916, 424) zu führen habe.

Ähnlich resignativ thematisiert auch Ernst Tollers Drama *Die Wandlung* aus dem Jahr 1919 die negative Seite jüdischer Kriegsbeteiligung. Als Deutungsfigur für die Kritik dient dabei die Figur Ahasvers, anhand derer das ambivalente Verhältnis des Protagonisten zu seinem „Vaterland“ (Toller 1919, 24) evident wird. Diesem als ‚Bruder Ahasvers‘ (vgl. Toller 1919, 17) verstandenen Protagonisten wird seine Kriegsbeteiligung zum Index seiner Existenz als ‚Fremder‘ und ‚Vaterlandsloser‘, eine Erkenntnis, die dazu dient, im Text die generelle Sinnlosigkeit des Krieges aufzuzeigen, indem dessen Preis und Folgen überdeutlich formuliert werden: „Wo bist

Du Ahasver, dass ich Dir folgen kann? [...] Millionen von Armstümpfen recken sich um mich. Schmerzgebrüll von Millionen Müttern tost durch den Raum. [...] Gott ... kann ein Vaterland das verlangen?“ (Toller 1919, 39).

Dokumentation

Ganz allgemein über *Jüdische Kriegsliteratur* äußert sich der Antiquar und Verleger Louis Lamm in einem 1917 in der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* erschienenen Artikel, in welchem er die Dokumentationsfunktion dieser Texte nachhaltig unterstreicht. Äußerst hellichtig bezüglich ihrer Überlieferung für nachfolgende Generationen bezweifelt Lamm, der im Jahr zuvor auch ein bibliographisches *Verzeichnis jüdischer Kriegsschriften* (Lamm 1916) herausgegeben hat, dass diese Literatur auch in Zukunft für die Forschung verfügbar sein werde, denn viele Dinge ließen sich schon zu seiner Zeit „nicht mehr beschaffen, andere [...] nur sehr schwer.“ (Lamm 1917, 225). Damit formuliert er das generelle Ziel von Dokumentationen literarischer und kultureller Texte zu Kriegszeiten und danach: Es ist die Einsicht einer Notwendigkeit des Nachweises der Geschehnisse für nachfolgende Generationen. Dem dokumentarischen Schrifttum geht es darum, die Kriegsergebnisse aus jüdischer Sicht zu schildern, wie dies etwa im *Kriegs-Tagebuch eines Juden* von Julius Marx geschieht. Ebenso ist es Anliegen dieser Texte, die Tragweite jüdischer Kriegsbeteiligung festzuhalten und diese positiv darzustellen. Unmittelbar nach dem Krieg unternahm es beispielsweise Felix Theilhaber, über *Jüdische Flieger im Kriege* (1919; bzw. in zweiter Auflage *Jüdische Flieger im Weltkriege*, 1924) zu informieren, um die „Erinnerung an sie festzuhalten [...] und damit jenen Bestrebungen, die Juden generell Mannesmut, Pflichterfüllung und Selbstaufopferung ab[.]sprechen, entgegenzutreten“ (Theilhaber 1919, 7). Theilhaber will mit seiner Dokumentation einen den Tatsachen entsprechenden Bericht jüdischer Kriegsbeteiligung vorlegen, der für die Nachkommen ein authentisches Bild jüdischer Soldaten überliefern soll, die „Seite an Seite mit ihren nichtjüdischen Kameraden Gut und Blut freudig und stolz der Staatsidee geopfert haben“ (Theilhaber 1919, 7).

Ein literarischer Text, der im Gegensatz dazu die katastrophische Dimension des Krieges für die Nachwelt festhält, ist Hermann Sternbachs *Wenn die Schakale feiern. Skizzen aus der Russenzeit in Galizien* von 1917. Der Text berichtet über ein galizisches Dorf, das wechselnder Besatzung ausgesetzt war, und schildert die exzessive Gewalt, die dabei an der jüdischen Bevölkerung von Seiten der Kosaken („Schakale“) geübt wurde. Die Kosaken, die im Text als berittene Vorhut des russischen Militärs auftreten, formulieren schon zu Beginn unmissverständlich ihr Vorhaben: „Die Juden machen wir mausetot“ (Sternbach 1917, 4). Die dokumentarische Absicht des Textes erweist sich im Folgenden insbesondere an der unbeschönigten Darstellung der Gewalttaten der Kosaken, die der Text ohne explizite Erzählerwertung stehen

lässt und dadurch die Geschehnisse kommentiert. Eindrücklich nämlich schildert er „jene [...] Nacht, die die Kinder um ihre Jugend betrogen und Elternherzen zermalmte“ (Sternbach 1917, 16), wiederum nicht ohne eine abstoßende Einzelheit auszulassen. Zu diesem gespenstischen Detailreichtum trägt insbesondere die Nähe des Erzählers zum Geschehen bei, er ist quasi bei der im Text geschilderten Vergewaltigung anwesend, er berichtet, wie der „Kosak mit Recha [rang]. Er hielt sie schon zwischen seinen Beinen festgeklemmt. [...] Der zweite rang mit Recha, bis er sie liegen hatte – [...] Keuchend und halbtot lag Recha unter der Wucht des wütenden Kosaken“ (Sternbach 1917, 21–22). Die Bewertung dieses Ereignisses durch den Erzähler bleibt zugunsten der reinen Schilderung aus, der Text berichtet vielmehr gleichzeitig, wie Rechas Vater während dieser Szene in Wahnsinn verfällt. Das Verfahren der dokumentarischen Annäherung artikuliert keine Lösung oder Legitimation der Grausamkeiten, eine Perspektive, die dem Erscheinungsjahr 1917 geschuldet ist. Im Gegensatz zu Diamants Gedichtsammlung, die die Ereignisse ähnlich drastisch schildert, dabei aber die positive Dimension des Krieges als Anfang kommender Veränderung betont, stellt Sternbachs Text eher den Kriegsalltag aus, der aus jüdischer Perspektive zu einem großen Teil davon abhängt, unter welcher Besatzung das Heimatdorf sich befindet – dies deutet der Text mit der Schilderung des Einmarschs der deutschen Truppen an seinem Ende an. Sternbachs Text ist eine resignative Bestandsaufnahme, die sich angesichts des Leids der jüdischen Bevölkerung nur noch in die Darstellung zurückziehen kann, denn wenn „man allnachts Jammerchoräle geschändeter Mütter und Mädchen hört; Arbeit, Mühe und Hoffen in Schutt und Asche wandeln sieht, zieht man den Gurt um sein eigenes Leben enger und schrumpft dabei so sehr zusammen, daß man sich mit einer Kerze suchen muß“ (Sternbach 1917). Dieser durchaus poetologisch zu verstehende Kommentar verweist darauf, dass angesichts des Krieges das Erzählen von den Ereignissen besonderen Erfordernissen an die Erzählinstanz unterliegt, wobei eindrücklich die Aporie beschrieben wird, dass über diese Geschehnisse nicht geschwiegen werden kann, es andererseits aber keine Worte dafür zu geben scheint. Diese Form der Dokumentation hält die Ereignisse fest, verlagert deren Wertung jedoch auf die Seite des Rezipienten.

Erinnerung

Unter die Kategorie der Erinnerung fallen einerseits Texte, die retrospektiv die Ereignisse des Krieges erzählen, so Sammy Gronemanns *Hawdoloḥ und Zapfenstreich. Erinnerungen an die ostjüdische Etappe 1916–18* (Gronemann 1924), andererseits das Schreiben gegen das Vergessen, das immer wieder in Nachrufen auf verstorbene Kameraden thematisiert wird. Prominentes und frühes Beispiel eines solchen memorialkulturellen Anliegens sind die Bände *Leutnant Sender. Blätter der Erinnerung für seine Freunde* aus dem Jahr 1915 sowie *Den gefallenen Brüdern des Herzl-Bundes*

aus dem Jahr 1918/19 (5679). In Schriften dieser Art wird insbesondere das Verdienst der Verstorbenen erinnert, wie etwa „daß Gottfried Sender als Jude sich so herrlich im Heeresdienste bewährt hat“ (Spanier 1916, 5). Doch nicht nur diese dem Tod Sinn verleihende Perspektive findet sich in Schriften der Erinnerung, sondern auch die Tendenz, den Sinn des Todes massiv in Frage zu stellen. Ein Beispiel ist das Gedicht *In Memoriam Leutnant Beer* von Ernst Waldinger, in dem geschildert wird, wie Kameraden mit dem Tod des Leutnant Beer, eines „Brünner Judenjunge[n]“ (Waldinger 1946, 63), umgehen, wobei mit der Diagnose „So starbst du ohne unsere Sympathie“ die Hässlichkeit dieses Umgangs thematisiert wird. Nachträgliches Schreiben vom Krieg kann mithin nicht nur aus Glorifikation bestehen, sondern darf insbesondere die negative Dimension des Krieges nicht verdrängen, wie dies etwa Arnold Zweig formuliert: „Die Sache heißt: Kriegsbücher nicht als Konjunktur, sondern als Aufhebung jener für das deutsche Volk lebensgefährlichen Verdrängung aller Kriegserlebnisse“ (Zweig in Wenzel 1978, 164). Dieses von Zweig geforderte Erinnern der Realität, der positiven wie negativen Ereignisse, thematisiert er selbst in seinem Zyklus *Der große Krieg der weißen Männer*, der unter anderem den Werdegang und die Kriegsbeteiligung des jüdischen Schriftstellers Werner Bertin verfolgt und dabei auch dessen sich verändernde Haltung zum Krieg. Während Bertin sich in *Junge Frau von 1914* enthusiastisch freiwillig zum Krieg meldet, wird zum Schluss der *Erziehung vor Verdun* das Ergebnis seiner Kriegsbeteiligung äußerst negativ beurteilt: „In ihm arbeitet der Krieg weiter, wühlt und brodelte, stößt und schrillt. Aber von außen [...] merkt es gottlob niemand“ (502). An der Figur Bertins, der wegen seiner jüdischen Herkunft Opfer antisemitischer Anfeindungen wird, werden dabei auch die Bedingungen jüdischer Kriegsbeteiligung verhandelt, deren negative Auswirkungen zum Entwicklungs panorama der Romane wie zur Dekonstruktion des Schlachtenmythos ‚Verdun‘ beitragen (Hüppauf 1989, 56) – was eine deutlich kritische Wertung des Krieges einschließt, bedenkt man das Erscheinungsdatum der Texte 1931 und 1935.

Individuelle Kriegsbeteiligung und kollektives jüdisches Kriegsschicksal thematisiert auch Uriel Birnbaums Gedichtsammlung *In Gottes Krieg* aus dem Jahr 1921. Diese Erinnerung nimmt dabei gleichfalls nicht die Perspektive der Überhöhung ein, sondern illustriert die individuellen Folgen des Krieges in Form von Verwundung und Krankheit wie auch dessen Auswirkungen für das Ostjudentum. Das Leiden am Krieg manifestiert sich dabei in den Gebeten des ‚Jom Kippur 1916‘, die als eindringliche Hilferufe angesichts der kaum zu bewältigenden Schrecken des Krieges zu verstehen sind und diese Geschehnisse in Gebetform vor Gott bringen. Dass dieses Leiden keine Verbesserung der Situation des Judentums mit sich brachte, macht die Gedichtsammlung anhand ihrer Diagnose über das Kriegsende deutlich, formal durch die Anordnung einzelner Texte. Birnbaum endet nämlich nicht mit dem Friedensschluss, sondern verweist darauf, dass das Kriegsende nicht zwingend ein Ende der Gewalt bedeutete, denn „[n]ach Frost und Hunger, Tod und Schmerzge-

schrei ... – FRIEDEN IST FRIEDEN UND DER KRIEG IST VORBEI“ folgt das Kapitel *Pogrom Lemberg 1918*, das die Auswirkungen des Kriegsendes für das Ostjudentum deutlich benennt. Erinnern bedeutet in dieser Perspektive nicht nur ein Erinnern der Kriegsergebnisse selbst, sondern auch der Auswirkungen des Krieges für das gesamte Judentum in den beteiligten Ländern.

Literaturverzeichnis

- Albes, Jens: „Zensur“. Hirschfeld, Gerhard; Krumeich, Gerd; Renz, Irina (Hrsg.): *Enzyklopädie Erster Weltkrieg*. Paderborn: Schöningh, 2009, 974–975.
- Aschheim, Steven E.: *Brothers and Strangers. The East European Jew in German and German Jewish Consciousness. 1800–1923*. Madison (WI): Univ. of Wisconsin Press, 1982.
- Bab, Julius: *Die deutsche Kriegslyrik 1914–1918*. Stettin: Norddeutscher Verlag für Literatur und Kunst, 1920.
- Benjamin, Walter: „Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows“. Honold, Alexander (Hrsg.): *Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007, 103–128.
- Berger, Michael: „Erster Weltkrieg: ‚Sie fielen fürs Vaterland!‘“ Berger, Michael; Römer, Hillebrecht (Hrsg.): *Jüdische Soldaten – Jüdischer Widerstand*. Paderborn: Schöningh, 2012, 89–111.
- Berkowitz, Michael: *Western Jewry and the Zionist Project, 1914–1933*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, 8–39.
- Bernhard, Julia; Schlör, Joachim (Hrsg.): *Deutscher, Jude, Europäer im 20. Jahrhundert. Arnold Zweig und das Judentum*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2004.
- Birnbaum, Uriel: *In Gottes Krieg. Sonette*. Wien, Berlin: Löwit, 1921.
- Bodenheimer, Alfred: „Wer definiert für wen, was deutsch-jüdische Literatur ist?“ *Transversal. Zeitschrift des Centrums für Jüdische Studien* 2 (2005), 3–9.
- Cohen, Robert: „Arnold Zweig’s War Novellas and Their Versions: Literature, Modernity, and the Demands of the Day“. Hüppauf, Bernd (Hrsg.): *War, Violence and the Modern Condition*. Berlin: De Gruyter, 1997, 277–289.
- Dalinger, Brigitte: „Die jüdische Heldin oder Herz und Hand fürs Vaterland. Patriotismus im jüdischen Theater“. *Transversal. Zeitschrift des Centrums für Jüdische Studien* 9 (2008), 25–32.
- Diamant, Jacob: *Israel im Kriege*. Frankfurt a.M.: Knauer, 1915.
- Edelmann-Ohler, Eva: *Sprache des Krieges. Deutungen des Ersten Weltkriegs in zionistischer Publizistik und Literatur (1914–1918)*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2014.
- Ernst, Petra: „Der Erste Weltkrieg in deutschsprachig-jüdischer Literatur und Publizistik in Österreich“. Mattl, Siegfried; Botz, Gerhard u.a. (Hrsg.): *Krieg. Erinnerung. Geschichtswissenschaft*. Wien u.a.: Böhlau, 2009, 47–72.
- Ernst, Petra (Hrsg.): *Europäisch-jüdische Literaturen und Erster Weltkrieg. European-Jewish Literatures and World War One*. Berlin: De Gruyter Mouton, 2014.
- Ernst, Petra; Lappin-Eppel, Eleonore (Hrsg.): *Jüdische Publizistik und Literatur im Zeichen des Ersten Weltkriegs*. Innsbruck u.a.: Studienverlag, 2015.
- Flasch, Kurt: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*. Berlin: Fest, 2000.
- Genette, Gérard: *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*. Aus dem Frz. von Dieter Hornig. Frankfurt a.M., New York: Campus, 1992.

- Gilman, Sander L.: „Die Wiederentdeckung der Ostjuden: Deutsche Juden im Osten, 1890–1918“. Brocke, Michael (Hrsg.): *Beter und Rebellen. Aus 1000 Jahren Judentum in Polen*. Frankfurt a.M.: Dt. Koordinierungsrat d. Ges. für Christl.-Jüd. Zusammenarbeit, 1983, 11–32.
- Gronemann, Sammy: *Hawdohol und Zapfenstreich. Erinnerungen an die ostjüdische Etappe*. Berlin: Jüdischer Verlag, 1924.
- Herzl-Bund: *Den gefallenen Brüdern*. Berlin: Herzl Bund, 1919.
- Holzer, Anton: „Das letzte Bild. Die Toten und ihre Orte“. Holzer, Anton (Hrsg.): *Die andere Front. Fotografie und Propaganda im Ersten Weltkrieg*. Mit unveröffentlichten Originalaufnahmen aus dem Bildarchiv der Österreichischen Nationalbibliothek. Darmstadt: Primus, ²2007, 273–296.
- Horch, Hans Otto; Shedletzky, Itta: „Die deutsch-jüdische Literatur und ihre Geschichte“. Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Neues Lexikon des Judentums*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1992, 291–294.
- Horowitz, Bernhard: „Besuch am Schlachtfeld“. *Jüdische Volksstimme* 37 (1914), 1–2.
- Hüppauf, Bernd: „Der Tod ist verschlungen in den Sieg“. Todesbilder aus dem Ersten Weltkrieg und der Nachkriegszeit“. Hüppauf, Bernd (Hrsg.): *Ansichten vom Krieg. Vergleichende Studien zum Ersten Weltkrieg in Literatur und Gesellschaft*. Königstein i.Ts.: Forum Academicum, 1984, 55–91.
- Hüppauf, Bernd: „Kriegsliteratur“. Hirschfeld, Gerhard; Krumeich, Gerd; Renz, Irina (Hrsg.): *Enzyklopädie Erster Weltkrieg*. Paderborn: Schöningh, 2009, 177–191.
- Hüppauf, Bernd: „Erziehung durch Krieg? Arnolds Frage nach einer moralischen Begründung des modernen Kriegs“. Midgley, David; Müller, Hans-Harald; Davis, Geoffrey (Hrsg.): *Arnold Zweig – Poetik, Judentum und Politik*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1989, 54–77.
- Hüppauf, Bernd: „Ende der Hoffnung – Anfang der Illusionen? Der Erste Weltkrieg in den Schriften deutscher Juden“. Schöne, Albrecht (Hrsg.): *Kontroversen, alte und neue; Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses, Göttingen 1985. Bd. V: Auseinandersetzungen um jiddische Sprache und Literatur*. Tübingen: Niemeyer, 1986, 196–207.
- Jaeger, Achim; Terlau, Wilhelm; Wunsch, Beate: *Positionierung und Selbstbehauptung. Debatten über den Ersten Zionistenkongress, die ‚Ostjudenfrage‘ und den Ersten Weltkrieg in der deutsch-jüdischen Presse*. Hrsg. von Hans Otto Horch. Tübingen: Niemeyer, 2003.
- Kilcher, Andreas: „Deutsch-jüdische Literaturgeschichte schreiben? Perspektiven historischer Diskursanalyse“. Lezzi, Eva; Salzer, Dorothea M. (Hrsg.): *Dialog der Disziplinen: Jüdische Studien und Literaturwissenschaft*. Berlin: Metropolis, 2009, 351–382.
- Kilcher, Andreas: „Was ist deutsch-jüdische Literatur? Eine historische Diskursanalyse“. *Weimarer Beiträge* 4 (1999), 485–517.
- Köppe, Tilmann; Winko, Simone: „Theorien und Methoden der Literaturwissenschaft“. Anz, Thomas (Hrsg.): *Handbuch Literaturwissenschaft. Gegenstände, Konzepte, Institutionen*. Bd. 2. Methoden und Theorien. Stuttgart: Metzler, 2007, 285–371.
- Lamm, Louis: „Jüdische Kriegsliteratur“. *Allgemeine Zeitung des Judentums* 81 (1917), 224–225.
- Lamm, Louis: *Verzeichnis jüdischer Kriegsschriften*. 2 Bde. Berlin: Lamm, 1916.
- Lappin, Eleonore: „Zwischen den Fronten: Das Wiener Jüdische Archiv. Mitteilungen des Komitees ‚Jüdisches Kriegsarchiv‘ 1915–1917“. Lappin, Eleonore; Nagel, Michael (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Presse und jüdische Geschichte. Dokumente, Darstellungen und Wechselbeziehungen*. Bd. 1. Bremen: edition lumière 2008, 229–246.
- Marx, Julius: *Kriegs-Tagebuch eines Juden*. Zürich: Die Liga, 1939.
- Reichsverein der Deutschen Juden / Zionistische Vereinigung für Deutschland: „Deutsche Juden!“ *Jüdische Rundschau* 32 (1914), 1.
- Remarque, Erich Maria: *Im Westen nicht Neues*. Köln: Kiepenheuer und Witsch, ²²2004.
- Robertson, Ritchie; Engel, Manfred (Hrsg.): *Kafka, Prag und der Erste Weltkrieg / Kafka, Prague and the First World War*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012.

- Rürup, Reinhard: „Der ‚Geist von 1914‘ in Deutschland. Kriegsbegeisterung und Ideologisierung des Krieges im Ersten Weltkrieg“. Hüppauf, Bernd (Hrsg.): *Ansichten vom Krieg. Vergleichende Studien zum Ersten Weltkrieg in Literatur und Gesellschaft*. Königstein i.Ts.: Forum Academicum, 1984, 1–30.
- Scholem, Gerhard; Brauer, Erich (Hrsg.): *Die blauweisse Brille*. Nr. 1–3 [1915–1916; 5675–5676].
- Sieg, Ulrich: *Jüdische Intellektuelle im Ersten Weltkrieg. Kriegserfahrungen, weltanschauliche Debatten und kulturelle Neuentwürfe*. Berlin: Akademie-Verlag, 2001.
- Spanier, Dr. M[oritz]: *Leutnant Sender. Blätter der Erinnerung für seine Freunde*. Hamburg: Glogau jr., 1915.
- Sternbach, Hermann: *Wenn die Schakale feiern. Skizzen aus der Russenzeit in Galizien*. Weimar: Weckruf, 1917.
- Strohmaier, Alexandra: „Die Völker haben diesen Krieg nicht wirklich gewollt!“. Zur Narration des Großen Krieges in Alexander Granachs *Da geht ein Mensch*“. *Transversal. Zeitschrift des Centrums für Jüdische Studien* 9 (2008), 7–24.
- Theilhaber, Felix A.: *Schlichte Kriegserlebnisse*. Berlin: Lamm, 1916.
- Theilhaber, Felix: *Jüdische Flieger im Kriege. Ein Blatt der Erinnerung*. Berlin: Lamm, 1919.
- Theilhaber, Felix: *Jüdische Flieger im Weltkrieg*. Berlin: Schild, 1924.
- Toller, Ernst: *Die Wandlung*. Hrsg. von John M. Spalek und Wolfgang Frühwald. München: Hanser, 1978.
- Verband der Deutschen Juden / Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens: „An die deutschen Juden!“ *Im deutschen Reich* 9 (1914), 339.
- Waldinger, Ernst: „In Memoriam Leutnant Beer“. *Die kühlen Bauernstuben. Gedichte*. New York: Aurora, 1946, 63.
- Weiss, Yfaat: „Wir Westjuden haben jüdisches Stammesbewusstsein, die Ostjuden jüdisches Volksbewusstsein“. Der deutsch-jüdische Blick auf das polnische Judentum in den beiden ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts“. *Archiv für Sozialgeschichte* 37 (1997), 157–178.
- Zuckermann, Hugo: *Gedichte*. Hrsg. von Otto Abeles. Wien: Löwit, 1915.
- Zweig, Arnold: „Juden zählung vor Verdun“. *Jüdische Rundschau* 51 (1916), 424–425.
- Zweig, Arnold: „Allenfalls unter ‚Antworten‘ zu bringen?“ Wenzel, Georg (Hrsg.): *Arnold Zweig 1887–1968. Werk und Leben in Dokumenten und Bildern*. Berlin, Weimar: Aufbau 1978, 164.
- Zweig, Arnold: *Junge Frau von 1914*. Berlin: Aufbau, 1967 [1931].
- Zweig, Arnold: *Erziehung vor Verdun*. Berlin: Aufbau, 1969 [1935].

Deutsch-jüdische Literatur im nationalsozialistischen Deutschland

Kerstin Schoor

Allgemeine Entwicklungen

Seit der Machtergreifung der Nationalsozialisten im Frühjahr 1933 stand die Entwicklung einer Literatur, die sich in einer diskursiven Selbstverständigung nach innen bzw. nach außen mit Bezug auf das Judentum positioniert oder in der direkt oder indirekt Fragen jüdischer Existenz, Tradition und Perspektive behandelt werden innerhalb Deutschlands unter den grundlegend veränderten Vorzeichen existenzieller Verfolgung und Ausgrenzung ihrer Verfasser in nahezu allen Bereichen des politischen, sozialen, wirtschaftlichen, religiösen und kulturellen Lebens. Nach der ersten Massenemigration von 1933 hatten noch etwa 1.700 jüdische Schriftsteller und Intellektuelle die Aufnahmeanträge für den Reichsverband Deutscher Schriftsteller gestellt, dessen Mitgliedschaft Voraussetzung für jede Art der Veröffentlichung im kulturellen Leben Deutschlands wurde. Namen wie Gertrud Kolmar (1894–1943), Hans Keilson (1909–2011), Nelly Sachs (1891–1970), Jakob Picard (1883–1967), Rudolf Frank (1886–1979), Martin Beradt (1881–1949), Arno Nadel (1878–1943), Ludwig Meidner (1884–1966), Leo Hirsch (1903–1943), Max Samter (1908–1999), Mascha Kaléko (1907–1975), Ludwig Strauß (1892–1953), Arthur Eloesser (1870–1938), Franz Hessel (1880–1941), Hilde Marx (1911–1986), Arthur Silbergleit (1881–1944), Karl Escher (1885–1972), Gerson Stern (1874–1956), Herbert Friedenthal (d.i. Herbert Freedon, 1909–2003), Martha Wertheimer (1890–1942), Manfred Sturmman (1903–1989), Fritz Rosenthal (d.i. Schalom Ben-Chorin; 1913–1999), Georg Zivier (1897–1974) oder Ilse Blumenthal-Weiss (1899–1987) stehen dabei für viele jüdische Autorinnen und Autoren, die nach 1933 nicht oder zunächst nicht aus Deutschland auswandern konnten oder mochten. Durchaus unterschiedlichen politischen, religiösen und künstlerisch-ästhetischen Anschauungen verpflichtet, sahen sich dabei alle in Deutschland Gebliebenen mit der Frage konfrontiert, ob und wie nach einer gescheiterten Emanzipation und angesichts einer wachsenden existenziellen Bedrohung noch öffentlich gesprochen werden konnte oder sollte. Zogen sie eine Veröffentlichung überhaupt noch in Betracht, die nicht selten auch ihre materielle Existenz zu sichern half, waren sie spätestens seit den Massenausschlüssen von Schriftstellern jüdischer Herkunft aus der Reichsschrifttumskammer im Frühjahr 1935 auf einen schubweise ghettoisierten und vom deutschen Kulturleben abgegrenzten jüdischen Kulturbereich verwiesen – und damit auch in ihrer schriftstellerischen Arbeit auf eine Daseinsform, die sie mehrheitlich kaum kannten. Je länger sich die von den Restriktionen Betroffenen dabei dem Korsett nationalsozialistischer

Kulturpolitik ausgeliefert sahen und je einschneidender dessen Maßnahmen wurden, desto spürbarer veränderte sich in vielen Fällen der individuelle Blickwinkel. Nicht selten verschoben sich die in den 1920er Jahren geäußerten künstlerisch-ästhetischen Positionen. Die Nicht-Zionistin Eva G. Reichmann sprach von einem „geistigen Umbruch in der gesamten Judenheit“ (Reichmann 1974, 46–47). Ausgelöst durch die historischen Ereignisse verschärfte sich nicht nur das Empfinden, einer Schicksalsgemeinschaft anzugehören, sondern ebenso die Notwendigkeit einer Sinngebung jüdischer Existenz. Der äußere Zwang, eine ‚jüdische Kultur‘ zu schaffen, hatte in den folgenden Jahren seine Kehrseite in einem Vorgang, den Arnold Zweig in seiner Schrift *Bilanz der deutschen Judenheit* auch für die Entwicklungen im Exil als „Selbstbesinnung auf jüdische Herkunft und jüdische Zukunft“ (Zweig 1934, 305) bezeichnete. Insbesondere innerhalb Deutschlands beinhaltete dies die Suche nach einem positiv formulierten eigenen Selbstverständnis – den Versuch einer Bewahrung und Findung eigener Identität im Moment, da diese von außen vollständig in Frage gestellt war.

Veränderte künstlerisch-ästhetische Konzepte entwickelten sich vor dem Hintergrund der in einem (separierten) jüdischen Kulturkreis geführten ‚öffentlichen‘ Debatten um eine spezifisch „jüdische Literatur“, die im Hinblick auf „neue Fragestellungen oder Formen der Auseinandersetzung mit dem ‚Jüdischen‘ intensiviert, verschärft oder mit neuen Akzenten versehen [hat], was in dieser oder jener Form in der Literatur vor 1933 schon vorgegeben oder zumindest andeutungsweise vorhanden war“ (Shedletzky 1993, 4). Unter dem Zwang staatlich legitimer Rassenpolitik und Zensur und damit unterschieden vom pluralistischen literarischen Leben der Weimarer Republik, erfassten diese Diskussionen praktisch ein ganzes literarisches Feld und verliehen der Literatur jener Jahre eine charakteristische Prägung. Sie kann heute – neben den literarischen und künstlerischen Arbeiten des Exils – als Beginn einer Literatur und Kunst gelesen werden, die auf die soziale Entrechtung, Ausgrenzung und Ermordung großer Teile des europäischen Judentums reagierte.

Dabei spiegeln die bis 1938 einem begrenzten jüdischen Publikum *öffentlich* gewordenen Texte häufig nur verdeckt deren äußeres Dasein – einen Alltag von Beschränkungen und Entrechtung, von Demütigungen und Zwangsarbeit. Im Spannungsfeld von Antisemitismus und Identitätssuche beschreiben sie vielmehr die tiefen Erschütterungen jener Jahre in Darstellungen der inneren Befindlichkeit einer ausgegrenzten und verfolgten Bevölkerungsgruppe oder sie führen vermittelt auf das dem öffentlichen Wort Versagte.

Eine geradezu explosionsartig einsetzende Flut von Gedichten, Romanen, Novellen, Broschüren und Zeitungsaufsätzen ist für diese Entwicklungen ein denkwürdiger zeit- und literarhistorischer Beleg. Die von Henry Wassermann 1989 vorgelegte *Bibliographie des Jüdischen Schrifttums in Deutschland 1933–1943* verzeichnet allein 1.292 veröffentlichte Buchtitel. Neben etwa 30 jüdischen Verlagen wurden an die 146 jüdische Zeitungen und Zeitschriften (davon 51 Gemeindezeitungen) mit

zum Teil umfangreichen literarischen Beilagen und Auflagenstärken bis zu 55.000 Exemplaren in jenen Jahren zu wichtigen literarischen Foren. Die Aktivitäten der Jüdischen Künstlerhilfe sowie die Gründung des „Kulturbundes Deutscher Juden“ im Sommer 1933 (im April 1935 zwangsweise in „Jüdischer Kulturbund“ umbenannt) eröffneten dem literarischen Schaffen jüdischer Autoren darüber hinaus in einem zunehmend ghettoisierten jüdischen Kulturkreis im nationalsozialistischen Deutschland die Möglichkeit begrenzten öffentlichen Wirkens.

Forschungslage

Eine über Jahrzehnte vorherrschende Ausblendung der kaum marginal zu nennenden Entwicklungen jüdischer Literatur im NS-Deutschland, die noch immer in keiner einschlägigen Geschichte *deutschsprachiger* Literatur auch nur Erwähnung findet, ist Teil der politischen wie kulturellen Nachkriegsentwicklung beider deutscher Staaten und partiell auch der USA und Palästinas bzw. Israels. In den unterschiedlich motivierten, disparaten Haltungen der damals Beteiligten zur öffentlichen Wahrnehmung einer jüdischen Kultur im NS-Deutschland verschränkten sich dabei zentrale politische und kulturpolitische Debatten der letzten Kriegs- und Nachkriegsjahre um Exil und Innere Emigration, um die Auseinandersetzung mit dem Faschismus und die Verantwortung an den Verbrechen des Krieges, um politische und kulturelle Traditionsbildungen sowie um Ansätze einer politischen, kulturellen und literarischen Neuorientierung. Rückblickend offenbaren sich jedoch vor allem die nicht geführten Debatten und blinden Flecken in einem gesellschaftlichen Erinnerungsdiskurs. Zerrieben zwischen konträren politischen, kulturpolitischen wie künstlerisch-ästhetischen Interessen und mit einem noch immer virulenten Antisemitismus im Nachkriegsdeutschland konfrontiert, fiel das literarische und künstlerische Schaffen der nach 1933 in Deutschland gebliebenen Schriftsteller, Künstler und Intellektuellen jüdischer Herkunft zunächst durch alle Raster (vgl. Schoor 2010, 11–36).

Durch nationale und internationale Forschungen wurden bis in die Gegenwart Dokumentationen und Geschichtsdarstellungen zu Verfolgung, Vertreibung und schließlich zur Vernichtung der Juden in der Zeit des Nationalsozialismus, Arbeiten über den Antisemitismus, zum Leben der Juden unter nationalsozialistischer Herrschaft, zu deren Kampf um Selbstbehauptung und Widerstand in größerem Umfang vorgelegt (Simon 1959; Weltsch 1963; Adler-Rudel 1974; Kwiet und Eschwege 1984; Benz 1988; Gruner 1995, 1996, 2005 u.a.). Verstärkt seit Ende der 1970er Jahre erschienen Bibliographien (Stern 1970, Wassermann 1989; Heuer 1981–1996 u.a.), materialreiche Studien und Überblicksdarstellungen zu Institutionen sowie den weiteren Rahmenbedingungen literarischer Produktion und kultureller Aktivitäten der Juden in Deutschland nach 1933, speziell zum „Jüdischen Kulturbund“ und dessen Theater, zu Verlagen und Presse (Edelheim-Mühsam 1956; Freeden 1956, 1963, 1964, 1983, 1986, 1987, 1993 u.a.; Dahm 1979, 1989 und 1993; Belke 1983; Gei-

sel 1988, 1992; Ausstellungskatalog: Geschlossene Vorstellung 1992; Geisel und Broder 1992 u.a.). Insbesondere Volker Dahm leistete 1979 mit seiner Untersuchung über die *Ausschaltung jüdischer Autoren, Verleger und Buchhändler* und *Salman Schocken und seinen Verlag* sowie seinem 1988 veröffentlichten Beitrag zum *Kulturellen und geistigen Leben* in dem von Wolfgang Benz herausgegebenen Band über *Die Juden in Deutschland 1933–1945* einen entscheidenden Schritt zur Aufarbeitung dieses Abschnitts literaturgeschichtlicher Entwicklung in Deutschland. Richtete die historische Forschung seit den 1980er Jahren ihre Aufmerksamkeit zunehmend auch auf das innerjüdische Leben (u.a. Richarz 1982; Ginzler 1984; Rosenstrauch 1988; Kaplan 1993), ließ die Literaturwissenschaft diese Perspektive in Bezug auf die Analysen literarischer Texte zunächst noch weitgehend unbeachtet. Interpretatorische Arbeiten über Ludwig Strauß von Hans-Peter Bayerdörfer (1982/1995) und später Hans Otto Horch (1994 u.a.), Ruth Dinesens Buch über *Frühe Gedichte und Prosa der Nelly Sachs* (1987) oder Silvia Schlenstedts vergleichsweise frühe Sicht auf die Dichterin Gertrud Kolmar im Kontext der *Kulturarbeit deutscher Juden nach 1933 in Deutschland* (1989) stehen exemplarisch für einen sich in den 1980er Jahren abzeichnenden und sich schließlich in den 1990er Jahren durchsetzenden Perspektivenwechsel auch in literaturwissenschaftlicher Forschung. 1993 differenzierte Ernst Loewy in seinem Aufsatz *Zum Paradigmenwandel in der Exilliteraturforschung* bereits überraschend selbstverständlich literarhistorische Entwicklungen der Jahre nach 1933, indem er den allgemeinen Entwicklungen deutschsprachiger Literatur der 1930er und 1940er Jahre eine Darstellung der literarischen Kultur deutscher Juden im nationalsozialistischen Deutschland als einen weiteren Teilbereich gleichberechtigt zur Seite stellte. Er kennzeichnete diesen darüber hinaus als nach außen hin nicht so abgeschlossen, wie es die damals noch vergleichsweise streng getrennten Forschungen zu zeitgleichen Entwicklungen in der Exil- und in der innerdeutschen Literatur nach 1933 suggerieren konnten. Markiert wurde damit in den frühen 1990er Jahren eine Leerstelle wie ein notwendiges Feld künftiger Forschungen, das auch mit jüngeren wissenschaftlichen Arbeiten bislang eher eröffnet als erschlossen werden konnte. Noch 1997 resümierte Saul Friedländer in seinem Buch über *Nazi Germany and the Jews. The Years of Persecution, 1933–1939*, dass man in vielen wissenschaftlichen Darstellungen „die Opfer dadurch, daß man implizit von ihrer generellen Hoffnungslosigkeit und Passivität ausging oder von ihrer Unfähigkeit, den Lauf der zu ihrer Vernichtung führenden Ereignisse zu ändern“, diese „in ein statisches und abstraktes Element des historischen Hintergrundes verwandelt“ habe (Friedländer 2000, 12). Vor diesem Hintergrund gewannen auch die Texte jüdischer Autoren kaum an Kontur, denen man zudem undifferenziert – und vielfach ohne Kenntnis der noch immer unzureichend erschlossenen Quellentexte – mangelnden literaturhistorischen Rang oder fehlende künstlerisch-ästhetische Bedeutsamkeit unterstellte. Die auffällig späte Entdeckung des literarischen Werks von Gertrud Kolmar, einer der bedeutendsten Dichterinnen jener Jahre, sowie dessen mehr als wechselhafte Publikationsgeschichte erscheinen in dieser Hinsicht exemplarisch

(Jäger 1998; Nörtemann 2003, Bd. 3, 57–89; 2005, 199–215). Bereits die 1992 eröffnete Ausstellung *Geschlossene Vorstellung. Der Jüdische Kulturbund in Deutschland 1933–1941* in der Akademie der Künste in Berlin sowie die 1995 überraschend erfolgreiche Herausgabe der Tagebücher des Romanisten Viktor Klemperer („*Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten*“). *Tagebücher 1933–1945*) im Berliner Aufbau-Verlag hatte dagegen in den 1990er Jahren das gewachsene Interesse einer breiteren Öffentlichkeit an der Wahrnehmung der Judenverfolgung auch aus der Perspektive der Verfolgten signalisiert. Insbesondere die literaturwissenschaftlichen Arbeiten der Kolmar-Forschung sowie die umfassenden Untersuchungen von Saskia Schreuder (2002), Kerstin Schoor (1998–2014, 2010), Friedrich Voit (1998, 2005), Hans Otto Horch (2012, 2010) und anderen reagierten zudem im letzten Jahrzehnt verstärkt auf die Beobachtung, dass „bedeutende Forschungsergebnisse zur antisemitischen Literaturpolitik des NS-Regimes einerseits und zur verlegerischen Tätigkeit von Juden im Deutschland der 1930er Jahre andererseits“ zwar vorlagen, die Untersuchungen diese Texte jedoch „ausschließlich als Verlagsprodukte [berücksichtigten], ohne deren literarischen Sachgehalt zu würdigen“ (Schreuder 2002, 2). Sie lassen die verfolgten Schriftsteller, Künstler und Intellektuellen jüdischer Herkunft nun auch als Träger und Akteure einer literarischen Kultur sui generis sichtbar werden – in dem Bewusstsein, dass dieser Kultur engste zeitliche, politische und inhaltliche Grenzen gesetzt waren und die jüdische Literatur im nationalsozialistischen Deutschland alles andere als autonom war.

Schreiben unter Zensur – ein deformiertes literarisches Feld

Jede Art der literarischen Arbeit jüdischer Autoren im NS-Deutschland muss heute vor dem Hintergrund einer Geschichte von Sprachverboten und Zensur gesehen werden, als ein Bemühen künstlerischer Sprachfindung und Identitätssuche in einem Raum, in dem die freie Rede unmöglich geworden war. Für die Zeit von 1933 bis 1945 lassen sich vor dem Hintergrund nationalsozialistischer Kulturpolitik in Deutschland vier *Hauptperioden* literarischer Aktivitäten jüdischer Schriftsteller und Intellektueller kennzeichnen:

Die erste Periode umfasste etwa den Zeitraum vom *Januar 1933* bis zu den ersten Massenausschlüssen und -ablehnungen jüdischer Autoren durch die Reichsschrifttumskammer (RSK) im *Frühjahr 1935*. Sie war von nationalsozialistischer Seite aus zunächst bestimmt durch die ablehnende Haltung gegenüber jeder weiteren kulturellen Tätigkeit deutscher Juden. Im Disput gegensätzlicher Auffassungen verschiedener staatlicher Stellen und Organisationen setzte sich schließlich die Ansicht des Preußischen Ministeriums für Kunst, Wissenschaft und Volksbildung in der Person des Staatskommissars Hans Hinkel durch, dass ein isoliertes jüdisches Kulturleben die deutsche Kultur vor dem „destruktiven jüdischen Geist“ schütze. Auf Initiative jüdischer Künstler und Intellektueller begann im Sommer 1933 in Berlin und ganz

Deutschland der Aufbau eines vom deutschen Kulturleben separierten jüdischen Kulturlebens. Es kam zu einem sprunghaften Anwachsen jüdischer Verlagstätigkeit. Eine Reihe jüdischer Autoren arbeitete in diesen Jahren offen (Jakob Picard, Hans Keilson), unter Pseudonymen (Leo Hirsch, Karl Escher) oder unter dem Namen von Freunden (Rudolf Frank) weiter im deutschen Kulturleben. Diese Gleichzeitigkeit des Ausschlusses aus dem sich zunehmend gleichschaltenden kulturellen Leben in Deutschland, der sich verstärkenden Suche nach Emigrationsmöglichkeiten und dem Engagement in einem sich neu konstituierenden jüdischen Kulturkreis gehört zu den Besonderheiten schriftstellerischen Wirkens jener Jahre, die auch in literarischen Texten ihren Niederschlag fand.

Die Zeit vom *Sommer 1935 bis Ende 1936* umfasst eine zweite Periode literarischer und kultureller Aktivitäten, die man – auf den Gesamtzeitraum wie auf die Veröffentlichungstätigkeit bezogen – nahezu als „Blütezeit“ (Cochavi 1986, 401) bezeichnen könnte. Das Propagandaministerium hatte Hans Hinkel in seiner Funktion als Leiter des Sonderreferates für jüdische kulturelle Angelegenheiten auf Reichsebene übernommen. Gleichzeitig verstärkte sich bei Goebbels und bei der Gestapo der Vorsatz, die jüdische Kulturarbeit zu manipulieren. Die Diskussionen um eine spezifisch ‚jüdische‘ Kultur und Kunst erreichten 1936 in den verschiedenen Bereichen kulturellen Lebens ihren Höhepunkt.

Die *Jahre 1937 bis 1938* waren schließlich durch eine sich verstärkende unmittelbare Einflussnahme des Sicherheitsdienstes (SD) auf die Veröffentlichungs- und Aufführungspraxis gekennzeichnet. Die kulturellen Aktivitäten deutscher Juden waren nicht mehr erwünscht, da man davon ausging, dass sie die geistige Widerstandskraft der jüdischen Bevölkerung stärkten. Rede- und Veröffentlichungsverbote häuften sich ebenso wie die Reglementierungen kultureller Arbeit auf allen Gebieten. Die jüdische Verlagstätigkeit ging auf das Niveau der Jahre vor 1933 zurück und geriet in eine ernste Krise. Die Diskussionen um eine spezifisch ‚jüdische‘ Kultur und Kunst nahmen spürbar ab. Mit dem Verbot aller jüdischen Zeitungen und Zeitschriften am 8. November 1938 sowie der Auflösung der jüdischen Verlage und Buchhandlungen zum 31. Dezember dieses Jahres versiegten die letzten Möglichkeiten schriftstellerischen Wirkens jüdischer Intellektueller im NS-Deutschland. Hatten schon vor 1938 zahlreiche Manuskripte nicht mehr den Weg in eine selbst begrenzte Öffentlichkeit gefunden oder deren Verfasser diese bewusst nicht mehr gesucht, blieben die wenigen nach 1938 in Deutschland geschriebenen Texte jüdischer Autorinnen und Autoren nun der Schublade vorbehalten, dem privaten Briefwechsel, dem engsten Freundeskreis – oder einem künftigen Leser.

Die darauf folgenden *Jahre vom November 1938 bis zum Mai 1945* waren nach dem Novemberpogrom von 1938 zunächst geprägt von der zweiten großen Fluchtwelle der jüdischen Bevölkerung aus Deutschland. Der „Jüdische Kulturbund“ wurde bis zu seiner Schließung im September 1941 zu Zwangsvorstellungen verpflichtet, das jüdische Verlags- und Zeitschriftenwesen Ende 1938 aufgelöst. Seit Mitte 1939 war das *Jüdische Nachrichtenblatt* die einzige weiterhin zugelassene und streng

zensierte jüdische Zeitschrift in Deutschland. Sie erschien bis zum 1. Juni 1943 und dokumentiert mit ihren regelmäßigen Veröffentlichungen neuester Restriktionsmaßnahmen gegen die Juden unmittelbar neben den Ankündigungen der aktuellen Veranstaltungen des „Jüdischen Kulturbunds“, wie sehr jede kulturelle Betätigung dieser Jahre im Schatten der immer drückender werdenden Zwangsmaßnahmen und Ghettoexistenz der jüdischen Bevölkerung stand. Die von nationalsozialistischer Seite beschlossenen Maßnahmen einer verstärkten Zentralisierung und Isolierung im kulturellen Bereich, welcher nun vor allem der Forcierung einer bis zum Herbst 1941 noch möglichen Auswanderung sowie der Überwachung der jüdischen Bevölkerungsteile dienen sollte, spiegelten als wesentliche Prämissen kultureller Arbeit zugleich zentrale Richtlinien nationalsozialistischer Judenpolitik jener Jahre. Vom Herbst 1941 bis zu den Massendeportationen in Berlin im Frühjahr 1943 erfolgte die Zerschlagung letzter kultureller Aktivitäten deutscher Juden in Berlin und Deutschland. Sie war geprägt von Zwangsarbeit, dem endgültigen Auswanderungsverbot sowie den im Oktober 1941 in Berlin einsetzenden Deportationen. Nur wenige Schriftsteller und Künstler, die sich wie der Autor Karl Escher nach dem Frühsommer 1943 noch in Berlin aufhielten, überlebten die letzten Jahre des Krieges in sogenannten ‚Mischehen‘ bzw. in der Illegalität.

Auf den Gesamtzeitraum nationalsozialistischer Herrschaft bezogen, konnten sich dabei die sicherheitsdienstlichen wie staatlichen Anforderungen an die inhaltliche Ausrichtung literarischer Aktivitäten deutscher Juden schnell wandeln. Das einschneidendste Sprach- und Schreibverbot bestand natürlich – wie in allen totalitären Systemen – in einer Tabuisierung jeder Form politischen Widerspruchs gegen das herrschende System und seine Politik. Unter dieses unausgesprochene Verdikt fiel die Thematisierung nationalsozialistischer Verfolgungen ebenso wie jeder Verweis auf die politischen Gegner des Regimes – also auch auf zahlreiche linke Autoren der Weimarer Republik sowie auf die politisch engagierten Emigranten und ihre Texte. Die innerhalb Deutschlands vergleichsweise unkonturiert bleibenden literarischen Darstellungen vom Exil könnten hierin auch eine Ursache haben. Insbesondere in den ersten Jahren nationalsozialistischer Herrschaft mussten jedoch zunächst Texte, Redner und natürlich Organisationen mit massiven Verboten rechnen, die sich in irgendeiner Form gegen das Exil und für ein Bleiben in Deutschland aussprachen oder eine Zugehörigkeit zur deutschen Kultur betonten. Aus einer Erwähnung des 1934 im Berliner Reiss Verlag erschienenen Buchs *Wir Juden* von Joachim Prinz im *Lagebericht über das jüdische Schrifttum und das gegnerische Schrifttum des Auslands* vom Mai 1935 geht zudem hervor, dass bereits zu diesem Zeitpunkt auch die Zionisten im Hinblick auf ein widerständiges Potential ihrer Schriften von den nationalsozialistischen Überwachungsbehörden aufmerksam beobachtet wurden, bis Hans Hinkel schließlich 1939 erklärte, „dass jegliche Stimmungsmache für einen künftigen jüdischen ‚Staat‘ verboten“ sei (zit. n. Akademie der Künste 1992, 305). Die Formulierung von Dissens scheint in der damaligen Literatur vor allem immer dann möglich gewesen zu sein, „wenn die Gesamttendenz des Textes den aktuellen

Zielen der ‚Judenpolitik‘ zu nutzen schien“ (Schreuder 2002, 64), also den Texten signalhafte Zeichen beigefügt wurden, wie der Prolog in Gerson Sterns Roman-Bestseller *Weg ohne Ende* (1934), der die Vertreibung der Prager Juden im 18. Jahrhundert als Anklage der Assimilation präsentiert, geschrieben für „alle die, welche sich verloren haben“ (Stern 1934, 7), oder wie das Vorwort in Ernst Fürstenthals Roman über die erste Lebensphase des jüdischen Stammvaters *Abraham* (1936), „das den Rekurs auf die jüdische Folklore hervorhebt“, und die Autoren und Verlage auf diese Weise „eine politische Unbedenklichkeit“ suggerierten, „die die Aufmerksamkeit der nazistischen Kontrolleure beeinträchtigt haben mag“ (Schreuder 2002, 64–65). Insbesondere Schilderungen und Bilder von Gefangenschaft und Unterdrückung jeder Art erregten jedoch Anstoß bei den Zensoren. Wenn Gedichte wie *Der Gefangene* von Halpern Leiwik, mit Eingangszeilen wie „Die Scheiben vergittert, / Kaltstarrend die Wänd“, dem Sonderreferat Hinkel 1935 für einen Abdruck in den *Monatsblättern des Jüdischen Kulturbunds* überhaupt noch eingereicht wurden, waren derartige Versuche subversiver redaktioneller Arbeit im Laufe der Jahre immer seltener erfolgreich. Die politisch brisanten Gedichte im Mittelteil von Frieda Mehlers Gedichtband *Vom Wege* (1934 im Berliner Berthold Levy Verlag) entgingen offenbar zunächst der Aufmerksamkeit der Zensoren. Es gelangte schließlich als einziges, in einem jüdischen Verlag nach 1933 veröffentlichtes Buch auf die damaligen *Listen des schädlichen und unerwünschten Schrifttums*.

Die mit derartigen Eingriffen einhergehende, ursächlich fremdbestimmte Entwicklung kulturellen Lebens prägte nicht nur erkennbare ‚Deformierungen‘ der zeitgenössischen literarischen Szene, sondern verlieh den literarischen Darstellungen jener Jahre zudem ihren spezifischen Charakter. „Für uns Schriftsteller kommt es darauf an, so klug zu schreiben, daß die derzeit Mächtigen nicht gleich unsern Widerstand sehen“, bekundete Martin Buber in jenen Jahren die Notwendigkeit einer zu entwickelnden Rhetorik der Verschlüsselung, „[...] so klug zu schreiben, daß uns viele Menschen gelesen haben, ehe man uns zur Verantwortung ziehen kann“ (zit. n. Belke 1983, 94). Als Grundgedanke kultureller Aktivitäten deutscher Juden im nationalsozialistischen Deutschland kann daher heute der geistige Widerspruch gelten – als Widerspruch im Sinne der inneren Stärkung einer verfolgten Gemeinschaft im Angesicht äußerer Bedrohung ebenso wie im Sinn einer bewussten Erziehung und Bildung hin zu einem Denken, welches dem damals in Deutschland herrschenden grundsätzlich entgegengesetzt war.

Tendenzen literarischer Entwicklung

Literarische Darstellungen der Gegenwart

Eine realitätsnahe literarische Widerspiegelung der aktuellen politischen Geschehnisse blieb nach 1933 im literarischen Schaffen jüdischer Autorinnen und Autoren

innerhalb Deutschlands ein eher singuläres Ereignis. Dagegen entwickelt ein Großteil der zeitgenössischen Texte – in kritischer Auseinandersetzung mit der nichtjüdischen Umwelt oder im Blick auf das jüdische Individuum bzw. eine jüdische Gemeinschaft – eine dezidiert jüdische Perspektive. Wie in Gertrud Kolmars 1939 entstandenem satirischem Einpersonenstück *Möblierte Dame (mit Küchenbenutzung gegen Haushaltshilfe)* (1994/2005) wird die materielle und emotionale Krise des deutschen Judentums zum bevorzugten Ausgangspunkt und zum Gegenstand zahlreicher Werke. Real erfahrene Ausgrenzung und eine fortschreitende Einengung des Lebensbereiches deutscher Juden wirken wie in Max Samters 1933 entstandener Erzählung *Die Versuchung* (Vortrupp Verlag 1934) oder in Herbert Friedenthals Erstlingsroman *Die unsichtbare Kette* (Berliner ATID Verlag 1936) handlungs- und konfliktauslösend – und sind darin zeittypisch für die Erzählliteratur dieser Jahre. In Friedenthals zionistisch perspektiviertem Roman ist es der plötzlich arbeitslos gewordene Journalist Wallenberg, der – im Konflikt zwischen der individualistischen Perspektive eines modernen Städtebewohners, der zunächst jede Identifikation mit dem Judentum ablehnt, und einem durch äußere Ausgrenzungen herbeigeführten Kollektivschicksal jüdischer Existenz, in das er sich hineingezwungen sieht – seine Identität als Jude schließlich neu bestimmen muss. Mit dem Motiv der inneren Wandlung bildet sich zugleich ein charakteristisches Handlungsmuster der damaligen Erzählliteratur heraus. Die „Erniedrigung und Diffamierung durch die Nazis löste unter der deutschen Judenheit eine Gegenbewegung aus. [...] Eine Art von Trotzjudentum kam auf, ein ‚Nun erst recht!‘: jüdische Werte gegen deutsche Worte“ (Friedenthal 1991, 110), erinnerte sich der Autor Jahrzehnte später in seiner Autobiographie *Leben zur falschen Zeit* (1991). Dabei zeichnet Friedenthals Roman 1936 in einer für die Zeit ungewöhnlichen Offenheit die Gefährdungen alltäglichen Lebens einer diskriminierten jüdischen Minderheit in Deutschland bis hin zum Zerschneiden engster zwischenmenschlicher Beziehungen vor dem Hintergrund der psychosozialen Befindlichkeit einer zunehmend entrechteten Bevölkerungsgruppe. Gegenwartstexte wie Selig Schachnowitz' *Flucht in die Heimat* (1935), Leo Hirschs Fortsetzungsroman *Die letzte Station (Jüdische Rundschau)* 1936), Rudolf Franks Emigrantenroman *Ahnen und Enkel* (1936) oder Meta Samsons 1938 im Jüdischen Buchverlag Berlin erschienenenes Jugendbuch *Spatz macht sich* thematisieren im Gegenwartssujet den Prozess jüdischer Identitätssuche bzw. Selbstfindung und knüpfen damit unmittelbar an die Tradition des modernen jüdischen Romans an, „dessen zentrales Thema seit der Jahrhundertwende ‚das Problem der jüdischen Identität im postemanzipatorischen Zeitalter‘ ausmachte“ (Schreuder 2002, 59). Unter dem Druck antisemitischer Ausgrenzungen und eines staatlich verordneten Identitätsverlusts erschienen den in Deutschland gebliebenen Schriftstellern auch im Künstlerischen Neuorientierungen notwendig – und das nicht nur, um der nationalsozialistischen Zensur zu entsprechen. Den Betroffenen sollte ein neues, positives Selbstverständnis vermittelt werden und – damit einhergehend – die Möglichkeit einer inneren Bewältigung ihrer existenziellen Not. Ins thematische

Zentrum zahlreicher Texte rückt insbesondere in den Anfangsjahren nationalsozialistischer Herrschaft – den literarischen Debatten des Exils nicht unähnlich – das Konstatieren einer unlösbaren Durchdringung deutscher und jüdischer Kultur, die der kulturellen Entwicklung ganz Deutschlands eine besondere Prägung verliehen hatte. Vor dem Hintergrund der vehement geführten Debatten um eine ‚deutsche‘ oder ‚jüdische‘ Kultur sowie um die Frage der Emigration formulieren Texte wie Max Samters Erzählung *Die Versuchung* neben schmerzlichen Verlusterfahrungen von Heimat und Identität vereinzelt auch Momente tragischer Selbsttäuschung und fataler Fehleinschätzungen der realen politischen Lage. Dagegen stehen erkennbare Perspektivenwechsel in den literarischen Ansichten deutscher Gegenwart, die wie Arthur Eloessers 1934 in der *Jüdischen Rundschau* veröffentlichte *Erinnerungen eines Berliner Juden* in einem *Umschreiben* von Erinnerungsbildern nach 1933 den literarischen Versuch unternehmen, die eigene Kindheit und Jugend in Deutschland für sich neu als Teil der Geschichte einer jüdischen Minderheit in der deutschen Gesellschaft zu erinnern und über diesen Weg die verlorene Identität einer jüdischen Gemeinschaft neu zu begründen. Neben dem Beharren auf der Zugehörigkeit zur deutschen Kultur übernahm bei Eloesser auch die Wiederentdeckung eines ‚jüdischen‘ Berlin des 19. und 20. Jahrhunderts die Funktion eines gesellschaftlichen Gegenbildes. Im literarischen Abbild urbaner Landschaften artikuliert sich ein geschärfter Blick auf frühe Wurzeln des Antisemitismus und – vermittelt – auf die unmittelbare politische Lage.

Das Stadtbild illustriert vor diesem Hintergrund atmosphärisch Gefühle zunehmender Bedrohung und Ghettoexistenz. Die Straßen, Häusermauern und der Himmel über der Stadt erscheinen in Friedenthals Roman *Die unsichtbare Kette* nicht mehr in ihrer urbanen Lebendigkeit, Unübersichtlichkeit und Weite, sondern verengen sich zu Bildern alptraumartiger Bedrückung. Gängige Plätze und Orte traditioneller Stadtdarstellung treten in diesen Jahren in den Hintergrund – so der Markt, die Kirche oder Kathedrale. Erkennbar werden dagegen eine Reduktion der literarischen Handlung im Räumlichen sowie auffällig häufig wiederkehrende spezifische örtliche Fixierungen, d.h., die Handlung wird an Orte ‚jüdischer Identität‘ verlagert, die für die Existenz dieser Bevölkerungsgruppe an Bedeutung gewannen: das Haus als (vermeintlicher) Schutzraum gegen eine zunehmend bedrohlicher werdende Außenwelt; der Bahnhof als Ort des Aufbruchs in die Emigration; die Synagoge als symbolisches Bauwerk der Transzendenz und realer Raum religiöser Besinnung auf eigene Herkunft, Identität und die gemeinschaftsstiftende Kraft einer jüdischen Tradition; der jüdische Friedhof als Ort des Gedächtnisses und als Ort des Übergangs in ein anderes Leben nach dem Tode. Wie in Friedenthals Roman oder auch in Meta Samsons Jugendbuch *Spatz macht sich* führen dabei selbst das Haus, der Bahnhof, die Synagoge oder der Friedhof – im Realen oder Metaphysischen – immer wieder aus der Stadt heraus oder markieren zumindest einen tendenziellen Rückzug des öffentlichen Raums aus dem literarischen Text.

Die neusachliche Faszination für die Großstadt ist mit den politischen Entwicklungen seit 1933 endgültig verschwunden. In einer Auseinandersetzung mit Strategien erzählter Urbanität, wie sie in jenen Jahren auch in Franz Hessels letztem Fragment gebliebenen Roman *Alter Mann* (1987) erkennbar werden, verlieren die Figur des Flaneurs und sich daran bindende ästhetische Konzepte der Moderne ihre künstlerische Überzeugungskraft ebenso wie literarische Konzepte neusachlichen Erzählens. Damit einhergehende introspektive Erzählweisen befördern in der Prosa dieser Jahre die sukzessive Preisgabe der Stadt als eines ästhetisch erfahrbaren Raums. Mit einer Destruktion im literarischen Bild geht ein tendenzieller Verlust modernen Erzählens einher. Die Krise kultureller Subjektivität mündet in eine tendenzielle Rückkehr zur traditionellen Erzählform.

In poetischen Texten kann die Tendenz zum Rückzug des lyrischen Ich aus dem öffentlichen Raum in die Sphäre einer jüdischen Gemeinschaft bzw. des Privaten als Parallelentwicklung dazu betrachtet werden. Ein Vergleich des 1933 veröffentlichten *Lyrischen Stenogrammeftes* von Mascha Kaléko mit ihrem *Kleinen Lesebuch für Große*, dessen Texte weitgehend nach 1933 entstanden und das noch 1935 bei Rowohlt erschienen ist, illustriert dies am Beispiel einer Autorin, für deren literarisches Schaffen vor 1933 sowohl in der Prosa als auch in lyrischen Texten Stadtlandschaften konstitutiv waren. Ein Verlust der Offenheit des Stadtbildes charakterisieren in diesem Sinne einen sich in jenen Jahren verstärkenden ‚Rückzug‘ der Bilder deutscher Gegenwart aus allen literarischen Genres. Apokalyptische Visionen bestimmen in Gertrud Kolmars Gedicht *Die Tiere von Ninive* (1937/1947) die poetische Szene (Kolmar 2003, Bd. 2, 518–520). Bereits in Eloessers *Erinnerungen eines Berliner Juden* von 1934 bleibt das gegenwärtige Deutschland schließlich ausgespart. Es wirkt in vielen Werken ebenso schemenhaft wie die Darstellungen des Exils oder einer jüdischen Perspektive in Palästina.

Gertrud Kolmars literarische Figur *Susanna* entschwindet dagegen in der zwischen Dezember 1939 und dem 13. Februar 1940 entstandenen gleichnamigen Erzählung immer wieder der Realität. Sie lebt in einem Zwischenreich ihrer gegenwärtigen und einer „fassunglosen“, nicht im Realen verorteten Welt – und nährt aus einem Freiraum, der in diesem Außenseiterdasein entsteht, ihre Welt der Phantasie und Poesie. Ein zunehmend groteskes, fast gespenstisch anmutendes Erleben deutscher Gegenwart dominiert Herbert Friedenthals Erzählung *Der Klassentag* (1938) ebenso wie zahlreiche andere Texte der Zeit. In Gertrud Kolmars Erzählung *Susanna* wird der Name Berlins am Ende lediglich zweimal und symbolisch verdichtet zitiert: als Ort, zu dem sich Susannas Geliebter Rubin vor den Vorurteilen seiner Umgebung flüchtet – und der damit an die Stadt als größtes Zentrum ostjüdischer Einwanderung und Akkulturation erinnert, und als der Ort, zu dem die Schienen führen, die Susanna auf der Suche nach ihrem Geliebten am Ende den Tod bringen werden. Das zeitgenössische Berlin avanciert zum Negativsymbol einer fehlgeschlagenen Emanzipation und durchzieht als solches alle literarischen Genres. Für die im Land ge-

bliebene jüdische Bevölkerung werden Deutschland und dessen Machtzentrale Berlin in einem existenziellen Sinne zu einem *Un-Ort*, der auch im literarischen Text in seinem utopischen Potenzial als Raum einer ersehnten oder verweigernten Heimat verabschiedet wurde.

Poetische Wirklichkeitsdarstellung und transzendente Deutungsmuster der Realität

Ungeachtet der Tatsache, dass die poetologischen Vorstellungen vieler Schriftsteller auch nach 1933 autonomieästhetischen Prinzipien verpflichtet blieben, hoben zahlreiche Autoren in den äußerst kontrovers geführten öffentlichen Debatten um Aufgabe und Funktion des Schriftstellers und die partielle Neubestimmung literarischer Entwicklungen unter dem Aspekt des spezifisch ‚jüdischen‘ der Literatur gerade deren soziales und politisches Element immer wieder als wesentlich für die Arbeit eines jüdischen Schriftstellers hervor. Wie sich dieser Anspruch allerdings unter den Bedingungen existenzieller Verfolgung und Zensur künstlerisch verwirklichen ließ, blieb ein Problem. So formuliert das lyrische Ich in Gertrud Kolmars Gedicht *Wir Juden* die im verzweifelten Aufschrei gipfelnde innere Notwendigkeit anklagenden, Gerechtigkeit einfordernden Sprechens wie die äußere eines erzwungenen Schweigens im Konjunktiv: „O könnt’ ich wie lodernde Fackel in die finstere Wüste der Welt / Meine Stimme heben: / Gerechtigkeit! Gerechtigkeit! / Gerechtigkeit!“ (Kolmar 2003, Bd. 2, 371–372). Der Titel des Zyklus, dessen Mittelstellung das Gedicht einnimmt, bezeichnet die Lage: *Das Wort der Stummen* (1933/1978) war zwischen August und November 1933 als poetisches Widerwort der Autorin gegen die Zeitereignisse entstanden – und konnte wegen seiner politischen Brisanz im NS-Deutschland nicht erscheinen. Die auch aus dem Blickwinkel dieser Problematik zu reflektierenden Veränderungen im poetischen Werk der Dichterin tragen für die tendenziellen Entwicklungen der Gattung geradezu exemplarischen Charakter: Wird angesichts der gewandelten politischen Verhältnisse 1933/34 zunächst eine thematische Erweiterung der Lyrik um Politisches erkennbar und reflektieren selbst die Natur- und Landschaftsgedichte sowie die poetischen Texte historischer Thematik um 1933 politische Themen, zeigt bereits Gertrud Kolmars vermutlich Ende 1934 entstandener Zyklus *German Sea* eine weitgehende Distanzierung von den politischen und Tagesereignissen. Kolmars Schaffensphase nach 1934 kann geradezu als Abwendung von explizit politischen Themen beschrieben werden. Vielmehr ist hier „das Politische implizit resp. kontrastierend enthalten, sie selbst würde vielleicht sagen, ‚im Ewigen‘ aufgehoben“ (Nörtemann 2003, Bd. 3, 337). Auch der Gedichtzyklus *Das Wort der Stummen* kann unter poetologischen Gesichtspunkten in seiner Bewegung hin auf das Abschlussgedicht *Der Engel im Walde* bereits als Erwägen und schließlich Verwerfen realitätsnahen lyrischen Sprechens gelesen werden – das Abschlussgedicht als „Möglichkeit einer Begegnung und damit Selbstbehauptung

abseits und jenseits der bedrohlichen Tagesereignisse“ (Nörtemann 2003, Bd. 3, 361). Im Fortschreiben eines „Ewigkeitsgeschehens“ oder einer geistigen Wendung dahin, wo „die Zeitereignisse fast wie die Bilder eines Kaleidoskops“ anmuten, sah die Autorin vielmehr eine künstlerische Möglichkeit, den Tag wieder „richtbar“ zu machen und den äußeren Bedrohungen zumindest innerlich standzuhalten (Kolmar 2014, 37; Brief vom 1.10.1939).

Auch Gertrud Kolmars einziger, nach 1933 in einem jüdischen Verlag veröffentlichter Gedichtband *Die Frau und die Tiere* (1938) steht für eine Entwicklung lyrischer Texte jener Jahre, in denen sich weder eine autonome Kunst im Sinne einer Artistenmetaphysik noch eine in Formeln oder Riten erstarrte Religiosität als Bewältigungsmodelle angsterfüllter Existenz anbot. Angesichts der Unmöglichkeit einer öffentlichen Verurteilung der antisemitischen Ausschreitungen im nationalsozialistischen Deutschland wurde vielmehr eine Verschränkung von Religiösem und Politischem zu einer – nicht konkretistisch verstandenen – Möglichkeit gegenwartsbezogener schriftstellerischer Arbeit.

Dabei sahen zahlreiche Autoren in den Texten der Bibel zwar eine Traditionslinie, aus der heraus sich die Neu- und Selbstbestimmung einer verfolgten Gemeinschaft entwickeln ließ, verbanden allerdings mit dem Rückgriff auf diese Tradition nicht notwendig auch eine geistig-religiöse Wandlung. Ein Vergleich der im NS-Deutschland veröffentlichten Gedichte des Schriftstellers, Übersetzers und ehemaligen Cheflektors des Berliner Rowohlt Verlags Paul Mayer (1889–1970) mit seinen unveröffentlicht gebliebenen sowie seinen im Exil publizierten Texten steht dafür exemplarisch. Für eine Vielzahl der in der deutschen Kultur verwurzelten Schriftsteller stellte die Rückbindung an die Bibel vor allem die Berufung auf einen existenziell verbindlichen Text dar – die Wiederaufnahme der im Herderschen Sinne „älteste[n] Urkunde des Menschengeschlechts“, in der „ewig Gültiges in dichterischem Wort vollendeten Ausdruck“ gefunden hatte (Bamberger 1936, 88). Sie begriffen einen von ihnen konstatierten Bruch in lyrischer Entwicklung und ein Wiederanknüpfen im Traditionellen daher nicht als konservative Wende, sondern lasen das teilweise emphatisch ausgesprochene poetische Bekenntnis zum Gott des Alten Testaments als Gegenwort einer kulturkritisch verstandenen religiösen Renaissance.

Im Rekurs auf Texte der Tradition, insbesondere auf die hebräische Bibel und den Talmud, hatte sich zudem eine verfolgte jüdische Minorität schon im Midrasch, dem gottesdienstlichen Vortrag im Anschluss an die Toravorlesung der alten Synagoge, „zur Zeit seiner Entstehung eine Binnensprache für ihre Auseinandersetzung mit der Außenwelt“ geschaffen, die eine oppositionelle Position zu formulieren vermochte, weil sie „der Gegner selten, der Volks- und Glaubensgenosse fast immer verstand“ (Simon 1959, 76–77). Auch nach 1933 wurde vor dem Hintergrund gemeinsamer und neu zu erinnernder geschichtlich-religiöser Traditionen und einer gemeinschaftsstiftenden Erfahrung kollektiven Ausgegrenztseins im Subtext poetischer Texte versucht, auf die Zeichen zwischen den Zeichen zu weisen, im Versagen des Wortes oder dem bewussten Verzicht auf das Sprechen den Beginn einer ande-

ren Sprache zu setzen und in der Aufnahme religionsgeschichtlicher Modelle die Möglichkeiten subversiven Schreibens zu erproben. So gemahnte Abraham Nochem Stenzels Gedicht *Gideons Brandopfer*, das Kurt Pinthus in seiner Anthologie *Jüdische Lyrik der Zeit* 1936 in einer Übertragung aus dem Jiddischen veröffentlichte (C.V.-Zeitung, Berlin, Nr. 15, 9.4.1936), den Leser in der biblischen Gestalt des Bauern Gideon an einen „streitbaren Helden“ (Das Buch der Richter 6, 12) des israelitischen Volkes und Vorläufer israelitischen Volkskönigtums und enthüllte seine unausgesprochen bleibende politische Brisanz – wie zahlreiche Gedichte auch anderer Autoren – erst vor dem Hintergrund der biblischen Vorlage.

Äußerlich fassbare Parallelen im Rückgriff auf die Bibel als einem existenziell verbindlichen Text, die Wolfgang Frühwald bereits 1999 für die Literatur der sogenannten Inneren Emigration, für Texte des inneren Widerstands sowie für literarische Entwicklungen im antifaschistischen Exil vergleichend als Versuche intellektuellen politischen Widerspruchs beschrieben hat (Frühwald 1999, 41–42), lassen sich damit auf literarische Entwicklungen in Texten jüdischer Autoren in Deutschland erweitern. Konnte sich allerdings ein offen artikulierter Widerspruch in religiösen Denkmodellen aus einer Defensivposition heraus formulieren, die auch in der Dichtung mit einer „Urkonzeption von der Welt als Schöpfung“ (Buber 1922/1953, 229) eine klare Gegenposition zur zeitgenössischen Wirklichkeit behauptete und in einem kulturellen und literarischen Diskurs Erziehungskonzepte und Überlebensstrategien formulierte, mit denen man einem unmenschlichen System begegnen wollte, scheinen die Grenzen zumindest öffentlichen Schreibens innerhalb Deutschlands mit den Möglichkeiten einer Aufklärung über die Ursachen des Nationalsozialismus bzw. der Kennzeichnung seiner Verbrechen im Sinne eines radikalen Realismus klar benannt. Die 1938 von Ernst Bloch in kritischer Bilanz an die Literatur des antifaschistischen Exils gerichtete Frage nach deren Vermögen, „das Naziverbrechen zu kennzeichnen, ihm sprachlich nahe- und nachzukommen“, ging zwar nicht an den realen Möglichkeiten der exilierten Dichter, aber doch an denen der damals unter massiven Zensureingriffen arbeitenden jüdischen Intellektuellen, Schriftsteller und Künstler innerhalb Deutschlands vorbei (Bloch 1938/1970, 185). Erkennbare Bezugnahmen auf religiöse Denkmodelle in Texten jüdischer Autorinnen und Autoren innerhalb Deutschlands können damit im zeitgenössischen Diskurs nicht vornehmlich im Politisch-Widerständigen verortet werden, sondern sind in ihrer Bedeutsamkeit für den damaligen Erhalt und die geistige Entwicklung jüdischer Existenz zu sehen.

Traditionslinien im ‚Neuen Denken‘ Martin Bubers und Franz Rosenzweigs

Das von Martin Buber und Franz Rosenzweig nach dem Ersten Weltkrieg geprägte ‚Neue Denken‘, das „auf der Anerkennung der Erfahrung als Ausgangspunkt, auf der Erkenntnis der Sprache als Zugang zur Wesenserfassung, auf der Ablehnung

jedes wirklichkeitsaufhebenden Monismus in der Wahrheit der Korrelation“ beruhte (Kohn 1979, 230), das nicht mehr zeitlos war und von der anschaulichen Erfahrung ausging, erwies sich vor diesem Hintergrund in mehrfacher Hinsicht als anschlussfähig. Gegen die seit Beginn des 20. Jahrhunderts gewachsene Skepsis vieler Intellektueller gegenüber der Möglichkeit, aus religiösen Traditionen heraus die Entwicklungen der säkularisierten modernen Welt zu erklären, hatten Religionsphilosophen wie Franz Rosenzweig und Martin Buber den Ursprung einer auch von ihnen konstatierten Krise des europäischen Menschentums überhaupt in einer fundamentalen Krise des Denkens der Transzendenz bestimmt (Buber 1930/1953, 244). Aus dieser Perspektive musste eine erneute Hinwendung zur Transzendenz geradezu als logische Konsequenz erscheinen. Das im *Stern der Erlösung* artikulierte theologische Verständnis Franz Rosenzweigs hatte sich dabei nach dem Ende des Ersten Weltkriegs nicht nur im Blick auf die Wirklichkeit der Welt entwickelt, sondern sah weitergehend im Handeln des Menschen auf eine radikale Utopie hin das entscheidende Moment einer Erlösung zum Reich Gottes (Rosenzweig 1978, 251). Mit einer Abwendung vom Substanzdenken der Welt auf der einen Seite und einer Verlagerung des Gottesbegriffs weg von abstrakter Begrifflichkeit hin zu einem Erkennen der Anwesenheit Gottes in den Beziehungen zum Menschen und zur Welt auf der anderen war Rosenzweigs Denken der Transzendenz unmittelbar an erlebte und erfahrbare Wirklichkeit gebunden: Erlösung ist für ihn die Erfahrung, in der der Mensch sich der Welt zuwendet. Es ist symptomatisch und erklärt zum Teil auch dessen weitgreifende Wirkungen, dass vor allem diese Form des von Franz Rosenzweig proklamierten und von Martin Buber und zahlreichen ‚freien Schriftstellern‘ getragenen ‚Neuen Denkens‘ (Rosenzweig 1925/1937) bereits in den Jahren vor 1933 ebenso durch eine Hinwendung zur Wirklichkeit charakterisiert war, wie umgekehrt die Hinwendung zu einer ‚neuen‘ Transzendenz nach 1933 vielen der Autorinnen und Autoren jüdischer Herkunft, die zunächst im nationalsozialistischen Deutschland geblieben waren, geradezu zwingend erschien. In einem wiederzuerweckenden Bewusstsein der Einzigartigkeit jüdischer Geschichte von Leidenden und Verfolgten, einem Erinnern an den Dialog Gottes mit den Menschen, durch den alles Gegenwärtige mit dem Ewigen verbunden sei (Buber 1936 u.a.), sahen viele Autoren zudem ganz im Geiste des Buberschen Kultur- und Bildungsideals eine Möglichkeit, den verlorenen Bund jüdischer Gemeinschaft in einer Situation existenzieller Not und Verfolgungen neu zu begründen. Ein gewachsenes Bedürfnis der damaligen Leserschaft nach seelischem Aufbau und Trost sowie ein verstärkter Bildungsauftrag von Literatur beförderten zudem die Hinwendung zu transzendenten Deutungsmodellen der Realität. Mit der Begründung bzw. Befestigung eines (metaphysischen) Verständnisses jüdischer Geschichte und einer kulturellen Zugehörigkeit bot die Welt der Bibel einer im Verlaufe des Emanzipationsprozesses fortschreitend isolierten und vereinzelter jüdischer Existenz in Deutschland neue Bezugspunkte. Als Maßstab sittlicher Normen mit einem anerkannten Wertesystem stand sie zudem der gesellschaftlichen Realität des nationalsozialistischen Deutschland unmittelbar

entgegen. Paradox genug, blieb damit der Ausgangspunkt der beiden scheinbar gegenläufigen Bewegungen – der erneuerten Hinwendung zur Transzendenz *und* zu den gegenwärtigen Geschehnissen – das wie auch immer künstlerisch vermittelte Bedürfnis einer erweiterten Auseinandersetzung mit den Realitäten jüdischer Existenz im 20. Jahrhundert.

Damit ist eine Traditionslinie skizziert, die sich schließlich unter den politischen Bedingungen nach 1933 nicht allein für Autoren der sogenannten ‚Inneren Emigration‘ wie Oskar Loerke, sondern auch für zahlreiche in Deutschland gebliebene jüdische Autoren als anschlussfähig erweisen sollte: in einer Neu-, oder Wiederanbindung an jüdische religiöse Denkmodelle und Traditionen, die zu einem einschneidenden Wandel in ihren weltanschaulichen und künstlerisch-ästhetischen Auffassungen führen und deren Nachkriegsarbeiten entscheidend prägen (Nelly Sachs), in Besonderheiten künstlerischer Entwicklungen, die für die 1930er Jahre einen spezifischen Interims-Charakter tragen (Mascha Kaléko, Paul Mayer u.a.) sowie in einer nach 1933 intensivierten Auseinandersetzung mit jüdischen religiösen Traditionen in ihrem literarischen Werk (Gertrud Kolmar, Arno Nadel, Jakob Picard, Manfred Sturmann u.a.).

„Und über den Trümmern Jerusalems entstand das Wort der Propheten: die Verheißung mitten im Untergang“ (Ilse Weiss, 1936)

Von den 44 veröffentlichten Gedichtbänden älterer und zeitgenössischer Lyrik, die nach 1933 in jüdischen Verlagen innerhalb Deutschlands erschienen, führen allein 11 biblische oder mythologische Anklänge bereits im Titel. Insbesondere die Urszenen und Gestalten des Alten Testaments wurden in den zeitgenössischen Texten erkennbar erster Stoff bei der Suche nach neuen Identifikationsmöglichkeiten. Sämtliche jüdischen Zeitungen und Zeitschriften hatten sich einer verstärkten Aufnahme poetischer Bearbeitungen biblischer Stoffe und Themen ebenso geöffnet wie die Vortrags- und Rezitationsabende des „Jüdischen Kulturbundes“. Neben einer fortdauernden Tradierung von Dichtern wie Goethe, Claudius und Rainer Maria Rilke erschloss insbesondere Karl Wolfskehl im Exil entstandener Gedichtband *Die Stimme spricht* (S. Schocken Verlag, Berlin 1934) einer im metaphysischen und realen Sinne ortlos gewordenen jüdischen Kultur innerhalb Deutschlands perspektivische Räume. Sowohl im transzendenten als auch im realen Sinn einer Auswanderung nach Palästina bot der Band den damaligen Lesern zahlreiche Anknüpfungspunkte. Geradezu symbolhaft wurde der Dichter selbst zum Modell eines ‚jüdischen Lyrikers‘ stilisiert (Schoor 2007, 93–119).

Prophetisch-pathetisches lyrisches Sprechen in psalmodierender, biblischer Geste knüpfte in den damaligen Texten vom freien Hymnus bis hin zum strengen Sonett auch sprachlich-assoziativ die Verbindung zwischen dem gegenwärtigen Erleben aktueller Verfolgungen und einem metaphysischen und geschichtlichen

Zusammenhang jüdischer Seinserfahrung. Es integrierte den Leser als „Erbe“ und „Kettenglied“ in eine „lange[] Reihe der Ahnen“, wie es in dem 1935 von Manfred Sturmann veröffentlichten poetologisch-programmatischen Gedicht *Bekenntnis* heißt (Sturmann 1935, 7–8). Der Bogen vom lyrischen Ich zum Wir eines jüdischen Volkes und umgekehrt verleiht dabei nicht nur diesem Text eine besondere Spannung. Das lyrische Ich jener Jahre erhält eine kommunikative, existenziell sinngebende Funktion, die sich nicht zuletzt in einer dialogischen Anlage zahlreicher poetischer Texte spiegelt. Lyrisches Sprechen erscheint in der Form des Gebets oder der Anrufung, in Form einer Zwiesprache des Einzelnen mit sich selbst, mit Gott oder mit einer im Wir angesprochenen Gemeinschaft. Das Gedicht bleibt nicht allein ein Gespräch mit dem Leser, sondern wird mit Gadamer „selbst ein Gespräch, ein Selbstgespräch“ (Gadamer 1990, 176). In diesem Sprechen zu sich und zu und mit anderen vollzieht sich ein Prozess der Selbstfindung, füllt sich die existenzielle Leere, in der sich der Einzelne nach dem endgültigen Scheitern eines seit dem 18. Jahrhundert währenden Akkulturationsprozesses befand. Lyrisches Sprechen konnte in diesem Sinne mit Martin Buber als ein nie aufhörendes Streben zur Ich-Du-Relation verstanden werden.

War in der idealistischen Philosophie das Ich weitgehend vom gesellschaftlichen Kontext abstrahiert worden, ersetzte es Buber in seiner Philosophie des Dialogischen durch ein soziales, interagierendes Subjekt, dessen Beziehung zu seinem Gegenüber wichtiger wurde als eigenes inneres Geschehen. An eine alte philosophische Traditionslinie anknüpfend, wurde damit monologisches Denken von dialogischem Sprechen abgelöst, um Menschen jüdischer Herkunft angesichts einer massiven Ausgrenzungs- und Verfolgungspolitik und vermittelt über Religion und eine gemeinsame Vergangenheit wieder in einer Gemeinschaft zu verwurzeln, ihnen zu zeigen, „daß jüdische Geschichte seit jeher nicht durch äußere Ereignisse, sondern durch eine große Kontinuität geistiger Haltung bestimmt gewesen“ sei (Buber 1972, Bd. 1, 106). „Wir sind eine Schicksalsgemeinschaft geworden“, unterstreicht der Schriftsteller und Rezipient Leo Mertens in der Berliner *Jüdischen Rundschau* vom 5. Oktober 1937: „Wir sprechen nicht mehr aneinander vorbei. Wir lernen wieder – über alles Trennende hinweg – den anderen verstehen“ (Mertens 1937). Manfred Sturmanns Gedichtband *Herkunft und Gesinnung* (Berlin 1935) steht dafür ebenso exemplarisch wie Lyrikbände von George A. Goldschlag (*Gedichte*, Berlin 1935), Anna Joachimsthal-Schwabe (*Gedichte*, Berlin 1937), Arno Nadel (*Das Leben des Dichters*, 1935 als Privatdruck in 300 Exemplaren bei Victor Otto Stomps in Berlin), Arthur Silbergleit (*Der ewige Tag*, Berlin 1935), Hilde Marx-Peters (*Im Vers gefangen*, 1934 im Selbstverlag), Hertha Kanner-Schildberger (*Hadassa*, 1934 im Selbstverlag), Ludwig Strauß (*Land Israel*, Berlin 1935), Bertha Pappenheim (*Gebete*, Berlin 1936) oder die in jüdischen Zeitungen veröffentlichten Gedichte von Jakob Picard, Schalom Ben-Chorin, Ilse Blumenthal-Weiss, Mascha Kaléko u.a. Sie zeigen, wieweit sich die bedrohlichen existenziellen Entwicklungen jener Jahre als wesentliche Paradigmen literarischen Sprechens manifestierten – *obwohl* Verfolgungen und Bedrohungen kaum in ‚realistischer Weise‘ darstellbar bzw. öffentlich thematisierbar

waren, und dass unter den Bedingungen einer offenen Verfolgung und verschärften Zensur Fragen einer sich in religiösen Denkmodellen artikulierenden Dichtung und ihrem aktuellen und politischen Wort zur kulturellen und historischen Situation des jüdischen Volkes nicht zwangsläufig einen Widerspruch darstellen mussten, – oder doch zumindest in einer ihnen eingeschriebenen Widersprüchlichkeit wahrgenommen werden sollten.

Hinwendung zum historischen Sujet

Unterschieden von einer Wende zur Transzendenz, wie sie insbesondere in den poetischen Texten jener Jahre fassbar wird, widmete sich die jüdische Erzählliteratur im nationalsozialistischen Deutschland vorwiegend historischen Stoffen der jüdischen Diaspora und blieb „gegenüber der biblischen Historie Israels [...] bemerkenswert zurückhaltend“ (Schreuder 2002, 56). Karl Eschers Verarbeitung einer biblischen Überlieferung in seiner Erzählung *Der Sohn des grossen Königs* (1937) oder Ernst Fürstenthals Roman *Abraham* (1936) bleiben daher eher singuläre Erscheinungen. Fürstenthals Geschichte des Stammvaters Abraham widmet sich zudem zwar einer der herausragenden biblischen Gestalten des Judentums, bedient sich aber mit einer Thematisierung der in den Texten der Schrift nicht überlieferten Jugendzeit Abrahams zugleich einer Technik des inhaltlichen Ausschreitens von „Leerräumen“ biblischer Überlieferung, wie sie auch in den biblischen Adaptionen der poetischen Texte Gertrud Kolmars vielfach zu finden ist. In dem Bemühen um eine weitgreifende kritische Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Ereignissen trafen sich die Entwicklungen in der Lyrik mit einer ähnlich motivierten Wendung narrativer Texte zum historischen Sujet. Hier liegt zugleich eine – zunächst äußerlich fassbare – Parallele zum Aufschwung der historischen Genres in der Exilliteratur, in der Literatur der ‚Inneren Emigration‘ sowie den Texten des inneren Widerstands. „Jüdische Schriftsteller unserer Tage gestalten in der Geschichte, durch die Geschichte heutiges Schicksal – also in einem Raum, zu dem sie die Distanz haben, die ihnen die mit ihnen fließende Gegenwart nicht gewähren kann“, bemerkt der Journalist und Literaturkritiker Kurt Pinthus in einem wahrscheinlich 1935 in Berlin gehaltenen Vortrag über „Jüdisches aus der neuesten jüdischen Literatur“ (Pinthus 1935b, 25–26). In gegenwartsbezogenen Rahmenhandlungen, wie sie nicht nur Rudolf Franks Roman *Ahnen und Enkel* (1936), Leo Hirschs Zeitungsroman *Die Letzte Station* (1935/36) oder Gertrud Kolmars Erzählung *Susanna* (1939/1940; 1993) strukturieren, findet dieses Bemühen im Formalen der Texte häufig eine Entsprechung: eine nicht mehr thematisierbare Gegenwart von Verfolgung und Ausgrenzung wird durch eine in der Vergangenheit angesiedelte Binnenhandlung erhellt und kritisch gespiegelt. Die Konfrontation mit der staatsbürgerlichen Entrechtung, dem Ausschluss aus deutscher Kultur sowie die Suche und Bewusstwerdung

einer jüdischen Identität führten in der Literatur innerhalb Deutschlands dabei zu einer Reaktivierung von zum Teil weit in die Vergangenheit zurückreichenden Elementen eines kollektiven Gedächtnisses. Thematisiert wurden, wie in Gerson Sterns Romanbestseller über die Vertreibung der Juden aus Prag im 18. Jahrhundert *Weg ohne Ende* (1934) oder wie in den Schilderungen christlich-jüdischen Zusammenlebens in Jakob Picards Erzählungen des alemannischen Judentums *Der Gezeichnete. Jüdische Geschichten aus einem Jahrhundert* (1936) Indizien und Begebenheiten einer fehlgeschlagenen Emanzipation. Historisch aufgesucht werden in den verschiedenen Genres vor allem Epochen der Diasporageschichte, die sich für die aktuelle Verfolgungs- und Identitätsproblematik als relevant erweisen konnten, Gestalten, Bilder und Geschichten der Vergangenheit, die den Bedürfnissen der gegenwärtigen Lage zu entsprechen schienen, die eine Orientierungshilfe wie eine Deutung der bedrohlicher werdender Gegenwart versprachen und oder die eine Rückführung zum Judentum über die Rückbindung an geschichtliche Traditionen und Überlieferungen ermöglichten. So thematisieren Fritz Rothgiessers Erzählung *Das Knabenschiff* (1936) oder Hermann Sinsheimers Roman *Maria Nunnez* (1934) die Verfolgung einer sephardischen Gemeinschaft, die sich – den Juden in Deutschland nicht unähnlich – in der iberischen Gesellschaft kulturell und wirtschaftlich scheinbar erfolgreich integriert hatte und deren Vertreibung nun das eigene Schicksal vorwegzunehmen schien. Hermann Sinsheimer entwickelt aus der in eine Liebesgeschichte verwobenen Geschichte der Vertreibung der Marranen aus Portugal um 1600 die Romanhandlung bis hin zu einer hoffnungsvollen Rückkehr der Protagonistin zum Judentum und zur Gründung der ersten nordeuropäischen jüdischen Gemeinde in Amsterdam. Zugunsten einer kollektiven Rückkehr zum Judentum verzichtet die Protagonistin Maria Nunnez bei der Befreiung der in London inhaftierten Marranen auf ihr persönliches Glück. Konnte ein nicht in Deutschland lebender Autor wie Stefan Zweig in jenen Jahren noch unbeirrt an einem Menschenbild festhalten, das seinem *Erasmus von Rotterdam* (Wien 1934/1982), einem Vertreter der Aufklärung, als gemeinsames Ziel aller Menschen galt: auch als einzelner „mit seinem Wunsch und Wirken etwas hinzutun [zu können] zu einer allgemeinen Versittlichung der Welt“ (Zweig 1982, 13), kommt es in Sinsheimers Text zugunsten einer Perspektive jüdischen Daseins zu einer Zurücknahme von Grundpositionen der Aufklärung, wie sie in Schillers *Kabale und Liebe* formuliert worden waren. Angesichts einer gescheiterten Emanzipation wurde die Gestalt des entfremdeten Individuums der Moderne als Modell vom Schauplatz jüdischer Kultur verabschiedet, wie es in der Lyrik parallel dazu in einer zunehmenden Distanz jüdischer Schriftsteller und Kritiker zu den Dichtungen Heinrich Heines erkennbar wird. Auch in der historischen Literatur der 1930er Jahre finden sich Tendenzen, im Aufhören alles Privaten und dem Wiederanknüpfen an eine in der Moderne zerstörte Tradition jüdischer Geschichte und Religion, die Säkularisierung und Personifizierung religiöser Glaubensinhalte und Traditionen zurückzunehmen und den Leser über Litera-

tur vermittelt auf einen ‚gemeinschaftlichen Grund‘ zurückzuführen. Im Vergleich mit literarischen Texten des Exils war daher innerhalb Deutschlands der Geschichtsbegriff tendenziell stärker an den Gottesbegriff gebunden. So hatte Martin Buber bereits im Juni 1933 in seinem Vortrag *Unser Bildungsziel* dem „völkischen Menschen“ (Buber 1936a; 90, 92) das Bild des „überwindenden Juden“ entgegengestellt, dessen „Überwinden [...] nur von einem Unüberwindlichen her“ kommen könne, „das der Labilität nicht untertan ist, das von ihr nicht erfaßt werden kann, das ihr unbedingt überlegen bleibt“ (Buber 1936a, 94). Den darin beschlossenen Gedanken, dass die Legitimität des Gottesvolkes niemals auf einer äußeren Macht beruhen konnte, entwickelte er ausführlich am 11. August 1933 in seinem Aufsatz *Geschehene Geschichte* in der Berliner *Jüdischen Rundschau*. Buber spricht darin von zwei prinzipiell gegensätzlichen Möglichkeiten religiöser Geschichtsbetrachtung. Erstere bezeichnet er als eine Geschichte „von oben“, als ein Geschichtshandeln Gottes, „das sich durch die Menschen vollzieht, darin, daß er Menschen Macht verleiht. Diese Menschen, die ‚Geschichte machen‘, erkämpfen sich die Macht, behaupten sie, üben sie aus“ (Buber 1936b, 27–28). Die dem entgegengesetzte Betrachtung einer Geschichte „von unten“, in welcher Buber vor allem die Geschichte Israels aufgehoben findet, versteht er dagegen als ein „Handeln zwischen Gott und den Menschen, ein[en] Dialog des Handelns“ (Buber 1936b, 27–28). Der mächtige Mensch steht dabei „ebenso im Geschichtsdialog“ (Buber 1936b, 27–28) wie der machtarme, und es könne, so Buber, „oft geschehen, dass der sich nicht ‚Durchsetzende‘ die rechtmäßigere Antwort gibt und in der Verborgenheit eine unscheinbare, unerkannt bleibende Bestätigung empfängt“ (Buber 1936b, 29). Die sich hieran bindenden optimistischen Prognosen für das Schicksal jüdischer Existenz konnten den Lesern dieser Jahre ebenso Trost vermitteln wie die religiöse oder welt-geschichtsteologische Zuversicht in dem Wissen, dass Leid und Verfolgung in jüdischer Geschichte immer auch das Wissen um deren Überwindung war. In Bubers Rede von der *Mächtigkeit des Geistes* ist es Abraham, Ahnherr und Symbolfigur des jüdischen Volkes, dessen Leiden und die sich daran bindende Prüfung zugleich die Voraussetzung einer endzeitlich-messianischen Erhöhung unter den Völkern darstellt (Buber 1936c, 85). In Kolmars Gedicht *Wir Juden*, das dem religionsgeschichtlichen Denken Martin Bubers verpflichtet ist, überantwortet die Autorin schließlich dem *aktiven* Tun des „überwindenden Juden“ das letzte Wort des Gedichts. Dass Kolmars Text schließlich unveröffentlicht bleiben musste, charakterisiert die reale Lage einer jüdischen Schriftstellerin im nationalsozialistischen Deutschland.

Literaturverzeichnis

- Adler-Rudel, Scholem (auch: Shalom): *Jüdische Selbsthilfe unter dem Nazi-Regime 1933–1939. Im Spiegel der Berichte der Reichsvertretung der Juden in Deutschland*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1974.

- Akademie der Künste (Hrsg.): *Geschlossene Vorstellung. Der Jüdische Kulturbund in Deutschland 1933–1941*. Berlin: Hentrich, 1992.
- Bamberger, Fritz: Johann Gottfried Herder: *Blätter der Vorzeit* (Nachwort). Berlin: Schocken, 1936, 87–91.
- Bayerdörfer, Hans-Peter: „Wandlungen einer Topographie. Zu den Gedichten von Land Israel.“ Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Ludwig Strauß 1892–1992. Beiträge zu seinem Leben und Werk. Mit einer Bibliographie*. Tübingen: Niemeyer, 1995, 35–51. [Zuerst 1982].
- Becker, Bernhard: *Herder-Rezeption in Deutschland. Eine ideologiekritische Untersuchung*. Sankt Ingbert: Röhrig, 1987.
- Belke, Ingrid (Hrsg.): *In den Katakomben: Jüdische Verlage in Deutschland 1933 bis 1938*. Marbacher Magazin 25. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1983.
- Ben-Chorin, Schalom: Der jüdische Dichter deutscher Zunge. *Der Morgen. Monatsschrift der deutschen Juden*, Berlin, 11.4 (Juli 1935), 145–147.
- Benjamin, Walter: *Briefe in 2 Bänden*. Hrsg. von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978.
- Benz, Wolfgang (Hrsg.): *Die Juden in Deutschland 1933–1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft*. München: C.H. Beck, 1988.
- Bloch, Ernst: „Der Nazi und das Unsägliche (1938)“. Ders.: *Gesamtausgabe, Bd. 11: Politische Messungen, Pestzeit, Vormärz*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, 185–192.
- Blumenthal, Willy: „Zwischen Raum und Zeit“. Pinthus, Kurt (Hrsg.): *Jüdische Lyrik der Zeit (Anthologie)*. C.V.-Zeitung, Berlin, Nr. 15, 9.4.1936, 6.
- Buber, Martin: „Unser Bildungsziel (Juni 1933)“. Ders.: *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933–1935*. Berlin: Schocken, 1936a, 88–94 (auch abgedruckt in: *Jüdische Rundschau* 54 vom 07.07.1933, 309).
- Buber, Martin: „Geschehene Geschichte (1933)“. Ders.: *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933–1935*. Berlin: Schocken, 1936b, 27–28 (auch abgedruckt in: *Jüdische Rundschau* 64 vom 11.08.1933, 413).
- Buber, Martin: „Die Mächtigkeit des Geistes“. Ders.: *Die Stunde und die Erkenntnis. Reden und Aufsätze 1933–1935*. Berlin: Schocken, 1936c.
- Buber, Martin: „Franz Rosenzweig (1930)“. Ders.: *Hinweise. Gesammelte Essays*. Zürich: Manesse, 1953a, 244–251.
- Buber, Martin: „Alfred Mombert (1922)“. Ders.: *Hinweise. Gesammelte Essays*. Zürich: Manesse, 1953b, 229–237.
- Buber, Martin: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*. Hrsg. von Grete Schaeder. 3 Bde. Heidelberg: Schneider, 1972.
- Cochavi, Yehoyakim: „Kultur- und Bildungsarbeit der deutschen Juden 1933–1941“. *Neue Sammlung. Vierteljahres-Zeitschrift für Erziehung und Gesellschaft* 26.1 (1986), 396–407.
- Dahm, Volker: „Das jüdische Buch im Dritten Reich. Teil 1: Die Ausschaltung der jüdischen Autoren, Verleger und Buchhändler“. *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 20, 1979; Teil 2: „Salman Schocken und sein Verlag“. *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 23, 1982.
- Dahm, Volker: „Jüdische Verleger, 1933–1938“. Paucker, Arnold; Gilchrist, Sylvia; Suchy, Barbara (Hrsg.): *Die Juden im Nationalsozialistischen Deutschland / The Jews in Nazi Germany 1933–1945*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1986a, 273–282.
- Dahm, Volker: „Anfänge und Ideologie der Reichskulturkammer“. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* 34, 1986b, 53–84.
- Dahm, Volker: „Kulturelles und geistiges Leben“. Benz, Wolfgang (Hrsg.): *Die Juden in Deutschland 1933–1945. Leben unter nationalsozialistischer Herrschaft*. München: C.H. Beck, 1988, 82–267, ²1989, 75–267.
- Dahm, Volker: *Das jüdische Buch im Dritten Reich*. München: C.H. Beck, ²1993.

- Deutsches Exilarchiv 1933–1945. Katalog der Bücher und Broschüren der Deutschen Bibliothek in Frankfurt a.M.* Stuttgart: Metzler, 1989.
- Dinesen, Ruth: „*Und Leben hat immer wie Abschied geschmeckt*“. *Frühe Gedichte und Prosa der Nelly Sachs*. Stuttgart: Heinz, 1987.
- Edelheim-Mühsam, Margarete T.: „The Jewish Press in Germany“. *Yearbook of the Leo Baeck Institute* 1 (1956), 163–176.
- Edelheim-Mühsam, Margarete T.: „Die Haltung der jüdischen Presse gegenüber der nationalsozialistischen Bedrohung“. Weltsch, Robert (Hrsg.): *Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise. Gestalten, Ideen, Werke*. 14 Monographien. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1963, 353–379.
- Eloesser, Artur: „Erinnerungen eines Berliner Juden“. *Jüdische Rundschau* Berlin, 76/77 (21.9.1934), 6; 78/79 (28.9.1934), 6; 80 (5.10.1934), 13; 82 (12.10.1934), 12; 86 (26.10.1934), 6; 88 (2.11.1934), 12; 90 (9.11.1934), 12; 92 (16.11.1934), 10.
- Escher, Karl: *Der Sohn des großen Königs*. Berlin: Erwin Loewe, 1937.
- Fervers, Kurt: „Liquidation der Kulturjuden. Eine Unterredung mit dem Leiter der Abteilung Kulturpersonalien im RmfVuP, Pg. Hans Hinkel“. Sonderdienst der NS-Presse. Berlin, 12.5.1939. Zit. n. Akademie der Künste (Hrsg.): *Geschlossene Vorstellung. Der Jüdische Kulturbund in Deutschland 1933–1941*. Berlin: Hentrich, 1992, 305.
- Frank, Rudolf: *Ahnen und Enkel. Roman in Erzählungen*. Berlin: Jüdische Buch-Vereinigung, 1936.
- Freeden, Herbert: „A Jewish Theater under the Swastika“. *Yearbook of the Leo Baeck Institute* 1 (1956), 159–160.
- Freeden, Herbert: *Vom geistigen Widerstand der deutschen Juden. Ein Kapitel jüdischer Selbstbehauptung in den Jahren 1933/1938* (Vortrag. Gehalten am 1. April 1963 in der David Loge B'nei Brith Haus, Jerusalem), Jerusalem: David Yellin Loge Orden B'nei Brith 1963, 3–18.
- Freeden, Herbert: *Jüdisches Theater in Nazideutschland*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1964 und Frankfurt a.M.: Ullstein, 1985.
- Freeden, Herbert: „Das Ende der jüdischen Presse in Nazideutschland“. *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 65 (1983), 3–21.
- Freeden, Herbert: „„Bleiben oder gehen?“ Ein Kapitel aus der jüdischen Presse im nationalsozialistischen Deutschland“. *Publizistik. Vierteljahreshefte für Kommunikationsforschung* 31,1/2 (1986), 91–107.
- Freeden, Herbert: *Die jüdische Presse im Dritten Reich*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1987.
- Freeden, Herbert: „Geistiger Widerstand oder Kollaboration? Anmerkungen zur jüdischen Kulturarbeit in Deutschland“. *Tribüne. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums* 127 (1993), 48–55.
- Friedenthal, Herbert [d.i. Herbert Freedен]: *Die unsichtbare Kette. Roman eines Juden*. Berlin: ATID Verlag, 1936.
- Friedenthal, Herbert [d.i. Herbert Freedен]: „Der Klassentag“. *Jüdische Rundschau* 88 (4.11.1938), 4.
- Friedländer, Saul: *Nazi Germany and the Jews. The Years of Persecution, 1933–1939*. New York: Harper Collins, 1997. Dt. Ausg.: *Das Dritte Reich und die Juden. Die Jahre der Verfolgung 1933–1939*. München: C.H. Beck, 1998 (Taschenbuchausgabe München: Dt. Taschenbuch Verlag, 2000).
- Frühwald, Wolfgang: „Die Bibel als Literatur produzierende Kraft“. Schmidinger, Heinrich (Hrsg.): *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Bd. 1: Formen und Motive. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1999, 39–47.
- Fürstenthal, Ernst: *Abraham*. Berlin: Jüdische Buch-Vereinigung, 1936 sowie: Berlin: Erwin Loewe, 1936.
- Gadamer, Hans-Georg: *Gedicht und Gespräch. Essays*. Frankfurt a.M.: Insel, 1990.

- Geisel, Eike: „Zwangsvorstellung – November 1938. Das Theater des ‚Jüdischen Kulturbundes‘ in Berlin. Kommentierte Dokumente“. Wetzell, Jürgen; Reichhardt, Hans J. (Hrsg.): *Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin*. Berlin: Siedler, 1988, 105–132.
- Geisel, Eike: „‚Jüdische Kultur – Alles aussteigen!‘ Das Theater des Jüdischen Kulturbundes“. Berliner Geschichtswerkstatt e.V. (Hrsg.): *Juden in Kreuzberg. Fundstücke ... Fragmente ... Erinnerungen ...* Berlin: Ed. Hentrich, 1992, 156–166.
- Geisel, Eike; Broder, Henryk M.: *Premiere und Pogrom. Der Jüdische Kulturbund 1933–1941*. Texte und Bilder. Berlin: Siedler, 1992.
- Ginzel, Günther B.: *Jüdischer Alltag in Deutschland 1933–1945*. Düsseldorf: Droste, 1984.
- Goldschlag, George A.: *Gedichte*. Berlin: Vortrupp-Verlag, 1935.
- Gruner, Wolf: „Die Reichshauptstadt und die Verfolgung der Berliner Juden 1933–1945“. Rürup, Reinhard (Hrsg.): *Jüdische Geschichte in Berlin. Essays und Studien*. Berlin: Ed. Hentrich, 1995, 229–266.
- Gruner, Wolf: *Judenverfolgung in Berlin 1933–1945. Eine Chronologie der Behördenmaßnahmen in der Reichshauptstadt*. Berlin: Ed. Hentrich, 1996.
- Gruner, Wolf: *Der geschlossene Arbeitseinsatz deutscher Juden. Zur Zwangsarbeit als Element der Verfolgung 1938–1943*. Berlin: Metropol, 1997.
- Gruner, Wolf: *Widerstand in der Rosenstraße. Die Fabrik-Aktion und die Verfolgung der „Mischehen“ 1943*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2005.
- Hessel, Franz: *Alter Mann: Romanfragment*. Hrsg. und eingeleitet von Bernd Witte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.
- Heuer, Renate (Bearb.): *Bibliographia Judaica. Verzeichnis der jüdischen Autoren deutscher Sprache*. 4 Bde. Frankfurt a.M., New York: Campus, 1981–1996.
- Hirsch, Leo: „Geist und Seele jüdischer Lyrik“. *Israelitisches Familienblatt*, Berlin, 22.11.1934 (Jüdische Bibliothek: Unterhaltungsbeilage).
- Hirsch, Leo: „Diskussion um das Buch“. *Israelitisches Familienblatt*, Berlin, 12.11.1936, 234.
- Hirsch, Leo: „Die letzte Station. Ein kleiner Roman (in Fortsetzungen)“. *Jüdische Rundschau*, Berlin, Jg. 40, 41. Abdruck-Beginn: Nr. 103/104, 24.12.1935, 16–17 – Abschluss: Nr. 5, 17.1.1936, 7–8.
- Horch, Hans Otto: „Ludwig Strauß und der Schocken Verlag“. Schreuder, Saskia; Weber, Claude (Hrsg.): *Der Schocken Verlag / Berlin. Jüdische Selbstbehauptung in Deutschland 1931–1938*. Essayband zur Ausstellung „Dem suchenden Leser unserer Tage“ der Nationalbibliothek Luxemburg. Berlin: Akademie-Verlag, 1994, 203–223.
- Horch, Hans Otto: „Strauß, Ludwig“. Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. 2. aktualisierte und erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012, 487–489.
- Horch, Hans Otto: „in Lichterglut und Leuchterschimmern ... ein Friedensfest“. Zu Leben und Werk des deutsch-jüdischen Dichters Arthur Silbergleit seit 1933“. Schoor, Kerstin (Hrsg.): *Zwischen Rassenhass und Identitätssuche: Deutsch-jüdische literarische Kultur im nationalsozialistischen Deutschland*. Göttingen: Wallstein, 2010, 197–234.
- Jäger, Gudrun: *Gertrud Kolmar. Publikations- und Rezeptionsgeschichte*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 1998.
- Joachimsthal-Schwabe, Anna: *Gedichte*. Berlin: Philo, 1937.
- Kaléko, Mascha: *Das lyrische Stenogrammheft. Verse vom Alltag*. Berlin: Rowohlt, 1933.
- Kaléko, Mascha: *Kleines Lesebuch für Große. Gereimtes und Ungereimtes*. Berlin: Rowohlt, 1935.
- Kanner-Schildberger, Hertha: *Hadassa. Psalmen*. Selbstverlag 1934.
- Kaplan, Marion: *Der Mut zum Überleben. Jüdische Frauen und ihre Familien in Nazideutschland*. Berlin: Aufbau, 2001.
- Klemperer, Viktor: „*Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten*“. *Tagebücher 1933–1945*. Hrsg. von Walter Nowojski. 2 Bde. Berlin: Aufbau, 1995.

- Kohn, Hans: *Martin Buber. Sein Werk und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte Mitteleuropas 1880–1930*. Wiesbaden: Fourier, 1979.
- Kolmar, Gertrud: „Die Tiere von Ninive (Jona Schlusswort) (1937)“. Dies.: *Das lyrische Werk*. Hrsg. von Regina Nörtemann. 3 Bde. Göttingen: Wallstein, 2003, Bd. 2, 518–519.
- Kolmar, Gertrud: *Susanna*. Mit einem Nachwort von Thomas Sparr. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993.
- Kolmar, Gertrud: „Möblierte Dame (mit Küchenbenutzung) gegen Haushaltshilfe“. Brandt, Marion (Hrsg.): *Gertrud Kolmar: Orte*. Berlin: Kontext Verlag, 1994, 132–137.
- Kolmar, Gertrud: *Die Dramen*. Hrsg. von Regina Nörtemann. Göttingen: Wallstein, 2005.
- Kolmar, Gertrud: *Briefe*. Hrsg. von Johanna Woltmann. Göttingen: Wallstein 2014.
- Kwiet, Konrad; Eschwege, Helmut: *Selbstbehauptung und Widerstand. Deutsche Juden im Kampf um Existenz und Menschenwürde 1933–1945*. Hamburg: Christians, 1984.
- Loewy, Ernst: „Zum Paradigmenwandel in der Exilliteraturforschung“. Shedletzky, Itta; Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer, 1993, 15–29.
- Mehler, Frieda: *Vom Wege*. Berlin: Levy, 1934.
- Mertens, Leo: „Dichter bitten ums Wort“. *Jüdische Rundschau*. Berlin, 79 (5.10.1937).
- Nadel, Arno: *Das Leben des Dichters*. Berlin: Privatdruck (300 signierte und nummerierte Exemplare), 1935.
- Nörtemann, Regina: „Editorischer Bericht“. Gertrud Kolmar: *Das lyrische Werk*. 3 Bde. Göttingen: Wallstein, 2003, Bd. 3, 57–89.
- Nörtemann, Regina: „Zur Wiederentdeckung und Rezeption des Werks von Gertrud Kolmar in BRD und DDR“. Von der Lühe, Irmela; Krohn, Claus-Dieter: *Fremdes Heimatland. Remigration und literarisches Leben nach 1945*. Göttingen: Wallstein, 2005, 199–215.
- Pappenheim, Berta: *Gebete*. Berlin: Philo, 1936.
- Picard, Jakob: *Der Gezeichnete. Jüdische Geschichten aus einem Jahrhundert*. Berlin: Jüdische Buch-Vereinigung, 1936; Berlin: Erwin Loewe, 1936.
- Pinthus, Kurt: *Über jüdische Dichter* (unveröff. Ms., wahrscheinlich 1935 [a]). DLA-Marbach: A: Kurt Pinthus, Jüdische Themen: Mappe 1, Zug.nr.: 71.5465, 1.
- Pinthus, Kurt: *Jüdisches aus der neuesten jüdischen Literatur* (unveröff. Ms., wahrscheinlich 1935 [b]). DLA-Marbach: A: Kurt Pinthus, Zug.nr.: 71.5466.
- Pinthus, Kurt: „Jüdische Lyrik der Zeit“. *C.V.-Zeitung*. Berlin, 15 (9. April 1936), 2. Beilage: Literatur.
- Prinz, Joachim: *Wir Juden*. Berlin: Reiss, 1934.
- Reichmann, Eva G.: „Diaspora als Aufgabe“. Dies.: *Größe und Verhängnis deutsch-jüdischer Existenz. Zeugnisse einer tragischen Begegnung*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1974, 46–47.
- Richarz, Monika: „Einführung“. Dies. (Hrsg.): *Jüdisches Leben in Deutschland. Bd. 3: Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1918–1945*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1982, 10–11.
- Rosenstrauch, Hazel (Hrsg.): *Aus Nachbarn wurden Juden*. Berlin: Transit, 1988.
- Rosenzweig, Franz: „Das Neue Denken – Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung“ (1925). Ders.: *Kleinere Schriften*. Berlin: Schocken, 1937, 373–398.
- Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. Ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd.2. Hrsg. von Reinhold Mayer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978.
- Rothgiesser, Fritz: *Das Knabenschiff*. Berlin: Philo, 1936.
- Samson, Meta: *Spatz macht sich*. Berlin: Jüdischer Buchverlag, 1938.
- Samter, Max: *Die Versuchung. Eine Erzählung*. Berlin: Vortrupp-Verlag, 1934.
- Schachnowitz, Selig: *Flucht in die Heimat*. Frankfurt a.M.: Hermon, 1935.
- Schlenstedt, Silvia: „Suche nach Halt in haltloser Lage. Die Kulturarbeit deutscher Juden nach 1933 in Deutschland und die Dichterin Gertrud Kolmar“. *Sinn und Form* 41.4 (1989), 727–742.
- Schoor, Kerstin: „O dürft ich Stimme sein, das Volk zu rütteln!“. Karl Wolfskehl's literarische Wirkungen im jüdischen Kulturkreis in Deutschland nach 1933“. Kotowski, Elke-Vera;

- Mattenklott, Gert (Hrsg.): „O dürft ich Stimme sein, das Volk zu rütteln!“ *Leben und Werk von Karl Wolfskehl (1869–1948)*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 2007, 93–119.
- Schoor, Kerstin: *Vom literarischen Zentrum zum literarischen Ghetto. Deutsch-jüdische literarische Kultur in Berlin zwischen 1933 und 1945*. Göttingen: Wallstein, 2010.
- Schoor, Kerstin (Hrsg.): *Zwischen Rassenhass und Identitätssuche: Deutsch-jüdische literarische Kultur im nationalsozialistischen Deutschland*. Göttingen: Wallstein, 2010a.
- Schreuder, Saskia: *Würde im Widerspruch. Jüdische Erzählliteratur im nationalsozialistischen Deutschland 1933–1938*. Tübingen: Niemeyer, 2002.
- Shedletzky, Itta: „Existenz und Tradition. Zur Bestimmung des ‚Jüdischen‘ in der deutschsprachigen Literatur“. Horch, Hans Otto; Shedletzky, Itta (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer, 1993, 3–14.
- Silbergleit, Arthur: *Der ewige Tag*. Hrsg. von der Künstlerhilfe der Jüdischen Gemeinde zu Berlin. Berlin: Kommissionsverlag Berthold Levy, 1935.
- Simon, Ernst: *Aufbau im Untergang: Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1959.
- Sinsheimer, Hermann: *Maria Nunnez. Eine jüdische Überlieferung*. Frei erzählt. Berlin: Philo, 1934.
- Stern, Desider: *Werke von Autoren jüdischer Herkunft in deutscher Sprache. Eine Bio-Bibliographie*. Wien: ³1970.
- Stern, Gerson: *Weg ohne Ende*. Berlin: Reiss, 1934.
- Strauss, Leo: *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, IL: The Free Press, 1952.
- Strauß, Ludwig: *Land Israel*. Berlin: Schocken, 1935.
- Sturmann, Manfred: *Herkunft und Gesinnung*. Berlin: Reiss, 1935.
- Voit, Friedrich: „Nun das ewige Schicksal mich, mich anspricht“. Zu Karl Wolfskehls Gedichtfolge ‚Die Stimme spricht‘ (1934–1947)“. Thuncke, Jörg (Hrsg.): *Deutschsprachige Exillyrik von 1933 bis zur Nachkriegszeit*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 1998, 181–198.
- Voit, Friedrich: „Der Abschied“. Zu einer Erzählung von Gerson Stern“. Noll, Chaim (Hrsg.): *Offene Fragen. 70 Jahre PEN-Zentrum deutschsprachiger Autoren im Ausland*. Heidelberg: Synchron, 2005, 81–91.
- Wassermann, Henry (Bearb.): *Bibliographie des Jüdischen Schrifttums in Deutschland 1933–1943*. München, New York, London, Paris: Saur, 1989.
- Weiss, Ilse: „Warum?“ *Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland*, Berlin, 12.9, Dezember 1936, 385.
- Weltsch, Robert (Hrsg.): *Deutsches Judentum. Aufstieg und Krise. Gestalten, Ideen, Werke*. 14 Monographien. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1963.
- Wiener Library, Tel Aviv: *Jüdischer Kulturbund*, Kasten „Verbotene Texte“, MS, 3.
- Wolfenstein, Alfred: „Von der Dichtung des Juden“. *Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland*, Berlin, August 1934, 208–215.
- Wolfskehl, Karl: *Die Stimme spricht*. Berlin: Schocken, 1934.
- Zweig, Arnold: *Bilanz der deutschen Judenheit. Ein Versuch*. Amsterdam: Querido, 1934.
- Zweig, Stefan: *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*, Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1982.

Deutschsprachige jüdische Exilliteratur

Hanni Mittelmann

Exil in der biblischen Tradition

Die Exilerfahrung ist eine zentrale Kategorie jüdischen Selbstverständnisses. Sie ist engstens auf die Begriffe der Diaspora und der Rückkehr bezogen und bildet mit ihnen zusammen einen integralen Bestandteil jüdischer Existenz und jüdischen Selbstverständnisses.

Der Begriff Exil steht in seinem Ursprung ganz spezifisch für die Vertreibung der Juden aus Palästina nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 u.Z. „In diesem Begriff ist der Bezug zur verlorenen Heimat inhärent, derer im täglichen Gebet und nicht zuletzt jährlich am Ende der Pessachfeier mit dem Wunsch ‚Nächstes Jahr in Jerusalem‘ gedacht wird“ (Reiter 2006, 41). Jüdisches Exil ist damit immer auch bezogen auf die Rückkehr in die verlorene geographische Heimat, deren Zentrum Jerusalem ist. Doch der Begriff Exil ist der Geschichtlichkeit unterworfen. Neben seiner konkreten historischen und politischen Bedeutung hat dieser Begriff die verschiedenartigsten metaphorischen und existenziellen Bedeutungen angenommen.

Im biblischen Sprachgebrauch kommt das hebräische Wort für Exil, *Galuth* – גלות – erst im Zusammenhang mit der Besiedlung des Landes Israel im Anschluss an den Auszug aus Ägypten vor. Dort wird dem Volk Israel Exil als mögliche Konsequenz für die Nichtbefolgung der göttlichen Gebote angedroht. In den prophetischen Büchern erscheint der Gebrauch von גָּלוּ (galah – ins Exil gehen) dann mit Bezug auf das babylonische Exil und beschreibt einen konkreten historischen Tatbestand (Kiefer 2005, 225). Das Exil, das das jüdische Volk in Babylon erleidet, wird als eine durch die Verletzung des Vertrags mit Gott schuldhaft herbeigeführte Situation gesehen. Zugleich liegt die Überzeugung zugrunde, dass Schuld gesühnt werden kann und zwar durch Erinnerungsarbeit und Vergangenheitskorrektur. Exil wird zu einem „theologisch-messianisch gedeuteten Begriff, der den Hinweis auf den Messias enthält, welcher das Volk vom Leben in der Fremde erlösen und zurück nach *Erez Israel* führen wird [...] *Galuth* kann daher nach orthodoxem jüdischem Verständnis nicht von den Menschen autonom beendet werden“ (Bauer 2000, 37–38). Exil markiert jedoch in seinem ursprünglichen Verständnis „nur eine Periode, keine *conditio qua non*“ (Mayer 2005, 38).

Exilideutungen in der Neuzeit

Exilideutungen in der Zeit der Emanzipation

In der Moderne kam man von der traditionellen messianisch-religiös getragenen Deutung des Exils ab. Je nach religiöser oder säkularer Ausrichtung wurde der Exilbegriff unterschiedlich ausgelegt und öffnete sich den verschiedensten Deutungen.

Seit der *Haskala*, der Emanzipation, versuchte man die „*Galuth* als ein historisches Faktum aufzuheben“ (Bauer 2000, 38) und eine Heimat in der *Galuth* zu begründen. War die *Galuth* über Jahrhunderte hinweg negativ besetzt gewesen und signalisierte „Entwurzelung, und Verlust der sozialen und nationalen Bindungen, der politischen Knechtschaft und der sozialen Erniedrigung“ (Reiter 2006, 42), wurde nun die Diaspora als ein Lebensmodell etabliert. „Man begann das Leben in der Fremde unter positiven Vorzeichen zu betrachten“ (Mayer 2005,46). Damit wurde jedoch die klassische jüdische Definition des Begriffs verkannt oder zumindest aus den Augen verloren und aus ihrem historischen Kontext gelöst. „Das Leben in der ‚Vorläufigkeit‘, dessen explizites Ziel die Rückkehr nach *Erez Israel* gewesen war, war paradoxerweise zum Status quo geworden.“ (Mayer 2005, 38) Zugleich ermöglichte „das Bewusstsein von der Periodizität, Vorläufigkeit und Aufhebbarkeit der eigenen Situation in der Fremde [...] einen Modus der kulturellen Interaktion, der von Flexibilität und Konservatismus gleichermaßen gekennzeichnet war. Eine ‚Dichotomie von (negativer) Heimatlosigkeit und (positiver) Mobilität‘ eröffnete sich (Mayer 2005, 46). Im Laufe der Diasporageschichte nimmt diese verlorene Heimat eine mythische Dimension an, die immer mehr entterritorialisiert wird.

Exil und Zionismus

Gegen Ende des 19. Jahrhundert wurden „die Fortschritts- und Assimilierungsträume des liberalen Judentums in Frage gestellt“ (Bauer 2000, 38–39). Trotz der staatsbürgerlichen und gesellschaftlichen Gleichstellung wurden Deutsche und Juden als verschiedene Gruppen angesehen. Der *Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* war als Antwort darauf 1893 in Berlin gegründet worden. Das ersehnte Gefühl von Heimat und Dazugehörigkeit hatte sich nie richtig eingestellt. Diesem Umstand trugen die verschiedenen zionistischen bzw. national-jüdischen Unternehmungen von Moses Hess bis Theodor Herzl Rechnung. Die zionistische Ideologie sah in der Diaspora den negativen Gegenpol zur jüdischen nationalen Existenz, die es wieder zu errichten galt. Die Diaspora wurde als Deformation der jüdischen Existenz angesehen, als *Galuth*, die einen geistiger Zustand der Unfreiheit bezeichnete, der nur im Leben in einem eigenen Land aufgehoben werden konnte. Die politische jüdisch-nationale Agenda der von Theodor Herzl gegründeten modernen zionistischen Bewegung ging dabei auch Hand in Hand mit einer spirituel-

len Erneuerung des Judentums, der sogenannten Jüdischen Renaissance-Bewegung, an deren Spitze Martin Buber stand. Sie stellte eine säkularisierte, nationale messianische Bewegung dar, die das Exil in das historisch-theologische Grundmuster einordnete.

Aufwertung, Metaphorisierung und Universalisierung des Exilbegriffs im frühen 20. Jahrhundert

Das zionistische Angebot der Rückkehr in die angestammte Heimat wurde von dem assimilierten Judentum abgelehnt. Gegen die zionistische Ideologie der Rückkehr opponierten Intellektuelle und Dichter, angefangen von Bernard Lazare über Siegfried Kracauer, Ernst Cassirer, Else Lasker-Schüler und Albert Ehrenstein bis Paul Celan und Hannah Arendt. Sie lehnten die zionistische Verortung der Heimat ab und wollten mit dem Jüdischen nichts Territoriales verbinden. Im Zeitalter des modernen Nationalismus wurde die Diaspora aufgewertet als das Gegengewicht zum Nationalismus. Man identifizierte sich als Weltbürger und sah in der Exterritorialität auch die Vorbedingung zu Kreativität und revolutionärer Erneuerung, von Erkenntnis und schriftstellerischer Tätigkeit. Eine Neudeutung der jüdischen Identität wurde entwickelt, die Exil und jüdische ‚Paria‘-Existenz als die eigentliche und positive Essenz des Judentums ansah. Arendt übernahm den Begriff des „bewussten Parias“ von dem französischen Journalisten Bernard Lazare (Arendt 1978), der ihn im Zusammenhang mit dem Dreyfus-Prozess entwickelt hatte und ihn als die eigentliche Identität des Juden begriff, in der sich die besten der jüdischen Eigenschaften verwirklichten. Die jüdische Außenseiterrolle wird essenziell als die Möglichkeit der Freiheit angesehen. Dieser Gedanke wurde von Hannah Arendt aufgenommen und weiterentwickelt (Arendt 1978). Der „*conscious Pariah*“ (selbstbewusste Paria) wird für Arendt zum Paradigma der Auflösung des gängigen Exilbegriffs.

Die exterritoriale, ahistorische Selbstdefinition von Judentum und Exil wird auch von Hermann Cohen und Franz Rosenzweig vertreten, die Judentum als jenseits von Zeit und Raum, von jeglicher nationaler Kontingenz befreit ansahen. Sie entterritorialisierten den Exilbegriff und schlossen die Idee der Rückkehr aus. Rosenzweig sah Galuth als „Schule für die messianische Nation“ (Isaak Breuer) und glaubte, der Zionismus gefährde den „metahistorischen Charakter des Judentums“ (Langer 2006, 16). Diesen Gedanken, der die Essenz des jüdischen Volkes nicht als eine nationale und territoriale sondern als eine geistige proklamierte, führte auch Ernst Bloch weiter aus, der die Heimat nicht als Verdinglichung der Herkunft, sondern als immer wieder neu zu entwerfende Utopie verstand (Kuhlmann 1999, 206). Exil und Heimat werden damit zu nur „relationalen Orten, sind keine Positivitäten, die einen Zwischenraum freigeben, sondern selbst ein Dazwischen“ (Kuhlmann 1999, 207). Von Stefan Zweig in seiner dramatischen Dichtung *Jeremias* bis Arnold Schönberg in seiner Oper *Moses und Aron* wird diese Galuthmetaphysik des assimili-

lierten Judentums zelebriert. Stefan Zweig entwickelte in seiner dramatischen Dichtung *Jeremias* 1916 eine diasporische Ideologie, in der er die Heimatlosigkeit des jüdischen Volkes zur kulturellen Agenda machte. Gespeist von den Erfahrungen des territorialen Wahnsinns des Ersten Weltkrieges, lehnte er jede nationale Territorialität ab. In seinem Modell wird jüdische Heimatlosigkeit zu einer positiven Lebensform umgedeutet. Die Leiden des Exils werden als Prüfung und Aufgabe des jüdischen Volkes glorifiziert und Schwäche in Stärke, Unterwerfung in Sieg umgedeutet. Die Boden- und Heimatlosigkeit des jüdischen Volkes wird als eine zur Universalität befreienden Entterritorialisierung gedeutet. Die Rückkehr aus dem Exil, die der biblische Jeremias auf 70 Jahre festgelegt hatte (Jer. 25.11), wird nun von Stefan Zweig in seinem Theaterstück als eine „Heimkehr durch Welt in die Ewigkeit“ (Zweig 1936, 188) gedeutet (Mittelman 2007, 270). In Arnold Schönbergs Oper wiederum wird „die Wüste, das Exil, die *Galuth* zum ‚Ort des Denkens‘, Exil zur Freiheit des Geistes uminterpretiert“ (Bodenheimer 2002, 146). „Jüdisches Exil und Diaspora werden nicht mehr als Prüfung, sondern als Privileg verstanden, als Gegenmodelle zu einer Kultur, die im Morast des Territoriums stecken geblieben ist und darin unterzugehen droht“ (Mittelman 2007, 270). Damit wird die klassische jüdische Definition des Begriffs *Galuth*, „als das Leben außerhalb Israels und ein Ausgeliefertsein an fremde Mächte, ein Vegetieren in der Fremdbestimmung [...], der immer fest verbunden war mit der Rückkehr an den materiellen Ort Jerusalem, aus den Augen verloren“ (Langer 2006, 15).

Innerjüdische Diskussionen um den Exilbegriff seit 1933

Durch das Dritte Reich erfuhr die innerjüdische Diskussion um das Exil eine ungeahnte Dimension. Die Aufwertung einer ästhetisch begriffenen Heimatlosigkeit, die sich im frühen 20. Jahrhundert etabliert hatte, wird seit 1933 unmöglich angesichts der Vertreibung der Juden aus dem kulturellen Raum, der über Jahrhunderte hinweg ebenfalls zum integralen Teil ihrer Identität geworden war. „In der neuen geschichtlichen Konstellation, wo alle Ergebnisse der Emanzipation rückgängig gemacht wurden“ (Bauer 2000, 41), konnte weder die assimilatorische *Galuth*-Metaphysik, welche *Galuth* als die wahre Aufgabe und Bestimmung Israels ansah, noch die orthodox-religiöse Auslegung, welche es als die Bestimmung der Juden ansah, in der *Galuth* auszuharren, bis die messianische Erlösung eintreten würde, der Realität standhalten. „Die Ungeschützttheit des europäischen Galuthjudentums ohne eigenen Staat wurde allen zur bitteren Warnung vor den potenziellen Gefahren des Diasporaerlebnisses“ (Gelber 2006, 64).

„Das Exil, das die Juden 1933 zu erleiden hatten, führte bei vielen zu einer Rückbesinnung auf die jüdische Tradition und wurde als eine Fortsetzung des jüdischen Schicksals des Exils gesehen. So entstanden im Exil große Werke jüdischer Autoren mit deutlichem Bezug auf die jüdische Tradition, so etwa Karl Wolfskehl

und Yvan Golls Hiob-Gedichte oder die Lyrik von Gertrud Kolmar und Nelly Sachs.“ (Horch 2001, 211)

Die jüdische Exilerfahrung wurde den Dichtern zur Metapher, durch die man die Realität zu begreifen versuchte [...] Erst als die grausame Vernichtungspolitik der Nationalsozialisten das Exil in die definite Auslöschung übergehen ließ – und die Vertreibung zur Shoah wurde, war das symbolische Ende der Diaspora als eine tragfähige Idee im Judentum eingetreten (Goekjian 1998, 3).

Autoren wie Else Lasker-Schüler oder Albert Ehrenstein, für die vor 1933 Exil als die „jüdische Existenzweise und die Verlorenheit des modernen Menschen [...] zu Synonymen geworden waren [...], konnten die nationalsozialistische Vertreibung nicht mehr bloß als eine extreme Fortschreibung des geistigen Exils vor der nationalsozialistischen Vertreibung auslegen“ (Kuhlmann 1999, 205). Sie erlagen der „Erbärmlichkeit des Exils“ (Mittelman 1980) in Amerika und Palästina. Selbst Stefan Zweig konnte seine Glorifizierung der diasporischen Ideologie, die er 1916 in seinem *Jeremias* entwickelt hatte und in der er die ewige Heimatlosigkeit des jüdischen Volkes zur kulturellen Agenda machte, nicht mehr aufrechterhalten. Er musste dieses Konstrukt des Diasporismus in Frage stellen. „Die Entscheidung für das ‚ewige Exil‘, für das Refugium im Text, der Heimat des geistigen Menschen im Wort, führte letzten Endes nur zum ‚Grab in den Lüften‘, wie es in Celans *Todesfuge* heisst“ (Mittelman 2007, 278).

Exil als Leidensgeschichte

Die Vertreibung aus Deutschland konnte nicht mehr als Bestätigung des spezifisch jüdischen Daseins und Schicksals, das zu tragen sei, idealisiert werden. Exil wird zur Grunderfahrung der Fremde, der Entwurzelung und der Desorientierung, die sogar das Identitätsbewusstsein angegriffen hat (Briegel und Frühwald 1988, 2). Dies bestätigte auch Stefan Zweig, der im Exil zumindest keine materielle Not zu leiden hatte, aber erkennen musste, dass „jede Form von Emigration [...] an sich schon unvermeidlicherweise eine Art von Gleichgewichtsstörung verursacht [...] Man verliert – auch dies muss erlebt sein, um verstanden zu werden – von seiner geraden Haltung, wenn man nicht die eigene Erde unter sich hat, man wird unsicherer, gegen sich selbst misstrauischer“ (Briegel und Frühwald 1988, 2).

Exil wird als die Erfahrung der Vertreibung, des Verlusts, der Entwurzelung und der Desorientierung erlebt als ein existenzieller Zustand, der den „Vertriebenen das Bewusstsein ihrer Geschichte, der Kontinuität ihres Lebens und ihrer Herkunft und damit letztlich eben ihre Identität nimmt“ (Briegel und Frühwald 1988, 2).

Exil als kreative Chance

Werden in dem 1988 von Manfred Briegel und Wolfgang Frühwald verfassten Forschungsbericht noch der Kontinuitätsbruch und die Erfahrung der Fremde in den Vordergrund der Exildiskussion gestellt, so werden andererseits auch neue Perspektiven auf das Exil von 1933 bis 1945 entwickelt, sowohl von den Exilanten selber als auch von der Exilforschung. „Neben dem Leiden wurden auch die Chancen, die das Exil zu bieten hatte, erfahren und erforscht“ (Borst 1999, 14). Exil wurde nicht nur als ein hilfloses Ausgeliefertsein, sondern auch als „Bedingung der Möglichkeit begriffen, krisenhafte Verläufe in der eigenen Lebensgeschichte in den Griff zu bekommen und positiv zu wenden“ (Borst 1999, 14). Der Topos vom Exil, in dem der Flüchtling „gefesselt [ist] von der Erinnerung an die Heimat und getrieben von der Erwartung auf die Rückkehr in die Heimat“ (Trojanow 2011, 10), wird unter dem Gesichtspunkt der Widersprüchlichkeit von Verlust und gleichzeitiger Befreiung in Betracht gezogen: „In der doppelten Buchführung der Migration wandelt sich Verlust durch Befreiung in Gewinn um, so wie man sich nicht nur erleichtert, sondern auch bereichert, wenn man Gepäck abwirft, weil man Platz schafft für Neues“ (Trojanow 2011, 10).

Die Entwurzelung, die man durch das Exil erfahren hatte, wird von einigen, vor allem nach Amerika emigrierten Intellektuellen „als Chance zur Rückgewinnung der verlorenen intellektuellen Universalität [...], als Chance, sich von eigenen [...] provinziellen Fesseln im Denken und Verhalten zu befreien“ (Krohn 2009, 27) erfahren, und jenseits der konventionellen philosophischen und moralischen Beurteilungen wurden neue Wege und Perspektiven entwickelt.

Unter Umständen erlaubte das Schicksal des Exils tatsächlich die Möglichkeit zu schöpferischer Neuschreibung der Identität, zu neuem Überdenken des Verhältnisses von Eigenem und Fremden und dazu, „seine kulturelle Identität nicht länger in Gegensätzlichkeiten zu formulieren“ (Krohn 2007, X), so bei Gertrud Kolmar oder Georges-Arthur Goldschmidt, für den die Exilerfahrung eine Erfahrung der Befreiung von auferlegten Denkschablonen bedeutete (Goldschmidt 2007, 2). Auch für Exilanten wie Peter Weiss, Erich Fried und Michael Hamburger wurde Exil zu einer Schaffensquelle. So wandelt Peter Weiss in der *Ästhetik des Widerstands* das äußere, politische Exil künstlerisch zu einer zentralen Position des Antifaschismus um (Stephan 1985, 249).

Wird auch von einigen Intellektuellen und Dichtern „die krisenhafte Erfahrung des Exils“ als „eine Chance zur Neuorientierung“ begriffen, die „nicht zwangsläufig als ein Hemmnis gewertet werden muss“ (Neugebauer 1998, 37), so warnt Ilija Trojanow:

Allerdings sollten wir das Phänomen ‚Exil‘ deswegen nicht gleich verherrlichen. Im sekundären Diskurs erfahren bestimmte Begriffe gelegentlich eine zweischneidige Popularität, so dass sie vor lauter Glanz und Glorie die schmerzhaft und widersprüchliche Realität, die sie zu beschreiben haben, nicht mehr heraufbeschwören können. In manchen Texten der gegenwärtigen

gen Kulturwissenschaft scheint ‚Exil‘ aus seinem ursprünglichen Bedeutungszusammenhang exiliert zu sein. (Trojanow 2011, 11)

Exildiskussion- und Forschungsperspektiven nach 1945

Exil als „politisches“ Exil und Exil als „Eigenverschuldung“

Neben den innerjüdischen Diskussionen über die Erfahrungen des Exils 1933–1945 gab es auch eine außerjüdische Exildiskussion. Exil wurde von der Forschung auf den Zeitraum 1933–1945 festgelegt, in dem viele jüdische Autoren, aber auch etliche deutsche Autoren vor Hitler ins Ausland fliehen mussten. Zunächst wurde das Exil von 1933 bis 1945 nicht als spezifisch jüdisches Exil in der Forschung behandelt, sondern eher als ein „politisches Exil“, das unter dem ideologisch bestimmten Blickwinkel des Antifaschismus und des Widerstands gesehen wurde. Der Germanist Hans-Albert Walter ist ein Hauptvertreter dieser Richtung. In seiner zwischen 1972 und 1974 erschienenen umfangreichen Studie *Deutsche Exilliteratur 1933–1950* traf er eine Unterscheidung zwischen „politisch Exilierten“ und „jüdischer Massenemigration“ (Walter 1972–1974). In einem 1992 erschienenen Essay behauptete er, die jüdischen wie nichtjüdischen deutschen Exilanten im Vichy-Frankreich seien „Opfer einer Massenpsychose [...] wegen des Entkommens“ gewesen, ihre Angst vor der Auslieferung an die Gestapo sei „unbegründet“ gewesen (Walter 1992, 75). Dies wurde von den meisten Exilanten aus eigener Erfahrung als unzulässige Verharmlosung zurückgewiesen.

Hatte Hans-Albert Walter in der ersten Fassung seiner Studie die Geschichte vornehmlich linker Schriftsteller und Intellektueller dargestellt und sie als Opfer des Regimes gezeigt, so widerspricht er dieser Einschätzung in der Überarbeitung dieser Studie (Walter 2003). Er erweiterte den Blickwinkel zeitlich und gesellschaftlich und rückte zugleich die Frage nach der Mitverantwortung linker Intellektueller für 1933 in den Vordergrund. Zwar wird die Leiderfahrung des Exils zugestanden, aber betont, dass die Vertriebenen keineswegs nur als Opfer, sondern auch als Mitgestalter der historischen Entwicklung erachtet werden: „es war ja kein von anonymen Gewalten verhängtes Fatum, daß der Exilierte ‚draußen‘ zum Freiwild wurde. Er selbst hatte daran mitgewirkt, als er noch ‚drinnen‘ war, sei es durch Handlungen, sei es durch Unterlassungen.“ (Walter 2003, 3) Inmitten der heftigen Kontroversen über die deutsche Schuld, werden von Walter die Exilanten ebenso mitverantwortlich gemacht wie die, „welche im Lande bleiben konnten und wollten“ (Walter 2003, 687).

Die Erforschung der jüdischen Dimension des Exils 1933–1945 in den 1980er Jahren

Erst in den 1980er Jahren wurde, wie Ernst Loewy feststellte, „die Judenverfolgung [...] eher als eine selbständige Zielsetzung nationalsozialistischen Handelns und

nicht mehr nur als eine abgeleitete faschistischer Herrschaft angesehen“ (vgl. Horch 2001, 211). Ein Meilenstein in der Erforschung der jüdischen Dimension des Exils 1933–1945 war die 1989 in Jerusalem abgehaltene Exil-Tagung, deren Anliegen es war, auf den jüdischen Aspekt der Exilliteratur hinzuweisen, der von der Germanistik bis dahin unbeachtet geblieben war (Bahr 1993). Germanisten wie Ehrhard Bahr, Hans Otto Horch, Wulf Koepke und Ernst Loewy stellten zum ersten Mal die Identifikation mit der jüdischen Herkunft und dem damit zusammenhängenden Leiden des Exils in den Blickpunkt. Positive jüdische Selbstidentifikation wird zu einem Kriterium der deutsch-jüdischen Exilliteratur. Hans Otto Horch und Markus Bauer wiesen darauf hin, dass sich durch die Vertreibung der Juden aus Zentraleuropa „ein spezifisch jüdischer Raum des Exils [eröffnet hatte], dessen Umriss in einem komplexen Prozess sich vermischten mit jenem theologisch-messianisch deutbaren ‚eigentlichen Exil‘ der Judenheit, das mit der Vertreibung aus *Erez Israel* begann und bis in die Neuzeit andauerte“ (Bauer 2000; Horch 2001, 211).

Die Exildiskussion in der Postmoderne

Remigrationsthematik

In der Exilforschung des 21. Jahrhunderts geriet das Thema der jüdischen Remigration nach 1945 in den Blickpunkt. Es wurde deutlich, dass mit dem Kriegsende das Exil der vertriebenen Juden nicht zu Ende war. Der Begriff des ‚Nach-Exils‘ entstand, in dem durch die Ausgrenzungstaktiken und Verschleierungen, die sowohl von der Literaturkritik wie auch von Institutionen wie der Gruppe 47 praktiziert wurden, die Stimmen der zurückgekehrten Schriftsteller wie Peter Weiss, Wolfgang Hildesheimer und Paul Celan durch geschickte Metaphorisierungen und andere Interpretationstaktiken unhörbar wurden (Braese 2001). Eine der wegweisenden Veröffentlichungen zur Erforschung der jüdischen Remigration nach 1945 war der von Irmela von der Lühe, Axel Schildt und Stefanie Schüler-Springorum herausgegebene Band *Auch in Deutschland waren wir nicht wirklich zu Hause* (Lühe, Schildt und Schüler-Springorum 2000). Das Thema der Remigration wurde in neuester Zeit auch in Romanform gestaltet, vor allem im Roman von Ursula Krechl *Landgericht* (2012).

Neu-alte Diskurse über das Diaspora-Verständnis in der Postmoderne

Die *Shoah* als ein Ausdruck des Scheiterns der jüdischen Emanzipationsgeschichte in Deutschland sowie die Gründung des jüdischen Staates Israel hatten Einfluss auf die Sicht des jüdischen Exils. Jedoch „auch Auschwitz setzte der Debatte um Exil und *Galuth* kein Ende – sie dauert an, solange die weitgehend assimilierte Existenz von Juden außerhalb Israels die Frage nach der jüdischen Identität immer wieder

neu aufwirft“ (Horch 2001, 214). Das Verhältnis von Exil, Identität, Ethik und Politik taucht in immer neuen Diskurszusammenhängen auf. Nach der Staatsgründung von Israel und angesichts der Freiheiten, die eine multikulturelle Gesellschaft Juden vor allem in den USA und selbst in Europa bietet, scheint die klassische Vorstellung von Exil und *Galuth* wieder an Bedeutung verloren zu haben. Die erneute Glorifizierung des Exils als Voraussetzung für Individualität, Freiheit, Widerstand und intellektuelle Kreativität erinnert an die Exildebatten vor der Shoah. Exil und Diaspora sind zu modischen Begriffen in der postmodernen und multikulturellen Theorie geworden. Neue Diskurse finden vor allem im anglo-amerikanischen Raum statt, wo im Rahmen der Globalisierungsdebatten die kulturkritische Beschäftigung der Postmoderne mit dem Postkolonialismus dem Exildiskurs theoretische Impulse gegeben hat (Reiter 1998). So weisen vor allem Daniel und Jonathan Boyarin auf jene Elemente jüdischer Überlieferung hin, „die die Opposition zum nationalstaatskonstituierenden Bündnis zwischen Ethnie und Boden wie eine Präfiguration postkolonialer Dispositionen erscheinen lassen“ (Braese 2009, 15).

Damit greifen sie wieder auf den in der Zeit der Emanzipation eingeführten Exil- bzw. Diasporabegriff zurück, der die jüdische Identität gerade durch die Diaspora bestimmt sieht und die immerwährende diasporische Spannung als den Kern jüdischer Identität und Kreativität ansieht.

Mit dem Versuch der modernen Diasporaforschung, „den Begriff aus einem negativen jüdischen Verständnis zu lösen und dadurch klarer in Einklang mit aktuellen Konzepten von diasporischen Gemeinschaften zu bringen, die das Leben in der Fremde unter positiven Vorzeichen betrachten“ (Mayer 2005, 46), wird jedoch die klassische jüdische Definition des Begriffs verkannt oder zumindest aus den Augen verloren und aus seinem historischen Kontext gelöst. Ruth Mayer zufolge trägt „die Dichotomie von (negativer) Heimatlosigkeit und (positiver) Mobilität, die die aktuellen Diaspora-Theorien eröffnen, [...] für die Beschreibung der jüdischen Diaspora in der Antike nicht: Die ganze Idee eines Privilegierens von Heimat über Diaspora oder Diaspora über Heimat zeugt von einer modernen eher denn antiken Obsession“ (Mayer 2005, 46).

Die postmodernen Deutungen des Exils bedeuten eine erneute Entkoppelung jüdischer Identität von den Kategorien der Heimat und der Rückkehr, wie sie von den Intellektuellen vor der Shoah vorgenommen worden war. Nationalstaat und Exil, plurale und einheitliche Identität, werden hier unter dem Vorzeichen umgekehrter Wertungen gegenübergestellt (Neuburger 2013, 138). Unter postmodernem Vorzeichen findet zudem eine Metaphorisierung, Semantisierung und Universalisierung des jüdischen Exils statt. Salman Rushdie semantisiert die Verbindung zwischen Exil und Vergangenheit und versteht „die Vergangenheit als Land, aus dem wir alle emigriert sind. Damit verankert er das Phänomen Exil in der Narration und bestimmt es gleichzeitig als generelle Erfahrung, die jedem Menschen zugänglich ist.“ (Reiter 1998, 44) Die „Dichotomie ‚Exil‘ versus ‚Heimat‘ wird als identitätstif-

tende Unterscheidung der Gemeinschaft demnach nichtig. Die Vergangenheit ihrer Mitglieder hinsichtlich der Frage ihrer Zugehörigkeit wird bedeutungslos. Es tut nichts zur Sache, ob einer längst schon da war oder gerade erst gekommen ist.“ (Neuburger 2013, 146) In solchen Deutungen wird jüdische Diaspora zum historischen Beispiel, an dem andere Minoritätskulturen ihre Existenzbedingungen und ihr Selbstverständnis reflektieren können. „Jüdisches Exil“ wird als eine von Grund auf ethische und zugleich politische, d.h. dem Nationalismus im allgemeinen und dem Zionismus im besonderen entgegengesetzte Daseinsweise in Anschlag gebracht (Neuburger 2013, 146).

Die postmoderne Aufwertung von Exil und Diaspora und damit die Ausklammerung der Leidensgeschichte des jüdischen Volkes im Exil findet man mit Blick auf den jüdischen Diskurs auch im Nachkriegsdeutschland wieder. Obwohl es in den 1980er Jahren eine jüdische Auswanderungswelle nach Israel gab, bekannten sich vor allem nach der ‚Wende‘ immer mehr Juden zu ihrem Deutschtum und zur Diaspora als positivem Kern der jüdischen Identität. Die historische Legitimität der jüdischen Diaspora wurde von Neuem, wie schon vor dem Zweiten Weltkrieg, bekräftigt (Wolffsohn 1990). Es entwickelten sich zwei Brennpunkte der jüdischen Identität: Israel und die Diaspora. Die religiöse bzw. kulturelle Identifikation sollte bei einem weitgehend säkularisiertem Judentum die nationale Identität ersetzen und die Kontinuität und jüdische Gruppenzugehörigkeit verbürgen. Andererseits beziehen sich viele Intellektuelle in Israel und in Amerika auf das negative Verständnis der Diaspora als *Galuth*. Sie sehen gerade in der Assimilation an Wertvorstellungen der Gastkultur „die Auflösung der jüdischen Eigenständigkeit“. *Galuth* besteht damit in der Anstrengung, „in einer auf vollständige Integration orientierten Gesellschaft die eigene ‚Jewishness‘ zu bewahren, die historisch-sinnvollen Schranken sinnvoll in einem aktuellen Judentum beizubehalten“ (Bauer 2000, 48).

Selbst in Israel wird jedoch die Frage nach der Bedeutung der *Galuth* neu diskutiert. Auch wenn dort der exilische Raum und die exilische Existenz aufgehoben sind, so wird doch im gegenwärtigen Diskurs immer wieder auf die identitätsstiftende Verbindung von *Galuth* und jüdischer Identität hingewiesen. So konstatiert der Historiker und Soziologe Ben Halpern: „We have lost the memory of who we are and the sense of why we are – and yet we are. May we hope that out of this strange Limbo in which we reside will come to us a new sense of Exile that will give purpose to our life?“ (Halpern 1954, 7).

Die Debatte um Exil, Galut und jüdische Identität in ihren verschiedenen Ausformungen dauert an, es ist jedoch „vor allem der jüdische Messianismus, der untrennbar mit der Dimension des Exils verbunden ist“, der in der Form eines „säkularisierten Messianismus [...] jenseits von der metaphysischen Gewissheit jüdischer Orthodoxie oder marxistischem und liberalem Fortschrittsglauben [...] den Kern jüdischer Identität“ bildet und „über den Bruch hinweg eine Kontinuität einer durch Exil und die *Shoah* verstörten jüdischen Identität“ vermittelt (Horch 2001, 214). Was

letztlich ebenso bestehen bleibt, ist wohl das Fazit von Jean Amery, das er in *Jenseits von Schuld und Sühne* der „linken Romantik des Exils und der rechten der Heimat“ entgegensetzte, die sich das Nachkriegsdeutschland in Ost und West zurechtgelegt hatte: „Exil ist Angst – Heimat ist Sicherheit“ (vgl. Scheit 2006, 256).

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah: *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the modern age*. Edited and with an Introduction by Ron H. Feldman. New York: Crove Press, 1978.
- Bahr, Ehrhard: „Deutsch-jüdische Exilliteratur und Literaturgeschichtsschreibung“. Shedletzky, Itta; Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer, 1993, 29–42.
- Bauer, Markus: „Exil und Galut. Zum jüdischen Selbstverständnis nach 1933“. *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch*. Bd. 18: *Exile im 20. Jahrhundert*. München: edition text + kritik, 2000, 37–50.
- Bodenheimer, Alfred: *Wandernde Schatten. Ahasver, Moses und die Authentizitaet der jüdischen Moderne*. Göttingen: Wallstein, 2002.
- Borst, Eva: „Identität und Exil. Konzeptionelle Überlegungen zur 7. Tagung ‚Frauen im Exil‘“. *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch*. Bd. 17: *Sprache-Identität-Kultur: Frauen im Exil*. München: edition text + kritik, 1999, 10–23.
- Boyarin, Daniel; Boyarin, Jonathan: „Diaspora. Generation and the Ground of Jewish Identity“. *Critical Inquiry* 19.4 (1993), 693–725.
- Braese, Stephan: „Nach-Exil. Zu einem Entstehungsort Westdeutscher Nachkriegsliteratur“. *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch*. Bd. 19: *Jüdische Emigration zwischen Assimilation und Verfolgung, Akkulturation und jüdischer Identität*. München: edition text + kritik, 2001, 227–253.
- Braese, Stephan: „Exil und Postkolonialismus“. *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch*. Bd. 27: *Exil, Entwurzelung und Hybridität*. München: edition text + kritik, 2009, 1–19.
- Briegel, Manfred; Frühwald, Wolfgang: Einleitung. Dies. (Hrsg.): *Die Erfahrung der Fremde. Kolloquium des Schwerpunktprogramms „Exilforschung“ der Deutschen Forschungsgemeinschaft*. Weinheim u.a.: VCH (Acta Humaniora), 1988, 1–12.
- Gelber, Mark: „Nathan Birnbaums Diasporakonzeptionen“. Eidherr, Armin; Langer, Gerhard; Müller, Karl (Hrsg.): *Diaspora – Exil als Krisenerfahrung. Jüdische Bilanzen und Perspektiven. Zwischenwelt* 10. Klagenfurt: Theodor Kramer Gesellschaft und Drava Verlag, 2006, 52–66.
- Goekjian, Gregory: „Diaspora and Denial: the Holocaust and the ‚Question‘ of the Armenian Genocide“. *Diaspora. A Journal of Transnational Studies*. Vol. 7, Number 1 (Spring 1998), 3–24.
- Goldschmidt, Georges-Arthur: „Exil und Doppelsprachlichkeit“. *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch*. Bd. 25: *Übersetzung alstranskultureller Prozess*. München: edition text + kritik, 2007, 1–2.
- Halpern, Ben: „Exile“. *Jewish Frontier* (April 1954), 6–9.
- Horch, Hans Otto: „Exil und Messianismus. Manès Sperbers Romantrilogie *Wie eine Träne im Ozean* im Kontext deutsch-jüdischer Exilliteratur“. *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch*. Bd. 19: *Jüdische Emigration zwischen Assimilation und Verfolgung, Akkulturation und jüdischer Identität*. München: edition text + kritik, 2001, 210–226.
- Kiefer, Jörn: *Exil und Diaspora. Begrifflichkeiten und Deutungen im antiken Judentum und in der hebräischen Bibel*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005.
- Krechel, Ursula: *Landgericht*. Salzburg, Wien: Jung und Jung, 2012.

- Krohn, Claus-Dieter: „Vorwort“. *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch*. Bd. 25: *Übersetzung als transkultureller Prozess*. München: edition text + kritik, 2007, I–X.
- Krohn, Claus-Dieter: „Differenz oder Distanz? Hybriditätsdiskurse deutscher *refugee scholars* im New York der 1930er Jahre“. *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch*. Bd. 29: *Exil, Entwurzelung, Hybridität*. München: edition text + kritik, 2009, 20–39.
- Kuhlmann, Anne: „Das Exil als Heimat. Über jüdische Schreibweisen und Metaphern“. *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch*. Bd. 17: *Sprache – Identität – Kultur: Frauen im Exil*. München: edition text + kritik, 1999, 197–213.
- Langer, Gerhard: „Exil und Diaspora als Movens jüdischer Identität“. Eidherr, Armin; Langer, Gerhard; Müller, Karl (Hrsg.): *Diaspora – Exil als Krisenerfahrung. Jüdische Bilanzen und Perspektiven. Zwischenwelt 10*. Klagenfurt: Theodor Kramer Gesellschaft und Drava Verlag, 2006, 15–35.
- Lühe, Irmela von der; Schildt, Axel; Schüler-Springorum, Stefanie (Hrsg.): „*Auch in Deutschland waren wir nicht wirklich zu Hause*“. *Jüdische Remigration nach 1945*. Göttingen: Wallstein, 2000.
- Mayer, Ruth: *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2005.
- Mittelmann, Hanni: „Von der Erbärmlichkeit des Exils. Albert Ehrensteins letzte Jahre“. *Bulletin des Leo Baeck Instituts*, N.F., 19. Jg. (1980), Nr. 56/57, 110–134.
- Mittelmann, Hanni: „Jüdische Identität und der Mythos der Heimatlosigkeit im Werk von Stefan Zweig“. Treitler, Wolfgang (Hrsg.): *Zwischen Hiob und Jeremias. Stefan Zweig und Joseph Roth am Ende der Welt*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2007, 268–278.
- Neuburger, Karin: „Exil, Identität, Ethik, Politik und Kafka“. Horch, Hans Otto; Mittelmann, Hanni; Neuburger, Karin (Hrsg.): *Exilforschung und Konstruktionen von Identität 1933 bis 1945*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, 133–147.
- Neugebauer, Rosamunde: „Zur bildkünstlerischen Avantgarde und zum Exilwerk Richard Lindners. Exil als die kreative Chance“. *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch*. Bd. 16: *Exil und Avantgarden*. München: edition text + kritik, 1998, 32–55.
- Reiter, Andrea: „Diaspora und Hybridität. Der Exilant als Mittler“. Eidherr, Armin; Langer, Gerhard; Müller, Karl (Hrsg.): *Diaspora – Exil als Krisenerfahrung. Jüdische Bilanzen und Perspektiven. Zwischenwelt 10*. Klagenfurt: Theodor Kramer Gesellschaft und Drava Verlag, 2006, 36–51.
- Scheit, Gerhard: „Wieviel Heimat braucht der Mensch? Die Ressentiments von Jean Amery“. Eidherr, Armin; Langer, Gerhard; Müller, Karl (Hrsg.): *Diaspora – Exil als Krisenerfahrung. Jüdische Bilanzen und Perspektiven. Zwischenwelt 10*. Klagenfurt: Theodor Kramer Gesellschaft und Drava Verlag, 2006, 245–261.
- Trojanow, Ilija: „Exil als Heimat“. Burschell, Peter; Gallus, Alexander; Völkel, Markus (Hrsg.): *Intellektuelle im Exil*. Göttingen: Wallstein, 2011, 9–18.
- Walter, Hans-Albert: *Deutsche Exilliteratur 1933–1950*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, 1972–1974.
- Walter, Hans-Albert: *Wo ich im Elend bin oder „Gib dem Herrn die Hand, er ist ein Flüchtling“*. Ein Essay. Frankfurt a.M.: Büchergilde Gutenberg, 1992.
- Walter, Hans-Albert: *Die Vorgeschichte des Exils und seine erste Phase. Die Mentalität der Weimardeutschen. Die „Politisierung“ der Intellektuellen. Deutsche Exilliteratur 1933–1950*. Bd. 1.1. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2003.
- Wolffsohn, Michael: *Keine Angst vor Deutschland*. Erlangen, Bonn, Wien: Straube, 1990.
- Zweig, Stefan: *Jeremias. Eine dramatische Dichtung in neun Bildern*. Wien, Leipzig, Zürich: Herbert Reichner, 1936.

Deutschsprachige jüdische Literatur in Mandats-Palästina / Israel (1933–2014)

Jan Kühne

„Nach Hause vertrieben“ – Einleitung

„die eigene Sprache furchtbar gegen's Herz,
mit Feuer es durchbohrend und mit Lichte“

Ludwig Strauß

1941 erschien im britischen Mandatspalästina eine erste Anthologie deutschsprachiger Texte unter dem Titel *Menora – Eine Auswahl literarischen Schaffens in Erez-Israel*. Dieses „Sammelbuch“ sollte im Kleinen das große zionistische Ideal des *Kibbutz Galujot*, der „Einsammlung der [außerhalb von *Eretz Israel* jüdischen] Verstreuten“ verwirklichen und „Zeuge sein für den ungebrochenen schöpferischen Willen geistig Schaffender in Palästina.“ (Ben-Chorin und Stern 1941, 11) Inmitten des Zweiten Weltkrieges, zu einer Zeit, in der auch die jüdischen Siedlungen (*Jischuw*) Angriffsziel italienischer und deutscher Bomber geworden waren, richtet es an die deutsch-jüdischen Leser Palästinas die Frage: „Ist aber das Lebensrecht der Dichtung in dieser Zeit nicht in Frage gestellt?“ Zehn Jahre später wird Theodor W. Adorno angesichts der Dimensionen des in der Shoah erfolgten „Zivilisationsbruches“ (Diner 1988) in seinem viel zitierten Slogan die Legitimation poetischer Dichtung auf ähnliche Weise in Zweifel ziehen (Adorno 1977, 30). Die Herausgeber der *Menora* bejahten 1941 jedoch noch unzweideutig das Lebensrecht von Dichtung mit der Begründung: „Wort und Geist sind Kräfte, die Gewalt und Zerstörung überdauern.“ (Ben-Chorin und Stern 1941, 11) Insbesondere waren hiermit das deutsche Wort und der deutsche *Bildungsgeist* gemeint, die einerseits in Deutschland von den Nationalsozialisten korrumpiert und andererseits im jüdischen *Jischuw* Palästinas ebenso wie im späteren Israel als mit den nationalsozialistischen Verbrechen assoziierte Kulturphänomene stigmatisiert und teils dämonisiert wurden. Somit ist die Entwicklung deutschsprachiger Literatur in Palästina und Israel bis auf den heutigen Tag Ausdruck einer doppelten Sprachbewahrung und -behauptung. Während sie Zeugnis vom physischen Überleben ihrer Autorinnen und Autoren gibt, ist sie zugleich ein Mittel zu deren geistigem Überleben. In den Worten des Zionisten und Bestsellerautors Sammy Gronemann: „Die deutsche Sprache ist mein Lebenselement, eine Art geistige Heimat. Und diese meine Sprache lebt im Exil, und gerade dort, wo ich selbst eine Heimat gefunden habe, die Heimat die lang ersehnte, für deren Erreichung ich von Jugend auf gekämpft habe. Und hier erlebe ich wie so viele meiner Schicksalsgenossen, dass dieses mein Lebenselement verachtet, verfolgt und verpönt ist.“ (Gronemann 1953, 13)

Dies hatte in den ohnehin schwierigen Lebensverhältnissen natürlich zur Folge, dass deutsche Literaturschaffende sich aus ihrer Tätigkeit keinen materiellen Lebensunterhalt erhoffen konnten. Im Gegenteil: Eine Publikation eigener Texte musste oft selbst finanziert werden – und dennoch wurde und wird teils noch immer geschrieben. Das Bedürfnis, sich der eigenen Sprache zu versichern, wurde so stark, dass der Anspruch auf ein ästhetisches Niveau des Ausdrucks zweitrangig wurde (Schwarz-Gardos 1973, 554). Auffällig ist, dass viele deutschsprachige Einwanderer erst nach ihrer Immigration begannen, schriftstellerisch tätig zu werden. Die Malerin Lea Grundig erklärt dieses Phänomen folgendermaßen: „Nun, ganz von neuem beginnend, ledig allen Besitzes, besaßen sie nichts Besseres als ihre alten Wünsche. Und viele fanden den Mut, zu ihnen zurückzukehren und sie zu erfüllen. [...] Vieles Verkümmerte, Unterdrückte wurde frei und schoß hervor, getrieben, Versäumtes nachzuholen. Viele wurden Schriftsteller.“ (Grundig 1971, 263–64)

Für Schalom Ben-Chorin, einen der bedeutendsten Kenner dieser deutschsprachigen Literatur, besaß die Hinwendung zur schriftstellerischen Tätigkeit auch eine Abwehrfunktion. Im Exil werde die Muttersprache zum Schutzwall, so Ben-Chorin, und bilde eine „unzerstörbare Wortheimat“ (Ben-Chorin 1988b, 28). Von den deutschsprachigen Einwanderern, den Jeckes, wurde diese Abgrenzung oft bewusst gezogen. Jeckes waren in der deutschen Kultur in unterschiedlicher Intensität assimiliert gewesen und betrachteten diese Kultur als Träger einer authentisch jüdischen Tradition (Feinberg 2012; Diner 2005). Ihr einzigartiges Verantwortungsgefühl deutscher Sprache gegenüber ist historisch nachvollziehbar. Es ist der Wunsch, die auf Moses Mendelssohn und spätestens auf Samson Raphael Hirsch zurückgehende deutsch-jüdische Tradition zu bewahren und die Verbundenheit mit ihrer spezifischen Ausdrucksform, der nationalen Kultursprache Deutsch – die in der Moderne bereits liturgische Qualität, wenn auch nicht halachische Legitimation erhalten hatte – zu pflegen (Diner 2005, 101). War einst, Heinrich Heine zufolge, die Torah der Juden Schatz, den sie das ganze Mittelalter hindurch „gleichsam wie ein portatives Vaterland mit sich herumschleppten“, so wurde er im Zuge der Moderne auch durch das vermittelnde Deutsch zugänglich, welches in Folge dessen zu einer *jüdischen* Muttersprache wurde, die durch den eindringlichen Eindruck jenes „portativen Vaterlandes“ den deutschen Juden eine neue geistige Heimat gebar (Heine 1982, 43). Die deutschsprachige Literatur in Palästina und Israel wird daher nicht selten in Bezug auf eine Fortführung oder als letztes Kapitel „deutsch-jüdischer Symbiose“ erörtert (Amir 1980, 9; Ben-Chorin 1988a, 16; Pazi 1988; Steinecke 1997, 823).

Im Mandatspalästina und in Israel war jedoch diese jüdische Kulturtradition, insbesondere ihre Beziehung zur deutschen Sprache, Literatur und Gesellschaft bis in die 1970er Jahre umstritten. Seit 1910, mit dem Aufkommen des ‚Sprachenkampfes‘, dessen erste Hochphase man zur Zeit des Ersten Weltkriegs um die Lehrsprache im Technion Haifa ausgefochten hatte, wurde das Deutsche als ernstzunehmende Bedrohung für den neuhebräischen Alleingültigkeitsanspruch wahrgenommen (Wormann 1962, 310; Margalit 1994; Reingold 2011). Seine Verdrängung wurde

dadurch erleichtert, dass im Laufe der nationalsozialistischen Machtergreifung und nach Bekanntwerden ihrer systematischen Vernichtungsaktionen die deutsche Sprache als *lingua franca* faschistischen Gedankenguts deklariert werden konnte. Oft jedoch „verbargen sich starke vested interests, soziale wie politische Konkurrenz hinter dem Kampf für die Reinheit der hebräischen Atmosphäre“ (Wormann 1962, 311), der als „verinnerlichte[r] Widerstand gegen das deutsche Erbe eine wesentliche Rolle in der Bildung der neuen jüdisch-hebräischen Identität“ spielte (Sheffi 2004, 71). Die Sonderstellung des Deutschen wird darin erkennbar, dass im Jahr 1934 der Deutschunterricht an der hebräischen Universität eingestellt wurde, nicht jedoch der Italienischunterricht – die Sprache des faschistischen Bündnispartners (Weiss 2014).

Überwiegend waren es also interne politische und ideologische Widerstände, die ähnlich von jiddischen und russischen Literaten erfahren wurden (Chaver 2001; Ronell 2008). Nur in Palästina und Israel durfte sich der jüdische Flüchtling nicht als Emigrant oder Emigrantin bezeichnen. „Das wäre Verrat am Zionismus gewesen. Heimgekehrt in das Land seiner Väter, in den Raum der hebräischen Sprache, sollte er sich als Fremder deklarieren?“, erklärt Ben-Chorin (Ben-Chorin 1988a, 6). Die Autoren und Autorinnen waren also gezwungen, in einem Widerspruch zu leben und daraus schreibend wider ihn zu sprechen. Sie waren gewissermaßen „nach Hause vertrieben“ worden (Brodsky 1994) und sollten ihre Sprache wie schmutzige Schuhe vor der Tür stehen lassen. Die vorwiegend germanistisch orientierte Forschung betont diesen Zwiespalt (Amir 1980, 5; Schwarz-Gardos 1983, 11; Nieraad 1987, 93), den auch die nationale Abgrenzung vom Deutschen erzwingt, sowie die Verweigerung, deutscher Exilliteratur zugehörig zu sein (Pazi 1994, 127). Eine Definition gibt es überwiegend nur *ex negativo* (Pazi 1994, 130; Nieraad 2006; Hamann 2000, 206–10).

Parallel zu dieser „Eigengesetzlichkeit“, die sich in negativer Dialektik zur Shoah definiert (Pazi 1993, 91), blieb die Literatur der Jeckes eine „sprachliche Diasporaliteratur“ (Tischler 1988, 69). Zwar lernten sich die Verfolgten als *Heimgekommene* zu definieren, doch die Sprache, in deren Abbild und Gleichnis sie aufgewachsen waren und in der sie sich selbst, Judentum und Welt wahrnahmen, blieb unvereinbar mit der programmatischen Umsetzung zionistischer Utopie. So boten die literarischen Werke auch ein Exil für deutsche Sprache. Dies ist zumindest das Anliegen der ersten Anthologie deutschsprachiger Texte, die 1936 unter dem Titel *Die Ernte – Ein Sammelheft jüdischer Dichtung* in Jerusalem erschien: „Die jüdische Dichtung in deutscher Sprache ist heimatlos geworden. Mit diesem Heft soll der Versuch gewagt werden, dieser Dichtung ein neues Heim zu schaffen.“ (Chajes und Ben-Chorin 1936)

Anhand von Anthologien wurden so ‚portative geistige Heimaten‘ geschaffen und eine deutschsprachige literarische Öffentlichkeit in Israel suggeriert und ange-regt, die vor allem in literarischen Salons Ausdruck fand, z.B. in Else Lasker-Schülers *Kraal*, in Nadja Taussigs Salon und im noch aktiven LYRIS-Kreis (Wahl 2004; Schlör 1996, 315; Schwarz-Gardos 1992). Von neuhebräischer Seite wurde aufgrund dieser Verbundenheit mit der deutschen Sprache den deutschsprachigen

Einwanderern mangelnder Anpassungswille vorgeworfen, dem diese den Vorwurf einer fehlenden Aufnahmebereitschaft entgegensetzten (Gordon 2004, 143; Wormann 1962, 311–12). Dieser teils polemische Disput setzt sich in israelischer Geschichtsschreibung fort, wo erst 2004 ein umfassendes Werk erschien, welches die Lebenserfahrung deutscher Einwanderer zum Ausgangspunkt nahm, und nicht die zionistische Meta-Narrative (Gelber 1990; Sela-Sheffy 2003; Miron 2004; Gordon 2004, 143).

Die meisten Autorinnen und Autoren entwickelten in diesem Umfeld ein apologetisches Verhältnis zur eigenen Sprache. Meir Faerber, der erste Präsident des 1975 gegründeten *Verbands deutschsprachiger Schriftsteller in Israel* (VDSI), reagierte rückblickend auf den Vorwurf der mangelnden Assimilationsbereitschaft: „Es wäre mir viel lieber gewesen, wenn es möglich gewesen wäre, mich und alle anderen in Israel einfach aufs Hebräische umzuschalten.“ (Faerber und Tischler 1988, 35) Doch als gemeinhin anerkannt galt Ben-Chorins Diktum: „Aus einem Land kann man auswandern, aus einer (Mutter-)Sprache nicht.“ (Ben-Chorin 1988b, 34, 83) So entstanden zwar kreative Spannungen, die aber unter ideologischem Anpassungsdruck von der Bestätigung sozialpolitischer Konventionen abhängig wurden, die Margarete Moses in ihrem (noch in Berlin verlegten) Palästina-Roman *Diesen und auch Jenen hat Gott gemacht* zum Ausdruck brachte: „Ihr müßt mit Ehrfurcht an die palästinensische Wirklichkeit herangehen und sie ideologisch verstehen zu begreifen versuchen. Eine Hachscharah [hebr. Tauglichmachung, J. K.] der Seele müßt ihr durchmachen, bevor ihr herkommt, und – offen gesagt – ohne die sollten wir euch hier eigentlich gar nicht aufnehmen dürfen.“ (Moses 1936, 134)

Mit dieser Realität konfrontiert – zur ideologischen Heimatdogmatik als Substitut für die kreative Freiheit der Sprachheimat gezwungen – reisten einige, so es möglich war, wieder aus, um dort, wo auch ihre Sprache vor Verfolgung geschützt war, ein liberaleres, wenn auch von Erlösungserwartungen freies Heimatsubstitut zu finden. Die Legitimation einer Rückkehr nach Deutschland wurde seit 1943 ernsthaft in der *Vereinigung deutscher Einwanderer* diskutiert (Barzel 1994, 282). Vor diesem Hintergrund bleibt bei allen deutschsprachigen Schriftstellern im hebräischen Hoheitsgebiet – auch bei überzeugten Zionisten – immer die Frage präsent, ob sie eingereist wären, wenn sie nicht vertrieben worden wären oder andernorts Zuflucht gefunden hätten, oder ob sie wieder ausgereist wären, wäre es ihnen möglich gewesen: „Most German Jews would have preferred to stay in their country“ (Segev 1993, 20). Anhand von Beispielen wie Arnold Zweig, Louis Fürnberg, Wolfgang Yourgrau, Mascha Kaléko, Leo Perutz (Mittelman 2012), Stella Kadmon, Friedrich Lobe (Schirmeister 2012), Heinz Politzer, Wolfgang Hildesheimer, Edgar Hilsenrath und auch Else Lasker-Schüler (Schrader 2013) wird deutlich, dass Gelegenheiten gesucht und wahrgenommen wurden, um die jüdische Provinz wieder zu verlassen. Deren Biografien weisen auf Transitphasen in der deutschsprachigen „Durchgangsliteratur“ Palästinas und Israels (Tischler 1988, 69). Vor dem Hintergrund sich wiederholt verändernder nationaler Zugehörigkeit, geprägt durch fluktu-

ierende Übergänge von geografischen und sprachlichen Grenzen, die sich biografisch und literarisch-thematisch spiegelnd in einer Dialektik von De- und Reterritorialisierung vervielfältigen, ist die Frage einer Definition der Zugehörigkeit zur Literatur der Jeckes eine zentrale Unklarheit, die im Laufe der Jahre konkreter hervortritt. Im Folgenden wird diese Diskussion dargestellt, doch zuvor noch dieses Literatur-Phänomen zeitlich definiert, bevor im dritten Teil ausgewählte Autorinnen und Autoren, repräsentativ für ihr Spektrum, vorgestellt werden. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung und vergleichende Darstellung all ihrer Texte, und nicht nur ihrer sozio-historischen und biografischen Kontexte, steht aber noch aus (Rieder 2008).

Zwischenliteratur und Übergangsphänomen

„Nicht das letzte Wort“ – Periodisierung

Die Literatur deutschsprachiger Einwanderer in Mandatspalästina / Israel ist eine Zwischenliteratur, Zeugnis eines diffizilen Überlebens in verzögerter Anpassung sowie Symptom eines gewollten wie ungewollten Assimilationswiderstandes gegen den hebräischen Alleingültigkeitsanspruch. Sie ist dabei selbst ironischerweise in Deutschland aus der Assimilation deutscher Juden hervorgegangen und ein literarisches Übergangsphänomen deutscher Einwanderer, die vor dem arischen Alleingültigkeitsanspruch der Nationalsozialisten flohen. Als Übergangsphänomen ist sie das Zwischenprodukt eines geografischen Sprachtransfers von den deutschsprachigen Zentren Mitteleuropas in den Jischuw und nach Israel, somit eines Sprachkontaktes, der in seltenen Fällen zum Übergang von der deutschen zur hebräischen Sprache führte, beispielsweise bei Jehuda Amichai und Dan Pagis (Wallas 2002, 468–73). Dennoch wurde diese Einwandererliteratur bisher nicht in ihren Bezügen zur hebräischen und israelischen Literatur untersucht.

Die Literatur der Jeckes-Generation(en) kann als zeitlich begrenztes Übergangsphänomen ausgewiesen werden, das durch zwei abgeschlossene Phasen definiert wird, wenn man von ihren kollektiven Erscheinungsformen ausgeht. Derart lässt sie sich in zwei bereits abgeschlossene und ein gegenwärtiges, noch offenes „Kapitel“ einteilen, deren Bezeichnung als solche zwar Hartmut Steinecke entnommen ist, die jedoch die damit assoziierte Unterscheidung in emigrierte Autoren und Neu-Autoren zumindest für das erste Kapitel der Jeckes-Literatur nicht zulässt (Steinecke 1997, 820–22). Diese drei Kapitel markieren die Phasen ihrer Entstehung, Verdichtung und Auflösung. Nach Raymond Williams lassen sie sich als naszentes, etabliertes und residuales Stadium im Verlauf dieses sozio-literarischen Phänomens bezeichnen (Williams 1977, 121–27). Das naszente Stadium beginnt mit der fünften Alijah (1932–39) und endet in den 1970er Jahren vor dem Hintergrund der Reparationszahlungen, Shoah-Prozesse sowie der Aufnahme diplomatischer Beziehungen.

Das etablierte Stadium wird durch die 1975 erfolgte Gründung des VDSI eingeleitet, dessen Auflösung im Jahr 2005 die gegenwärtige residuale Epoche ankündigt, in der die organisierte, kollektive Publikationsaktivität deutschsprachiger Literaten in Israel aufhört. Dafür kann eine wachsende, vorwiegend wissenschaftliche Aufarbeitung beobachtet werden.

Als repräsentative Anhaltspunkte für diese Periodisierung dienen deutschsprachige Zeitungen, selbstorganisierte Verbände und literarische Anthologien. Sie lassen zwei zentrale Aktivitätszeiträume erkennen: als Folge der fünften Alijah die Jahre 1933 bis 1943 sowie nach der Gründung des VDSI die Jahre 1979 bis 1989. Abgesehen von 1933 bedürfen diese Daten einer Erklärung. Das entgegen allen ideologischen Widerständen aufblühende Sub-Kulturleben im Jeckes-Milieu wurde zunehmend eingeschränkt und mit Bekanntwerden der Shoah bis in die 1970er Jahre fast unmöglich (Feinberg 2009, 7). Ein jäher Widerstand wurde dieser Öffentlichkeit jedoch bereits 1943 mit der Zerstörung des Jerusalemer Druckhauses der Wochenzeitung *Orient* entgegengesetzt. Dieser Terroranschlag war der Höhepunkt einer Reihe verschiedener Körperverletzungsdelikte und Brandstiftungen, die gegen die Präsenz deutscher Sprache gerichtet waren. Er signalisierte eine lebensgefährdende Bedrohung, die die Jeckes zunehmend zwang, jegliche Sub-Kulturaktivität innerhalb der Leitkultur einzustellen oder zu verbergen (Gordon 2004; Rieder 2008, 27–28). Erst 1979 erschien wieder eine Anthologie deutschsprachiger Literatur in Buchform unter dem Titel *Stimmen aus Israel*, die von Meir Faerber in einem westdeutschen Verlag herausgegeben wurde, drei Jahre nach einer Sonderausgabe der Zeitschrift *Literatur und Kritik* über „Literatur aus Israel in deutscher Sprache“ in einem österreichischen Verlag (Ebner, Henz 1976). Obwohl sich der VDSI mangels Nachwuchs erst 2005 auflöste, ist seine Hauptaktivitätsperiode zwischen 1979 und 1989 anzusetzen, da in ihr fünf Anthologien in kurzer Frequenz erscheinen. Mit der 1989 erschienenen Anthologie *Auf dem Weg* begannen die letzten Anthologien in einem größeren Abstand zu erscheinen. Die Arbeit des VDSI wurde schließlich 2005 durch die Dokumentation *Nicht das letzte Wort* als „ERINNERUNG GEGEN DAS VERGESSEN“ (Hervorheb. im Orig.) abgeschlossen (Boesche-Zacharow 2005). Im selben Jahr wurde den Jeckes ein Museum in Tefen errichtet, welches neben dem *Leo Baeck Institut*, den *Central Zionist Archives* und den *Central Archives for the History of the Jewish People* sowie der *Jewish National Library* in Jerusalem eines der wichtigsten Archive für die Nachlässe deutschsprachiger Einwanderer ist.

Neben dieser durch die Zäsur eines Vierteljahrhunderts getrennten Phasen der Jeckes-Literatur stehen die Kontinuität der literarischen Produktion (z.B. Aloni, Ben-Gavriël, Schwarz-Gardos) sowie die fortschreitende Assimilation deutschsprachiger Einwanderer in die israelische Gesellschaft und mit ihnen die abnehmende Zahl von Publikationen verschiedener deutschsprachiger Zeitungen, von denen sich zwei bis heute erhalten konnten. Zwischen 1932 und 1943 entstand ein Dutzend sehr kurzlebiger Zeitungen und deutschsprachiger Verlage (z.B: *Jedioth Hayom*, *Orient*, Verlag

Walter-Menke, Peter-Freund-Verlag). Von ihnen konnte sich nur *Die Stimme* der Bukowiner Juden sowie die *Jedioth Chadashoth* (die späteren bis 2011 erschienen *Israel-Nachrichten*), sowie das *Mitteilungsblatt der Vereinigung der Israelis mitteleuropäischer Herkunft* (*MB-Yakinton*) über längere Zeit behaupten. Entstanden als Mitteilungsblatt der 1932 gegründeten *Vereinigung der Einwanderer aus Deutschland* erschien der *MB-Yakinton* fast durchgängig in Deutsch und Hebräisch. Im Laufe der Jahre nahm sein hebräischer Teil zu und bestimmt bereits mehr als zwei Drittel jeder Ausgabe. Aus einer von 600 Teilnehmern beantworteten Umfrage aus dem Jahr 2013 bezüglich einer Umstellung des *Yakinton* auf ein digitales Format geht hervor, dass über 95% der Leserschaft das Alter von 60 Jahren überschritten haben und Vorschläge gemacht wurden, das Blatt nur noch in Hebräisch weiterzuführen (Haberfeld 2013). Sorgen über ein Fortbestehen dieser renommierten Zeitung kamen indes nicht auf, nur über dessen Form. In seinem (ersten) deutschen, im Wechsel mit dessen hebräischer Übersetzung entstandenen Gedicht, *Der Traum*, welches Micha Limor zu seinem Abschied nach zehnjähriger Arbeit als Chefredakteur des Mitteilungsblatts veröffentlicht hat, fragt er: „Wie werde ich den Hügel überwinden? / Wie werden mich meine Kinder vertreten / in meiner Gesellschaft? / Aber dann erscheint der Traum / und versöhnt mich.“ (Limor 2013, 25)

Lebendig bleibt also die Hoffnung (hebr. *HaTikvah*) auf ein Weiterleben des zionistischen Traums, die zentraler Teil der Überlieferungen für die Folgegenerationen wird und der auch Sammy Gronemann trotz Enttäuschung über die zionistische Kulturpolitik Ausdruck verliehen hatte: „nach Hitlers Fall haben seine fanatisch faschistischen Ideen überall Wurzeln geschlagen, selbst im Lande der Juden, denen er die physische und geistige Vernichtung angedroht hat. [...] *Die Freiheit des Gedankens und der Rede, die Freizügigkeit in jedem Sinne*, werden wenn irgendwo in der Welt, in Jisrael verwirklicht werden, wenn nicht in dieser Generation, so in einer späteren, die sich von den Schlacken des Exils freigemacht haben wird.“ (Gronemann 1953, Hervorheb. im Orig.) Als Medium für diese Hoffnung sah sich auch das erwähnte „Sammelbuch“ *Menorah*, dessen Agenda durch den Faksimileabdruck eines Briefes von Theodor Herzl an Walter Rathenau deutlich wird. Darin heißt es, die Rückkehr der Juden „wäre eine Zusammenkunft aller Kulturen, wie schon unsere Congresse gezeigt haben, und eine höhere müsste daraus hervorgehen.“ (Ben-Chorin und Stern 1941, 33) In Palästina sollte also die Judenheit auch durch ihren deutschen Anteil zu einer „höheren“ Synthese gelangen. Doch nichts sei „so verleumdet worden wie diese zionistische Grundidee“ der „Heimkehr ins Land der Väter“ (Brod 1983, 58). Entsprechend können die Texte im Hinblick auf die sich verändernde Diskrepanz zwischen Ideal und Verwirklichung gelesen werden. Dies drückt sich in der charakteristischen Bekräftigung des Ideals genauso aus wie in der verklärten Realität, die freilich nicht als Wirklichkeit, sondern als noch zu verwirklichendes Potential gelebt wurde. In diesem Sinne setzte die zweite Phase die erste fort, d.h. die Anthologien des VDSI folgten der von *Menora* gewiesenen ideologi-

schen Richtung nicht nur durch Bezeugung geistigen und physischen Überlebens – als *Bewältigungsliteratur* (Nieraad 2006, 278), sondern auch durch die Reproduktion des Pionier-Mythos des *Sabra* (Almog 2000). Als Hauptanliegen tritt daher die Synthese von Shoah-Erinnerung mit der Konstruktion israelischer Identität hervor (Wallas 1993, 86). Dabei sind die in den 1980er Jahren erscheinenden Anthologien in ihrer Hinwendung zum deutschen Markt nicht nur ein Mittel geistigen, sondern nunmehr auch materiellen Überlebens in Israel. Somit erfolgt eine teilweise Rückkehr der „geistigen Heimat“ vom Zwischen- oder Exilstadium zurück in die deutschsprachigen Länder Europas, wodurch die etablierte Phase wesentlich von der naszenten unterschieden wird; auch durch ihre Selbstorganisation im VDSI und die Anthologien tritt sie geeinter und stärker konturiert hervor.

„Viele zu Vielen sprechen lassen“ – Zugehörigkeitskriterien

Ein weiterer markanter Unterschied zwischen den Anthologien der ersten zwei Phasen ist die Zusammensetzung ihrer Beiträge. In der *Menora* finden sich neben Texten von bereits bekannten Autorinnen und Autoren – wie Alfred Wolfenstein, Else Lasker-Schüler, Arnold Zweig, Max Brod, Felix Weltsch, Hugo Bergmann, Sammy Gronemann und Josef Kastein – auch Texte von zu jener Zeit noch unbekanntem Autoren, z.B. Ludwig Strauß, Werner Bukofzer, Max Bodenheimer, Margarete Moses, Schalom Ben-Chorin oder Gerson Stern), außerdem vier aus dem Hebräischen übersetzte Texte von Shai Agnon, Rachel (Bluwstein), Avigdor Hameiri und Shin Schalom. So tritt schon hier, noch vor der Gründung des israelischen Staates, in dem Versuch, „Viele zu Vielen in Erez Israel und der Welt sprechen zu lassen“, die deutschsprachige Literatur Palästinas in Bezug zur hebräischen Literatur sowie in ihrer universalen Aspiration hervor (Wallas 1993, 11). Gleiches gilt für den *Ariel-Almanach* (Vogel 1941). Neben Texten von Lea Goldberg und Abraham Schlonsky, die Uriel Meyer aus dem Hebräischen übersetzte, fanden von Wolf(gang) Hildesheimer ein englisches Gedicht nebst Federzeichnungen Aufnahme sowie ein hebräisches Chorstück von Stephan Wolpe. Beide Anthologien führten Prosa, Lyrik, Dramenauszüge und „Betrachtende Prosa“ im Programm, und stellen noch heute eine Quelle für bisher unbeachtete Autorinnen und Autoren dar, z.B. Margot Klausner, Nomi Rubel, Saul Ben-Yitzchaky, Martha Hofmann, Frango (Franz Goldstein), Walter Levy, Sulamith Bathdori und Walter Goldstein.

Ein drittes Unterscheidungsmerkmal ist das der Verortung oder Territorialisierung. Während die Autorinnen und Autoren der in der etablierten Phase veröffentlichten Anthologien in Israel lebten und für den deutschen Büchermarkt in Mitteleuropa publizierten, finden sich unter den dreizehn Autoren der ersten, 1936 erschienenen Anthologie *Die Ernte* sieben, die den Jischuw weder betreten haben noch thematisierten (Oskar Baum, Rudolf Fuchs, Friedrich Torberg, Werner Hirsch-

feld, Gertrude Urzidil, Ernst Lissauer, Hilde Marx). Hier deutet sich die Aufnahme aller Werke verfolgter deutsch-jüdischer Autorinnen und Autoren ins „neue Heim“ *Erez-Israelischer* Sammelbände an. Doch im Laufe der etablierten Phase tritt Territorialisierung als primäres Zugehörigkeitskriterium hervor. Diese Terminologie stellt einen Bezug zu den analytischen Instrumenten der De- und Re-Territorialisierung her, die die französischen Philosophen Gilles Deleuze und Felix Guattari, ausgehend von den Schriften Kafkas, in ihrem Konzept der „kleinen Literatur“ entwickelt haben. Wie diese ist die Literatur der Jeckes trans-national, bindet das Individuum an eine politische Aussage und ein in eine kollektive Aussageverkettung (Deleuze und Guattari 1976, 27).

Erstmals wendet der israelische Literaturwissenschaftler Shimon Sandbank die Begriffe der De- und Re-territorialisierung in seiner Darstellung des Verhältnisses zwischen deutscher und hebräischer Sprache im Werk von Ludwig Strauß an (Sandbank 2013). Diese Konzeption einer ‚kleinen Literatur‘ war bis dahin noch nicht praktiziert worden. Dabei wird gerade hierin diesem komplexen Literaturphänomen, das von den Definitionen der Exil-, Emigranten-, Remigranten-, oder Minderheitenliteratur nur ungenügend erfasst wird, ein mehrschichtiger analytischer Rahmen geboten (Nieraad 1989; Hamann 2000, 206–207). Seine reziproken Territorialisierungsbewegungen müssen dabei auch im Spannungsfeld zwischen der mythologischen Auffassung des *Erez Israel* und dem Land als Ausdruck konkreter geografisch-politischer Entitäten betrachtet werden (Gurevitch 1994; 2007), wo sie Gefahr laufen, anstatt in gegenwärtiger Realität, sich in einer geschichtlichen Metapher zu verwirklichen (DeKoven-Ezrahi 2000, 18). Diesem Kreislauf aus De- und Re-Territorialisierung steht als Möglichkeit die dialektische Aufhebung einer Neo-Territorialisierung offen. Voraussetzung für diese Synthese aus Exilierung und Rückkehr durch Neuverortung geistiger Heimat im Fremdsprachraum Hebräisch ist dabei die willentliche Verwandlung der eigenen existenziellen Situation in eine ideologische Positionierung.

Als Dov Amir, weithin in Pionierarbeit, 1980 eine vollständige Bestandsaufnahme von 127 deutschsprachigen Autorinnen und Autoren in Israel erstellte (davon nur fünfzig VDSI-Mitglieder), waren seine Aufnahmekriterien äußerst liberal: als „gemeinsame fundamentale Kennzeichen“ galten „die alte deutsche Muttersprache und die neue Heimat Israel“ (Amir 1980, 9). Jedes selbstverfasste deutschsprachige Werk berechnete den Autor – wenn er ein unbestimmtes Minimum an Zeit in Israel verbracht hatte – zur Aufnahme in Amirs „Bio-Bibliographie deutschsprachiger Schriftsteller in Israel“. Somit wurden auch Wissenschaftler und Philosophen wie Martin Buber und Gershom Scholem einbezogen. Amir wollte dadurch wissenschaftliches Interesse auf die Jeckes-Literatur lenken, doch die beabsichtigte hebräische Übersetzung blieb aus. Überhaupt kann von einer hebräischen Rezeption kaum gesprochen werden, abgesehen von wenigen Ausnahmen (Sandbank 1976, Barouch 2011, Pagi 2011).

Lediglich der umgangssprachlichen Vermischung von Deutsch und Hebräisch im sogenannten *Sabres-Deutsch* wird mit einem nach Erscheinen zum Bestseller avancierten *Lexikon der Jeckes* Tribut gezollt, um ihm einen Platz im historischen Bewusstsein zu sichern. (Carmel 2012, 11; Wüstemann 2012). Diese mündlichen Erscheinungsformen hybrider Sprachbewahrung und Sprachwandel der Jeckes-Generation wurden sprachwissenschaftlich dokumentiert und analysiert (Betten und Du-Nour 2005; Nieraad 1987, 103–104). Nur wurden die gewonnenen Einsichten bisher noch nicht auf Wechselwirkungen mit den Genres der entsprechenden schriftlichen Werke untersucht.

Im Laufe der etablierten Phase bilden Lyrik und Kurzprosa den literarischen Schwerpunkt, während sich Amirs Zugehörigkeitskategorien verändern. In der 1989 erschienenen Anthologie *Auf dem Weg*, also am Ende der Hauptaktivitätsperiode der etablierten Phase, erscheinen nur Werke von Autorinnen und Autoren, denen, abgesehen von der Tatsache, dass sie dem VDSI angehören, die deutschsprachige Abstammung gemeinsam ist; allerdings werden jene „fundamentalen Kennzeichen“, die Amir identifiziert hatte, durch die Kategorien des Deutschen als Sprache der „Mutter“ und der Erziehung, der jüdischen Abstammung sowie des ständigen Wohnortes in Israel mit einer Mindestaufenthaltszeit von einem Jahr präzisiert (Faerber 1989, 12). Diese Regel wird durch Ausnahmen bestätigt. Neben korrespondierenden christlichen Mitgliedern (z.B. Armin Wallas und Hans Otto Horch) nahm der VDSI auch Tilly Boesche-Zacharow als Autorin auf, „als sie ein Jahr lang in Israel wohnte, da sie für Volk und Land warme Sympathie empfindet.“ (Faerber 1989, 14). Dem 1982 gegründeten LYRIS-Kreis gehört der katholische Pfarrer Wilhelm Bruners an, da der Grundsatz gilt, ein jeder deutschschreibende Gast sei willkommen. Somit wird die Darstellung einer rein jüdischen Literatur, zumindest für die etablierte und residuale Phase, problematisch.

Der LYRIS-Kreis ist der letzte noch aktive deutschsprachige Literatursalon in Israel, dem in den letzten Jahren zunehmend wissenschaftliche Aufmerksamkeit geschenkt wurde – eine Aufmerksamkeit, die die residuale Phase charakterisiert und zu einer Korpusentwicklung beiträgt (Wahl 2004; Schick 2008; Brodsky und Ulbrich 2008; Schrader 2011). Im folgenden Kapitel sollen kurze Portraits einen sehr knappen Überblick über repräsentative Vertreter ermöglichen, ohne damit zu implizieren, dies seien die einzigen oder wichtigsten Vertreter.

„Stimmen aus Israel“ – Impressionen

Mit der Anthologie *Stimmen aus Israel* stellte sich der VDSI erstmals einer breiteren Öffentlichkeit in Deutschland vor. Er wurde durch die Gründung der *Organisation der Schriftsteller im Staate Israel* ermöglicht, der das Resultat einer Debatte um die Aufnahme nicht-hebräisch schreibender Autorinnen und Autoren in den hebräischen Schriftstellerverband darstellt, der sie im PEN als Teil israelischer Nationalli-

teratur repräsentiert. Bis zur Auflösung wuchs die Zahl der Mitglieder von 39 auf 93 an (Boesche-Zacharow 2005, 12), die 127 Autorinnen und Autoren in Amirs Bibliographie hatten sich nach acht Jahren auf 167 erhöht (Tischler 1988, 55–57). Viele wurden so vorübergehende Gäste in der aus Deutschland, Tschechien, der Slowakei, Österreich und der Bukowina stammenden literarischen Sprachgemeinschaft (Amir 1980, 12; vgl. Schwarz-Gardos 1973).

Als „die vier Großen“ der deutschsprachigen Literatur im Mandatspalästina bezeichnet Schalom Ben-Chorin Martin Buber, Else Lasker-Schüler, Arnold Zweig und Max Brod, unter Hinweis, dass nur Buber und Brod eine neue Heimat gefunden hätten (Ben-Chorin 1980). Doch die Hauptschaffensperioden von Lasker-Schüler und Zweig liegen außerhalb des *Landes Israel*, das darin weder primärer Focus noch Telos, allenfalls inspirativer Locus ist. Ihre Namen verleihen einen Nimbus, der gleich einer Gallionsfigur wenig mit den Schiffsinsassen gemeinsam hat. Ähnliches gilt für Martin Buber, der seinen Roman *Gog und Magog* zuerst in Hebräisch publizierte (Buber 1941).

Max Brod ist, jenseits seiner zentralen Bedeutung für den Prager Literatenkreises, einer der wichtigsten Autoren Israels, dessen umfangreiches literarisches Werk zwar Beachtung fand, aber nur mäßigen Erfolg hatte (z.B. sein Roman *Unambo*). Auch als Dramatiker, Komponist und jahrzehntelanger Dramaturg der *Habima*, des israelischen Nationaltheaters, wird er dank seiner kulturellen Beiträge wiederentdeckt (Herzog 2012; Rieder 2008; Schirrmeister 2015).

Eugen Hoeflich kam als K.u.K.-Offizier während des Ersten Weltkrieges nach Palästina. Wegen pan-asiatischer Propaganda ausgewiesen, kehrte er 1927 nach Jerusalem zurück. Unter dem Namen Moshe Ya'akov Ben-Gavriël verfasste er zahlreiche Werke, von denen insbesondere das *Kleine Palästinaabuch für empfindsame Reisende*, *Frieden und Krieg des Bürgers Mahaschavi* sowie *Das Haus in der Karpfengasse* erfolgreich waren, letzteres in zwei deutschen Verfilmungen (Wallas 2002; Wallas 2008).

Auch der jüdische Historiker Josef Kastein bewahrte sich seine literarische Verbundenheit mit der deutschen Sprache. Dem 1941 im Eigenverlag erschienenen Roman *Eine Palästinensische Novelle* folgten keine einflussreichen literarischen Publikationen (Dreyer 1985; Wallas 2002; Jessen 2012, 44).

Als Dramatiker verhalf Max Zweig mit seinem historischen Drama über *Die Maranen* durch die Übersetzung von Avigdor Hameiri zu einem beachtenswerten Erfolg der *Habima*. Weitere Dramen sind den Konflikten jüdischer Existenz in der Moderne gewidmet, von denen nur *Davidia*, eine kritische Darstellung des zionistischen Pionierethos, Erfolg hatte. Zweig lebte mit seiner Frau, der Schweizer Harfenistin Wilhelmine Bucherer, als kultureller Außenseiter isoliert vom Hebräischen und seiner Nationalpolitik, bemüht um einen „Humanismus nach Auschwitz“ (Wallas 1993, 103; Wallas 2002; Rieder 2008).

Sammy Gronemann gilt als Begründer des zionistischen Lustspiels und, durch sein Stück *Der Weise und der Narr (König Salomon und Schalmi, der Schuster)*, der biblischen Komödie im hebräischen Theater. Dank der Übersetzung von Nathan Altermann sowie dessen von Sascha Argov vertonten Liedern wurde es zum ersten, bis heute erfolgreichen hebräischen Musical. Aufgrund seines Humors ist Gronemann, auch „Schalom Aleichem der Jeckes“ genannt, eine Schlüsselfigur im Jeckes-Milieu, der durch seine 1942 in Hebräisch erschienenen *Erinnerungen eines Jecken* zu einer Aufwertung dieses derogativ benutzten Begriffs beitrug (Ben-Chorin 1977; Schlör 2002; Merchán-Hamann 2002; Mittelmann 2004; Yerushalmi 2008; Kühne 2013).

Als Fritz Rosenthal wanderte Schalom Ben-Chorin 1935 aus München ein und war einer der wenigen, dessen literarische und herausgeberische Aktivität sich in der etablierten Phase fortsetzte. Vor allem wurde er als Begründer der ersten israelischen Reformgemeinde *Har-El* und als Religionswissenschaftler durch sein Engagement für christlich-jüdische Verständigung bekannt (*Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*). Bei ihm überwiegen Essay und Sachbuch (Pazi 1981, 2; Wallas 2002; Lenzen 2013).

Werner Kraft machte sich in über 500 Veröffentlichungen als Schriftsteller, Essayist und Herausgeber einen Namen, schrieb jedoch ausschließlich deutsch. 1937 erschienen seine ersten Gedichtbände in Jerusalem (u.a. *Worte aus der Leere*). Trotz seiner Isolation von der hebräischen Sprache blieb er nach 1945 in Israel, besuchte oft Deutschland, während er enge Kontakte mit Scholem, Buber und Strauß pflegte. Symbolisch für die aussterbende Generation der Jeckes und ihrer literarischen Selbstwahrnehmung wurde seine Metapher des „sterbenden Gedichts“ (Müller-Salget 1993, 83; Wallas 2002; Barouch 2011; Drews 2012).

Netti Boleslav reiste 1939 als Sechzehnjährige in den jüdischen Jischuw ein und veröffentlichte zwei Gedichtbände, deren Leitthema vor allem die Auseinandersetzung mit Heimat- und Elternverlust ist (Poppe 2013, 165–68). Vom „Kampf ihrer Zunge“ „auf den Schwellen zur Fremde“ berichtet sie noch als 58jährige in Hinblick auf ihre „Muttersprache in Sonnenfinsternis“, deren „Tracht“ sie weiterhin immer auf den Lippen trage (Pazi 1981, 46).

Jenny Aloni ist die prominenteste Autorin. Sie wurde erst nach ihrer Einreise von 1939 bekannt und ist die erste der deutschsprachigen Schriftstellerinnen, der die Ehre einer Gesamtausgabe zuteil wurde. Auf besonderes Interesse stießen ihre beiden Romane *Zypressen zerbrechen nicht* und *Das Brachland*. Vorherrschendes Thema ist die Entfremdung zur eigenen Herkunft im *erez-israelischen* Kontext, die einherging mit der ihr bewusst gewordenen Unmöglichkeit, „deutsche Sprache aufzugeben, um mir die hebräische Sprache anzueignen. [...] Man muss sie zusammen mit ihrer Gefährtin entwickeln.“ (Aloni 2006, 189; Wallas 2002; Steinecke 1997; Poppe 2013).

Ebenfalls vornehmlich deutsch dichtete Ilana Shmueli, eine Jugendfreundin Paul Celans, deren Treffen mit dem Freund in Jerusalem, kurz vor Celans Freitod, Inspiration zu neuen Gedichten gab (Shmueli 2000). Verschiedene Gedichte (z.B.

2007; 2009) präsentierte sie auch im Lyriskreis, der 1982 von Annemarie Königsberger gegründet wurde. Zu seinen Mitgliedern zählen unter anderen Eva Avi-Yona, Haim Schneider, Eva Basnizki, Magali Zibaso, Wilhelm Bruners, Manfred Winkler, Ulrike Tisch sowie Yvonne Livay. Interesse am Werk dieser Autorinnen und Autoren kann hier nur durch Namensnennung angeregt werden, ebenso in Bezug auf Lola Landau, Oscar Neuman, Fritz Naschitz, Werner Bukofzer, Erich Gottgetreu, Mirjam Michaelis, Lilit Pavell, Benno Fruchtman, Alexander Czarski, Else Keren, Jakob Hessing, Frieda Hebel u.a., denen bereits teilweise wissenschaftliche Aufmerksamkeit zunehmend auch bei israelischen Nachwuchswissenschaftlern zuteil wurde. In Israel befinden sich noch viele private und unbearbeitete Archive, die im Verlauf verschiedener Kooperationsprojekte erschlossen werden (z.B.: Jessen 2013). Besonders Aufarbeitungsbedürfnis unterliegen hierbei Alice Schwarz-Gardos, die von 1950 bis zu ihrem Tod die Chefredakteurin der *Israel-Nachrichten* (*Chadaschot Israel*) war, sowie Margot Klausner, die neben ihrer schriftstellerischen Tätigkeit das israelische Nationaltheater *Habima* in Berlin administrativ leitete und sowohl die israelische Filmindustrie als auch die erste israelische Vereinigung für Parapsychologie begründete (Zer-Zion, Kühne 2013, 246–250).

Zu den bereits vor ihrer Einreise bekannten, spät eingewanderten Autorinnen zählen Mascha Kaléko und Anna Maria Jokl. Kaléko wurde mit ihrem *Lyrischen Stenogrammheft* 1933 in Berlin als weibliche Exponentin Neuer Sachlichkeit bekannt. Sie floh 1938 in die USA und kehrte von dort 1956 nach Deutschland zurück, zog aber, ihrem zweiten Ehemann zuliebe, 1959 nach Jerusalem. Ihre Briefe zeugen von einer Durchmischung deutscher Sprache mit dem Jiddischen, Hebräischen und Englischen, doch auch ihre in Israel geschriebenen Gedichte veröffentlichte sie nur in deutsch, darunter der Vierzeiler: „Mein schönstes Gedicht ...?/ Ich schrieb es nicht./ Aus tiefsten Tiefen stieg es./ Ich schwieg es.“ (Kaléko 2012, 394; Rosenkranz 2007; Schrader 2013).

Anna Maria Jokl zog 1965 nach Jerusalem, wo ihr erstes literarisches Werk *Essenzen* die Begegnung mit der hebräischen „Ursprache“ am Toten Meer als Begegnung mit der Ewigkeit schildert: „im Geist, im Wurzelwerk von Bedeutungen, von den tausend Quellgründen, die in einem Wort verschmelzen zu vorher verschlossener Sicht.“ (Jokl 1993, 73). Andere Spätumsiedler sind Felicia Langer, Lea Fleischmann und Chaim Noll. Ob hier noch von einer Literatur der Jeckes gesprochen werden kann, die als historisches Phänomen auf die Generation aus Europa geflohener Juden beschränkt ist, bleibt in der residualen Phase der deutschsprachigen Alijahliteratur, die mit Veränderungen in der Bedeutungszuschreibung der Jeckes einhergeht, eine offene Frage (vgl. Diner 2005; Feinberg 2012). Eines der konstanten Hauptmerkmale dieser Literatur ist dabei ihre implizite Tendenz zur Neo-Territorialisierung als Funktion einer ‚kleinen‘ deutsch-israelischen Literatur im hebräischen Sprachraum.

Eindrücklich findet die Begegnung zwischen dem hebräischen und deutschen Sprachraum im Werk des bereits erwähnten Ludwig Strauß statt, einem Schwieger-

sohn Bubers. In seinem Werk inspirieren sich beide Sprachen gegenseitig, sodass eine Dialektik zwischen Original und Übersetzung zu beobachten ist, in deren Verlauf eine hybride Neo-Territorialisierung erkennbar wird (Sandbank 2013). Doch auch hier, insbesondere in seinem Gedicht *Die zwiefache Heimat*, wird die zugrunde liegende Zerrissenheit deutlich, aus der Israels Besonderheit oder „Auserwähltheit“ für ihn erwache: „die eigene Sprache furchtbar gegen’s Herz,/ mit Feuer es durchbohrend und mit Lichte“ (Strauß 1933; Wallas 2002; Horch 1995; 2011; Barouch 2011 und 2012).

Unter dem Einfluss von Strauß ging Tuvia Rübner zwölf Jahre nach seiner Einreise zum Schreiben hebräischer Gedichte über und arbeitete als Übersetzer und Professor für vergleichende Literaturwissenschaften. Nach seiner Emeritierung begann er erneut deutsche Gedichte zu schreiben – ein Hinweis darauf, dass er trotz seiner Erfolge im Hebräischen keine „geistige Heimat“ finden konnte. Im Jahre 2003 erklärte er, dass er sich doppelt entwurzelt fühle – aus seinem Geburtsland Slowakei „ausgespien“ und von Israel entfremdet: „Ich fühle, dass ich zwei ‚nicht-Heimatländer‘ habe. [...] Ein Mensch kann nur ein Heimatland haben: der Ort, an dem er geboren wurde.“ (Horch 1995 und 2000; Sandbank 2013; Wallas 2002)

„Noch immer trage ich das alte Schicksal / eines uralten Ahasver in mir“, schreibt im Jahr 2010 der aus der Bukowina stammende Manfred Winkler, dem die Einreise aus Rumänien erst 1959 gelang, „mit dem betonten Hinweis – zur Vernichtung geboren.“ Aufgrund seines Studiums hebräischer und jiddischer Literatur fiel ihm der Übergang leicht, und so erschien sein erster hebräischer Gedichtband bereits 1965. Doch während der ehemalige Leiter des Theodor-Herzl-Archivs, Herausgeber und fruchtbare Übersetzer fortan „deutsche und hebräische Gedichte im Heiligen Land“ schrieb, „mit der Grenze in mir und dem Grenzenlosen“, fühlte er sich „wie / ein Landvermesser seltener Art ohne Land.“ (Winkler 2010, 66). Winkler war auch Bildhauer und Zeichner sowie ein Gründungsmitglied des ursprünglichen LYRIS-Kreises (Schrader 2008; Wahl 2004).

Besonders eigenartig ist das ambivalente Verhältnis zur deutschen Sprache bei Elazar Benyoëtz. Ursprünglich aus Wiener Neustadt, wuchs Benyoëtz im Hebräischen als Muttersprache auf und veröffentlichte hebräische Lyrikbände; seinen Vorlass hat er ins Brenner-Archiv Innsbruck gegeben. Im Rahmen eines Forschungsaufenthaltes war der promovierte Rabbiner sukzessive von der deutschen Sprache „heimgesucht“ worden, die ihm „Augenblicke hohen dichterischen Glückes bescherte“, welche er vor allem in Aphorismen pointierte (Grubitz 1994; Wallas 2002, 467; Dausner 2007). Doch nicht nur weil seine Lyrik eine Erstgeborene des Hebräischen ist, wollte er sich nie als deutscher Dichter verstehen: „Hebräisch und Auschwitz vertragen sich nicht gut, deshalb mußte ich mich ins Deutsche verbannen.“ (Stüben et al. 1993, 130)

Deutsche Sprache verstanden als *Verbannung* aus *Heimsuchung* – vielleicht ein passender, mehrsinniger Aphorismus für das Verhältnis vieler deutschsprachiger

Literaten zum Instrument ihres Ausdrucks und sprachlichen Selbstversicherungsbedürfnisses. Vor dem Hintergrund ideologischer Zurückweisung deutscher Sprache in der hebräischen Leitkultur wurde diese Verbundenheit mancher Autorinnen und Autoren nicht nur zu einer inneren Pein, sondern metaphorisch auch zu einem nicht exorzierbaren Dybbuk (vgl. Diner 2005, 102). Sich dem Konformitätsdruck beugend ließen viele Autoren ihre deutsche Sprache im öffentlichen Leben sowie in Ermangelung von Publikationsmöglichkeiten absterben; sie waren gezwungen, sie aktiv zu „entlernen“ (Dak 2006, 121) und versuchten (erfolglos, wie am Beispiel von Jenny Aloni deutlich wird), sie durch neuerlerntes Hebräisch zu ersetzen. (Aloni 2006, 189). Andere schlossen sich zeitweilig der englischsprachigen Lyrikgruppe *Voices of Israel* an, doch auch hier wurde die Abhängigkeit von der deutschen Sprache umso deutlicher, je mehr man versuchte, sich von ihr zu trennen (Hamann 2000, 194). Bei näherer Betrachtung von Texten, die selbst-reflexiv die eigene deutsche Sprache in Palästina und Israel thematisieren, mögen daher Strategien poetischer Herausarbeitung auffallen, d.h. Versuche lyrischer Befreiung von der Sprache mittels derselben, die dem „unsagbaren Bedürfnis“, sich ihrer zu bedienen, diametral und synchron entgegengesetzt sind und dabei erinnerungsaktiv nach einem *Fremdort* in ihr streben, deren Neo-Territorialisierung so zum potenziellen Nabel dieser einzigartigen Literatur wird (vgl. Müller-Salget 1993, 83; Ben-Chorin und Stern 1941, 11).

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: *Prismen. Ohne Leitbild*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977.
- Almog, Oz: *The Sabra – The Creation of the New Jew*. London: University of California Press, 2000.
- Aloni, Jenny: „*Ich muss mir diese Zeit von der Seele schreiben*“. *Die Tagebücher 1935–1993: Deutschland – Palästina – Israel*. Hrsg. von Hartmut Steinecke. Paderborn: Schöningh, 2006.
- Amir, Dov: *Leben und Werk der deutschsprachigen Schriftsteller in Israel. Eine Bio-Bibliographie*. München: Saur, 1980.
- Barouch, Lina: „Between German and Hebrew: Language and Crisis in the Writings of Gershom Scholem, Werner Kraft and Ludwig Strauß“. Kohlross, Christian; Mittelman, Hanni (Hrsg.): *Auf den Spuren der Schrift. Israelische Perspektiven einer internationalen Germanistik*. Berlin: De Gruyter, 2011, 135–143.
- Barouch, Lina: „Ludwig Strauß: Polyglossia and Parody in Palestine.“ *Naharaim* 6,1 (2012), 121–147.
- Barzel, Neima: „The Attitude of Jews of German Origin in Israel to Germany and Germans after the Holocaust, 1945–1952“. *Leo Baeck Institute Yearbook* 39 (1994), 271–301.
- Ben-Chorin, Schalom: „Deutsche Dichtung in Israel.“ *Karmel – 40 Jahre Israel: die deutsche Sprache, deutschsprachige Literatur und Presse in Israel. Impressum* 1 (1988a), 6–16.
- Ben-Chorin, Schalom: *Zwischen neuen und verlorenen Orten – Beiträge zum Verhältnis von Deutschen und Juden*. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1988b.
- Ben-Chorin, Schalom: „Der Schalom Alejchem der Jeckes. Zu Sammy Gronemanns 25. Todestag“. *Mitteilungsblatt des „Irgun Olei Merkaz Europa“*, 4.3.1977.
- Ben-Chorin, Schalom; Stern, Gerson (Hrsg.): *Menora. Eine Auswahl literarischen Schaffens in Erez-Israel*. Tel Aviv: Walter Menke, 1941.

- Betten, Anne; Du-Nour, Miryam (Hrsg.): *Sprachbewahrung nach der Emigration. Das Deutsch der 20er Jahre in Israel*. Teil II: Analysen und Dokumente. Tübingen: Niemeyer, 2005.
- Boesche-Zacharow, Tilly (Hrsg.): *Nicht das letzte Wort. Eine Dokumentation: 30 Jahre Verband deutschsprachiger Schriftsteller in Israel*. Berlin: Boesche, 2005.
- Brod, Max: „Mein Land, mein Schicksal“. Schwarz-Gardos, Alice (Hrsg.): *Heimat ist Anderswo*. Freiburg i.Br.: Herder, 1983, 56–60.
- Brodsky, Ada: „Nach Hause vertrieben – Ein von Musikstücken begleiteter Vortrag“. Hessing, Jakob (Hrsg.): *Jüdischer Almanach*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1994. 28–43.
- Brodsky, Ada; Ulbrich, Andrea (Hrsg.): *Lyris-Kreis. Eine deutsche Sprachinsel in Jerusalem*. Jerusalem: Goethe Institut, 2008.
- Buber, Martin: „Gog und Magog – Eine Chronik [Hebr.]“. *Davar*, 10.1. – 23.10.1941.
- Carmel, Nurit (Hrsg.): *Sabre Deutsch. Das Lexikon der Jecken*. Tel Aviv: Yedioth Aharonoth, 2012.
- Chajes, Adolf; Ben-Chorin, Schalom (Hrsg.): *Die Ernte. Ein Sammelheft jüdischer Dichtung*. Jerusalem: M. Rothschild, 1936.
- Chaver, Yael: „Outcasts Within: Zionist Yiddish Literature in Pre-State Palestine“. *Jewish Social Studies* 7 (2001), 39–66.
- Dak, Michael: „Israelis aus Not: Über die sanfte Landung im Lande der Verheißung [Hebr.]“. Zimmermann, Moshe; Hotam, Yotam (Hrsg.): *Zweimal Heimat: Die Jeckes zwischen Mitteleuropa und Nahost*. Frankfurt a.M.: Beerenverlag, 2006, 120–125.
- Dausner, René: *Schreiben wie ein Toter. Poetologisch-theologische Analysen zum deutschsprachigen Werk des israelisch-jüdischen Dichters Elazar Benyoëtz*. Paderborn: Schöningh, 2007.
- DeKoven-Ezrahi, Sidra: *Booking Passage – Exile and Homecoming in the Modern Jewish Imagination*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Deleuze, Gilles; Guattari, Felix: „Was ist eine kleine Literatur?“. *Kafka – Für eine kleine Literatur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976, 24–39.
- Diner, Dan (Hrsg.): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1988.
- Diner, Dan: „Jeckes – Ursprung und Wandel einer Zuschreibung“. Zimmermann, Moshe; Hotam, Yotam (Hrsg.): *Zweimal Heimat: Die Jeckes zwischen Mitteleuropa und Nahost*. Frankfurt a.M.: Beerenverlag, 2006, 100–103.
- Drews, Jörg: „Kraft, Werner“. Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012, 300–301.
- Dreyer, Alfred: „Josef Kastein (1890–1946) – Bibliographie.“ *Bulletin des Leo Baeck Institutes* 71 (1985), 35–56.
- Ebner, Jeannie; Henz, Rudolf (Hrsg.): *Literatur aus Israel in deutscher Sprache. Literatur und Kritik* 105 (1976).
- Faerber, Meir: „Vorwort“. Faerber, Meir (Hrsg.): *Auf dem Weg – Eine Anthologie deutschsprachiger Literatur in Israel*. Gerlingen: Bleicher, 1989, 11–14.
- Faerber, Meir; Tischler, Paul: „Wie eine Blume in der Wüste – Interview“. *Karmel – 40 Jahre Israel: die deutsche Sprache, deutschsprachige Literatur und Presse in Israel*. Impressum 1 (1988), 34–42.
- Feinberg, Anat: „Vorwort“. Feinberg, Anat (Hrsg.): *Rück-Blick auf Deutschland. Ansichten hebräischsprachiger Autoren*. München: edition text + kritik, 2009, 7–9.
- Feinberg, Anat: „Jeckes“. Diner, Dan (Hrsg.): *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*. Bd. 3. Stuttgart, Weimar: Metzler 2012, 180–183.
- Gelber, Yoav: *New Homeland – Immigration and Absorption of Central European Jews 1933–1948* [Hebr.]. Jerusalem: Leo Baeck, Yad Izhak Ben-Zvi, 1990.
- Gordon, Adi: „Deutsche Exilanten im ‚Orient‘: Die Geschichte einer deutschen Wochenzeitschrift im Lande Israel“ [Hebr.]. Zimmermann, Moshe (Hrsg.): *Deutschland und Erez Israel. Kulturelle Begegnungen*. Jerusalem: Magnes 2004, 143–168.

- Gronemann, Sammy: „Zu meiner Entlastung.“ *Jedioth Chadashoth*, 30.3.1953.
- Grubitz, Christoph: *Der israelische Aphoristiker Elazar Benyoëtz*. Tübingen: Niemeyer, 1994.
- Grundig, Lea: *Gesichte und Geschichte*. Berlin: Dietz, 1971.
- Gurevitch, Zali; Aran, Gideon: „The Land of Israel: Myth and Phenomenon“. Frankel, Jonathan (Hrsg.): *Reshaping the past. Jewish history and the historians* (10). New York: Oxford Univ. Press, 1994, 195–210.
- Gurevitch, Zali: *On Israeli and Jewish Place* [Hebr.]. Tel Aviv: Am Oved, 2007.
- Haberfeld, Dvorah: „Ergebnisse der Leserumfrage bezüglich einer Digitalisierung des Yakinton“ [Hebr.]. *MB-Yakinton – Mitteilungsblatt der Vereinigung der Israelis mitteleuropäischer Herkunft* 262 (2013), 28–29.
- Hamann, Birgitta: *Lola Landau – Leben und Werk*. Berlin: Philo, 2000.
- Heine, Heinrich: „Geständnisse“. *Heinrich Heine. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke*. Bd. 15. Hrsg. von Manfred Windfuhr und Gerd Heinemann. Düsseldorf, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1982, 9–58.
- Herzog, Andreas: „Brod, Max“. Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012, 87–90.
- Horch, Hans Otto: „„Gott ist, in uns aber wird er.“ Ein unveröffentlichter Text von Ludwig Strauß über Rainer Maria Rilke“. Kohlross, Christian; Mittelman, Hanni (Hrsg.): *Auf den Spuren der Schrift: Israelische Perspektiven einer internationalen Germanistik*. Berlin: De Gruyter, 2011, 145–161.
- Horch, Hans Otto: „„Sehnsucht und Sprache und Nacht der Toten“. Zu einem frühen Gedicht von Tuvia Rübner“. Braun, Michael; Brenner, Peter J.; Messelken, Hans; Wilkening, Gisela (Hrsg.): *„Hinauf und Zurück / in die herzhelle Zukunft“*. *Deutsch-jüdische Literatur im 20. Jahrhundert. Festschrift für Birgit Lermen*. Bonn: Bouvier, 2000, 241–251.
- Horch, Hans Otto: „Nachwort“. Tuvia Rübner: *Granatapfel. Frühe Gedichte*. Aachen: Rimbaud, 1995, 50–61.
- Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Ludwig Strauß 1892-1992. Beiträge zu seinem Leben und Werk*. Tübingen: Niemeyer, 1995.
- Jessen, Caroline: „„Vergangenheiten haben ihr eigenes Beharrungsvermögen.“ Josef Kastein and the Troublesome Persistence of a Canon of German Literature in Palestine / Israel“. *Leo Baeck Institute Year Book* 57 (2012), 35–51.
- Jessen, Caroline: „Der Kanon im Archiv. Deutsch-jüdische Geschichte an der Schnittstelle von Archiv, Erinnerung und Forschung“. *Naharaim* 7 (2013), 202–216.
- Jokl, Anna Maria: „Begegnung am Toten Meer“. *Essenzen*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1993, 70–79.
- Kaléko, Mascha: *Sämtliche Werke und Briefe in vier Bänden*. Hrsg. von Jutta Rosenkranz. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2012.
- Kühne, Jan: „Das Ende einer jüdischen Welttournee – Sammy Gronemann und die zionistische Rückkehr in die Geschichte.“ *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 41 (2013), 143–160.
- Kühne, Jan: „„Wer ist Wer?“ – Sammy Gronemanns ‚Jakob und Christian‘“. *Pardes* 19 (2013), 191–206.
- Kühne, Jan: „„Das schönste Theater bleibt doch das Gericht“. – Todesstrafe und Talion im Drama Sammy Gronemanns“. *Aschkenas* 24,2 (2014), 305–323.
- Lenzen, Verena: *Schalom Ben-Chorin. Ein Leben im Zeichen der Sprache und des jüdisch-christlichen Gesprächs*. Berlin: Hentrich & Hentrich, 2013.
- Limor, Micha: „Der Traum“. *MB-Yakinton – Mitteilungsblatt der Vereinigung der Israelis mitteleuropäischer Herkunft* 261 (2013), 25.
- Margalit, Sheila: „The War of the Languages as a National Movement [Hebr.]“. *Cathedra* 74 (1994), 87–119.
- Merchán-Hamann, César Augusto: *Life and Works of Sammy Gronemann*. London, Univ.-Diss., 2002.

- Miron, Guy: *Deutsche Juden in Israel – Erinnerungsformen in Lebenserzählungen* [Hebr.]. Jerusalem: Magnes, 2004.
- Mittelman, Hanni: *Sammy Gronemann (1875–1952)*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 2004.
- Mittelman, Hanni: „Vom Totengedächtnis zur Amnestie? Leo Perutz’s Roman ‚Nachts unter der steinernen Brücke‘“. Gelhard, Dorothee; von der Lühe, Irmela (Hrsg.): *Wer zeugt für den Zeugen? Positionen jüdischen Erinnerns im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2012, 87–104.
- Moses, Margarete: *Diesen und auch Jenen hat Gott gemacht – Ein Palästina-Roman*. Berlin: Brandus, 1936.
- Müller-Salget, Klaus: „Und doch!‘ Die deutschsprachige Literatur Israels seit 1945“. Stüben, Jens; Woesler, Winfried (Hrsg.): *Wir tragen den Zettelkasten mit den Steckbriefen unserer Freunde“ Acta-Band zum Symposium „Beiträge jüdischer Autoren zur deutschen Literatur seit 1945“* (Universität Osnabrück, 2.–5. 6. 1991). Darmstadt: Häusser, 1993, 75–84.
- Nieraad, Jürgen: „Deutschsprachige Literatur in Israel“. Rosenthal, Erwin Theodor (Hrsg.): *Deutschsprachige Literatur des Auslandes*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1989, 83–100.
- Nieraad, Jürgen: „Deutschsprachige Literatur in Israel“. Zabel, Hermann (Hrsg.): *Stimmen aus Jerusalem. Zur deutschen Sprache und Literatur in Palästina / Israel*. Berlin: LIT Verlag, 2006, 260–281.
- Nieraad, Jürgen: „Deutschsprachige Literatur in Palästina und Israel. Fluchtpunkte des Exils und andere Themen“. *Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch*. Bd. 5. München: edition text + kritik, 1987, 90–110.
- Pazi, Margarita (Hrsg.): *Nachrichten aus Israel – Deutschsprachige Literatur in Israel*. Hildesheim: Olms, 1981.
- Pazi, Margarita: „Deutsche Kultur, Sprache und Literatur in Israel.“ *Karmel – 40 Jahre Israel: die deutsche Sprache, deutschsprachige Literatur und Presse in Israel*. Impressum 1 (1988), 1–4.
- Pazi, Margarita: „Authors of German Language in Israel“. Lorenz, Dagmar C.G.; Weinberger, Gabriele (Hrsg.): *Insiders and Outsiders. Jewish and Gentile Culture in Germany and Austria*. Detroit: Wayne State Univ. Press, 1994, 124–131.
- Pazi, Margarita: „Zur deutschsprachigen Literatur Israels“. Shedketzy, Itta; Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer, 1993, 81–94.
- Poppe, Judith: „Zwischen ‚unauffindbarem Gestern‘ und dem ‚Himmel voller Zuversicht‘? Konzeptionen der alten und der neuen Heimat bei deutschsprachigen Schriftsteller/innen Israels.“ *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte* 41 (2013), 161–178.
- Pagi, Nurit: „Das Land der Liebeszauber. Max Brod, Kafka und die zionistische Siedlung im Lande Israel“ [Hebr.]. *Vereinigung der Israelis mitteleuropäischer Herkunft*, 7. 3. 2011.
- Rieder, Bernadette: „Deutschsprachige Literatur in Palästina / Israel, (Forschungsausblick)“. *Unter Beweis: Das Leben. Sechs Autobiographien deutschsprachiger SchriftstellerInnen aus Israel*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, 33–42.
- Ronell, Anna P.: „Some Thoughts on Russian-Language Israeli Fiction: Introducing Dina Rubina“. *Prooftexts* 28 (2008), 197–231.
- Rosenkranz, Jutta: *Mascha Kaléko. Biografie*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2007.
- Sandbank, Shimon: *Two Pools in the Wood. Hebrew Poetry and the European Tradition* [Hebr.]. Tel Aviv: Hakibbutz Hameuchad, 1976.
- Sandbank, Shimon: „Das Sprachparadox des Ludwig Arieh Strauß [Hebr.]“. *Haaretz*, 1. 11. 2013.
- Schick, Gerhard (Regie): *Der Klang der Worte. Deutsche Sprache in Jerusalem*. Film-Feature. Jerusalem: Goethe-Institut, 2008.
- Schirrmeister, Sebastian: *Das Gastspiel. Friedrich Lobe und das hebräische Theater 1933–1950*. Berlin: Neofelis, 2012.

- Schirrmeister, Sebastian: „On Not Writing Hebrew. Max Brod and the ‚Jewish Poet of the German Tongue between Prague and Tel Aviv‘“. *Leo Baeck Institute Yearbook* 60 (2015).
- Schlör, Joachim: *Tel Aviv – Vom Traum zur Stadt*. Gerlingen: Bleicher Verlag, 1996.
- Schlör, Joachim: „Vorwort“. *Gronemann, Sammy: Erinnerungen*. Berlin: Philo, 2002, 7–9.
- Schrader, Hans-Jürgen: „Der Prinz von Theben und Madam Vulkan ohne ihren Hofstaat. Rollenpositionen der Exilerfahrung und Exilpoesie der Else Lasker-Schüler und der Mascha Kaléko“. Marx, Leonie; Koopmann, Helmut (Hrsg.): *Exilsituation und inszeniertes Leben*. Münster: Mentis, 2013, 101–137.
- Schrader, Hans-Jürgen: „‚Ich lebe in meinem Mutterland Wort‘. Sprache als Heimat und Poesieimpuls in deutschsprachiger jüdischer Lyrik der Emigration und in Israel“. Kohlross, Christian; Mittelman, Hanni (Hrsg.): *Auf den Spuren der Schrift: Israelische Perspektiven einer internationalen Germanistik*. Berlin: De Gruyter, 2011, 163–189.
- Schrader, Hans-Jürgen: „‚Gottes Starres Lid‘. Reflexionen geographischer und metaphysischer Grenzen in der Lyrik Manfred Winklers“. Corbea-Hoisie, Andrei; Lihaciu, Ion; Rubel, Alexander (Hrsg.): *Deutschsprachige Öffentlichkeit und Presse in Mittelost- und Südosteuropa (1848–1948)*. Konstanz: Hartung Gorre, 2008, 91–116.
- Schwarz-Gardos, Alice: „Betrachtungen über Sprachbedürfnisse.“ *Literatur und Kritik* 79 (1973), 552–556.
- Schwarz-Gardos, Alice: „Die Einsamkeit der deutschsprachigen Schriftsteller in Israel“. Schwarz-Gardos, Alice (Hrsg.): *Heimat ist Anderswo*. Freiburg i.Br.: Herder, 1983, 11–17.
- Schwarz-Gardos, Alice: „Der literarische Salon von Nadja Taussig – eine Institution“. *Mitteilungsblatt* 80 (Juni 1992), 3.
- Segev, Tom: *The Seventh Million. The Israelis and the Holocaust*. New York: Hill and Wang, 1993.
- Sela-Sheffy, Rakefet: „The Jekes in the Legal Field and Bourgeois Culture in Pre-Israel British Palestine [Hebr.]“. *Iyunim bi Tequmat Yisrael* 13 (2003), 295–322.
- Sheffi, Na’ama: „Between Collective Memory and Manipulation: The Holocaust, Wagner and the Israelis“. *The Journal of Israeli History* 23 (Spring 2004), 65–77.
- Sheffi, Na’ama: *Vom Deutschen ins Hebräische. Übersetzungen aus dem Deutschen im jüdischen Palästina 1882–1948*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011.
- Shmueli, Ilana: *Sag, dass Jerusalem ist. Über Paul Celan: Oktober 1969 – April 1970*. Eggingen: Isele, 2000.
- Shmueli, Ilana: *Zwischen dem Jetzt und dem Jetzt*. Gedichte. Aachen: Rimbaud, 2007.
- Shmueli, Ilana: *Zeitläufe – ein Brief*. Aachen: Rimbaud, 2009.
- Steinecke, Hartmut: „1990 – Jenny Aloni’s Das Brachland“. Gilman, Sander L.; Zipes, Jack (Hrsg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096–1996*. New Haven: Yale Univ. Press 1997, 820–826.
- Strauß, Ludwig: „Die zwiefache Heimat“. *Der Morgen. Monatsschrift der Juden in Deutschland*, 1. 11. 1933. Auch in Strauß: *Gesammelte Werke in vier Bänden*. Hrsg. von Tuvia Rübner und Hans Otto Horch. Bd. 3.1. Göttingen: Wallstein, 2000, 314–315.
- Stüben, Jens; Woesler, Winfried (Hrsg.): „Wir tragen den Zettelkasten mit den Steckbriefen unserer Freunde“. *Acta-Band zum Symposium „Beiträge jüdischer Autoren zur deutschen Literatur seit 1945“* (Universität Osnabrück, 2.–5. 6. 1991). Darmstadt: Häusser, 1993.
- Tischler, Paul (Hrsg.): *Karmel – 40 Jahre Israel: die deutsche Sprache, deutschsprachige Literatur und Presse in Israel. Impressum 1* (1988).
- Vogel, Manfred (Hrsg.): *Ariel. Ein Almanach fuer Literatur – Graphik – Musik*. Jerusalem: Junge Dichtung, 1941.
- Wahl, Dorothee: *LYRIS. Deutschsprachige Dichterinnen und Dichter in Israel*. Frankfurt a.M.: Beerenverlag, 2004.

- Wallas, Armin A.: „Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus in Dramen deutschsprachiger Schriftsteller in Israel“. Stüben, Jens; Woesler, Winfried (Hrsg.): *„Wir tragen den Zettelkasten mit den Steckbriefen unserer Freunde“*. Acta-Band zum Symposium „Beiträge jüdischer Autoren zur deutschen Literatur seit 1945“ (Universität Osnabrück, 2.–5. 6. 1991). Darmstadt: Häusser, 1993, 85–104.
- Wallas, Armin A.: „Deutsch-jüdische Schriftsteller und die Literatur Israels“. Hoffmann, Daniel (Hrsg.): *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Paderborn: Schöningh, 2002, 441–479.
- Wallas, Armin A.: „Der Pförtner des Ostens: Eugen Hoeflich – Panasiat und Expressionist“. *Deutschsprachige jüdische Literatur im 20. Jahrhundert* (2). Wuppertal: Arco, 2008, 83–134.
- Weiss, Yfaat: „Rückkehr in den Elfenbeinturm: Deutsch an der Hebräischen Universität“. *Naharaim* 8 (2014), Nr. 2, 227–245. Auch in: Engelhardt, Arndt; Zepp, Susanne (Hrsg.): *Sprache, Erkenntnis und Bedeutung. Deutsch in der jüdischen Wissenskultur*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2015.
- Williams, Raymond: *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1977.
- Winkler, Manfred: *War es unser Schatten*. Aachen: Rimbaud, 2010.
- Wormann, Curt: „Kulturelle Probleme und Aufgaben der Juden aus Deutschland in Israel seit 1933“. Tramer, Hans (Hrsg.): *In Zwei Welten. Siegfried Moses zum fünfundsiebzigsten Geburtstag*. Tel Aviv: Bitan, 1962, 280–329.
- Wüstemann, Sivan: „Alles auf Jeckit – Deutsches Wörterbuch wird Bestseller“. *Jüdische Allgemeine*, 8. 11. 2012.
- Yerushalmi, Dorit: „The Utterance of Shoemaking: Cobblers on the Israeli Stage“. Nahshon, Edna (Hrsg.): *Jews and Shoes*. Oxford: Berg, 2008, 181–194.
- Zer-Zion, Shelly; Kühne, Jan: „The German Archive of the Hebrew Habima: Bureaucrazy and Identity“. *Naharaim* 7 (2013), Nr. 1–2, 239–260.

Die Shoah in der Literatur der Überlebenden

Martin A. Hainz

Grundfragen

Die Literatur der Überlebenden der Shoah ist überaus heterogen, neben verschiedenen Stilen sind hier zuallererst die verschiedenen Perspektiven zu bedenken. So sind Alte, aber auch Kinder und Jugendliche Opfer des Nationalsozialismus geworden, sie schrieben entweder zeitnah oder aus dem Abstand von Jahrzehnten über das Erlebte; schien es einigen möglich, dem Leid einen „Sinn“ zu geben und die Theodizeefrage noch aussichtsreich zu stellen, so waren derlei Ansätze in den Augen anderer mit dem gleichen Recht problematisch oder sogar widersinnig. Auch wurde die Shoah unterschiedlich erlitten und erfahren, in den osteuropäischen *bloodlands* der „Holocaust ,von unten“ (Geissbühler 2013) oder dessen gleichsam industrialisierte Ausprägung; versteckt wie Elfriede Gerstl oder auf abenteuerlicher Flucht wie Albert Drach. Ferner ist zu bedenken, dass der Begriff des ‚Zeugnisses‘ Probleme birgt, wie u.a. Geoffrey Hartman (2000, 36) zeigte.

Literatur umfasst auf diesem Terrain ferner Texte, die den Begriff der Literatur vielleicht strapazieren – neben genuin literarischen sind hier wohl auch dokumentarische Texte zu würdigen, ferner nachträglich fixierte *oral history*. Zugleich gilt aber, dass die Shoah in der Literatur der Überlebenden nicht zwingend thematisch Spuren hinterlassen musste, um doch deren Epizentrum zu sein. In der Tat besteht sogar Anlass, in diesen Spuren die wesentlichsten Annäherungen zu sehen, wo die vermeintlich unmittelbaren Zugänge an den Aporien einer von der Shoah insgesamt zerrütteten Topik scheitern. Dabei ist in Rechnung zu stellen, dass schon die geläufige Terminologie, die den millionenfachen Mord als ‚Holocaust‘ oder ‚Shoah‘ bezeichnet, sich diesem Problem zu stellen hat: „Führt man bei der Anwendung dieser Worte [...] nicht in gewissem Sinn die Politik der Nazis weiter, das grausame Geschehen und ihre eigenen barbarischen Taten hinter anonymen, harmloser klingenden Worten zu verdecken, statt sie bei ihrem weniger poetischen wirklichen Namen zu nennen?“ (Bein 1980, 301)

Auch ist zu konstatieren, dass es ein Stereotyp zu bedienen hieße, wollte man pauschal alles, was nach 1945 sich irgend als jüdische Literatur bezeichnen ließe, auf die Shoah beziehen. Ferner wäre zu bedenken, dass die Präsenz mancher Autoren in der Literatur nach der und über die Shoah sie erwähnenswert macht, wiewohl sie selbst dieser Literatur historisch nicht zugehören, so spielt Franz Kafka (1883–1924) oft explizit in den literaturtheoretischen Überlegungen der Zeugen eine Rolle. Ohnehin ist es prekär, Robert Schindel (geb. 1944) als Überlebenden zu behandeln, nicht aber Elfriede Jelinek (geb. 1946), deren Vater Friedrich Jelinek jü-

disch-tschechischer Abstammung, aber als Chemiker als ‚kriegsdienlich‘ eingestuft überlebte, hiervon indes auf ewig gezeichnet.

Schließlich ist fraglich, wie sich deutsche Texte aus dem Kontext herauslösen, also in der Darstellung Zeugnisse, die anderen Literaturen zuzurechnen sind, ausklammern lassen. Dies meint nicht das mitunter negative Konnotat einer deutsch-jüdischen Kultur, die ohnehin problematischen Illusionen einer Assimilation nachzugeben neigte, es meint, dass allgemein, wie etwa Vilém Flusser, der selbst nicht nur deutsch, sondern unter anderem auch portugiesisch schrieb und publizierte, Sprache immer Sprachen umfasst: die Liebe zum Wort, so Flusser, überschreite gerade angesichts dieses Themas prononciert Nationalphilologien (Flusser 2000 und 2001); Andreas Kilcher zufolge erweist sich die jüdische Literatur „dem liberalen und historisierenden Blick der Wissenschaft des Judentums nicht etwa als ein nationales, sondern als ein transkulturelles und vielsprachiges dialektisches Gefüge von Identität und Alterität, von Universalität und Partikularität.“ (Kilcher 2012, X) Dies gilt vor allem auch, weil die Diskurse, die die Zeugnisse initiierten, von denen sie aber auch geprägt wurden, nicht allein deutschsprachig sind. Wenigstens zu erwähnen sind Texte unter anderem von Primo Levi (1919–1987), vor allem sein berühmter autobiographischer Bericht *Ist das ein Mensch?* (*Se questo è un uomo*), der Nobelpreisträger Imre Kertész (geb. 1929) mit *Roman eines Schicksallosen*, ferner *Fiasko*, *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*, *Liquidation* und anderen Texten, darunter *Ich – ein anderer*, worin das Erlebte mit der Konstruktion von Moderne und Persönlichkeit in Beziehung gesetzt wird, sowie Aleksandar Tišma (1924–2003), der in einem fünfbändigen Romanzyklus, vor allem in *Das Buch Blam* (*Knjiga o Blamu*), 1972 erschienen und 1991 und Deutsche übersetzt, die Shoah und allgemein die Inhumanität des 20. Jahrhunderts thematisiert.

Poetologie / Narratologie

Die Berichte beginnen zunächst als Memorialistik, als Verzeichnen von Geschehenem. Dabei steht aber die Scham für eine – imaginäre – Schuld des Überlebenden (*survivor's guilt*) dem Bericht im Wege, wiewohl sie zugleich der Antrieb mancher Texte ist. So arbeitet sich Soma Morgenstern (1890–1976) in seinem ‚Midrasch‘ *Blutsäule* symbolreich auch daran ab, gerade noch über Paris in die USA entkommen seine Familie fast gänzlich in Theresienstadt und Auschwitz-Birkenau verloren zu haben (vgl. sein *Amerikanisches Tagebuch* aus dem Nachlass, zit. n. Kitzmantel 2005, 146). Ist Morgensterns formbewusste Herangehensweise, die dem *sine ira et studio* denkbar fern ist, nicht unproblematisch, so läuft andererseits der realistische Bericht Gefahr, durch seine Form das Erlittene in einen schlimmstenfalls wohligen Schauer zu transformieren. Gerade die Drastik des Geschehenen gibt manchem Bericht etwas Surreales, wo er sich um Realismus bemüht, worauf aussichtsreich entweder die Reflexion des Erzählens reagiert oder der nüchtern-analytische Be-

richt. Als Mahnung ist in diesem Zusammenhang zu sehen, dass zwar in der Ersten Generation sich viele fanden, die (scheinbar) aus Pietät dem Zeugen es ersparen wollten zu berichten, so etwa Marko Feingold: wer den Zeugen lausche, weiche doch oft „dem Thema aus, als ob er uns schonen wollte.“ (Enigl 2013, 90) Zugleich aber ist bezeichnend, welchen Erfolg die Memoiren Wilkomirskis hatten, ehe bekannt wurde, dass diese frei erfunden ein *splatter*-Narrativ bedienen, das dem spezifischen Interesse aufs Obszönste entsprach.

Das Problem der Unangemessenheit, die in diesem Fall einem unausgesprochenen Pakt von Autor und Teilen der Leserschaft zugrundelag, droht freilich immer; früh bemerkt dies Adorno, dessen Rolle man hier gar nicht genug hervorheben kann: Zuvörderst hat Adorno die Unangemessenheit einer Sprache vermerkt, die – ganz Lyrik – die Schrecken leugnete, indem sie entweder den Bericht vermeidet oder die Einlösbarkeit der Aufgabe, von Unsäglichem doch Zeugnis abzulegen und zumal für die Toten das Verbrechen zu bezeugen, durch eine falsch *schöne* Sprache suggeriert: Man könne „nicht Auschwitz auf eine Analogie mit der Zernichtung der griechischen Stadtstaaten bringen als bloß graduelle Zunahme des Grauens, der gegenüber man den eigenen Seelenfrieden bewahrt“ (Adorno 1997, IV/268), heißt es in den *Minima Moralia*, die Kultur und mit ihr, was sie zur Immunisierung wider die ihr womöglich sogar eigene Barbarei hervorbrachte, müsse vielmehr wissen, dass „Auschwitz das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen“ habe: „Alle Kultur nach Auschwitz, samt der dringlichen Kritik daran, ist Müll.“ (Adorno 1997, VI/359) Dementsprechend schreibt Adorno schon früher, im Kontext von *Kulturkritik und Gesellschaft*: „Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.“ (Adorno 1997, X.1/30)

Dem entsprechen einige Texte, so jene Celans, von dem gerade nicht gilt, was Lorenz zu meinen scheint, wenn er bemerkt, es habe Adorno „aufgrund seiner Celan-Lektüre [...] dieses Verdikt abgeschwächt“ (Lorenz 1993, 2; dagegen Hainz 2003 und Sieber 2007, 189–190).

In den *Meditationen zur Metaphysik* aus der *Negativen Dialektik* formuliert Adorno seinen Zugang ausführlicher. (Adorno 1997, VI/355–356) Nicht ein *Schweigen* ist die Folge dessen, es erscheint auch bemerkenswert, wie zunächst ein Verstummen, mancher Wechsel des Idioms und expressionistische Metaphorik die Berichte anfangs prägen: „Der Begriff einer nach Auschwitz auferstandenen Kultur ist scheinhaft und widersinnig, und dafür hat jedes Gebilde, das überhaupt noch entsteht, den bitteren Preis zu bezahlen.“ (Adorno 1997, X.2/506) Es trägt in sich ein Unzureichendsein, an dem sich abzarbeiten seine gleichsam düstere Hoffnung ist; in den *Noten zur Literatur* bekräftigt und präzisiert Adorno dies: „Den Satz, nach Auschwitz noch Lyrik zu schreiben, sei barbarisch, möchte ich nicht mildern; negativ ist darin der Impuls ausgesprochen, der die engagierte Dichtung beseelt.“ (Adorno 1997,

XI/422) Peter Szondi (1929–1971) schreibt nach Adorno und von diesem zweifelsohne maßgeblich geprägt darum über das Irrige einer Lyrik entweder nach oder gar *über* Auschwitz, es sei „kein Gedicht mehr möglich, es sei denn auf Grund von Auschwitz.“ (Szondi 1978, II/384)

Ist die Form potenziell Verrat, so auch der Begriff des Zeugen, dieser ist von Jean-François Lyotard (1924–1998) völlig zurecht dahingehend verschärft und eingengt worden, dass stets das Zeugnis der *schlechthinnigen* Opfer fehle: Ausgehend von den juristischen Unsäglichkeiten Faurissons, eines Revisionisten, dessen Argumentation Lyotard gegen diesen wendet, schreibt er 1983 in *Le Différend (Der Widerstreit)*, „die Fähigkeit der Sprache, die Gaskammern (eine unausdrückbare Absurdität) zu bezeichnen“ (1989, 35), sei fraglich, vor allem, weil sie die Perspektive des Umgekommenen zuletzt ausklammere: Adorno hierin entsprechend, der festhält, es gehe also um die unmögliche – *verunmögliche* – „Sprache [...] des Toten“ (Adorno 1997, VII/477), sagt er: „Als Toter kann man nicht bezeugen, daß man in einer Gaskammer umgekommen ist.“ (Lyotard 1989, 18) Daraus folgt die paradoxe Definition, dass „Opfer [zu] sein bedeutet, nicht nachweisen zu können, daß man ein Unrecht erlitten hat.“ (Lyotard 1989, 25)

Sprachkritik als Teil der Memorialistik

Den Zusammenhang zwischen Gedenken und Sprache, aber auch Schuld und Sprache hat früher in seinem Werk *LTI* der Romanist Victor Klemperer (1881–1960) analysiert. Seine seit 1995 unter dem Titel *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten* (1933–1945) herausgegebenen Tagebücher dokumentieren akribisch die Alltagserfahrungen im Zeichen der Ausgrenzung als Intellektueller jüdischer Herkunft aus der deutschen Gesellschaft von 1933 bis 1945, mit dieser Genauigkeit analysierte er aber vor allem unter dem Kürzel *LTI* die *Lingua Tertii Imperii*, die Sprache des Dritten Reiches. Das Buch erschien 1947 in Berlin und zeigt die Verrohung und die gleichsam strukturell vorangetriebene Verantwortungslosigkeit in der Sprache der Nazis auf; zugleich ist der Titel schon Parodie jenes an unverständlichen Kürzeln reichen und zum „volltönenden Fremdausdruck“ neigenden Jargons, der Schuld wie Opfer bereits sprachlich marginalisiert (Klemperer 1947).

Erwähnenswert ist hier auch Albert Drach (1902–1995), er schreibt als promovierter Jurist, der der Shoah glücklich und findig entging und um seinen arisierten Besitz in Mödling stritt, wobei er Kontinuitäten des österreichischen *Enteignungsjargons* kennenlernen musste. Sein Werk beinhaltet auch Untersuchungen zu sexistischen Argumentationen, worin gleichfalls das Opfer des Prozesses systematisch dazu wird, wie Werthaltungen und Vorurteile per Wortgebrauch in scheinbar objektive *Wahrheitsfindungen* einfließen. Dies brandmarkt Drach durch seine nahezu kommentarlosen, in einem eigenen Protokollstil verfassten Texte, darunter der schon 1939 entstandene, ungemein hellsichtige Roman *Das große Protokoll gegen*

Zwetschkenbaum, der, in einem ländlichen Gebiet in Österreich Ende des Ersten Weltkriegs angesiedelt, jedenfalls teils antizipiert, wie der von Stereotypen geprägte Prozess den 24jährigen galizischen Talmudschüler Schmul Leib Zwetschkenbaum als Schuldigen letztlich erfindet – und verurteilt. Der Text wurde 1937 konzipiert, aber erst 1964 veröffentlicht (bis dahin war der Roman von 16 Verlagen mit teils antisemitischen Begründungen abgelehnt worden). Die Darlegung ist darin Anklage, schon der Name des Aufgegriffenen bringt diesen in „Verruf, [...] weil die Benennung [...] häufig von einer Spezies Kreatur (Gattung Lebewesen) für sich in Anspruch genommen wird, die man gemeinhin Juden nennt.“ Ist er „hüftenkrumm“, so deshalb, weil er „vielleicht von einem fremden Obstbaum“ auch schon früher „einmal irgendwo gefallen sei“; und schon kommt eine Mechanik in Gang, seiner Schwester Arbeit = „geheime Prostitution“ (Drach 1989, 7–8), seine geringe Barschaft = *Schuld*, nicht seine Mißhandlung, doch sein „Schreien“ – wegen der „wohl nur vorgeschützten Schmerzen“ = „Ungehörigkeiten“ (1989, 10–11), die hebräischen Schriftzeichen = „Schnörkel“ „neben [...] säuberlichen deutschen Lettern“ (Drach 1989, 17) oder „Schriftzeichen wie Gaunerzinken“ (1989, 136), der Sprachfehler des Amtsarztes = der Hörfehler des Juden (1989, 21). Der Jude hat hier als solcher bereits eine Verfehlung begangen, weil er gleichsam eine solche sei, bei Moses Rosenkranz (1904–2003) ist er ähnlich immer schon be- und abgeurteilt (Rosenkranz 2001, 116). Der Jude in Drachs *Protokoll* erlebt eine endlose Odyssee, wird als geistig abnorm in der Anstalt „untergetaucht (nämlich in frisches Leitungswasser) und geschlagen“, was eine „in Irrenhäusern geübte“ (Drach 1989, 82) und also normale und sogar legitime Behandlung ist – es zu bestreiten hieße, das Täteridiom zu verlassen. Immer schon ist die Antwort gegeben: „Alle Juden täten dasselbe, nämlich stellten sich auf einen Platz, der ihnen nicht gebühre (es gebühre ihnen überhaupt nichts)“ (Drach 1989, 120). Celans Worte sind dieser Anklage eines Diskurses qua Aufzeichnung nicht unähnlich (Celan 1986, III/169).

Das Urteil wird nicht gefällt, wiewohl der Text es zuletzt sagt; das Urteil *war immer schon gefällt*. (Drach 1989, 270) Ähnlich thematisiert Hermann Broch (1886–1951) – etwa in *Die Schuldlosen* – eine gerne angenommene Besinnungslosigkeit der Täter: sich auf die Matrix eines Diskurses (konkret etwa der maliziösen Zerline) einzulassen und zuletzt gewissermaßen, ohne es auch nur zu Schuld zu bringen, Unrecht auf sich gehäuft zu haben. Broch entwickelte angesichts des dräuenden Unheils seine Massenwahntheorie teils implizit (hellsichtig seine großen Texte wie *Die Schuldlosen* und *Die Schlafwandler*), teils aber auch explizit, in brillanten Essays. Ein Detail, das in der Sprachkritik Elias Canettis (1905–1994), dessen Massenpsychologie – teils explizit (*Masse und Macht*), teils implizit – eine Antwort auf das Erlebte ist, hervorgehoben wird, ist, inwiefern gerade die Umstandslosigkeit der Rezeption, die schon erwähnt wurde, ein Kontinuum dieser Verantwortungslosigkeit nahelegt: „Ich frage mich, ob es unter denen, die ihr gemächliches, sicheres, schnurgerades akademisches Leben auf das eines Dichters bauen, der in Elend und Verzweiflung gelebt hat, *einen* gibt, der sich schämt.“ (Canetti 1973, 290)

Die ideologisch deformierte Sprache zerstört immer das Recht, das sie ihrer genuinen Intention nach begründete: Nicht unähnlich ergeht es Drachs *alter ego* im Roman *Unsentimentale Reise* Peter Kucku: mit Mutterwitz gesegnet, wird er jedoch sprachlich marginalisiert, bis er, der beredtere, zuletzt eine profunde Sprachlosigkeit erdulden muss; als freilich Dr. Honigmann, nicht zufällig Kucku besonders fern, neben Kucku das Wort erhebt, ist es ein *falsches* Sprechen: Der „Sprecher der Vergasten“ „lügt“ (1990, 332) – die Nähe dieses Satzes zu jenem Lyotards ist evident.

Drach stellt aus teils großer zeitlicher Nähe Mechanismen einer Tätersprache und eines Täterdenkens dar, wie dies später etwa von Hannah Arendt (1906–1975) unternommen wurde, unter anderem als Berichterstatterin während des Eichmann-Prozesses, woraus ihre Wendung der „Banalität des Bösen“ hervorging. Arendt, mit Günther Anders verheiratet und später mit Martin Heidegger liiert, trifft damit sicher den Nerv des Problems, aber nur zum Teil. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (auf fünf Artikeln für *The New Yorker* basierend, 1963 in deutscher Übersetzung erschienen) hat zur Ausgangsthese, dass Adolf Eichmann ein normaler Mensch gewesen sei – abgesehen davon, dass er eine Karriere im SS-Apparat machen wollte. Er sei nicht *übermäßig* (!) antisemitisch gewesen, wie auch psychisch normal, aber habe sich effektiv hinter seiner Pflichterfüllung versteckt, sich in eigentümlich abwechslungslosen, in sich verantwortungslosen Phrasen auch sich selbst gewissermaßen entzogen: „Officialese [Amtssprache] is my only language.“ Daran schließt Arendts Analyse an: „[T]he point is that officialese became his language because he was genuinely incapable of uttering a single sentence that was not a cliché. [...] Eichmann [...] repeated word for word the same stock phrases and self-invented clichés (when he did succeed in constructing a sentence of his own, he repeated it until it became a cliché)“ (Arendt 2005, 19–20). Adorno sieht dies noch an Heidegger, in seiner Analyse heißt es, es werde noch „der Tod [...] am Leitfaden behandelt, in den SS-Verordnungen und in den Existentialphilosophien“ (Adorno 1997, VI/470–471).

Poetik der Aufzeichnung / Liste

Erfolgen Drachs und Arendts Analysen der Shoah sozusagen aus deren Peripherie, in der freilich ihr Wesen enthüllt wird, ist H[ans] G[ünther] Adlers (1910–1988) Darstellung eine Innenansicht. Adler ersetzt seine Vornamen durch deren Initialen, „weil der Verantwortliche für die Judendeportation im Reichsprotectorat Böhmen und Mähren Hans Günther hieß“ (Bolbecher et al. 2000, 27); akkurat und nicht nur im Detail der Namensänderung überaus stringent beschreibt und analysiert er, der „sein Überleben nicht als Schuld, sondern als Auftrag empfand“ (Atze 2012, 3), als Autor, Wissenschaftler und schließlich auch Gutachter der Anklage im Eichmann-Prozess die Geschehnisse in den Konzentrationslagern. *Theresienstadt 1941–1945* ist bis heute ein Standardwerk, *Der verwaltete Mensch* schildert wiederum, wie durch

Formalia die Entmenschlichung vorangetrieben wurde; im von H. G. Adler, Hermann Langbein und Ella Lingens-Reiner veröffentlichten Band *Auschwitz* finden sich neben Berichten von Überlebenden Zeugnisse, z.B. eine Liste zur *Verwertung der Beute*. (Adler et. al. 1995, 85–88) Was als Organisationspapier zur staatlichen Leichenfledderei geschrieben wurde, wird zur Beweislast, belegt, wovon Adorno als dem „Amtsschimmel [...], in extremis als apokalyptisches Roß geritten“ (Adorno 1997, XI/471) schreibt.

Im Rahmen einer Literatur des Dokumentierens wäre auch auf Wolfgang Hildesheimer (1926–1991) zu verweisen, der – als Simultandolmetscher bei den Nürnberger Kriegsverbrecher-Prozessen mit Zeugenaussagen und Beweisstücken konfrontiert – zu einem singulären Verfasser und Bewahrer von Zeugnissen wird, in dessen Werk absurdes Theater und Dokument einander durchdringen, wobei man als *telos* bald ausmachen kann, was Hildesheimer auch programmatisch umsetzt, mit dem Titel seines berühmten Essays nämlich: das Ende der Fiktion (*The End of Fiction*). Hildesheimer ist so eine der zentralen Stimmen der Post-Shoah-Literatur, die scharfe Kritik an seiner Absage an die Fiktion – Resultat seiner komplexen Methodik und eines exakt reflektierten Resümées derselben – diskreditierte jene, die sie hervorbrachten. Strukturell verwandt sind die Texte Peter Weiss' (1916–1982), dessen *Ermittlung* (1968) ebenso wie seine *Ästhetik des Widerstands* hervorzuheben sind.

Adler, an dessen Seite man so Hildesheimer wie auch Weiss in vielen Hinsichten stellen kann, stelle „das personifizierte Gedächtnis des Holocaust dar“ (Atze 2012, 3), vermerkt die Sekundärliteratur; Adlers und Hildesheimers Texte sind durch ihre Genauigkeit und ihre Strategien wie jene des collagierten, fast unmoderierten Zitats eine Antwort auf Celans Bemerkung, dass *niemand* (bzw. *Niemand*) *für den Zeugen zeuge* (1986, II/72), bzw. die damit angesprochenen Grenzen von Literatur. (Adler 2000, 484) Im Rahmen der Sicherung von Fakten ist ferner Yehuda Bauer (geb. 1926) von Gewicht, ebenso Raul Hilberg (1926–2007), in mancher Augen Verfasser *des grundlegenden Werks zur Shoah, The Destruction of the European Jews (Die Vernichtung der europäischen Juden)*, seiner 1961 erschienenen Dissertation. In Absetzung zu dieser hat Saul Friedländer (geb. 1932) allerdings versucht, die Opfer des Holocaust mehr in den Mittelpunkt zu rücken und ihre Stimmen hörbar zu machen, wie er sich auch sonst um weitere Differenzierung verdient gemacht hat. Die Frage der Authentizität und Angemessenheit von Zeugnissen macht auch diese historischen Befundungen zum integralen Teil der *eigentlichen* Literatur.

Vrba-Wetzler-Bericht

Eine Sonderstellung hat in der Beschreibung der Shoah sicherlich auch Rudolf Vrba, eigentlich Walter Rosenberg (1924–2006), dem im April 1944 gemeinsam mit Alfred Wetzler die Flucht aus Auschwitz-Birkenau gelang; unter seinem Pseudonym Rudolf Vrba verfasst er mit Wetzler einen detaillierten Bericht über die Todeslager in

Auschwitz, der im Juni zu den westlichen Alliierten gelangt und unter dem Namen „Vrba-Wetzler-Bericht“ bekannt wird. Schon der Umstand, dass Wetzler und Vrba die Flucht gelingt, ist außergewöhnlich: „Es hat während unserer fast zweijährigen Haft sehr viele Fluchtversuche gegeben. Bis auf 2–3 Fälle wurden aber die Flüchtlinge immer lebend oder tot zurückgebracht. Ob es den ganz Wenigen, die nicht wieder in das Lager gebracht wurden, gelungen ist, tatsächlich zu entkommen, wissen wir nicht.“ (Wetzler, Vrba 1944, 4) Der präzise Bericht spielt während der Nürnberger Prozesse eine zentrale Rolle, auch ist von Bedeutung, dass Vrba sich um die extrem gefährdeten Juden in der Slowakei und Ungarn, die er zu warnen versuchte, verdient macht. Rudolf Vrba schreibt (mit Alan Bestic) ein Buch über seine persönlichen Erinnerungen an Auschwitz (*I cannot forgive*, London 1963 und New York 1964), das in verschiedenen Auflagen auch auf Deutsch (*Ich kann nicht vergeben*, u.a. München 1964) erschien. In der Darstellung ist Vrba dabei teils höchst differenziert, aber zuweilen auch (zu) entschieden – so in der Frage, ob als Verhandler involvierte Juden wie auch Judenräte geradezu als Kollaborateure zu zeichnen zulässig sei; Kausalketten werden hier entweder konstruiert oder ignoriert, um von „kindische[n] Pläne[n]“, die nur den Nazis „von Nutzen“ (Vrba 1996, 24) gewesen seien, zu schreiben. Zu sagen ist heute gewiss, dass einige der von ihm Angegriffenen in manchen Behauptungen „kaum glaubhaft“ (Bauer 1977, 198) erschienen und tatsächlich eine hochproblematische Position einzunehmen auch gewillt waren, wie freilich andererseits mancher trotz „dilatorische[r] Verhandlungsmethode“ (Bauer 1977, 200) zwar Leben gefährdete, aber schließlich „an den Resultaten anderer“ gemessen „nicht zu schlecht ab[schnitt].“ (Bauer 1977, 219) Yehuda Bauer attestiert, Vrba habe gewichtige Argumente, letztlich einem sehr negativen Bild der Judenräte zuzuneigen: Allerdings erkenne er, dass Kenntnis und Akzeptieren von Fakten zweierlei sei, also die Judenräte Informationen hatten und wohl auch weitergaben, im Falle vieler aber erfolglos. (Bauer 1997, 298–299) Vrba neige hier einem Manichäismus zu, freilich nachvollziehbar, da mit einer „Menschheit, die damals nicht verstand und wahrscheinlich auch heute noch zuwenig versteht“ (Bauer 1997, 307), konfrontiert.

Datierung, Negation, Dekonstruktion

Das Zeugnis ist stets mit Deutung verbunden – was nicht nur das Bezeugte betrifft, sondern auch die Sprache und Welt, die das Bezeugte affiziert. Selbst die geglückte Analyse der Vorgänge und des Täteridioms stellt die zweite Frage allenfalls schärfer. Es besteht ein Skandalon in der Rede *danach*, wie Robert Schindel schreibt, ohnedies werde, „indem wir schweigend ins Gespräch vertieft sind, die Shoah das, was sie immer war: Unwirklich. / Denn sie geschah.“ (1999, 8)

Dem geht Paul Celan (1920–1970) als Lektüre gewiss voraus. Celan entstammt dem bis heute in den Erinnerungen widersprüchlichen Czernowitz in der Bukowina,

woher auch u.a. Alfred Margul-Sperber (1898–1967), Rose Ausländer (1901–1988), Immanuel Weißglas (1920–1979), Alfred Kittner (1906–1991) und der schon erwähnte Moses Rosenkranz stammen. Celan, als Paul Antschel geboren, dessen Name zu Ancel rumänisiert wird, was die Basis des Anagramms Celan ist, hat auf singuläre Weise der Sprache Möglichkeiten des Bewahrens und der satirischen Dekonstruktion, die urteilslos Anklage wird, abgerungen. Sind erste Versuche in der rumänischen Zeit (hier dichtet er teils auch auf Rumänisch) expressiv, ist schon bald sein Werk die Reflexion dessen, was als Metaphernbestand seines Umfeldes teils auch in sein Werk einfließt – etwa die Rede von „schwarzer Milch“ (Celan 1986, I/66) –, freilich nicht im Sinne eines Plagiats, wie man nach den unsäglichen Lügen Claire Golls betonen muss: Ihre Edition von übersetzten Gedichten ihres Mannes, des elsässischen Dichters Yvan Goll (1891–1950), geboren als Isaac Lang, dürfte umgekehrt eher teils Plagiate Celans beinhalten, bei dessen Arbeiten sie sich bediente. Celan arbeitet im Sinne eines semi-parodistischen Collage-Verfahrens, so ist schon die *Todesfuge* keineswegs ein Gedicht, das den Toten sozusagen umstandlos eine Stimme findet, schon gar nicht ein die Stimmen von Deutschen und Juden versöhnlich verflechtender Text, wie die Rezeption erklärte, die damit vielleicht sogar das Unbehagliche an diesem Text durch Verkitschung desselben zum Verstummen bringen wollte, vielmehr dekonstruiert das Gedicht (teils antizipatorisch) eine bestimmte, durchaus gewollte Textinkompetenz. Dieses Verfahren setzt Celan auch später fort, den sein eigener Weg über Wien (als *displaced person*) nach Frankreich führt, von wo er Lesereisen in den deutschsprachigen Raum unternimmt, wie auch kurz vor seinem Tod im Oktober 1969 noch eine mit großen, allerdings enttäuschten Hoffnungen verbundene Reise nach Israel.

„SCHWARZE Milch der Frühe wir trinken sie abends / wir trinken sie mittags und morgens wir trinken sie nachts / wir trinken und trinken“ (1986, I/41; vgl. I/41–42 und III/63–64)... Hiermit beginnt ein nicht zuletzt polemischer Text, geradezu Persiflage der Anbindung nationalsozialistischen Lebensvollzugs an eine Kultur, an die diese *Praxis* nicht geglückt anzuschließen war, die sich aber – so gewiß ein zentraler Vorwurf der Poetik Celans – kaum darauf verstand, diesen Anschluß als unmöglichen auch zu verhindern: *nicht zuzulassen*. (Hainz 2009, 34–35) Celan hat Auschwitz nicht beschrieben, schreibt Theo Buck auch ganz richtig, es habe „Celans Gedächtnisfähigkeit [...] etwas von einem hochdifferenzierten Datenspeicher“ (1993, 38) –, die Mimesis tritt aber zugunsten einer anderen Größe in den Hintergrund: Das „Gedicht wäre [...] der Ort, wo alle Metaphern und Tropen ad absurdum geführt werden wollen.“ (Celan 1986, III/199) Als Spott vorgetragene Kritik an der zumal von Tätern geäußerten Meinung, es bestünde in dieser Sprache die Möglichkeit, zu sagen, was angemessen ist, ist das Anliegen; in dieses Licht rückt zurecht vor allem Jean Bollack Celans Werk, so auch dessen zuvor oft verklärte Begegnung mit Martin Heidegger. (1998, 127–129, ferner Jamme 2008, 256–259) Den vereinnahmenden Deutungen entgegen weiß das Gedicht, dass seine Metaphern ihr Ende wollen, was noch keine *Eigentlichkeit* meint, aber vielleicht einen Vektor evoziert – die *Todesfuge*

macht im Schillern ihres rhetorischen und poetischen Rüstzeugs die Hinfälligkeit ihrer selbst evident, das Falsche der Sprache, die sie in sich zu einem Opferchor verpflichtet, der noch *Kunstgenuss* gestattete. (Hainz 2009, 45 und 48; Goßens 2008, 49)

Dies wurde so nicht immer gesehen, erwähnt sei Tuvia Rübners (geb. 1924) Urteil, Celan lasse „in [...] (seiner) Meta-Meta-Metaphorisierung Hitler Poesie“ (Rübner 1987, 46) werden – während dies wie die nicht unähnliche Kritik Erich Frieds (1921–1988) an Celan wohl zu beeinspruchen ist, seien Rübners Versuche einer ausgeführten Sprache über die Shoah als wesentlich gewürdigt.

In der Folge verfielt Celan zum einen eben diese Momente gegen eine ihn bedrohende Öffentlichkeit, wobei er seine Gegner nicht immer richtig erkennt: die ihn einerseits verleumdet und andererseits auch in der unbedarften Feier seiner Texte – Heideggers Zuspruch ist beispielsweise (auch in Celans Wahrnehmung) ambivalent – zu diskreditieren droht; *Engführung* und andere Texte sind präzisierende Reaktionen hierauf. Peter Szondi schreibt von diesem Werk als einem Blick, „der das Leben nicht mehr versteht, weil er es verstanden hat“ (1978, I/259). Dies als Programm nehmend war die Rezeption zumal nach Celans (mutmaßlichem) Selbstmord versucht, in seinem Werk etwas Suizidales zu vernehmen, wie sie zuvor Celan unter anderem religiös zu vereinnahmen gewillt war; in der Tat ist sein Werk unabgeschlossen und hat darin etwas *Unlebbares*, in ihm wirkt aber eine stete Rekalibrierung dessen, was Sprache, Wahrnehmung, Denken, aber auch etwa Politik seien. Diese Versuche entfalten sich auch in der Interpretation, wo sie mit Wort und Werk statt eigener Intention sich solidarisch zeigt, die Lektüren Peter Szondis offenbaren die Unbestechlichkeit und Genauigkeit dieses Dichters, der Sprache nicht verwendet, sondern ins Werk setzt, sich entfalten lässt, Resultate stets nur als Durchgänge sich gestattend, obwohl seine Gedichte stets zugleich vollendet stringenter Ausdruck jenes Skrupels zu sein scheinen. Noch in seinen Shakespeare-Übersetzungen ist demgemäß Celan geradezu brisant.

Peter Szondi hat etwas von der Eigenart dieses Werks wie nur wenige in begriffliche Stimmigkeit umzusetzen gewusst, sei es in seiner exakten Scheidung von Kommentar und Interpretation (1978, II/395 u.a.; vgl. Hainz 2003), sei es in seiner Weise, die Eigenart des dichterischen Wissens zu umreißen: Es bleibe dem „philologischen Wissen [...] ein dynamisches Moment eigen, [...] weil es nur in der fortwährenden Konfrontation mit dem Text bestehen kann“: „Das philologische Wissen darf [...] gerade um seines Gegenstands willen nicht zum Wissen gerinnen.“ (1978, I/265–266) Man müsste hier fortsetzen, Szondi sei Philologe gewesen, und doch auch mehr: etwa in manchen seiner Wendungen, die an Celan anschließend den Philologen als – diskreten – Beiträger zu einer Literatur nach der Shoah selbst ausweisen. Szondi, ab 1965 Ordinarius und Direktor des neugegründeten Seminars für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft der Freien Universität Berlin (des ersten komparatistischen Instituts der Bundesrepublik), das zu seinem Gedenken heute seinen Namen trägt, wird integraler Teil der Literatur selbst.

Auch jenseits dieses Exegeten setzt sich Celans Werk in seiner Auslegung – durch u.a. Emmanuel Lévinas, Maurice Blanchot und vor allem durch Jaques Derrida das *Schibboleth* (1986) – gleichsam fort und widerlegt die Bescheide, die es zu einer Bilanz transformieren wollten. Im Falle Lévinas' und Martin Bubers (1878–1965), der Celan und Lévinas gleichermaßen ein wesentlicher Referenzpunkt ist, ist das Dialogische, das dem Jüdischen selbst eigen sei, ein Anstoß für diese Fortführung, in ihrer Weise sind noch Bubers Sammlungen der *Erzählungen der Chassidim* als vielschichtige, nicht allein kulturzionistische Reaktion auf die Barbarei des Antisemitismus zu lesen. Insofern kann man es ambivalent sehen, dass das Jüdische Celans in dieser Zeit ebenfalls stärker in den Blickpunkt gerückt wird, das in Übersetzungen aus dem Deutschen zunächst zum Teil unterdrückt wird. Celans Werk betreibe Datierung, dabei Reflexion auf die Janusköpfigkeit des Datums leistend, worin das Datum der Sprache eingeschrieben, aber von ihr darum der Singularität beraubt werde, schreibt Derrida – ein Befund, zu dem auch die Germanistik kommt. (Vgl. etwa Gellhaus et al. 2000, 61) Dieser endlose Prozess sei aber gerade nicht auf ein Ende gerichtet, dieses sei allenfalls in einem messianischen Sinne in diesem Schreiben *präsent*. (Derrida 1986; 2000, 147–149) Als Hoffnung lasse sie aber noch die Asche als Spur lesen, Celan wird hier also als eine Widerlegung des Lebensfeindlichen schlechthin gelesen. (Derrida 1987) Gerade die (etwa Celan'sche) Melancholie sei als Einspruch gegen eine *Bilanz* zu lesen, die als „Melancholie“ [...] das Scheitern der sogenannten Arbeit unterschreiben würde“ (Derrida 1994, 15). Das sei Celans produktive Irritation: „Une date est folle, voilà la vérité.“ (Derrida 1986, 68) Celan selbst entspricht das ganz unmittelbar, wo er übersetzt – teils, wie bei Mandelstam, das zu Übertragende fortschreibend, es hat dies für ihn „keine geringere Bedeutung als mein eigenes Dichten“ (zit. Lehmann 2008, 200); teils in dekonstruktiver Auseinandersetzung, die an sprachlich *noch* Falschem sich abarbeitet.

Umwege, Widersprüche

Rose Ausländer (1901–1988), als Rosalie Beatrice „Ruth“ Scherzer geboren, der Name Ausländer stammt aus ihrer Ehe mit Ignaz Ausländer, verfasst teils von ähnlichen Paradoxien bestimmte Gedichte, allerdings hebt ihre Lyrik mit einer expressivistischen Art des Schreibens an, ihren Band *Regenbogen* (1939 erschienen), die aufgrund ihres bewegten Lebens späte erste Buchpublikation, scheint sie später darum geradezu verworfen zu haben. Dem geht frühe Exilierung voraus, die Czernowitzerin kehrt aus ihrer zu Beginn der 1920er Jahre begründeten sicheren Existenz in den USA wieder zurück ins Europa des Faschismus, zunächst auf Zeit (1927/28), dann längerfristig (ab 1931), um ihre Mutter zu unterstützen, wobei sie ihre US-amerikanische Staatsbürgerschaft verliert; sie überlebt die Shoah im Czernowitzer Ghetto. Den Traumata, die diese Jahre darstellen, folgt nach der neuerlichen Emigration in die USA ein Sprachwechsel – und hier die Auseinandersetzung

mit der Moderne als Möglichkeit einer Reaktion auf die offenkundige Sprachkrise (Braun 1999). Vor allem Marianne Moore und E. E. Cummings sind hier nennenswerte Einflüsse; ferner dienen Motivverschiebungen für eindruckliche *Allesbrand*-Imaginationen. Der Sprachwechsel und die Gedichte wie auch Übersetzungen jener Zeit sind noch immer Gegenstand der Forschung. (vgl. u.a. Ausländer 2012, ferner Hainz 2006, 358–360)

Auch dieses Werk entfaltet sich erst durch die Zeit und Lektüren, wobei sich vor allem Helmut Braun um dieses Werk verdient gemacht hat. Nicht zuletzt ihm verdankt dieses Werk seine heutigen Auflagen und eine interessierte Kritik wie philologische Würdigung. Höchst beachtlich sind zum einen jene Texte, die zeigen, wie sie selbst von dem, was sie bewahren wollen, aufgezehrt werden, etwa *Bis an den Nagelmond* aus dem Zyklus *36 Gerechte* (1967), worin sich das lyrische Ich selbst versehrt. Zum anderen sind im Kontext der Literatur nach der Shoah gewiss jene ihrer Gedichte hervorzuheben, die nach dem Scheitern der Kultur in Auschwitz wie ihr Text *Rückblick* Begriffe verabschieden, so jenen des schönen Menschen, der in seinem „Drang zu schaffen“ auch gewillt ist, „Menschen zu schaffen / Menschen aus der Welt zu schaffen“.

Theologische Momente

Mit ihrem Gedicht *In den Wohnungen des Todes* nimmt sich dieses Motivs einer endgültig zerstörten Heimat auch Nelly Sachs (1891–1970) an, und nach ihr Hilde Domin (1909–2006), geborene Löwenstein, verheiratete Hilde Palm, die nach ihrem Exil in der Dominikanischen Republik ihr Pseudonym wählt. Das Exil ist auch hier ein bleibender Zustand, ist Ausländer zwischen Europa und den USA heimatlos, so Domin zwischen Spanien und der BRD; auch sie publiziert erst spät mit Erfolg – wobei sie wie Rose Ausländer ihr Geburtsjahr falsch angibt –, und zwar 1959 den Gedichtband *Nur eine Rose als Stütze*. (1997) Angegriffen ist bei Sachs und Domin wie Ausländer das Religiöse, das bei Rose Ausländer nur mehr motivisch oder zwecks emanzipatorischer Gedichte zu Eva gebraucht erscheint. Sachs' und Domin's Werk verbinden Ahnungen (oder Versuche) eines transzendenten Obdachs, wie man noch Domin's Beeinspruchung der *Theodizee* bei Sachs in ihrem *Offenen Brief* von 1960 entnehmen kann (dennoch gibt Domin 1977 eine Auswahl von Gedichten Nelly Sachs' heraus). Schon bei Domin sind diese Dispositive stets heimgesucht, Idyllisches sucht der Leser bei der Nobelpreisträgerin vergebens, die „dekonstruktive Verarbeitung vieler Felder der religiösen Tradition“ (Lehmann 1999, 72) prägt vielmehr dieses Zeugnis. Auch in Celans *Zürich, Zum Storchen*, Nelly Sachs zugeeignet, ist dies zu spüren.

Während etwa Elazar Benyoëtz (geb. 1937) seine zunächst hebräisch, seit 1969 fast ausschließlich auf Deutsch erscheinenden Texte von einem religiösen Diskurs ausgehend dessen Spannungen und drohenden Widerlegungen aussetzt, denn

„ohne Sprache“ „gäbe es alles / und weiter nichts“ (Benyoëtz 2009, 224), was indes die Versprachlichung nicht entgrenzt, „Gott darf nicht gereimt werden“ (Benyoëtz 2007, 9), ist es bei Nelly Sachs womöglich umgekehrt, die Religion bleibt Heimsuchung des Atheismus, den die Shoah für viele begründete.

Aussichtslose Theodizee

Während Celan letztlich keine Poetologie wie auch keine Lyrik im Zeichen des Suizids verfasste, ist dies bei dem als Hanns Maier geborenen Jean Améry (1912–1978) schwerlich abzustreiten; er, der sich allein über die Außenansicht, dass 1935 verfügt wurde, er sei Jude, mit dem Judentum spät verbunden weiß, sich in der Folge als Jude erst „konstituierte“, wie er schreibt, umreißt sich als mehrfach „Überwältigten“:

Ich trage auf meinem linken Unterarm die Auschwitz-Nummer; die liest sich kürzer als der Pentateuch oder der Talmud und gibt doch gründlicher Auskunft. Sie ist auch verbindlicher als Grundformel der jüdischen Existenz. Wenn ich mir und der Welt, einschließlich der religiösen und nationalgesinnten Juden, die mich nicht als einen der Ihren ansehen, sage: ich bin Jude, dann meine ich damit die in der Auschwitznummer zusammengefassten Wirklichkeiten und Möglichkeiten. (Améry 1966, 148).

Celan nicht unähnlich ist Literatur und letztlich verantwortungsvoller Sprachgebrauch wie angemessenes Denken für Améry dadurch geprägt, sich selbst zu misstrauen, sich als Durchgangsstadium immer wieder zu suspendieren. Frei von Fiktion, dafür glasklare Reflexion und nüchternen Bericht ineinander führend, schreibt er, es sei das „Rätsel, das es nicht nur gibt, sondern das all unsere Seinsakte durchdringt, [...] immer noch Sache der Rede“ (Améry 2001, 35), entgegen dieser Affirmation der unausgesetzt möglichen Unterhandlung fällt jener Satz aber bereits im Rahmen seines *Diskurses über den Freitod*, wie der Untertitel seines programmatischen, letzten großen Textes *Hand an sich legen* lautet. Sein Werk mündet in einen letzten, negativen Befund über eine Welt, in der zu leben sich nicht rechtfertigen lasse. Schon zehn Jahre zuvor ließ sich dies ahnen (Améry 1966, 70). Zwei Jahre nach Abschluss des Textes *Hand an sich legen* nimmt sich Améry auf einer Lesereise das Leben, sein Werk ist Negation.

Einen ähnlich klaren wie auch bitteren Stil pflegt Günther Anders (1902–1992), der allerdings durchaus stolz auf sein Judentum ist und sich damit in eine humanistische, Tradition und Religion transzendierende Reihe von Aufklärern einreihet. Sein linksliberales, dem Zionismus skeptisch gegenüberstehendes Denken dürfte der Grund zur Trennung von seiner Ehefrau Hannah Arendt gewesen sein, erbarmungslos akkurat setzt sich Anders – eigentlich Stern, um den Namenswechsel, der mit der Zahl seiner Artikel wie einer Vermeidung antisemitischer Reaktionen begründet wurde, ranken sich Legenden – in seinen Texten in verschiedenen Formen wie auch unter verschiedenen Aspekten mit der Shoah auseinander. Schon während der ers-

ten Anzeichen schafft sich Anders seine Fabelwelt *Molussien*, ein groteskes Abbild zuletzt noch kruderer Tatsachen, worin er den Totalitarismus und dessen Sprechen und Denken analysiert, Mechanismen der Technokratie, worin der Mensch sich zuletzt vor der Perfektion seiner Maschinen und seiner Verwaltung wie auch seines böartigen Gottes schäme. In *Antiquiertheit des Menschen* heißt es, hierin sei der „Mensch [...] größer und kleiner als er selbst“ (Anders 1988, I/267). Unerträglich ist für Anders indes ein unbedarft-objektives Darstellen, das die Täterperspektive nicht dekonstruiert, vielmehr zu übernehmen in Gefahr ist. Die „Mörder [haben] [...] Personen de-personalisiert. [...] Was wir zu tun haben [...], ist, [...] zu zeigen, daß *die sechs Millionen Vergasteten sechs Millionen Einzelne* gewesen sind.“ (Anders 1985, 183) Ebenso ist ihm die Rede *für die Toten* in so etwas wie ihrer Sprache ein Graus, Anders' Bild der „ausgebrochenen Goldzähne der ermordeten Sprache“ (Anders 1993, 53) mangelt es nicht an Deutlichkeit, hier bestehe auch der Verdacht des Selbstmitleids, doch die eigene Verzweiflung gehe einen nichts an. Diese Gefahr falscher Kontinuität liest Anders auch aus Kafkas Werken, in *Mensch ohne Welt* beschreibt er „Kafkas Akribie der Bedingungssätze“ folglich als eine problematische „Syntax der Unfreiheit“ (Anders 1984, 82).

Jedenfalls ist Anders' Mahnung, es sei „die einzige wahre, die einzige der Millionen Entwürdigten würdige Rede [...] die zynische“ (1993, 53) – „Hohn und Härte entstammen der Menschenliebe“ (Anders 1982, 211) –, wie eben dieser Aspekt im Spätwerk des ‚Rasenden Reporters‘ Egon Erwin Kisch (1885–1948), dessen zeitnahe Schilderung der Leichen fabrizierenden „Todesfabrik“ (Kisch 1992, VIII/535–536) diesen Diskurs antizipiert, nicht zu bagatellisieren; dies zeigt sich auch in jenen problematischen Inszenierungen, worin die „Söhne der Mörder [...] die Leichen der von ihren Eltern Ermordeten“ „beklatschen“, in einem folgenlosen „Wiedergutmachungsapplaus“ (Anders 1982, 69; Liessmann 1991, 280; Hainz 2003).

Gebrochene Diskurse

Ruth Klüger (geb. 1931) ist eine akkurate Zeugin und zugleich als brillante Vertreterin der Literaturwissenschaft prädestiniert, dieses Zeugnis zu befragen und hinsichtlich seiner Form frei von billiger Deutung zu halten. Im Alter von elf Jahren 1942 gemeinsam mit ihrer Mutter zuerst nach Theresienstadt, dann ins KZ Auschwitz-Birkenau und schließlich nach Christianstadt, ein Außenlager des KZ Groß-Rosen deportiert, von wo kurz vor Kriegsende die Flucht gelang, ist die Autorin, die einerseits durch Jahrzehnte als Spur des 20. Jahrhunderts ihre Tätowierung trug, diese aber nach antisemitischen Erfahrungen in Wien schließlich entfernen lässt, eine unsentimentale, skrupulöse Berichterstatterin, der es vor allem gelingt, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft in der wechselseitigen Relevanz zu erhelten, ohne der Vergangenheit Zukünftiges preiszugeben oder aber das Vergangene nach den Interessenlagen von heute erinnernd zu deformieren. Klüger, die auch

unter dem Namen Ruth Angress publizierte, ist vor allem durch *weiter leben. Eine Jugend* (1992) bekannt; das Buch schildert, wie die Ich-Erzählerin, die mit der Autorin in vielen Hinsichten gleichzusetzen sein dürfte, durch ein Trauma in die noch immer bestehende Gegenwärtigkeit der Shoah geworfen wird. Erinnert wird in der Folge ihr Weg vom bereits durch den Nationalsozialismus geprägten Wien durch die Vernichtungsstätten bis zur Emigration, mit der die Odyssee abschließt.

Wie ist einem erlebten Szenario zwischen Kindheit und Konzentrationslager beizukommen, worin die gefangenen Kinder zugleich als *Untermenschen* deklariert und mit Spitznamen versehen werden? Klüger schreibt: „Mich nannten sie ‚schwarzer Peter‘. Das war mir unangenehm, denn es verstieß gegen meine Meinung zum Grundsätzlichen. Sie waren ja meine Feinde. Daß sie mir nicht zusetzten, war in Ordnung, aber für Intimitäten, wie im Kindergarten, war es zu spät. Feinde, die freundlich zu einem sind und einem doch nicht helfen.“ Das Zerfallen dessen, wofür Wirklichkeit ein obsoleter Begriff wurde, tritt vollends im anschließenden Bild ins Licht: „Das Kalb, mit dem man spielt, bleibt trotzdem Schlachtvieh.“ (Klüger 1992, 146–147) Was bleibt, sind Gespenster – und das ist das Genre, worin *angemessen* zu schreiben wäre: „Ich kann’s nicht besser machen und versuche vor allem, dieses, wie mir scheint, unlösbare Dilemma am Beispiel meiner eigenen Unzulänglichkeit zu demonstrieren. Mein Vater ist zum Gespenst geworden. Unerlöst geistert er. Gespenstergeschichten sollte man schreiben können.“ (Klüger 1992, 28)

Unter dem Aspekt des gebrochenen Diskurses wäre auch Edgar Hilsenrath (geb. 1926) zu diskutieren, geradezu *enfant terrible* der Literatur nach der Shoah, der sich thematisch nahezu ausschließlich mit dem Völkermord befasst, an den Juden wie auch an den Armeniern. Dabei zeichnet sich Hilsenrath durch einen „hypernaturalistischen Detailrealismus“ (Horch 2012, 224) aus, womit er Täter- und Opferkonstruktionen befragt und – teils provokant – den Protagonisten die ganze Breite menschlichen Seins mitsamt jenem Bild der „naturwüchsige[n] Selbstzerstörung“ (Horch 2005, 23) zuerkennt. Dabei nutzt er unter anderem die Form des Märchens (*Das Märchen vom letzten Gedanken*), das er freilich wider dessen Stereotyp wendet, meist aber den Roman. Das stereotype Opfer, das sich zuletzt als Täter entpuppt, ist eine Konstruktion, die etwas vom *shoa business* ins Extreme führt; der Philosemitismus wird als Funktion eines Desinteresses (oder schlicht als Antisemitismus) aufgedeckt: „Der radikale Bruch mit Konventionen ‚authentischen‘ Schreibens über das eigentlich nicht Beschreibbare vollzieht sich über Irritationen der Erinnerungssemantik“ (Horch 2012, 225), erinnert, was *authentisch* sein könnte; auf einer zweiten Ebene gelingt es Hilsenrath mit seinen von Schocks und *Unschicklichem* durchzogenen Texten das zu bezeugen, was umstandslos verloren ginge, durch sozusagen Amoralisches wird Moralisches beleuchtet, etwa im Dialog mit dem *wohlanständigen* kleinbürgerlichen Rassisten in *Fuck America* (1980), der seine Steuerlast aufgrund der vielen Kinder der Puertorikaner wie der „Neger“ beklagt; er müsse eigentlich nicht so viele Steuern zahlen, erwidert der mit Hilsenrath in vielem gleichzusetzende Ich-Erzähler Bronsky, denn: „Steuerhinterziehung gehört zu meinen

Hobbys.“ (Hilsenrath 2003, 180) Der Glanz ist angesichts der Shoah verloren, Moral geradezu aussichtslos geworden (Hainz 2005, 74). Allenfalls bleibt Hilsenraths Schnoddrigkeit als eine Art dialektischer Pietät stehen, die all seine Texte (*Nacht, Der Nazi & der Friseur, Bronskys Geständnis* und weitere Texte, die dem integralen Bestand einer Literatur nach der Shoah zuzurechnen sind) auszeichnet. Ähnlich ist gewiss George Taboris (1914–2007) Werk zu verstehen, darin *Mein Kampf* (1985) zur ‚Kenntlich-Entstellung‘ der Psychopathologie Hitlers, aber auch mit Bezügen auf den Verlust von Menschlichkeit, die Trauer und die Shoah insgesamt, die in einer Mischung aus Schärfe und Understatement von Tabori unverstellt gezeigt werden.

Auch Ilse Aichingers (geb. 1921) Werk hebt als unbestechliche Rede an, im Bewusstsein, dass „Finden nur ein Teil des Nichtfindens ist.“ (Aichinger 1987, 72) Dieses Verlorene überstrapaziert jede Memorialistik, zugleich ist diese – oder: das Schreiben – das Leben, „Schreiben kann man wie Beten eigentlich nur, anstatt sich umzubringen. Dann ist es das Leben selbst.“ (Aichinger 1987, 38) Dem geht ein Leben voraus, das neben der Scheidung der Eltern bald der Antisemitismus prägt. Während ihre Zwillingschwester Helga Michie nach Großbritannien emigriert, wohin der Rest der Familie aber nicht mehr nachkommen kann, lebt Ilse Aichinger als „unmündige Halbarierin“ bei der Mutter, einer jüdischen Ärztin, um diese als „Betreuerin“ der Minderjährigen davor zu bewahren, deportiert zu werden; zwar verliert die Mutter ihre Stellung als Ärztin, fällt aber dem Naziterror zunächst dank dieser Konstruktion nicht zum Opfer. Ilse Aichinger selbst lebt in diesen Jahren bis 1942 völlig isoliert von der Öffentlichkeit. Als sie volljährig wird, geht sie das Risiko ein, ihre Mutter zu verstecken, und zwar direkt gegenüber dem Gestapo-Hauptquartier im ehemaligen Hotel Metropol am Morzinplatz. Diese Erfahrungen führen zu Aichingers in Otto Basils Zeitschrift *Der Plan* 1946 veröffentlichtem *Aufruf zum Mißtrauen*. Ihr 1948 im Amsterdamer Verlag Bermann veröffentlichter Roman *Die größere Hoffnung* ist in der Folge die Geschichte eines *alter ego*, der Text schildert das Geschick einer Gruppe jüdischer Kinder im besetzten Wien. Das Schicksal der Halbjüdin Ellen spiegelt dabei offensichtlich die frühen Erfahrungen Aichingers, *identitätslos* nicht den Tätern, ganz aber auch nicht den Opfern zuzugehören, nämlich sich als *Halbjüdin* geradezu danach zu sehnen, doch wenigstens den Verfolgten ganz zuzugehören, die zu ihr sagen, „zwei falsche[] Großeltern“ seien „zu wenig“ (Aichinger 2003, 37); es ist, als würde der Roman schließlich die Alternative formulieren, dass eine von beiden sterben muss: die Autorin oder die Figur. Im Moment, da Ellen von einer Granate zerfetzt wird, was geradezu beiläufig und unangekündigt geschieht, sieht sie die titelgebende „größere Hoffnung“, den Stern, der wohl auch als Judenstern zu verstehen ist: „Die brennenden Augen auf den zersplitterten Rest der Brücke gerichtet, sprang Ellen über eine aus dem Boden gerissene, emporklaffende Straßenbahnschiene und wurde, noch ehe die Schwerkraft sie wieder zur Erde zog, von einer explodierenden Granate in Stücke gerissen.“ (Aichinger 2003, 269) Während der Text Fiktionales und Reales mischt, ist er in seinen Brechungen und seiner Psychologie ein Zeugnis hohen Rangs. Diese perspektivische Arbeit zeichnet

auch Aichingers Prosaminiaturen aus, am bekanntesten *Das Fenster-Theater*, worin geschildert wird, wie eine voyeuristische Außenstehende das Ungewöhnliche – das *Andere* – denunziert. Sie degradiert das Sein, das ein Theater ist, zu *ihrem* Theater, ihrer „Guckkastenmetaphysik“ (Adorno 1997, VI/143 und 411), zuletzt ist es das kindliche Lachen, das zum Gericht über ihr Gericht wird: gleichsam „urteilslose Vollstreckung“ (Benjamin 1999, II 2/628). Nichts ist mehr ein Ganzes, dies ist eine Einsicht, zu der auch der Linkshegelianismus schließlich findet, und gerade in der Lyrik, der sich Aichinger erst spät – mit *Verschenkter Rat* (1978) – zuwendet, findet sie Möglichkeiten dieses Komplements des Gedenkens: „Ich gebrauche jetzt die besseren Wörter nicht mehr“ (Aichinger 1976, 7), so lautet die Transformation von Zeugnis in Poetologie.

Mikrologie und Miniatur

Elfriede Gerstl (1932–2009), viel zu wenig bekannt und doch eine der wichtigsten Stimmen nach 1945 und über ihren Tod hinaus – eine Werkausgabe ist im Entstehen –, ist eine kraft unpräntiöser Stilistik und Analytik zu allen Moden, gerade diese aber keineswegs einfach verachtend, distante Dichterin, deren Miniaturen, die geradezu verbindlich, unpathetisch und strikt zugleich sind, zeigen, was Sprache könne, dürfe und – vielleicht – müsse. Der Mensch sei bestenfalls ein „wilder Kleinbürger“ (Gerstl 1993, 175) – *bestenfalls*, Gerstl schreibt dies über den von ihr geschätzten H. C. Artmann. Das Bittere ist hier nicht negiert, aber Keimzelle einer Utopie, dass es kein Vorbild gebe, bloß etwas, woran man sich ironisch abarbeiten könne: „von zeit zu zeit hör ich / die sätze gern“ (Gerstl 1999, 16)... Gerstl, die die Zeit des Nationalsozialismus in Wien in diversen Verstecken überlebt und danach eine Maturaschule besucht, um nach dem Abitur 1951 an der Universität Wien Medizin und Psychologie zu studieren, verfasst Gedichte, Essays und kurze Prosastücke, wobei Selbstanalyse und eine Stilistik des Genauen und der Zwischentöne sowie der Mut zum Experiment – u.a. im Rahmen der Wiener Gruppe, ab 1963 auch des Literarischen Colloquiums Berlin (LCB) – ihr Werk auszeichnen. Intertextuelle Raffinesse zeugt hier Engagement, Konstruktion das Nichtkonstruierte, mit einem Pathos, das dieser Dichterin stets fremd blieb, ließe sich sagen: *Wahrheit*. Sie eine Meisterin der kleinen Form – wer ans Zierliche, Überästhetisierte denkt, irrt; und Widersprüche wie dieser drücken die Lebendigkeit aus, mit der diese Lyrik unter anderem gegen alles vital steht, was das Wort *Shoah* auch nur als Konnotat hat.

Kein Ende

Im Feld der Shoah und ihrer literarischen Nachwirkung ist nicht an ein Ende zu kommen, viele Persönlichkeiten, viele Diskurse müssten hier noch behandelt werden, eine objektive und letztgültige Darstellung widerspräche dem Anliegen der

Literatur und dieses Textes selbst. Hierüber ließe sich gerade mit einem, der in Darstellungen der Literatur nach der Shoah fast immer vergessen wird, nachdenken: Hans Blumenberg (1920–1996), der als katholisch getaufter ‚Halbjuden‘ zunächst vom Hochschulstudium ausgeschlossen, dann zum Arbeitsdienst eingezogen und 1945 in Zerbst interniert wird, bis er auf Initiative Heinrich Drägers freikommt und sich bis Kriegsende bei der Familie seiner späteren Ehefrau Ursula versteckt. Der Umstand, dass seine *Metaphorologie* kaum je hierauf einging, macht vergessen, dass auch sein Werk in diesem Kontext seinen Platz hat. Seine Bestimmung des Narrativen, wovon es heißt, es sei „ein Stück hochkarätiger Arbeit des Logos“ (Blumenberg 1996, 18), ist auch als Suspension von Totalitarismen zu lesen, da im „Mythos [...] das Totale und das Endgültige nicht [geschieht]“ (Blumenberg 1996, 296), zugleich ist die Feststellung, es sei „Mythos [...] immer schon in Rezeption übergegangen, und er bleibt in ihr“ (Blumenberg 1996, 299), das Komplement, das die Literatur gegen allen Obskurantismus immunisieren soll. In dieser Weise ist das Gedenken der Literatur – jenes durch die Literatur, aber auch jenes, der Literatur(en) zu gedenken – dynamisch: eine Vielzahl von Proponenten der Post-Shoah-Diskurse wären hier noch zu nennen, ihr Fehlen indiziert die Unhintergebarkeit der mit Adorno und Lyotard schon skizzierten Poetik auch der Stille.

Literaturverzeichnis

- Adler, H[ans] G[ünther]: *Theresienstadt 1941–1945. Das Antlitz einer Zwangsgemeinschaft*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1955.
- Adler, H[ans] G[ünther]: *Der verwaltete Mensch. Studien zur Deportation der Juden aus Deutschland*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1974.
- Adler, H[ans] G[ünther]; Langbein, Hermann; Lingens-Reiner, Ella (Hrsg.): *Auschwitz. Zeugnisse und Berichte*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1995.
- Adler, Jeremy: „Die Macht des Guten im Rachen des Bösen“. H. G. Adler, T. W. Adorno und die Darstellung der Shoah“. *Merkur* 614 (2000), 475–486.
- Adorno, Theodor W.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
- Aichinger, Ilse: *Kleist, Moos, Fasane*. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1987.
- Aichinger, Ilse: *Schlechte Wörter*. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1976.
- Aichinger, Ilse: *Die größere Hoffnung. Roman*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 2003.
- Améry, Jean: *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001.
- Améry, Jean: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. München: Szeszny, 1966.
- Anders, Günther: *Besuch im Hades. Auschwitz und Breslau 1966. Nach „Holocaust“ 1979*. München: C.H. Beck, 1985.
- Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 1. *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. Bd. 2. *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. München: C.H. Beck, 1988.
- Anders, Günther: *Ketzereien*. München: C.H. Beck, 1982.
- Anders, Günther: *Mensch ohne Welt. Schriften zur Kunst und Literatur*. München: C.H. Beck, 1984.
- Anders, Günther: *Philosophische Stenogramme*. München: C.H. Beck, 1993.

- Anders, Günther: *Tagebücher und Gedichte*. München: C.H. Beck, 1985.
- Anders, Günther: *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann*. München: C.H. Beck, 1988.
- Arendt, Hannah: *Eichmann and the Holocaust*. London: Penguin Books, 2005.
- Atze, Marcel: „Adler, [Hans] G[ünther]“. Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012, 2–3.
- Ausländer, Rose: *Christian Morgenstern-Translations*. Kommentiert und hrsg. von Martin A. Hainz. Hamburg: Dr. Kovač, 2012.
- Ausländer, Rose: *Gesamtwerk in Einzelbänden*. Hrsg. von Helmut Braun. Frankfurt a.M.: S. Fischer Taschenbuch Verlag, 1991–1995.
- Bahr, Hans-Dieter: *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*. Leipzig: Reclam, 1994.
- Bauer, Yehuda: „„Onkel Saly“ – die Verhandlungen des Saly Mayer zur Rettung der Juden 1944/45“. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* Bd. 25, Nr. 2 (1977), 188–219.
- Bauer, Yehuda: „Rudolf Vrba und die Auschwitz-Protokolle. Eine Antwort auf John S. Conway“. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* Bd. 45, Nr. 2 (1997), 297–308.
- Beil, Claudia: *Sprache als Heimat. Jüdische Tradition und Exilerfahrung in der Lyrik von Nelly Sachs und Rose Ausländer*. München: tuduv-gesellschaft, 1991.
- Bein, Alex: *Die Judenfrage*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1980.
- Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Rolf Tiedemann et al. Bd. II. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.
- Benyoetz, Elazar: „[Aphorismen]“. *Aphorismen der Weltliteratur*. Hrsg. von Friedemann Spicker. Stuttgart: Reclam jun., 2009, 220–228.
- Benyoetz, Elazar: *Die Eselins Bileams und Kohelets Hund*. München: Hanser, 2007.
- Blanchot, Maurice: *Le dernier à parler / Der als letzter spricht*. Übers. von Makoto Ozaki und Beate von der Osten. Berlin: Mathias Gatzka, 1993.
- Blumenberg, Hans: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
- Böschenstein, Bernhard: *Leuchttürme. V. Hölderlin zu Celan. Wirkung und Vergleich. Studien*. Frankfurt a.M.: Insel, 1977.
- Bohrer, Christiane: *Paul Celan-Bibliographie*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1989.
- Bolbecher, Siglinde et al.: *Lexikon der österreichischen Exilliteratur*. Wien: Deuticke, 2000.
- Bollack, Jean: „Paul Celan sur la langue“. Colin, Amy D. (Hrsg.): *Argumentum e silentio. International Paul Celan Symposium*. Berlin, New York: De Gruyter, 1987, 113–153.
- Bollack, Jean: „Voraussetzungen zum Verständnis der Sprache Paul Celans“. Übers. von Christiane Bohrer und Jean Bollack. Buhr, Gerhard; Reuß, Roland (Hrsg.): *Paul Celan. „Atemwende“*. *Materialien*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991, 319–343.
- Bollack, Jean: „Vor dem Gericht der Toten. Paul Celans Begegnung mit Martin Heidegger und ihre Bedeutung“. Übers. von Werner Wögerbauer. *Neue Rundschau* 109 (1998), H. 1, 127–156.
- Braun, Helmut: „Ich bin fünftausend Jahre jung“. *Rose Ausländer. Zu ihrer Biographie*. Stuttgart: Radius, 1999.
- Braun, Helmut: *Ich bin nicht Ranek. Annäherung an Edgar Hilsenrath*. Berlin: Dittrich, 2006.
- Buck, Theo: *Muttersprache, Mördersprache*. Aachen: Rimbaud, 1993.
- Canetti, Elias: *Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972*. München: Hanser, 1973.
- Celan, Paul: „Briefe an Gottfried Bermann Fischer“. Hamacher, Werner; Menninghaus, Winfried (Hrsg.): *Paul Celan*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, 20–24.
- Celan, Paul; Celan-Lestrangle, Gisèle: *Briefwechsel*. Mit einer Auswahl von Briefen Paul Celans an seinen Sohn Eric. Übers. von Eugen Helmlé. Hrsg. von Bertrand Badiou. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001.
- Celan, Paul; Lenz, Hanne; Lenz, Hermann: *Briefwechsel*. Mit drei Briefen von Gisèle Celan-Lestrangle. Hrsg. von Barbara Wiedemann und Hanne Lenz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001.
- Celan, Paul; Sachs, Nelly: *Briefwechsel*. Hrsg. von Barbara Wiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.

- Celan, Paul; Wurm, Franz: *Briefwechsel*. Hrsg. von Barbara Wiedemann und Franz Wurm. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995.
- Celan, Paul: *Das Frühwerk*. Übers. und hrsg. von Barbara Wiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.
- Celan, Paul: *Der Meridian*. Endfassung, Vorstufen, Materialien. Hrsg. von Bernhard Böschenstein et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.
- Celan, Paul: *Die Gedichte aus dem Nachlaß*. Hrsg. von Bertrand Badiou, Jean-Claude Rambach und Barbara Wiedemann. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
- Celan, Paul: „Du mußt versuchen, auch den Schweigenden zu hören“. *Briefe an Diet Kloos-Barendregt*. Handschrift – Edition – Kommentar. Hrsg. von Paul Sars und Laurent Sprooten. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002.
- Celan, Paul; Einhorn, Erich: *Einhorn. du weißt um die Steine... Briefwechsel*. Hrsg. von Marina Dmitrieva-Einhorn. Berlin: Friedenauer Presse, 2001.
- Celan, Paul: *Gesammelte Werke in fünf Bänden*. Hrsg. von Beda Allemann, Stefan Reichert und Rolf Bücher. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
- Claussen, Detlev: „Nach Auschwitz kein Gedicht?“ Schweppenhäuser, Gerhard; Wischke, Mirko (Hrsg.): *Impuls und Negativität. Ethik und Ästhetik bei Adorno*. Hamburg, Berlin: Argument, 1995, 44–51.
- Derrida, Jacques: „A Self-Unsealing Poetic Text“. Zur Poetik und Politik des Zeugnisses“. Übers. von K. Hvidtfelt Nielsen. Buhrmann, Peter (Hrsg.): *Zur Lyrik Paul Celans*. Kopenhagen, München: Wilhelm Fink, 2000, 147–182.
- Derrida, Jacques: *Feu la cendre*. Paris: des femmes, 1987.
- Derrida, Jacques: „Kraft der Trauer. Die Macht des Bildes bei Louis Marin“. Übers. von Michael Wetzel. Wetzel, Michael; Wolf, Herta (Hrsg.): *Der Entzug der Bilder. Visuelle Realitäten*. München: Wilhelm Fink, 1994, 13–35.
- Derrida, Jacques: *Schibboleth. Pour Paul Celan*. Paris: Éditions Galilée, 1986.
- Domin, Hilde: *Nur eine Rose als Stütze. Gedichte*. Frankfurt. Fischer Taschenbuch Verlag, 1997.
- Drach, Albert: *Das große Protokoll gegen Zwetschkenbaum*. Roman. München, Wien: Hanser, 1989.
- Drach, Albert: „Die Entwertung aller Werte oder Die Wandlung des Etwas in Nichts“. *Literatur und Kritik* Nr. 269/270 (1992), 32–34.
- Drach, Albert: *Unsentimentale Reise. Ein Bericht*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1990.
- Drach, Albert: „... weil ich eine neue Form geschaffen habe“. Red. von Karlheinz F. Auckenthaler. *Literatur und Kritik* Nr. 269/270 (1992), 23–31.
- Drach, Albert: „Z.Z.“ *das ist die Zwischenzeit. Ein Protokoll*. München, Wien: Hanser, 1990.
- Emmerich, Wolfgang: *Paul Celan*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1999.
- Enigl, Manfred: „Bis ans Ende“. *profil* Nr. 44/29 (2013), 90.
- Eshel, Amir: „Das Gedicht im Angesicht. Jüdische Lyriker und die Shoah“. *Merkur* 600 (1999), 358–366.
- Flusser, Vilém: *Jude sein*. Essay, Briefe. Berlin, Wien: Philo, 2001.
- Flusser, Vilém: *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus*. Berlin, Wien: Philo, 2000.
- Fried, Erich: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Volker Kaukoreit und Klaus Wagenbach. Berlin: Klaus Wagenbach, 1994.
- Geier, Manfred: „Poetisierung und Bedeutung. Zu Struktur und Bedeutung des sprachlichen Zeichens in einem Gedicht von Paul Celan“. Hamacher, Werner; Menninghaus, Winfried (Hrsg.): *Paul Celan*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, 239–271.
- Geissbühler, Simon: *Blutiger Juli. Rumäniens Vernichtungskrieg und der vergessene Massenmord an den Juden 1941*. Paderborn: Schöningh, 2013.
- Gellhaus, Axel et. al.: „Fremde Nähe“. *Celan als Übersetzer*. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1997.

- Gellhaus, Axel et al.: „Paul Antschel – aus Czernowitz bei Sadagora“. *Marbacher Magazin* 90 (2000), 35–67.
- Gerstl, Elfriede et al.: *Ablagerungen*. Hrsg. von Elfriede Gerstl und Herbert J. Wimmer. Linz, Wien: edition neue texte, 1989.
- Gerstl, Elfriede: *Alle Tage Gedichte. Schauspiele. Hörstücke*. Wien, München: Deuticke, ²1999.
- Gerstl, Elfriede: „Die Frau als Wutableiter“. Cerhan, Michael (Hrsg.): *Literaturlandschaft Österreich. Wie sie einander sehen, wie die Kritik sie sieht. 39 prominente Autoren*. Wien: Christian Brandstätter, 1995, 32–33.
- Gerstl, Elfriede: *Kleiderflug. Texte – Textilien – Wohnen*. Wien: Edition Splitter, 1995.
- Gerstl, Elfriede: *Spielräume*. Graz, Wien: Literatur Droschl, 1993.
- Gerstl, Elfriede: *Unter einem Hut*. Essays und Gedichte. Wien. Deuticke, Falter, 1993.
- Glenn, Jerry: *Paul Celan. Eine Bibliographie*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1989.
- Gong, Alfred: *Gnadenfrist*. Gedichte. Baden bei Wien: Grasl, 1980.
- Goßens, Peter: „Das Frühwerk bis zu *Der Sand in den Urnen* (1938–1950)“. May, Markus; Goßens, Peter; Lehmann, Jürgen (Hrsg.): *Celan Handbuch*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2008, 39–54.
- Goßens, Peter. „Übersetzen als Brotberuf“. May, Markus; Goßens, Peter; Lehmann, Jürgen (Hrsg.): *Celan Handbuch*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2008, 185–187.
- Greif, Stefan: „Szondi, Peter“. *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*. Hrsg. von Ansgar Nünning. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1998. 523–524.
- Hainz, Martin A.: „Das Exil als Verpuppungsstadium – zu Rose Ausländer“. Eidherr, Armin; Langer, Gerhard; Müller, Karl (Hrsg.): *Diaspora – Exil als Krisenerfahrung. Jüdische Bilanzen und Perspektiven*. Klagenfurt, Wien: Theodor Kramer Gesellschaft, Drava, 2006, 358–377.
- Hainz, Martin A.: *Entgöttertes Leid. Zur Lyrik Rose Ausländers unter Berücksichtigung der Poetologien von Theodor W. Adorno, Peter Szondi und Jacques Derrida*. Tübingen: Niemeyer, 2008.
- Hainz, Martin A.: „Fuck, z.B. Fuck America“. Braun, Helmut (Hrsg.): *Verliebt in die deutsche Sprache. Die Odyssee des Edgar Hilsenrath*. Berlin: Dittrich, Akademie der Künste 2005, 69–76.
- Hainz, Martin A.; Hainz, Daria: „In jeder Sprache sitzen andere Augen. Zum schicksalhaft Einmaligen der Sprache und den rumänischen Texten aus Celans Frühwerk“. Hainz, Martin A. (Hrsg.): *Vom Glück sich anzustecken. Möglichkeiten und Risiken im Übersetzungsprozess*. Wien: Braumüller, 2005. 65–85.
- Hainz, Martin A.: *Masken der Mehrdeutigkeit. Celan-Lektüren mit Adorno, Szondi und Derrida*. Wien: Braumüller 2001, ²2003.
- Hainz, Martin A.: *Paul Celan. Fadensonnen, -schein und -kreuz*. Hamburg: Dr. Kovač, 2009.
- Hainz, Martin A.: „„Todesfuge‘ – ‚Todesorgel‘. Zu Paul Celan und Robert Schindel“. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 124 (2005), 227–242.
- Hainz, Martin A.: „Von Ghettomotiven und ihrem Ungenügen. Zur Gedichtwerkstatt ‚In Memoriam Paul Celan‘“. Gans, Michael; Jost, Roland; Vogel, Harald (Hrsg.): *„Wörter stellen mir nach / Ich stelle sie vor“*. Dokumentation des Ludwigsburger Symposiums *100 Jahre Rose Ausländer*. Baltmannsweiler: Schneider Hohengehren, 2002, 93–101.
- Hamacher, Werner: *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998.
- Hamburger, Michael: *Das Überleben der Lyrik*. Berichte und Zeugnisse. Hrsg. von Walter Eckel. München, Wien: Hanser, 1993.
- Hartman, Geoffrey: *Der längste Schatten. Erinnern und Vergessen nach dem Holocaust*. Übers. von Axel Henrici. Berlin: Aufbau-Verlag, 1999.
- Hartman, Geoffrey: „Intellektuelle Zeugenschaft und die Shoah. ‚Niemand zeugt für den Zeugen‘“. Baer, Ulrich (Hrsg.): *Erinnerungskultur nach der Shoah*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000, 35–52.
- Heuwinkel, Christiane: „Kaléko, Mascha“. Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012, 257–259.

- Hildesheimer, Wolfgang: *Gesammelte Werke in sieben Bänden*. Hrsg. von Christiaan Lucas Hart Nibbrig. Bd. 6. Theaterstücke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.
- Hildesheimer, Wolfgang: *Ich werde nun schweigen. Gespräch mit Hans-Helmut Hillrichs*. Hrsg. von Ingo Hermann. Göttingen: Lamuv, 1993.
- Hilsenrath, Edgar: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Helmut Braun. Köln: Dittrich, 2003–2006.
- Horch, Hans Otto: „Döblin, Alfred“. Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012, 113–117.
- Horch, Hans Otto: „Grauen und Groteske. Zu Edgar Hilsenraths Romanen“. Braun, Helmut (Hrsg.): *Verliebt in die deutsche Sprache. Die Odyssee des Edgar Hilsenrath*. Berlin: Dittrich, Akademie der Künste 2005, 19–32.
- Horch, Hans Otto: „Hilsenrath, Edgar“. Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012, 224–226.
- Jamme, Christoph: „Martin Heidegger“. May, Markus; Goßens, Peter; Lehmann, Jürgen (Hrsg.): *Celan Handbuch*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2008, 254–258.
- Kilcher, Andreas B.: „Einleitung“. Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012, VI–XXVII.
- Kisch, Egon Erwin: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*. Hrsg. von Bodo Uhse, Gisela Kisch, Fritz Hofmann und Josef Poláček. Berlin: Aufbau-Verlag, 1992.
- Kitzmantel, Raphaela: *Eine Überfülle an Gegenwart. Soma Morgenstern. Biografie*. Wien: Czernin, 2005.
- Klemperer, Victor: *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1947.
- Klüger, Ruth: „Die drei Türen der Verbannung“. Reich-Ranicki, Marcel (Hrsg.): *Frauen dichten anders. 181 Gedichte mit Interpretationen*. Frankfurt a.M., Leipzig: Insel, 1998, 188–190.
- Klüger, Ruth: *weiter leben. Eine Jugend*. Göttingen: Wallstein, 1992.
- Korte, Hermann: „Es ist in aller Trauer der tiefste Hang zur Sprachlosigkeit“. Der Holocaust in der Lyrik nach 1945“. *Text + Kritik* H. 144. *Literatur und Holocaust* (1999), 25–47.
- Lehmann, Annette Jael: *Im Zeichen der Shoah. Aspekte der Dichtungs- und Sprachkrise bei Rose Ausländer und Nelly Sachs*. Tübingen: Stauffenburg, 1999.
- Lehmann, Jürgen: „Übersetzungen aus dem Russischen“. May, Markus; Goßens, Peter; Lehmann, Jürgen (Hrsg.): *Celan Handbuch*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2008, 197–205.
- Lenz, Hermann: „Erinnerungen an Paul Celan“. Hamacher, Werner; Menninghaus, Winfried (Hrsg.): *Paul Celan*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988, 315–318.
- Lévinas, Emmanuel: „Die Menschheit ist biblisch“. Elisabeth Weber (Übers. und Hrsg.): *Jüdisches Denken in Frankreich. Gespräche*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1994, 117–131.
- Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers. und hrsg. von Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg, München: Karl Alber, 1998.
- Lévinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. von Thomas Wiemer. Freiburg, München: Karl Alber, 1998.
- Liessmann, Konrad Paul: *Ohne Mitleid. Zum Begriff der Distanz als ästhetische Kategorie mit ständiger Rücksicht auf Theodor W. Adorno*. Wien: Passagen, 1991.
- Lorenz, Otto: „Paul Celan“. Arnold, Heinz Ludwig (Hrsg.): *Kritisches Lexikon zur Gegenwartsliteratur*. München: edition text + kritik, 1978ff.
- Lyotard, Jean-François: *Der Widerstreit*. Übers. von Joseph Vogl. München: Wilhelm Fink, 1989.
- Menasse, Robert: *Das Land ohne Eigenschaften. Essays zur österreichischen Identität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995.
- Olschner, Leonard: *Im Abgrund Zeit. Paul Celans Poetiksplitter*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Raulff, Helga: „Asche und Ambivalenz. Versuch über das Nebeneinander bei Rose Ausländer, Nelly Sachs und Paul Celan“. *Zeitschrift für Ideengeschichte* H. III/3 (2009), 79–96.

- Rosenkranz, Moses: *Kindheit. Fragment einer Autobiographie*. Hrsg. von George Gutu und Doris Rosenkranz. Aachen: Rimbaud, 2001.
- Rübner, Tuvia: „Lyrik nach Auschwitz. Ein Vorwort zur Diskussion“. Shoham, Chaim; Witte, Bernd (Hrsg.): *Datum und Zitat bei Paul Celan. Akten des Internationalen Paul Celan-Kolloquiums Haifa 1986*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1987, 42–48.
- Sachs, Nelly: *Suche nach Lebenden. Die Gedichte der Nelly Sachs*. Hrsg. von Margaretha Holmqvist und Bengt Holmqvist. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ³1995.
- Schindel, Robert: *Gott schützt uns vor den guten Menschen. Jüdisches Gedächtnis – Auskunftsbüro der Angst*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ²1995.
- Schindel, Robert: *Immer nie. Gedichte vom Moos der Neunzigerhöhlen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000.
- Schindel, Robert: „Schweigend ins Gespräch vertieft. Anmerkungen zu Geschichte und Gegenwart des jüdisch-nichtjüdischen Verhältnisses in den Täterländern“. *Text + Kritik* H. 144. *Literatur und Holocaust* (1999), 3–8.
- Sieber, Mirjam: *Paul Celans „Gespräch im Gebirg“: Erinnerung an eine „versäumte Begegnung“*. Tübingen: Niemeyer, 2007.
- Strümpel, Jan: „Neumann, Robert“. Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012, 390–391.
- Szondi, Peter: *Briefe*. Hrsg. von Christoph König und Thomas Sparr. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ²1994.
- Szondi, Peter: *Schriften*. Hrsg. von Jean Bollack et al. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978.
- Vrba, Rudolf: „Die mißachtete Warnung. Betrachtungen über den Auschwitz-Bericht von 1944“. Übers. von Hermann Graml. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte* Bd. 44, Nr. 1 (1996), 1–24.
- Weiss, Peter: *Die Ästhetik des Widerstands. Roman*. 3 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975, 1978, 1981.
- Weiss, Peter: *Dramen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1968.
- Weissmann, Dirk: „Frankreich“. May, Markus; Goßens, Peter; Lehmann, Jürgen (Hrsg.): *Celan Handbuch*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2008, 350–354.
- Werner, Klaus: „Edgar Hilsenraths Roman ‚Nacht‘“. Braun, Helmut (Hrsg.): *Verliebt in die deutsche Sprache. Die Odyssee des Edgar Hilsenrath*. Berlin: Ditttrich, Akademie der Künste 2005, 33–40.
- Werner, Uta: „Das Grab im Text. Paul Celans Lyrik im Imaginationsraum der Geologie“. Berg, Nicolas; Jochimson, Jess; Stiegler, Bernd (Hrsg.): *Shoa. Formen der Erinnerung. Geschichte, Philosophie, Literatur, Kunst*. München: Wilhelm Fink, 1996, 159–182.
- Wetzler, Alfred und Rudolf Vrba. „Bericht der Auschwitzflüchtlinge Alfred Wetzler und Rudolf Vrba (Ende April 1944)“. http://germanhistorydocs.ghi-dc.org/sub_document.cfm?document_id=1535&language=german (09.08.2013).

Aufbrüche. Zur deutsch-jüdischen Literatur seit 1989

Jakob Hessing

Die deutsch-jüdische Literatur, die seit den 1990er Jahren geschrieben wird, ist auf dem Hintergrund des Mauerfalls 1989 und der Wiedervereinigung 1990 zu lesen. Diese Ereignisse haben die Bedingungen verändert, unter denen Juden heute in der Bundesrepublik leben und schreiben, und sie bezeichnen einen historisch-soziologischen Paradigmenwechsel, ohne den die Literatur der letzten beiden Jahrzehnte nicht entstanden wäre. Seine Schatten wirft er in den Diskursen der 1980er Jahre voraus, und die Forschung (Nolden 1995, 23; Remmler 1997, 796) hat das vielfach beobachtet: Durch die Fernsehserie *Holocaust* (1979) wurde die deutsche Öffentlichkeit zwar auf eine neue Weise für die NS-Verbrechen sensibilisiert, bald aber öffnete sich zwischen den jüdischen Gemeinden und der deutschen Öffentlichkeit eine Kluft, die schwer zu überbrücken war.

Die Zeit vor der Wende wurde von der Fassbinder-Kontroverse (1985) und dem Historikerstreit (1985/86) beherrscht, von der Bitburg-Affäre (1985) und dem Jenninger-Skandal (1988). Ihr Echo hatten sie noch in der späten Walser-Bubis-Debatte (1998), und sie bedeuteten das „Ende der Schonzeit“, wie es im Untertitel eines Bandes heißt, der den Streit um Fassbinders Stück *Der Müll, die Stadt und der Tod* dokumentiert (Lichtenstein 1986). Das seit 1945 weitgehend tabuisierte deutsch-jüdische Verhältnis trat in eine neue Phase ein und machte auch auf jüdischer Seite andere Verhaltensmuster nötig, die ihren Ausdruck u.a. in der jüngeren Literatur fanden.

Wie Deutschlands Juden auf den Wunsch nach Normalisierung reagieren würden, war zur Zeit der Wende noch nicht abzusehen. Zwei alternative Vorstellungen boten sich an: eine Verweigerung dieses Wunsches, ein Aufrechterhalten der Kluft zwischen Opfern und Tätern trotz der sich verändernden Rahmenbedingungen; und eine dynamische Sicht, die im wiedervereinigten Deutschland auch den jüdischen Gemeinden eine neue Rolle zuschrieb.

Die Verweigerung hat Dan Diner unter dem Schlagwort der ‚negativen Symbiose‘ formuliert. Noch vor der NS-Diktatur als Euphemismus diskreditiert, erhalte der Begriff der deutsch-jüdischen Symbiose erst durch Auschwitz seinen konkreten, jetzt freilich negativen Inhalt: für „Deutsche wie für Juden ist das Ergebnis der Massenvernichtung zum Ausgangspunkt ihres Selbstverständnisses geworden; eine Art gegensätzlicher Gemeinsamkeit [...] wird auf Generationen hinaus das Verhältnis beider zu sich selbst, vor allem aber zueinander, prägen“ (Diner 1986, 9).

Dynamischer hingegen deutet der Soziologe Y. Michal Bodemann die Wendezeit. Hatten die nach 1945 in Berlin und Westdeutschland von ostjüdischen Displaced Persons (DPs) gegründeten Gemeinden die Aufgabe gehabt, die Erinnerung an das Verbrechen wachzuhalten und die Bundesrepublik gleichzeitig in den Augen

des Westens zu legitimieren, so habe sich das für eine Generation jüngerer Juden in Deutschland sowie für die seit der Wiedervereinigung aus den GUS-Nachfolgestaaten zugewanderten Kontingentflüchtlinge grundlegend geändert: für sie gehe es um eine neue Verortung, und Auschwitz stehe nicht mehr im Zentrum ihres Weltbildes (Bodemann 1994).

Beide Positionen lassen sich auch aus heutiger Sicht empirisch begründen, und dieses Doppelantlitz des deutsch-jüdischen Verhältnisses spiegelt sich in der hier zu besprechenden Literatur wider. Ihre Autoren und Autorinnen sind nach dem Krieg geboren, und anders als Nelly Sachs oder Paul Celan, Else Lasker-Schüler oder Peter Weiss haben sie die NS-Verfolgung nicht selbst erlebt. Ihre Erinnerung an die Schrecken der Zeit sind nur noch vermittelt, und deshalb unterscheidet die Forschung sie als Zweite und Dritte Generation von den eigentlichen Überlebenden.

Vor der Wende waren der Rezeption jüdischer Shoah-Literatur in Deutschland enge Grenzen gesetzt. Edgar Hilsenraths schon 1950 abgeschlossener Roman *Nacht* (Hilsenrath 1964) wurde lange unterdrückt, weil er nicht nur die Täter, sondern auch die Opfer der Vernichtungslager in ihrer völligen Entmenschlichung darstellte; und auch seine 1967 nach dem Sechstagekrieg entstandene deutsch-israelische Satire *Der Nazi & der Friseur* (Hilsenrath 1977) musste erst in englischen und französischen Übersetzungen berühmt werden, bevor sie 1977 in einem kleinen Verlag deutsche Leser fand (Braese 2001). Ein SS-Mann bringt den mit ihm befreundeten Juden um, nach dem Krieg schlüpft er in die Rolle des Toten und beginnt in Israel ein neues Leben: Die verspätete Wahrnehmung dieser Satire in der Bundesrepublik ist aufschlussreich, weil sie der ‚negativen Symbiose‘ schon lange vor Diners theoretischer Formulierung eine literarische Gestalt gibt.

Noch am Ende der 1980er Jahre ist die Barriere nicht leicht zu durchbrechen, und auch Rafael Seligmanns Roman debut, *Rubinsteins Versteigerung* (zuerst 1988), ist satirisch. Es bietet Innenansichten eines jüdischen Familienlebens aus der Perspektive eines Münchner Oberschülers und macht die Gewalttätigkeit spürbar, mit der hier die Verschwiegenheit aufgebrochen wird, hinter der sich die Juden in Deutschland seit 1945 bedeckt halten. Rubinsteins erstes Gespräch mit seiner Mutter beginnt mit den Sätzen: „Schalom, Esel.“ – „Warum kommst du erst jetzt?“ – „Das geht dich einen Dreck an.“ – „So sprichst du mit deiner Mutter?“ (Seligmann 1991a, 12) Mit unverblümter Derbheit verschafft sich der Autor Gehör und zieht klare Fronten: Nicht nur die jiddische Mamme, Subjekt und Objekt latenter Aggressionen, wird aufs Korn genommen, sondern alle Verkrustungen einer Ordnung, die es den Juden bislang ermöglicht hat, im Land der Täter ihre verklemmte Existenz zu führen.

Der Durchbruch kann nicht auf Anhieb gelingen. Unter anderem brüskiert Jonathan Rubinstein seine Umwelt mit einer nichtjüdischen Freundin, dieser Befreiungsschlag aber erweist sich als Sackgasse. Suse, Tochter eines SS-Mannes, wagt es nicht, ihm das zu sagen, und als sie es schließlich tut, ist es zu spät – ein unüberwindliches Schuldgefühl zwingt sie, die Verbindung aufzulösen. Im entscheidenden

Augenblick lässt sie ihren Freund im Stich, und Jonathans Mannwerdung bleibt in einem Weinkampf stecken, mit dem das Buch endet.

Von deutschen Lesern wurde Seligmanns Erstling positiv aufgenommen, auf jüdischer Seite aber lehnte man den Roman entrüstet ab und beschimpfte den Autor als Nestbeschmutzer. Seine gespaltene, auch von Seligmann selbst reflektierte Rezeption (Seligmann 1991b, 145–147) ist bezeichnend für den Umbruch am Vorabend der Wiedervereinigung. 1947 in Tel Aviv geboren, kam er erst mit zehn Jahren nach München, als seine Eltern wieder nach Deutschland zurückkehrten. Der promovierte Politikwissenschaftler arbeitete zunächst als Journalist und Universitätsdozent, und in der ideologisch gespannten Übergangszeit vor der Wende, in der die jüdischen Nachkriegsgemeinden noch alles Aufsehen vermieden, begann seine schriftstellerische Laufbahn verhältnismäßig spät. Es ist kein Zufall, dass er bei seinem Romandebüt schon über 40 Jahre alt war, deutlich älter als die meisten anderen Autoren, die hier zur Sprache kommen werden.

Während Seligmann sich immer als deutscher Jude sah, der in seinem Land ein nicht nur geistiges Heimatrecht hat (Seligmann 1991b, 315–316), war das Selbstverständnis anderer Vertreter der neuen Schriftstellergeneration weniger eindeutig. Auch Maxim Biller ist nicht in Deutschland geboren, auch er kam als Zehnjähriger nach München, aber das war erst 1970. Seine frühe Sozialisierung ist anders verlaufen als bei Seligmann, und für die deutsch-jüdische Literaturszene der Gegenwart ist sie nicht untypisch. Er stammt aus dem Ostblock, wie man es vor der Wende nannte – aus Prag, wo er 1960 als Sohn russischer Eltern zur Welt kam, die nach der sowjetischen Invasion in den Westen flohen –, und ist sich immer bewusst geblieben, dass er kein ‚deutscher‘ Jude ist. „Und durch welche Tür kam ich nach Deutschland?“ fragt er in seinem ironischen ‚Selbstporträt‘ *Der gebrauchte Jude*. „Irgendwann begann ich, die deutschen Juden der Vorkriegszeit zu beneiden, die zurückgekehrt waren. [...] Von ihnen wollte man nur wissen, wie es gewesen ist, als Berlin noch so jüdisch war wie heute New York. Von mir wollte man wissen, [...] warum ich darauf bestand, Jude zu sein.“ (Biller 2011a, 32–33) Denn anders als die ‚deutschen‘ Juden, die aus seiner Sicht nur ‚Deutsche‘ sein wollten, tarnt Biller sich nicht und will sein Judentum nicht verbergen.

Auch er arbeitete zunächst als Journalist, und das ‚Selbstporträt‘ veröffentlicht er 2009, zwanzig Jahre nach dem Erscheinen seiner ersten Erzählungen. Dort beschreibt er das Bild, das ihm das deutsche Judentum zu Beginn seiner Karriere als eigenwilliger Publizist bot:

Anfang der achtziger Jahre gab es in Deutschland zwei Arten von Juden. Die Juden, die nicht mehr lebten, die nach Palästina und Amerika geflohen waren, die in den Lexika standen. Und Juden, die noch da waren, wenige unsichtbare Geschäftsleute, Ärzte und deren Kinder, die jedes Jahr am 9. November kurz im Fernsehen erschienen, als kleine, dunkle Menschengruppe vor einer riesigen Menora oder einer dramatisch hoch aufgehängten Schiefertafel mit kaum lesbaren hebräischen Buchstaben. Es regnete und war windig, und sie hielten sich an ihren

Regenschirmen fest, und dann wurden sie weggeweht und tauchten erst am nächsten 9. November für dreißig Sekunden wieder in den Nachrichten auf.“ (Biller 2011a, 11)

Jahrzehnte später, als dieser Text erscheint, ist der 9. November im deutschen Bewusstsein längst neu besetzt. Hinter dem Jubiläum des Mauerfalls ruft Biller ein anderes, von der Symbolik der Wende verdrängtes Datum auf, und die Erinnerung an die ‚Kristallnacht‘ überzieht den deutschen Freudentag mit ihrem Novembergrau. Hier steht aber nicht nur ein jüdisches gegen ein deutsches Gedächtnis und klagt eine vergessene Trauer ein, Biller macht auch sichtbar, wie pathetisch diese „kleine, dunkle Menschengruppe“ ist, die sich im Namen des deutschen Gewissens einmal jährlich zu Vorzeigejuden degradieren lässt. „Jemand wie ich war in Deutschland nicht vorgesehen“, heißt es im Anschluss an diese Beschreibung (Biller 2011a, 11): jemand wie Biller, der nicht nur zur vorgeschriebenen Zeit als Jude sichtbar ist, sondern immer und prinzipiell.

Er verweigert sich den Kollektiven, folgt weder einem deutschen noch einem jüdischen Diktat, und das bringt ihn in „Schwierigkeiten beim Sagen der Wahrheit“. So lautet der Untertitel eines Grundsatzartikels in der *ZEIT*, in dem er erzählt, warum er schon als Schüler nicht wie seine linken Klassenkameraden über den Selbstmord der RAF-Mitglieder in Stammheim trauern konnte. „Es war ein grauer, melancholischer, vibrierender Tag, dieser 18. Oktober 1977, und selten war in Deutschland einer ganzen Jugend so klar, wo der Feind steht.“ So heißt es dort zunächst; doch dann: „Mir war gar nichts klar. Ich kam aus dem Osten, aus Prag, mein Vater hatte in Moskau studiert und war von der Universität geflogen, weil er, selbst ein Kommunist, seinem besten Freund anvertraut hatte, Stalins Kampagne gegen die sogenannten Kosmopoliten sei purer Antisemitismus, worauf der Freund ihn bei der Partei denunziert hat – und so weiter. Diese Geschichte, die zu Hause oft erzählt wurde, hat mich geprägt, sie hat mich mehr geprägt als jede Geschichte von irgendwelchen verrückt gewordenen Nazimassenmördern.“ (Biller 2000a)

Biller schreibt sich von einem „anderen 1968“ her (Biller 1991, 206–208), er nimmt sich die Freiheit, seine eigene Geschichte zu konstruieren und holt sie aus seiner persönlichen Erfahrung. Sie ist jüdisch konnotiert, aber seinen Schmerz lässt er sich weder von Deutschen noch von Juden vorschreiben. In einem anderen Grundsatzartikel in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* bezeichnet er seine literarische Epoche als die „Ichzeit“ (Biller 2011b), und dieses Entstehen für einen kompromisslosen Individualismus macht das „Sagen der Wahrheit“ so schwierig.

Deutlich zeigt das schon ein Text aus seinem ersten Erzählband. In *Harlem Holocaust* (Biller 1990, 89–143) inszeniert Biller eine deutsch-jüdische Konfrontation von bisher unbekannter Radikalität. Der Icherzähler, ein Übersetzer aus dem Englischen, heißt Efraim Rosenhain, er ist aber kein Jude. Über die begeisterten Rezensionen der deutschen Journalistin Ina Polarker lernt er die Romane Gary Warszawskis kennen, eines New Yorker Linguistikprofessors, der als jüdisches Kind vor Hitler nach Amerika fliehen musste und sich in seinem Werk als Holocaust-Überlebender

imaginiert. Efraim wird sein Übersetzer und verliebt sich in Ina, der alte Warszawski, in Amerika ganz unbekannt, macht in Deutschland Furore, kommt ins Land seines Ruhms und spannt dem jungen Efraim die Geliebte aus.

Nicht ein objektiver Erzähler, sondern Efraim selbst stellt diese Zusammenhänge her. Sie sitzen zu dritt in einem jüdischen Klub in München, wo sie sich jeden Samstag zum Mittagessen treffen. Lautstark nimmt Warszawski seine Vorrechte des Opfers wahr, bedrängt Ina sexuell, führt herrische Reden – und der Deutsche, auf dem Rückzug vor der Dominanz des Juden, versinkt in Gedanken. Aus seinem Bewußtseinsstrom tauchen die einzelnen Phasen der Dreiecksgeschichte auf, aber dürfen wir ihm trauen?

Seine Sprache lässt uns stutzig werden. Zum ersten Mal, so lesen wir, habe sich Warszawski in einem Fahrstuhl an Ina herangemacht. „[I]ch weiß es genau, auch wenn ich nicht dabei war – die erste Begegnung zwischen ihm und Ina [endete] in einem Fahrstuhl, den die beiden angehalten hatten, um es dort im Stehen miteinander zu treiben. Das Arschloch Warszawski, dieser alte Widerling und Hypochonder [...]“. (Biller 1990, 123–124) Richtet Efraim hier unbewusst auf seinen Juden auch den Blick des *Stürmers*, den er von seinem Großvater, einem antisemitischen Journalisten aus der Nazizeit, geerbt haben mag? Und sind vielleicht auch die Szenen am Mittagstisch, die er zu beobachten vorgibt – Warszawskis sexuelle Penetranz und Herrschsucht –, die Ausgeburten eines kranken Hirns? Die Schlüsselszene in Warszawskis Werk spielt in einem Kleiderschrank. Es war – schreibt er –

ein hinterhältiger Kunstgriff des Schicksals, daß sie mich nicht entdeckten. Ich lehnte an den Kleidern meiner Schwester, ein Bügel drückte sich in mein Genick, und plötzlich war da der Geruch, der mich daran erinnerte, wie ich ihr als Junge beim Baden zusah, wie ich später ihre Unterwäsche stahl und anzog und damit spielte. Ich saß in diesem idiotischen Schrank fest, ich konnte [...] mich nicht rühren, aber dann hörte ich, wie [...] die Wohnungstür hinter ihnen zuschlug, von außen abgeschlossen und versiegelt, ich kämpfte mich aus dem Schrank heraus, fiel auf den Boden, riß meine Hose auf und befriedigte mich. (Biller 1990, 120–1)

Wer befriedigt sich hier selbst: der Deutsche Efraim, der das scheinbar übersetzt hat; der Jude Warszawski, der sich als Holocaust-Überlebender darstellt; oder beide? Die Frage muss offen bleiben. Am Ende lässt Biller Efraim im Englischen Garten sterben, und auf der letzten Seite folgt ein „Nachtrag des Herausgebers: Friedrich Rosenhains Manuskript erreichte mich mit der Luftpost sechs Tage nach seinem Tod. [...] Ich habe mich entschlossen, es herauszugeben, weil es zugleich das Dokument eines selbsterstörerischen Talents und der großen deutschen Krankheit ist. [...] New York, den 14.9.19**“, Hermann Warschauer (Columbia University).“ (Biller 1990, 143)

Die Erzählperspektive, die bisher eindeutig schien, ist zum Rätsel geworden. Heißt der Icherzähler mit Vornamen Efraim oder Friedrich? Und wer ist Hermann Warschauer? Ist er der amerikanische Jude, der im Manuskript als Warszawski auftritt, ist er der eigentliche Erzähler unter der Maske des Herausgebers? Hat nicht der

Deutsche über den Juden, sondern der Jude über den Deutschen erzählt? Maxim Biller verweigert die Antwort und lädt zu den Vexierspielen einer neuen Hermeneutik ein.

Es gehört zur Eigenart der deutsch-jüdischen Literatur, dass man sie immer wieder zu „definieren“ sucht: Zeichen der Fremdheit, mit der sie der anderen, der nichtjüdischen deutschen Literatur entgegensteht. (Beilein 86, 251) In einer frühen Lektüre der seit der Wende geschriebenen Texte deutet der amerikanische Germanist Thomas Nolden sie als „konzentrisch“, in einem „Spannungsverhältnis zwischen den Positionen der jungen Generationen und den von der Tradition verbürgten kulturellen, religiösen und geschichtlichen Mittelpunkten des Judentums“ (Nolden 1995, 10). In Deutschland sei das weitgehend zerstört worden, und die jungen Generationen stünden vor der schwierigen Frage, wie sie sich „als Erben einer Kultur verstehen können“, die „nur noch rudimentär und höchst mittelbar vorhanden ist“ (Nolden 1995, 27).

Solche Definitionen sind nur bedingt gültig, und ob Billers Holocaust-Groteske „konzentrisch“ auf ein ‚Erbe‘ ausgerichtet ist, sei dahingestellt. Gleichzeitig mit Noldens Studie aber erscheint Gila Lustigers Roman *Die Bestandsaufnahme* (Lustiger 1995), der sich seiner These scheinbar besser einfügt. 1963 in Frankfurt am Main geboren, zeigt sie in ihrem Buch, wie die Nachkriegsgeneration auf ein übertragenes Trauma reagiert – auf die Erlebnisse der Eltern. Ihr Vater war Arno Lustiger (1924–2012), der aus dem polnischen Oberschlesien stammte, die Konzentrationslager Auschwitz und Buchenwald überlebte und 1945 die Frankfurter Gemeinde mitbegründete. Er ließ sich nicht als Opfer abstempeln und wurde zum Historiker des Holocaust, um nachzuweisen, dass sich die Juden nicht kampflös ergeben haben (Arno Lustiger 1994). Als Historiker führte er seinen Dialog mit den Tätern und machte deshalb das Deutsche zu seiner Sprache; vor der eigenen Familie aber verhielt er sich umgekehrt, verbarg vor der Tochter, was an den Gegner gerichtet war.

Wie viele Kinder der Zweiten Generation stand Gila Lustiger einem schweigenden Vater gegenüber. Um teilzuhaben an seiner Erfahrung, blieb ihr nur das Mittel der Rekonstruktion. Ihr Roman, eine Chronik der Weimarer Republik und des Dritten Reiches, endet im Dunkel der Shoah, und ihre Sprache macht eine kühle Distanz spürbar. Viele Überschriften einzelner Episoden – „Die Druckpresse“, „Drei Taschenmesser“, „Der Photoapparat“ – sind sachlich in einem ganz wörtlichen Sinn, und der Wunsch nach historischer Genauigkeit lässt sich auch daran erkennen, dass den Figuren nirgends ein späteres Wissen zugebilligt und Geschichte als Alltag dargestellt wird, der weder ein apokalyptisches Bewusstsein noch ‚Helden‘ in einem epischen oder moralischen Sinn kennt. Gleichmäßig verteilt sich der Blick auf eine große Anzahl von Personen – Männer und Frauen, Deutsche und Juden, Erwachsene und Kinder –, er markiert niemanden durch narrative Vorentscheidungen als ‚Opfer‘ oder als ‚Täter‘, und gerade diese hoffnungslose Gleichartigkeit der Bewegung verleiht der „Bestandsaufnahme“ ihren Schrecken.

Zu den wiederkehrenden Motiven des Romans gehört die Mischehe. In „Zukunft (Ein Kaufhaus)“ lernt Karl Schneider, Nichtjude und Betriebswirt, nach dem Ersten Weltkrieg Liselotte Oppenheimer kennen, Erbin des jüdischen Kaufhauses Oppenheimer und Baum. Er heiratet sie wegen ihres Reichtums, und seine Kalkulation geht auf, doch an diesem Aufsteiger demonstriert Gila Lustiger nun einen unerwarteten Gesinnungswandel. Viele Jahre später – Schneider ist längst Firmenchef, Hitler längst an der Macht – müsste er das sinkende Boot eigentlich verlassen, doch er tut das Gegenteil.

Die Logik befahl es, aber er konnte es nicht. Der Marktpreis des Juden war gesunken. Aber er konnte es nicht. Er wußte, die Zeit für den Verrat war gekommen, wie man es auch betrachtete, es war kein konkreter Nutzen im Juden zu finden, aber sie waren ihm nun einmal lebensnotwendig geworden, wichtiger geworden als das Kaufhaus OB, um dessentwillen er die junge Dame vor fast zwanzig Jahren geheiratet hatte. – Er trat über. 1939 trat er über. Und dann verschleuderte er das Kaufhaus. Er konnte es ja nicht behalten, er war Jude, zwar nicht von Geburt an, aber immerhin Jude, und so wurde das Kaufhaus zwangsarisiert.“ (Lustiger 1995, 192–193)

Jetzt heißt er Karl Israel Schneider. Er sorgt noch dafür, dass seine Frau und die Söhne ins Ausland entkommen, er selbst aber bleibt in Deutschland zurück, um die letzten Dinge abzuwickeln, und am Ende des Romans, in der „Schlußrechnung“, wird er unter den Toten aufgeführt: Die beiden Pole seines Lebens – das Geschäft und die Liebe – sind unüberbrückbar auseinandergetreten und lassen ihn in ein Vakuum fallen, in dem Wahrheit und Lüge ununterscheidbar geworden sind.

Ist diese Zweideutigkeit ein Zeichen des „Spannungsverhältnisses“, das Nolden zwischen der jungen Literatur und einem verlorenen jüdischen ‚Erbe‘ ausmacht? Ist die in Frankfurt geborene Gila Lustiger anders an der Geschichte des ‚deutschen‘ Judentums interessiert als der zugereiste Maxim Biller? Solche Unterscheidungen werden fragwürdig, wenn man bedenkt, dass sie Deutschland früh verlassen und den Roman in Paris geschrieben hat, wo sie seit 1987 lebt. Wie für viele Emigranten ist Lustigers Heimat nicht das deutsche Land, sondern die deutsche Sprache, und in einem poetologischen Vortrag bekennt sie sich zu ihr: „Es ist eine Sprache, die von Worten wie ‚ausmerzen, Blutschande, erbtüchtig, fremdvölkisch, Herrenvolk, jüdenrein, Rassenlehre ...‘ aufgesprengt worden ist, von den Worten und ihrer Realität. Es ist eine Sprache, in die die Katastrophe eingebrochen ist. Dieser Bruch lässt sich nicht leugnen, auch nicht mit den Mitteln der Dichtung weglügen. – Aus dieser Sprache sprechen wir, die Nachgeborenen, zu Ihnen.“ (Lustiger 1999, 53)

Im Zuge der Globalisierung, die im Mauerfall und der Öffnung des Eisernen Vorhangs einen ihrer entscheidenden Impulse hatte, ist die Emigration Gila Lustigers keineswegs ungewöhnlich. Die jüngere deutsch-jüdische Literatur wird von Zu- und Abwanderungen bestimmt, und ein Beispiel ist die in Deutschland lebende Amerikanerin Irene Dische. 1952 in New York geboren, entstammt sie einer jüdischen Familie, die vor Hitler nach Amerika floh und dort zum Katholizismus konvertierte. Ihre für den deutschen Buchmarkt geschriebenen Texte verfasst sie zunächst

auf Englisch, und die Forschung klammert sie deshalb teilweise aus (Nolden 1995, 9; Kilcher 2000, ²2012), verkürzt damit aber unnötig das Spektrum dieser Literatur.

In ihrem ersten Buch, *Fromme Lügen*, wirft Dische einen ironischen Blick auf ihre frühen Erfahrungen. Auch der Protagonist in *Eine Jüdin für Charles Allen* (Dische 1989, 5–74) entstammt der Welt der Konvertiten, das zeigt schon der Beginn der Erzählung: Bei seiner Ankunft am Frankfurter Flughafen bekreuzigt er sich, aber es ist nur die leere Geste eines Mannes, für den die Religion, wie alles andere, eine Folge sinnloser Reflexe ist: Anders als Biller tritt Dische von außen an ihre Figur heran, denn von innen ist sie hohl.

Charles fährt nach Berlin, um ein Erbe anzutreten, aber er kann es nicht – die Wurzeln, zu denen er reist, bleiben für immer verschüttet, weil er der Sohn von Entwurzelten ist. Im letzten Augenblick, 1939, hatte Irma Allerhand ihren Mann auf ein Schiff geschleppt, „nannte ihn ‚Johannes‘, als sie an Bord gingen, und ‚John‘, als sie wieder von Bord gingen“ (Dische 1989, 9), und in Amerika bekamen sie einen Sohn. Der Mann hatte Heimweh, und die Frau ging aufs Ganze, die Familie Allerhand wurde zu Allen und ließ sich taufen, aber es half nichts. An einem Sonntag, „auf der Heimfahrt von der Messe“ (Dische 1989, 9), hört der Vater im Autoradio, die deutsche Bundesregierung entschädige Emigranten für ihren verlorenen Besitz, er packt seinen Koffer und verlässt die Familie. Dreißig Jahre bleibt er verschollen. Bis zu ihrem frühen Tod arbeitet die Mutter als Haushälterin bei einem Schwesternorden, Charles wird Buchhalter und verwaltet die Klosterfinanzen, dann kommt die Nachricht vom Ableben des Vaters und die Aufforderung, in Berlin sein Erbe anzutreten.

Charles ist zu diesem Zeitpunkt 36 Jahre alt. Sein Deutsch ist tadellos – auch englisch spricht er mit deutschem Akzent –, doch Berlin bleibt ihm fremd. Von dem Monat seines Urlaubs lässt er 28 Tage tatenlos verstreichen, doch endlich sucht er das Antiquitätengeschäft auf, das sein Vater ihm hinterlassen hat, und dort lernt er seine Jüdin kennen – eine Frau namens Esther, die keinen Nachnamen hat, in Wahrheit gar nicht Esther heißt und auch keine Jüdin ist. Schon der erste Eindruck, den sie auf ihn macht, – „ein wirres Bild von Rot und Schwarz“ (Dische 1989, 12) –, zeigt die Farben ihres Betrugs. Auf einem Bild aus ihrer Kindheit sieht er später ihre blonden, damals noch nicht schwarz gefärbten Haare; und der rote Schal gehört zu ihrer Lüge vom Holocaust, den sie angeblich überlebt hat. „Meine Eltern hatten Freunde in Berlin, die sie bis 1943 versteckt haben“, vertraut sie Charles später an (Dische 1989, 21). Die schwangere Mutter habe man heimlich in das Elsaß gebracht. Dort sei sie niedergekommen, und der Schal „war das einzige, was meine Mutter aus dem Elsaß gerettet hat. Sie hatte ihn bei meiner Geburt um.“ (Dische 1989, 36)

Ein Pseudochrist trifft eine Pseudojüdin. Sie ist in Ostberlin aufgewachsen, – die Erzählung spielt lange vor der Wiedervereinigung –, Charles' Vater hat ihr in den Westen verholfen, skrupellos bemächtigt sie sich seines Geschäfts und verwandelt es in eine Räuberhöhle, handelt mit gestohlenem Gut und falscher Ware. Am Jahrestag der ‚Kristallnacht‘ versorgt sie Christen und Juden mit Kerzen aus Israel,

die aus der DDR kommen, und die stille Pointe dieses Geschäftes ist es, dass Johannes Allerhand seinen Antiquitätenhandel einst in der ‚Kristallnacht‘ verlor.

Irene Disches schwarzer Humor ist vordergründiger als Maxim Billers deutsch-jüdische Groteske. Hier gibt es keinen Zweifel an der Erzählperspektive, nur handfeste Gaunereien, die auch ihr Ziel erreichen: Am Ende überlässt Charles Allen seiner Jüdin das Erbe, an dem er ohnehin kein Interesse hat, und flieht aus der Stadt. Seine scheinbare Vordergründigkeit aber ist zugleich die Kunst dieses Erzählens. Schnell begreift der Leser Esthers Verhalten, und gerade diese Durchschaubarkeit verbirgt eine Tragödie. Denn ihr geheimes Zentrum hat die Erzählung in einem Toten: Vor dreißig Jahren floh Allens Vater vor der Frau, die ihn von Johannes Allerhand in John Allen verwandeln wollte, von einem deutschen Juden in einen katholischen Amerikaner, und auf seiner Flucht fällt er einer zweiten Frau in die Hände. Das ist sein Schicksal, an dem er zugrunde geht, was aber hat er in diesen dreißig Jahren getan, wie ist er an die Frau geraten, die sich Esther nennt?

Seinen Laden nennt er „Schöne Heimat“. Eine tiefe Sehnsucht, wie sie für viele jüdische Emigranten bezeichnend war, zieht ihn nach Deutschland zurück, und an der Mauer betätigt er sich als Fluchthelfer. Ein jüdischer Idealismus lässt ihn die zweite deutsche Diktatur bekämpfen und macht ihn zugleich blind. Seine guten Taten werden schnell bekannt, Reporter begleiten ihn, als er eines Nachts ein Mädchen rettet, sie „schauten zu, wie der schwergewichtige ältere Mann im grauen Filzhut, der weder in die Kameras blicken noch seinen Namen nennen wollte, an einer bestimmten Stelle der Mauer mit seiner Schaufel wie wild zu graben begann“ (Dische 1989, 69). Der Mann bleibt im Dunkeln, doch die Gerettete tritt deutlich ins Licht: „Zum Glück gelang es den Fotografen, ein Bild zu schießen, gerade als er ein Mädchen mit rabenschwarzem Haar und einem Davidstern um den Hals herauszog. Sie trat hervor in die Freiheit und sah nur in die Augen ihres Retters.“ (Dische 1989, 70)

Aus dem Loch, das er unter der Mauer gegraben hat, zieht Johannes Allerhand ein Mädchen hervor, und die Szene wirkt wie eine Geburt. Ist es das jüdische Kind, um das seine Frau ihn betrog, als sie den Sohn taufen ließ? Es trägt einen Davidstern, und wie einer Tochter vertraut er ihr sein Geschäft an, ehe er schließlich die Wahrheit erkennt. Das Ende ist erschreckend. „Sie hatte den Küchentisch schon für zwei gedeckt, und als sie sich von ihm abwandte, saß er an seinem Platz, Messer und Gabel erwartungsvoll in den Händen.“ (Dische 1989, 35) Doch zum gemeinsamen Abendbrot kommt es nicht mehr. „Sie wollte ihm die Eier auf den Teller tun, da sah sie, was er gemacht hatte: Er hatte sich das Messer ganz tief in den Mund gesteckt und den Kopf nach vorne fallen lassen. Das Messer hielt ihn aufrecht, aber vor ihren Augen kippte sein Kopf zur Seite und fiel auf den Teller. – ‚Du widerliches Dreckschwein, wie ich dich hasse‘, sagte sie zu ihm.“ (Dische 1989, 35) So spricht sie zu dem Toten, dessen Erbe ihr am Ende zufallen wird. Die Frau namens Esther heißt in Wirklichkeit Margarete Becker und ist aus gutem Hause. Ihre Eltern waren Nazis.

Es ist der Blick von außen, den Irene Dische auf das wiedervereinigte Deutschland wirft, und indem sie einen Fluchthelfer zum Opfer deutsch-jüdischer Manipu-

lationen macht, verweist sie auf den Dunkelraum im Hintergrund eines neudeutschen Mythos. In der deutschen Literatur ist der Blick von außen aber keineswegs neu, und viele ihrer Texte wurden in der Fremde geschrieben. Das Exil hat mit Hitler weder seinen Anfang noch sein Ende gehabt, und auch nach dem Zweiten Weltkrieg haben Autoren immer wieder die beiden Teilstaaten Deutschlands verlassen (Serke 1982). Darunter waren viele Juden – Wolf Biermann und Jurek Becker in der DDR, Wolfgang Hildesheimer und Lea Fleischmann in der Bundesrepublik. Andreas B. Kilcher (Kilcher 2002, 133) spricht daher bezüglich der jüngeren deutsch-jüdischen Literatur von „zwei Formen jüdischer Exterritorialität“. Innerhalb Deutschlands erwächst die eine aus ihrer Randständigkeit; die andere, oft von Juden aus der ehemaligen DDR verfasst, entsteht in einer freiwillig gewählten Emigration.

Zu den Symptomen der Wende gehörte es, dass das lange unterdrückte Judentum in der Verfallszeit der DDR wieder zum Thema wurde. In der Literatur fand das erst verhältnismäßig spät seinen Ausdruck. 1976 hatte Wolf Biermanns Ausbürgerung, ein in der Kulturgeschichte der DDR entscheidendes Ereignis, noch nichts mit seinem Judentum zu tun, seine Übersetzung von Jizchak Katzenelsons Klage lied über die ermordeten Juden trug er erst 1995 vor (Nolden 1995, 72–73) Und Chaim Noll, 1954 in Ostberlin geboren, hat in den 1980er Jahren noch als Hans Noll in den gängigen Kategorien des politischen Diskurses geschrieben (Nolden 1995, 34–38), bevor er seinen Namen änderte und den Weg in ein orthodoxes Judentum fand.

1984 ging er nach Westberlin, lebte einige Zeit in Italien und wanderte 1995 nach Israel ein. „Nach den Theorien meiner Lehrer und meiner Eltern“, schreibt er 1992, „konnte es in meinem Land keine Juden mehr geben, da der Sozialismus auch [...] das heimatlose Wandervolk zur endgültigen Heimstatt im ‚Fortschritt‘ geführt hatte. Also konnte auch ich kein Jude sein. Ich gestand mir damals zum ersten Mal ein, wie grauenhaft diese Vorstellung wäre.“ (Noll 1992, 31)

Seine Sehnsucht nach dem Judentum ist keineswegs selbstverständlich. Er lebt die Generationsproblematik dieser Zeit in ihrer sozialistischen Variante aus: Sein Vater, Dieter Noll, hatte zwar eine halb-jüdische Mutter, aber dem hoch angesehenen, linientreuen Schriftsteller der DDR, der in der Biermann-Affäre auf Seiten des Regimes gestanden hatte, bedeutete das Judentum nichts. Der Sohn kehrt nicht zu seinen Wurzeln zurück, er setzt einen neuen Anfang.

Noch deutlicher ist das bei Benjamin Stein. Es ist der Künstlernamen eines Mannes, der 1970 in Ostberlin als Nichtjude zur Welt kam und dort in der Zeit vor der Wende aufwuchs. Auch seine Eltern verstanden sich als Kommunisten, auch er suchte den Weg in ein orthodoxes Judentum, und als er *Die Leinwand* (Stein 2010) schrieb, war er Vorbeter in der Münchner Synagoge. Sein Roman hat zwei Icherzähler, über deren Lebensläufe die Frage einer jüdischen Identität zwischen Orthodoxie und Säkularität auf vielschichtige Weise ausgehandelt wird.

Wie Chaim Noll stammt auch Barbara Honigmann aus den privilegierten Kreisen der DDR. Sie ist die bekannteste Autorin, die diese Frage thematisiert. Ihr Vater, ein überzeugter Kommunist, war nach dem Krieg aus der englischen Emigration in

die sowjetisch besetzte Zone gekommen und wurde dort ein führender Journalist und Kulturfunktionär. 1949 geboren, entdeckt auch sie, wie Noll, ihr Judentum nach einer langen Entfremdung und wandert schließlich aus, aber sie tut es auf völlig andere Weise als Noll. 1976 kommt ihr erster Sohn zur Welt, für ihn sucht sie nach ihren verlorenen Wurzeln und tritt in Ostberlins kleine jüdische Gemeinde ein (Fiero 2008, 10; Honigmann 1999, 15). In *Roman von einem Kinde*, ihrem noch vor der Wende geschriebenen ersten Buch, gibt sie dieser Erfahrung literarischen Ausdruck. Zu Pesach besucht sie einen Gottesdienst und beschreibt die Fahrt ins Gemeindehaus:

Dann sind die, die eine Familie haben, nach Hause gefahren, und die, die niemanden haben und ich auch, sind in das Gemeindehaus gefahren, denn dort war eine Sedertafel für sie gedeckt. Das winzige Häuflein verteilte sich auf ein paar Autos, denn das Gemeindehaus ist in einer anderen Straße als die Synagoge, und als sie losfuhren in den kleinen wackligen Autos, da sah ich wirklich die verstreutesten unter den Verstreuten, die Juden unter den Juden. Wir fuhren über die Prenzlauer Allee über den Alexanderplatz. Der Alexanderplatz ist mir früher so schwer gewesen und stand mir immer als ein Hindernis im Weg, durch das ich mich durchkämpfen mußte [...] Aber seltsam, an diesem Tage, als ich mitten in dem versprengten Häuflein hinüberklapperte, da wurde mir dieser Platz so leicht, sogar lächerlich, denn wir mußten gar nicht hindurch durch ihn, er öffnete sich vor uns wie das Rote Meer [...]“ (Honigmann 1986, 24–25)

Das ist im Rückblick geschrieben, schon in Straßburg, wo sie seit 1984 mit Mann und Kindern in einer toratreuen Gemeinde lebt. Es liest sich anders als bei Noll, der mit der DDR abrechnet, anders auch als bei Maxim Biller, der in seinem ‚Selbstporträt‘ auf ein ähnliches Häuflein verstreuter Juden zurückschaut. Am Sederabend verwandelt Honigmanns Sprache den Alexanderplatz in das Rote Meer und die politische Zeit in eine mythische Zeit, ohne polemisch zu werden.

Straßburg liegt nahe am Rhein, und einmal sitzt sie dort mit ihrem Mann auf einer Parkbank, blickt nach Deutschland hinüber. Sie kommen mit türkischen Emigranten ins Gespräch und werden gefragt, warum sie als Juden kein Geschäft führen. Das ruft in ihr Erinnerungen an die Vorfahren wach.

Alle haben sie geschrieben. Ihr Urgroßvater lernte Deutsch „als Vierzehnjähriger mit der Bibelübersetzung von Moses Mendelssohn“, nahm an der Revolution von 1848 teil und „schrieb an der Zeitschrift ‚Der Israelit‘ mit, er polemisierte gegen die antisemitischen, konservativen Parteien“ (Honigmann 1999, 40–41). Ihr Großvater „beschloß aber dann schon, ganz aus dem Judentum aus- und in die deutsche Kultur einzutreten“, in Gießen gründete er den Lehrstuhl für Homöopathie und gab eine medizinische Zeitschrift heraus (Honigmann 1999, 42). Ihr Vater schließlich „hat das Judentum nicht mehr verlassen müssen, es war ihm sowieso schon ganz entrückt und entfremdet“; als Kommunist „gab auch er, wie sein Vater und Großvater, Zeitungen heraus“, aber das war nur noch „Unterwerfung unter die Partei, Selbstverleugnung seines Judentums und seiner bürgerlichen Herkunft“ (Honigmann 1999, 43–44).

Am Ende dieses Niedergangs steht Barbara Honigmann selbst, „eine eher erschrockene Nachgeborene, eher ratlos“. Der Versuch, in Deutschland eine Heimat

zu finden, ist gescheitert. Sie zieht nach Straßburg, wohnt „drei Straßen hinter der Grenze, als ob mein Mut nicht weiter gereicht hätte“, und sie empfindet nun, „daß Schreiben Getrenntsein heißt und dem Exil sehr ähnlich ist, und daß es in diesem Sinne vielleicht wahr ist, daß Schriftsteller sein und Jude sein sich ähnlich sind“ (Honigmann 1999, 45, 47). Die von Kilcher beobachtete Exterritorialität gehört für sie zum Wesen des Judentums, und mit ihrer Rückkehr zu den Wurzeln setzt sie sich dem Exil aus.

Autobiographisch geprägt, stehen Honigmanns Texte in einer deutsch-jüdischen Tradition, die sie mit zahlreichen Autoren ihrer Nachkriegsgeneration teilt, unter anderen mit Esther Dischereit (Dischereit 1988, 1992), Katja Behrens (Behrens 1983), Seligmann und Biller. Über Canetti und Wassermann reicht diese Tradition bis auf Heine und Salomon Maimon zurück, die ihren Werdegang ständig reflektieren mussten, weil die Berührung mit deutscher Kultur ihr Leben oft aus der Bahn riss. Auch am Ende des 20. Jahrhunderts hat sich das für deutschschreibende Juden nicht geändert, und in Honigmanns Selbstreflexionen wird ein Grundmuster dieser Literatur sichtbar. „Mein Vater und meine Mutter sind tot“, heißt es zu Beginn ihres *Selbstporträts als Jüdin*:

Die Rolle ‚Kind meiner Eltern‘ ist ausgespielt, ich muß selber in die vordere Reihe in der Kette der Generationen treten, wo zwischen dem Tod und mir niemand mehr steht. Aber nicht nur das ist es, was weh tut. – Ich glaube, wir Kinder von Juden aus der Generation meiner Eltern sind, vielleicht überall, aber in Deutschland besonders lange, Kinder unserer Eltern geblieben, länger jedenfalls als andere. Denn es war schwer, der Geschichte und den Geschichten unserer Eltern zu entrinnen.“ (Honigmann 1999, 11)

Deutlich tritt hier ein Zug des autobiographischen Musters hervor: Deutsch-jüdische Texte werden immer auch von Familiengeschichten grundiert. Seinen Ursprung hat das in der Bibel, wo sich das Judentum als eine Großfamilie konstituiert, und klassisch formuliert es Freud, der sein psychoanalytisches Menschenbild als ‚Familienroman‘ bezeichnet. Nicht zufällig hat Honigmann Bücher über ihren Vater und ihre Mutter geschrieben (Honigmann 1991, 2004), ihre Rückkehr zum Judentum versteht sie auch als einen Abschied von den assimilierten Eltern, und ähnlich findet sich das Familienmotiv bei vielen anderen Autoren der jüngeren Generation.

Selbst in der Schweiz entstehen jüdische Familiengeschichten, obgleich *Melnitz*, Charles Lewinskys Saga der Familie Meijer, in mehrfacher Hinsicht untypisch ist. (Lewinsky 2006) Sie beschreibt ein teils orthodoxes Leben zwischen 1871 und 1945, das seine Ursprünge noch im Landjudentum hat; und sie ist nicht autobiographisch, sondern paradigmatisch, erzählt eine Geschichte des Schweizer Judentums, die erst in ihrer letzten Phase, unter dem Druck der Nationalsozialisten, mit der Geschichte des deutschen Judentums verschmilzt.

Ein anderer Familienroman aus der Schweiz, Daniel Ganzfrieds *Der Absender* (Ganzfried 1995), nimmt hingegen viele Motive auf, die sich auch bei Autoren in Deutschland und Österreich finden. In New York beteiligt ein junger Mann sich am

Aufbau eines *Oral History Archive* zum Holocaust, er hört das Tonband eines Überlebenden ab, Geschichte und Stimme des Sprechers erinnern ihn an seinen jetzt in der Schweiz lebenden Vater. Über dessen Vergangenheit weiß er wenig, und als der Vater ihn besucht, versucht er sich heimlich Gewissheit über die Identität der beiden zu verschaffen. Es gehört zu Ganzfrieds Erzählstrategie, dass die Frage am Ende keine Antwort findet, denn wie jede Autobiographie muss auch der Text auf dem Tonband als ein Konstrukt der Erinnerung gelesen werden, das sich objektiv nicht verifizieren lässt; so ist es auch kein Zufall, dass Ganzfried wenig später Binjamin Wilkomirskis angebliche Erinnerungen an seine Kindheit im Holocaust (Wilkomirski 1995) als Fälschung entlarvte (Horch 2002; vgl. auch die literarische Form, die die Wilkomirski-Affäre in Stein 2010 annimmt).

Ganzfried wurde 1958 in Israel geboren, bevor er ein Jahr später in die Schweiz kam, und auch dieser autobiographische Aspekt hat Eingang in seine Erzählung gefunden. Damit ist ein weiteres Motiv benannt, das die Familienromane der jüngeren deutsch-jüdischen Autoren kennzeichnet. Neben der Shoah und einem schwierigen Verhältnis von Kindern und Eltern ist es die zionistische Alternative, die schon bei Jurek Becker angesprochen wird (Becker 1976) und seit Seligmann oft zum Repertoire dieser Narrative gehört.

In Gila Lustigers Roman *So sind wir* sind Autobiographie, Familiengeschichte und Israelbezug deutlich miteinander verknüpft. Auf das Schweigen ihres Vaters, der vor den Töchtern nie über seine Erfahrungen in der Hitlerzeit sprach, hatte sie in *Die Bestandsaufnahme* (Lustiger 1995) schon mit ihrem sachlich-ironischen Ton reagiert, hier aber spricht sie von sich selbst, beschreibt den Augenblick, in dem der Vater ihr unerwartet entgegentritt, stellt ihn als einen Auslöser ihres eigenen Erzählens dar. In einer deutschen Buchhandlung in Paris nimmt sie einen Sammelband zum 8. Mai 1945 aus dem Regal:

Zuerst hielt ich das Buch in den Händen und blätterte unbeteiligt. Dann stieß ich auf den Namen meines Vaters. Arno Lustiger sprang mir aufgeregt und staunend ins Auge, löste sich von den restlichen Namen ab, flog auf mich zu, schnippte herrisch mit den Fingern [...], und ich stand da wie ein armseliger Köter, dem man das Fell über die Ohren gezogen hatte, und traute mich nicht. (Lustiger 2005, 54–55)

Die plötzliche Begegnung mit dem Vater erfüllt sie mit Angst, und daraus erwächst ihre Poetik. „Der Bericht meines Vaters hatte einen harten, mühelosen Glanz“, heißt es wenig später. „Mein Vater benutzte das Ich so, wie andere das Er oder Sie benutzt hätten. Er schrieb mit einem Ich wie aus Holz.“ (Lustiger 2005, 62) Der Vater verdrängt seine Gefühle, und in der kühlen Sachlichkeit der *Bestandsaufnahme* versucht die Tochter seinem Beispiel zu folgen.

Erst Jahre später, in ihrem Familienroman, wagt sie es, von Ängsten zu sprechen, die sie nicht nur vor ihrem Vater empfindet, sondern auch vor ihrer Mutter. Die Eltern haben sich getrennt, die Mutter lebt wieder in Israel, woher der Vater sie einst nach Deutschland gebracht hatte, und sie bittet die Tochter, mit den Enkeln zu

Besuch zu kommen. Aber die Tochter weigert sich. „Ich komme nicht, weil ich Angst habe“, sagt sie zu ihr am Telefon. (Lustiger 2005, 89) Vordergründig bezieht ihre Angst sich auf die Terroranschläge in Israel, aber unterschwellig führen Mutter und Tochter hier einen Dialog über den Ort, an dem Juden zu leben haben. Weder die jüdischen Eltern noch ihre Kinder haben es im Nachkriegsdeutschland leicht gehabt, und während aller Jahre in Frankfurt ist die israelische Mutter immer eine Zionistin geblieben, hat ihre kleine Tochter mit den Familienlegenden zu Bett gebracht, die die Staatsgründung umrankten. Das Wort ‚Angst‘ ist bei ihr verpönt, und die Tochter verwendet es nicht nur im konkreten politischen Bezug, sondern mehr noch als existenzielle Metapher: als Ausdruck für ihre Unfähigkeit, sich zu entscheiden. Zwar kann sie nicht in Deutschland leben, aber auch nicht in Israel, und als fragwürdige Kompromisslösung hat sie Frankreich gewählt.

Es ist die autobiographische Erfahrung, die dem Israelbezug in deutsch-jüdischen Familienromanen seine Authentizität verleiht. Maxim Biller hat einen anderen Weg versucht: Der Protagonist seines Romans *Die Tochter* (Biller 2000b) ist ein Israeli, der im Krieg einen Araber umgebracht hat. Seine Schuldgefühle treiben ihn nach Deutschland, in eine unglückliche Mischehe, aus der eine Tochter hervorgegangen ist. Der Roman, aus der Perspektive des Israeli erzählt, beschreibt die oft perverse Suche des Vaters nach seiner Tochter, er leidet aber unter symbolischer Überfrachtung und erstickt Billers stärkstes Stilmittel, seinen oft schwarzen Humor. In *Harlem Holocaust* konnte er ihn entfalten, weil dort eine genuin deutsch-jüdische Beziehung aufs Korn genommen wurde, deren Absurditäten ihm aufs genaueste vertraut sind; einer nicht autobiographischen, sondern nur erdachten ‚israelischen‘ Perspektive hingegen fehlt diese Vertrautheit als Nährboden des Humors und schwächt die Überzeugungskraft des Narrativs.

In gewisser Hinsicht schließen sich die Motive der Mischehe und des Israelbezugs gegenseitig aus, weil die Mischehe eine wesentlich diasporische Erfahrung ist. Das zeigt Viola Roggenkamps autobiographischer Roman *Familienleben* (Roggenkamp 2004), der ihre Kindheit im Nachkriegsdeutschland beschreibt. Tochter eines deutschen Vaters, der ihre jüdische Mutter in der Hitlerzeit gerettet hat, hält die Icherzählerin mit großer Genauigkeit die deutsch-jüdischen Sensibilitäten ihres Milieus fest und gestaltet den Mikrokosmos ihrer Familie zu einem Sittengemälde aus der frühen Bundesrepublik.

Eine Welt der Mischehen entfaltet auch Eva Menasse in ihrem Roman *Vienna* (Menasse 2005), aber schon sein Titel deutet an, dass es hier nicht um einen individuellen Lebensweg geht, sondern um das Bild einer ganzen Stadt. Menasse fasst es in teils autobiographische, teils frei erfundene Geschichten um ihre eigene Familie und entwirft ein österreichisches Gesellschaftspanorama der Vor- und Nachkriegszeit.

Hans Menasse, der Vater der Autorin, floh mit einem Kindertransport vor Hitler nach England, kehrte nach dem Krieg wieder zurück und wurde ein bekannter Fußballer, der sogar in Österreichs Nationalelf spielte. Das ist in mehrfacher Hinsicht erstaunlich: Seine Karriere ist soziologisch sehr untypisch für das in der deutsch-

jüdischen Literatur vorherrschende Milieu; trotz ihrer für Intellektuelle ungewöhnlichen Sozialisierung sind zwei Kinder dieses Sportlers, Eva und ihr älterer Halbbruder Robert Menasse, bekannte Autoren geworden; und ihr Vater fällt nicht nur soziologisch, sondern auch historisch aus dem Rahmen. Im Gegensatz zu vielen anderen Rückkehrern hat er in der Gesellschaft, die ihn einst vertrieben hatte, offensichtlich schnell wieder Fuß gefasst.

Daher verwundert der leichte Ton nicht, der *Vienna* von anderen Familienromanen dieser Literatur unterscheidet. Schon Hans Menasse selbst war der Sohn einer jüdisch-katholischen Mischehe, und bei den jüdischen Urgroßeltern hatte das noch Entrüstung hervorgerufen. Als auch die Tante des späteren Fußballers ihren Bräutigam ins Haus brachte, fragte der Urgroßvater nur noch vorsichtig nach der Konfession des Zukünftigen. „Er is ka Jud“, erwiderte die Tante, „er is a Bankdirektor“ (Menasse 2005, 14): Das wurde zum geflügelten Wort in einer Familie, die die jüdische Identität ihrer diversen Mitglieder nicht mehr sehr ernst nahm.

Die amüsanten Familienanekdoten in *Vienna* können kaum als jüdischer Humor gelten, weil die dargestellte Gesellschaft zu heterogen bleibt und die Erzählhaltung zu eklektisch, um eine spezifisch jüdische Perspektive zu entwickeln. Sie findet sich in einem anderen Gesellschaftsroman aus Wien, in Robert Schindels *Gebürtig* (Schindel 1992), der ebenso vielstimmig, zugleich aber schärfer um eine jüdisch-nichtjüdische Polarität zentriert ist.

Zwei jüdische Zwillingenbrüder wechseln sich im Erzählen seiner Handlung ab. Der eine heißt Sascha Graffito und gibt sich als der allwissende Autor zu erkennen, der die verschiedenen Szenen des Romans zu Papier bringt; der andere heißt Danny Demant und ist ein Lektor, der die Texte anderer Autoren bearbeitet. Beide sitzen an Manuskripten – der eine schreibend, der andere lesend –, und als eine Collage ineinander verschachtelter Texte bietet sich auch der Roman dar.

Demant ist mit einer nichtjüdischen Ärztin liiert, die er an Heiligabend 1983 kennenlernt. Die verheiratete, ihm unbekannte Frau hat ihren Mann und die beiden Töchter unter dem Weihnachtsbaum sitzen lassen, sie nimmt an einer Party in seinem Haus teil, verbringt die Nacht mit ihm und noch viele weitere Nächte, und einmal, im Landhaus ihrer Eltern, erzählt er ihr seine eigene Familiengeschichte:

„Simon Demant, mein Großvater“, erzählte Danny der Christiane, „war Gastwirt in der Leopoldstadt gewesen. Gegründet hatte das Gasthaus mein Urgroßvater, ich glaube, der hat Jakob geheißt. Es hat noch bis neunzehnhundertachtunddreißig existiert. Väterlicherseits hat’s immer eine Gastwirtslinie gegeben, das waren die Erstgeborenen. Die jüngeren Brüder studierten irgendwas. Der Onkel von Jakob zum Beispiel war ein jüdischer Regimentsarzt in Galizien. Er hatte eine kapriziöse, *gojische* Frau, die ihn offensichtlich gelegentlich mit den Leutnants der Kaserne hinterging. Wegen irgend so einer Geschichte fiel er schließlich im Duell.“ (Schindel 1992, 157)

Das hört sich plausibel an und ist der sozialen Entwicklung des österreichischen Judentums nachempfunden; nur steht die Geschichte von dem im Duell gefallenen

Regimentsarzt Max Demant nicht erst bei Schindel, sondern schon in Joseph Roths *Radetzkmarsch*. Will Schindel seinem Protagonisten hier einen erdichteten Stammbaum geben und ihn damit selbst als erdichtete Figur ausweisen – oder macht sich der literarisch gebildete Lektor einen Spaß und flunkert seiner gojischen, nicht sonderlich belesenen Geliebten etwas vor?

Auch an anderen Stellen geht der Roman an der Grenze von Fiktion und sogenannter ‚Wirklichkeit‘ entlang, so gleich in seiner Titelgestalt, Herrmann Gebirtig. Er ist ein erfolgreicher amerikanischer Komödiendichter, der die Shoah überlebt hat und nie wieder nach Österreich zurückkehren will, es schließlich aber dennoch tut. Sein Name schreibt sich nicht mit dem Umlaut „ü“, diesem deutschesten aller Buchstaben im Romantitel, sondern mit „i“; er ist nicht deutsch, sondern jiddisch; und eingeführt wird der Komödientext als Cousin Mordechai Gebirtigs (Schindel 1992, 90), des jiddischen Dichters, der 1942 im Ghetto von Krakau erschossen wurde.

Wie bei Danny Demant und seinem literarischen Vorfahren wieder eine Mischung aus Fiktion und Wirklichkeit also, doch in umgekehrter Richtung. Den Dichter Mordechai Gebirtig hat es gegeben, nicht aber seinen Cousin Herrmann Gebirtig, und dies in einem zweifachen Sinn: Selbst in Schindels Roman ist er nicht ‚wirklich‘ zugegen wie etwa Danny Demant, sondern er existiert nur in dem Manuskript, das auf Demants Schreibtisch liegt und das er als Lektor bearbeitet. Der Text, der den Titel ‚Gebirtig‘ trägt, ist ein Roman innerhalb des Romans, und Herrmann Gebirtig ‚lebt‘ gar nicht in der von Schindel erfundenen ‚Wirklichkeit‘, sondern er ist gleichsam auf doppelte Weise als ‚Fiktion‘ kodiert.

Der Witz als Täuschung, die sich augenzwinkernd als Täuschung zu erkennen gibt, ist eine erprobte Technik, und Robert Schindel gibt ihr einen jüdischen Inhalt. Der Autor des Manuskripts auf Demants Tisch heißt Emanuel Katz, er arbeitet als Bankbeamter und ist der einzige Sohn von Holocaustüberlebenden. Lange „hat er nichts getan als seiner todwunden Familie umfassendes Auffangbecken für deren Melancholie zu sein“. (Schindel 1992, 20) Dann stirbt der Vater, und das Buch, das Katz schreibt, liest sich zunächst wie ein Befreiungsschlag. Auch Herrmann Gebirtig hat den Holocaust überlebt, doch gelingt es ihm, aus der europäischen Tragödie in die amerikanische Komödie auszuwandern. Am Ende verwandelt Robert Schindel auch die Komödie in ein ‚Auffangbecken der Melancholie‘ – nicht zufällig spielt der Roman *Gebirtig* von 1983 bis zum Februar 1986, kurz bevor die Waldheim-Affäre ausbricht (Beilein 2008) –, aber zuerst wird sie zur Farce.

Während Gebirtig in New York ein verwöhntes Junggesellenleben führt und mit polnischen Jüdinnen schläft, die ihm ein gequältes Heimatgefühl geben, wandert Karl Ressel, ein alter Kommunist und Spanienkämpfer, mit seiner Tochter Susanne durch die Alpen und hört in einem Wirtshaus die Stimme eines Nazimörders, die er seit den Tagen im KZ nicht vergessen kann. Erregt gelingt es ihm noch, die Polizei zu rufen, die den Mörder auch festnimmt. Den Schock der Wiederbegegnung aber überlebt er nicht, und sterbend hinterlässt er der Tochter die Pflicht, den Mörder hinter Schloss und Riegel zu bringen.

Der einzige Zeuge, der den Mörder überführen kann, ist natürlich Herrmann Gebirtig. Er war mit Ressel im selben KZ, nur will er nicht zur Gerichtsverhandlung nach Wien kommen. Susanne fährt nach New York, und die junge Frau, blond und attraktiv, verfehlt ihre Wirkung auf den alternden Komödientextschreiber nicht. In Wien macht er seine Aussage, er schläft mit Susanne, und erst am Ende holt Schindel das Manuskript des Emanuel Katz aus der Banalität zurück: Die Geschworenen sprechen den Mörder frei, Gebirtig steigt ins Flugzeug und kehrt heim nach New York, zu seinen polnischen Jüdinnen.

Gebirtig spielt mit den Klischees des jüdischen Humors. Eines seiner Versatzstücke ist die jiddische Mamme, hier aber tritt der Vater an ihre Stelle: Frei nach Freud macht Emanuel Katz dessen Tod zur Wende seines Lebens; er schreibt das Buch, das einer nicht eingestanden Pietät geschuldet ist, verschiebt sie auf Susanne Ressel, die das Vermächtnis ihres gestorbenen Vaters erfüllt – und solche an sich sehr ernsten Dinge werden jetzt, im Manuskript des zum Schriftsteller mutierten Bankbeamten, als Kitsch präsentiert.

Diese Gefahr kennt auch der deutsche Kulturjournalist Konrad Sachs. Er gehört zu den nichtjüdischen Hauptfiguren des Romans und hütet ein quälendes Geheimnis: Sohn eines hochrangigen Nazis, der in Nürnberg zum Tode verurteilt wurde, zieht er sich nach Jahren der Verdrängung in seine Scham zurück, trennt sich von der geliebten Frau, und in seiner Not sucht er Hilfe bei den Juden. So trifft er auf Danny Demant, und am Ende des Romans unternehmen der Lektor und der Kulturjournalist eine lange Autoreise, auf der Sachs seine Geständnisse macht. Dabei verursacht er einen Unfall, bringt Demant fast um, besucht den eingegipsten Juden im Krankenhaus, setzt seine Geständnisse fort – und dann findet Demant die befreienden Worte: „Erzählen Sie das alles nicht mir, erzählen Sie es der Welt. Schreiben Sie ein Buch oder so!“ (Schindel 1992, 332)

Der Lektor Danny Demant, Geburtshelfer vieler Bücher, hat Erfolg mit seinem Rat. Sachs schreibt das Buch, das er ihm ans Herz legt, und sein Buch gibt es wirklich – ‚wirklicher‘ als das Manuskript von Emanuel Katz –, denn wieder stehen wir an einer Nahtstelle von Fiktion und Realität. Auch den Kulturjournalisten gibt es wirklich, nur heißt er nicht Konrad Sachs, sondern Niklas Frank. Er ist der Sohn von Hans Frank, der Hitlers Generalgouverneur im besetzten Polen war; sein Buch *Der Vater. Eine Abrechnung* (Frank 1987) ist eines der bekanntesten Werke der sogenannten Väterliteratur; und Schindel – der mit Frank übrigens befreundet ist – borgt sich Teile seiner Biographie aus. Fiktion und Wirklichkeit im Austausch: Der nachweisliche Kulturjournalist wird zur literarischen Figur mit anderem Namen, und der bekannte Autor der deutschen Väterliteratur findet seine Inspiration bei einem fiktiven jüdischen Lektor – bei Danny Demant, der seine Vorfahren nach eigener Aussage in Joseph Roths *Radetzky* hat.

Wie Honigmann, Dische und Menasse ist auch Schindel ein Autor der Diaspora. Es ist Amerika, aus dem Gebirtig noch einmal die Heimkehr versucht, das klassische

Emigrationsland, das europäische Flüchtlinge nicht erst seit Hitler aufgenommen hat. Zu den Folgen der Shoah aber gehört es, dass die Juden ihren eigenen Staat gründen konnten, und bei einem anderen Autor aus Österreich, Doron Rabinovici, findet sich der für viele Werke dieser Literatur bezeichnende Israelbezug. Wie Seligmann, Ganzfried oder Ronnith Neumann hat er dort seine biographischen Wurzeln. 1961 in Tel Aviv geboren, kam er mit drei Jahren nach Wien, doch schon der Titel seines Romans *Andernorts* (Rabinovici 2010) deutet an, dass die doppelte Zugehörigkeit alles andere als einfach ist.

Das erste Kapitel beschreibt einen Flug von Tel Aviv nach Wien. Der Roman erscheint fast zwei Jahrzehnte nach *Gebürtig*, die Technologie hat alle Grenzen aufgebrochen, und im Zuge der Globalisierung bleibt die Frage nach Heimat und Exil keineswegs auf Juden beschränkt. Ein weltbekannter Kulturwissenschaftler und Soziologe, Ethan Rosen, hat in seinem Geburtsland Israel an der Beerdigung des Pioniers Dov Zedek teilgenommen, der ihm eine Art Vaterfigur gewesen war. Rosen gehört einem neuen akademischen Jet-Set an, und jetzt bringt das Flugzeug ihn zu seinem gegenwärtigen Arbeitsplatz an der Wiener Universität zurück.

Vor Hitlers Machtergreifung war Dov Zedek Österreicher gewesen. Eine Wiener Zeitung bittet Rosen um eine Würdigung des Toten, doch er lehnt ab, und der Nichtjude Rudi Klausinger, auch er ein Kulturwissenschaftler, übernimmt den Nachruf. Daraus entsteht eine Kontroverse um Zedeks Andenken, und das wird zum Anfang turbulenter Entwicklungen.

Klausinger hat seine eigenen Nöte, er sucht nach einem Zuhause und glaubt eine Weile, der natürliche Sohn von Ethans Vater zu sein, dem internationalen Kaufmann Felix Rosen. Schließlich aber sind sie dann doch keine Halbbrüder, denn die Sache ist komplizierter. Ethans Vater ist gar nicht Ethans Vater, weil Felix in der Shoah seine Zeugungskraft verloren hat. Dov Zedek, sein bester Freund, ist für ihn eingesprungen und hat seiner Frau das Kind gemacht, das den Namen Ethan Rosen trägt: Zeichen des unerschütterlichen Kollektivwillens, der die Pioniergeneration des jungen Staates einst beseelte.

Im Flugzeug sitzt auch ein ultraorthodoxer Jude. Auf halber Strecke erhebt er sich, um zu beten:

Der Religiöse stellte sich an den Paravent, der die Business Class vom Rest der Maschine trennte [...] und begann zu schaukeln, als wollte er dem Flugzeug mehr Schwung verleihen, um schneller ans Ziel zu gelangen. Die Gebetskapsel auf seinem Kopf verstärkte den ungestümen Eindruck, wirkte wie ein Horn, das seinem Schädel entsprang, ein Überbleibsel aus früheren Zeiten. (Rabinovici 2010, 15–16)

In diesem Roman, der mit der Fragwürdigkeit aller Identitäten spielt, steht der betende Jude mit dem Horn – „ein Überbleibsel aus früheren Zeiten“ – wie ein Felsen der Selbstgewissheit, und das ist auch deshalb ironisch, weil der gleichsam ‚echte‘ Jude keineswegs ein Zionist ist. Für den Ultraorthodoxen ist das Exil von Gott ver-

hängt, und keine menschliche Macht kann es beenden. Die Erlösung bleibt dem Messias vorbehalten, und im sechsten Kapitel wendet sich ein Rabbiner – „Eine geistige Autorität. Ein ultraorthodoxer Führer, der im Hintergrund der religiösen Fraktionen agierte“ (Rabinovici 2010, 146) – mit einem Anliegen an Ethan Rosen.

Er habe mit Hilfe seines „rabbinisch-talmudischen Wissens entziffert, daß der Meschiach bereits vor langer Zeit gezeugt worden ist“, und konnte „sogar bestimmen, wann, wo und von wem“. (Rabinovici 2010, 166) Der Rabbiner hat Gottes Wege erkannt: Der Messias wurde in der Shoah gezeugt, er konnte aber nicht zur Welt kommen, weil seine Eltern ermordet wurden, und jetzt wartet der gestorbene Embryo auf seine genetische Rekonstruktion. Seine Eltern, so weiß der Rabbiner, waren mit Felix Rosen verwandt, und auch Ethan ist daher sein Verwandter, eine Samenspende von ihm würde die Welt erlösen. Nur stellt sich dann leider heraus, dass Ethan einen anderen Vater hat. Die letzte Hoffnung des Rabbiners bleibt also Felix selbst, doch ehe es ihm gelingt, an seine Gene heranzukommen, stirbt auch der internationale Kaufmann.

Ein Familienroman im Zeichen der toten Väter: am Anfang wird Dov Zedek, am Ende wird Felix Rosen beerdigt, und alle gehen mit leeren Händen aus. Ethan Rosen erfährt erst spät, wie wenig er seinen eigenen Ursprung kennt; Rudi Klausinger bleibt auch weiterhin vaterlos; und der Rabbiner muss sich seinen Messias andernorts suchen.

Keiner der hier vorgestellten Texte kann sich dem Bannkreis der Shoah entziehen, und in gewisser Weise bestätigt die jüngere deutsch-jüdische Literatur Dan Diners eingangs zitierte These von der ‚negativen Symbiose‘. (Diner 1986) Die Negativität wirkt sich indessen weniger hemmend aus, als man erwarten könnte. Zwischen dem Sarkasmus Maxim Billers und der sachlichen Ironie Gila Lustigers, den Varianten jüdischer Selbstfindung bei Chaim Noll, Benjamin Stein und Barbara Honigmann oder den verschiedenen Familiengeschichten aus Deutschland, Österreich und der Schweiz gewinnt diese Literatur in ihrer scheinbar ausgeweglosen Situation einen erstaunlich weiten Spielraum an narrativen Möglichkeiten.

Denn sie entsteht nicht nur in einem ästhetischen, sondern auch in einem historischen Raum, der sich seit der Wende grundlegend verändert und Bodemanns dynamische Sicht rechtfertigt. (Bodemann 1994) Die jüdischen Gemeinden der ehemaligen Bundesrepublik umfassten etwa 30.000 meist ältere Menschen, nach dem Mauerfall aber kamen rund 200.000 Juden ins wiedervereinigte Deutschland, sogenannte Kontingentflüchtlinge aus den GUS-Nachfolgestaaten, die die Gemeindestrukturen revolutionierten und zwangsläufig mit ihrer alten Elite zusammenstießen. Sie kamen aus Ländern, die zu den Siegermächten des Zweiten Weltkriegs gehörten, mussten sich aber einem in Deutschland üblichen „Narrativ der Opfergemeinde“ unterordnen. (Körber 2009, 235) Was schon bei dem lange zuvor aus dem Osten gekommenen Autor Maxim Biller zu Spannungen geführt hatte, wiederholte sich nun auf breiter gesellschaftlicher Basis und musste seine literarischen Spuren hinterlassen.

Bodemann hatte vorausgesagt, dass Auschwitz für russische Juden in Deutschland keine zentrale Bedeutung mehr haben würde (Bodemann 1994, 56), und bei Wladimir Kaminer trifft das zu. Im Juli 1990 kam der 23jährige aus Moskau in die damals noch existente DDR, erhielt die Staatsbürgerschaft und lebt seither in Berlin. Überraschend schnell wurde er in der neuen Hauptstadt nicht nur als Autor, sondern auch als Entertainer in den verschiedensten Medien bekannt.

Seine Texte bilden eine sich ständig wandelnde, in Zeitsplitter auseinanderbrechende Gegenwart ab, die sich zu sporadischen Geschichten zusammenfügt, nicht aber zu einem identitätsstiftenden Geschichts-Raum. So beginnt *Russendisko*, sein erstes Buch: „Im Sommer 1990 breitete sich in Moskau ein Gerücht aus: Honecker nimmt Juden aus der Sowjetunion auf, als eine Art Wiedergutmachung dafür, dass die DDR sich nie an den deutschen Zahlungen für Israel beteiligte.“ (Kaminer 2000, 9) Die Sätze erweisen sich als trügerisch. Nicht ein Land, die DDR, sondern ein Mann, Honecker, nimmt Juden auf, und das mag aus einer sowjetisch-autokratischen Sicht noch angehen, der Grund dafür aber sei, dass die DDR sich „nie an den deutschen Zahlungen für Israel beteiligt“ habe.

Was hat das mit den Juden der Sowjetunion zu tun? Die Bundesrepublik hatte Israel im Rahmen des Wiedergutmachungsabkommens als Erbe der Ermordeten anerkannt, doch warum wurden die sowjetischen Juden jetzt ebenfalls zu ihren Erben? Und warum nur die Juden der Sowjetunion, warum lud Honecker nicht auch die Juden in Amerika ein, in die DDR zu kommen? Die Frage ist so lächerlich wie das gesamte Lügensystem, mit dem zwei Ostblockstaaten hier ihren Untergang abwickelten, und Kaminer stellt es bloß, indem er vorgibt, das Moskauer Gerücht des Sommers 1990 naiv zu kolportieren. Er erzählt uns seine Geschichte, entzieht ihrer Logik zugleich den Boden – und auf der Bodenlosigkeit dieser Wende wird der junge Russe in wenigen Jahren zum deutschen Autor.

Wird er damit aber auch zum jüdischen Autor? In der Sowjetunion war es nicht immer von Vorteil, ein Jude zu sein, doch die Zeiten hatten sich geändert. In der Endphase des Sozialismus begann man global zu denken. „Die Freikarte in die große weite Welt, die Einladung zu einem Neuanfang bestand nun darin, Jude zu sein.“ (Kaminer 2000, 11) Und Kaminers Gründe für seine Auswanderung waren auch kapitalistisch. „Die Emigration nach Deutschland war viel leichter als nach Amerika. Die Fahrkarte kostete nur 96 Rubel, und für Ostberlin brauchte man kein Visum.“ (Kaminer 2000, 12) So wurden viele Russen nun zu Juden, und Mischa, ein Freund von Kaminer, hatte Glück. Der Vorstand der jüdischen Gemeinde in Berlin mochte ihn, hin und wieder steckte er ihm Geld zu, und eines Tages sagte er: „Du hast dich als guter Jude erwiesen, nun musst du dich auch beschneiden lassen, dann ist alles perfekt.“ Er lässt es über sich ergehen, und einige Wochen später wird das Ergebnis im Duschaum des Wohnheims begutachtet. „Die meisten Anwesenden waren von seinem Schwanz enttäuscht. Sie hatten mehr erwartet und rieten Mischa, das mit dem Judentum sein zu lassen, was er dann später auch tat.“ (Kaminer 2000, 16)

Ist Deutschlands neues Judentum zur Farce geworden, schreibt Kaminer ihm seinen Schwanengesang? Es gehört zum Wesen der Literatur, dass sie aus den Krisen, denen sie Ausdruck gibt, auch ihre Energie gewinnt, und mit dem Umbruch der Wende ist es nicht anders. Der Blick in die Buchläden stimmt eher optimistisch. Viele der hier besprochenen Autoren sind deutlich präsent, und die massive russisch-jüdische Einwanderung mischt dieser Literatur in wachsendem Maße ihre Farben bei.

Lena Gorelik, 1981 in Leningrad geboren, kam mit elf Jahren nach Deutschland, und auch bei ihr finden sich die Motive der Autobiographie und der Migrationserfahrung, der Familiengeschichte und des Israelbezugs. Das Thema der Shoah dagegen tritt bei ihr schon weitgehend zurück, und ihren zweiten Roman (Gorelik 2007) widmet sie den Freunden, „die Deutschland zu meiner Heimat machen“. Sie sehnt sich nach einem normalen Leben, das von keiner negativen Symbiose überschattet ist, doch die Vergangenheit lässt sich nicht abschütteln: In ihren Romanen ist zu beobachten, wie sie gerade in Deutschland von einem Judentum eingeholt wird, das ihr als Kind in der Endphase der Sowjetunion noch kaum bewusst werden konnte.

In *Meine weißen Nächte* (Gorelik 2004) schwankt die Icherzählerin zwischen einem deutschen und einem russischen Verehrer, der sie nicht als Jude, sondern als Russe anzieht, mit dem sie gewisse Vorlieben teilt; schließlich aber, als ein Zeichen ihrer Integration in der neuen Heimat, wählt sie den Deutschen. – In *Hochzeit in Jerusalem* ist das Judentum schon sichtbarer. Die Icherzählerin lernt einen Halbjuden kennen, Sohn einer deutsch-jüdischen Mischehe, der auf der Suche nach seinen jüdischen Wurzeln ist; sie fahren gemeinsam nach Israel, und am Ende bleiben sie vermutlich zusammen. – *Lieber Mischa* (Gorelik 2011) ist ein Text, den eine junge Mutter für ihren kleinen Sohn schreibt. In einem langen Monolog macht sie sich Gedanken über seine jüdische Zukunft und hat dabei mehr Fragen als Antworten. „Ich stehe jeden Abend brav an Deinem Bett und sage ‚Schma Israel‘, weil Du es noch nicht kannst“, heißt es am Ende, „[...] und weiß nicht, warum ich es tue, weiß nur, dass ich ruhiger bin, wenn ich es tue.“ (Gorelik 2007, 185)

Gorelik schreibt leserfreundlich und humorvoll, doch ihr Erfolg kann kaum darüber hinwegtäuschen, dass sie die Frage nach einer Neubegründung des deutschen Judentums unter veränderten Bedingungen nicht wirklich beantwortet. In der Sowjetunion ihrer Kindheit gab es keine jüdische Tradition, und nicht zufällig haben andere Autoren mit kommunistischer Sozialisierung, wie Noll und Honigmann, ihr Judentum erst ausleben können, als sie Deutschland verließen.

Wie Gorelik kommt auch Vladimir Vertlib ursprünglich aus Leningrad, sein Werk aber reflektiert wesentlich andere Erfahrungen. 1966 geboren, wanderte seine Familie schon 1971 aus, als die Rechte der Emigranten noch kaum gesichert waren, und sein Roman *Zwischenstationen* (Vertlib 1999) gehört zu den eindrucksvollsten Texten dieser autobiographischen Literatur. Es ist die Odyssee eines Kindes, dessen Eltern die Sowjetunion in ihrer Endphase verlassen, ohne irgendwo ‚anzukommen‘. Die Ziellosgigkeit der Bewegung ist Vertlibs Thema: Am Anfang fährt der Icherzähler

noch einmal in die ehemalige Sowjetunion, wo er die Großmutter kurz vor ihrem Tod in Petersburg besucht; und am Ende, mit einem Tirolerhut, fährt er nach Salzburg, in eine ironisch als „Heimat“ angesprochene österreichische Provinz.

Vertlib kann sich auf ein ausgeprägtes Gedächtnis verlassen, das Emotionen festzuhalten weiß und die Entwicklung seines Protagonisten in überzeugenden Bildern wiedergibt. Die Wanderbewegung ist zyklisch (die Familie ist zweimal in Israel und zweimal in Wien, unterbrochen von Aufenthalten in Italien, Holland und Amerika), er zeigt uns seine Erlebnisse in verschiedenen Phasen seiner Kindheit und Jugend, konstruiert sie um Schlüsselereignisse – kindliche Abenteuer eines Sechsjährigen in Israel und Wien, später an denselben Orten noch einmal in höheren Schulklassen, strategisch platzierte Ausbrüche einer ziellosen Gewalttätigkeit: der sich prügelnde Vater; Prügeleien im Kindesalter sowie später in der Wiener Schule; und das politische Pendant in Israel: Bombenanschlag im Autobus; Schulkinder, die einen arabischen Wächter im Orangenhain angreifen; Gruppenaggression gegen ein Kind, dessen Familie Israel zu verlassen plant.

Während der Icherzähler beschreibt, ohne zu werten, gibt der Vater ständig Urteile von sich und wird in seiner totalen Lebensunfähigkeit dabei zur Karikatur einer ‚höheren‘ Instanz, deren Normen nicht mehr gelten. Vertlib nimmt hier ein Motiv auf, das sich auch in den Werken anderer, nichtjüdischer MigrantInnen findet: die Figur des entmachteten Vaters, der im Zeitalter der Globalisierung nicht nur seinen Ort, sondern auch seine Autorität verloren hat.

In einem anderen Roman, *Letzter Wunsch* (Vertlib 2003), ist der Vater schon tot, gerade das aber gibt ihm noch einmal Macht über den Sohn. Sein letzter Wunsch war es, neben seiner längst verstorbenen Frau auf dem jüdischen Friedhof bestattet zu werden, und der Sohn erfüllt diesen Wunsch. Die Beerdigung aber wird unterbrochen und der Sarg wieder aus dem offenen Grab gezogen, denn ein Fehler ist festgestellt worden: Des Vaters Mutter, die Großmutter des Icherzählers, ist einst bei einem Reformrabbiner zum Judentum übergetreten, und bei den orthodoxen Juden von Gigricht – einer fiktiven deutschen Kleinstadt mit einer fiktiven jüdischen Gemeinde –, gilt ihre Konversion nicht. Obwohl sie nach der ‚Kristallnacht‘, in der der Großvater ermordet wurde, mit ihrem Sohn nach Palästina floh und dort begraben liegt, ist sie in den Augen der Gemeinde keine Jüdin gewesen, und auch ihr Sohn kann daher nicht auf einem jüdischen Friedhof begraben werden. Vergeblich kämpft der Icherzähler gegen diese Hartherzigkeit an, und schließlich holt er den Vater aus seinem neuen Grab, fährt mit ihm in einer langen Nacht weit über die Grenzen Deutschlands hinaus an die Küste des Meeres und versenkt den Sarg in den Wellen.

Das alles wird flüssig erzählt, und dennoch fehlt dem Roman die Überzeugungskraft der autobiographischen Werke Vertlibs. Er lebt in Österreich, hier aber spricht er im Namen eines Juden im wiedervereinigten Deutschland, Sohn eines Vaters, der bald nach dem Unabhängigkeitskrieg aus Israel zurückgekehrt ist. Hinter der Darstellung der verhinderten Beerdigung verbirgt sich eine politische Stellungnahme: Vertlib ergreift Partei in einem ideologischen Streit – er stellt sich auf die

Seite der Kontingentflüchtlinge, die unter dem Konservatismus der alten Gemeinden zu leiden haben –, doch das ist eher intellektuell als emotional nachempfunden. Oft bleibt das Milieu ihm fremd, und er kann es nicht immer lebendig machen.

Das macht ein Vergleich mit seinem Roman *Das besondere Gedächtnis der Rosa Masur* deutlich (Vertlib 2001). Auch er spielt teilweise im fiktiven Gigricht: Mit Sohn und Schwiegertochter ist Rosa aus Leningrad, das jetzt wieder Petersburg heißt, nach Deutschland gekommen. Die Stadtverwaltung plant ein Buch mit Erinnerungen ihrer Einwohner, auch die Kontingentflüchtlinge werden um Beiträge gebeten, und Rosa, über neunzig Jahre alt, erzählt aus ihrem langen Leben.

Aus seinen Dresdner Poetik-Vorlesungen wissen wir, dass Rosas Erinnerungen auf Vertlibs Gesprächen mit seiner Großmutter beruhen, die er schon 1988 aufgezeichnet hatte. (Vertlib 2007, 91–92) Wieder steht eine Familiengeschichte im Hintergrund des Romans, doch indem er sie verfremdet und aus dem autobiographischen Kontext löst, wird sie zu einer Jahrhundertgeschichte, die sowohl aus einer deutschen als auch einer deutsch-jüdischen Perspektive bedeutend ist.

Während der deutschen Belagerung von Leningrad werden Kinder evakuiert, und Rosa begleitet sie. Aber auch auf dem Land holen deutsche Bomber sie ein, und Vertlib beschreibt die Schrecken des Krieges:

Als die Bombardierung aufhörte, gingen wir zur Bahntrasse zurück. Das Dorf war völlig zerstört. Aus den Resten der Häuser ragten schwarze Schornsteine empor. Und dann sahen wir plötzlich Menschen zwischen den Ruinen. Herumirrende Frauen, die nach Angehörigen suchten oder den Rest ihrer Habe aus den zerstörten Häusern holten. Sanitäter, die Verwundete auf Tragbahnen an einem Platz zusammentrugen, wo ein Zelt aufgestellt wurde, das als Lazarett dienen sollte. Wir zählten die Kinder. Es waren noch alle da und unversehrt. Wenn es Wunder gibt, dann war dies eines. (Vertlib 2001, 249)

Der Zweite Weltkrieg wird hier nicht mit jüdischen Augen gesehen, wie man es in der deutschen Literatur schon kennt, sondern mit russischen Augen. Vertlib bringt eine fremde Erinnerung in diese Literatur ein, die nicht als kommunistische Propaganda daherkommt, nicht als Loblied auf den Großen vaterländischen Krieg, sondern als eine längst untergegangene Welt – als das Gedächtnis der Rosa Masur, in dem die alte Frau auch ihre eigenen Wünsche begraben weiß.

Vertlib erzählt das Leben einer Jüdin, das den Anfang und das Ende der Sowjetunion umspannt und sich aufschlussreich mit der Geschichte des deutschen Judentums vergleicht. Die einen haben ihre Hoffnungen an die deutsche Kultur, die anderen an die Versprechen des Kommunismus geknüpft; zwischen dem Aufstieg der deutschen Juden und ihrem katastrophalen Fall liegen die anderthalb Jahrhunderte von der Französischen Revolution bis 1933, bei den sowjetischen Juden ging es noch viel schneller; und das Gedächtnis der Rosa Masur hält alles paradigmatisch fest.

Ihre Kindheit erlebt sie noch im traditionellen Shtetl, nach der Oktoberrevolution aber zieht es sie schnell in die große Welt der Gleichheit und Gerechtigkeit. Schon ihre Erlebnisse als Industriearbeiterin in der Aufbauphase der Sowjetunion

sind bedrückend, doch ein glühender Glaube an den Sozialismus lässt sie alles überstehen, auch die Jahre des Krieges. Die Enttäuschung kommt erst später: als sie erkennen muss, dass Stalin ein großer Diktator war, und ein Antisemit obendrein.

Erst ein halbes Jahrhundert nach dem Krieg wandert sie aus, doch innerlich hat sie ihre Heimat längst vorher verlassen, und über die Sowjetunion nach dem XX. Parteitag im Jahre 1956 bewahrt ihr Gedächtnis wenig auf – für das von der deutschen Stadtverwaltung bestellte Erinnerungsbuch aber erzählt sie es anders. Anfang 1953, zwei Monate vor Stalins Tod, macht ihr Sohn in einer Universitätsarbeit einen Tippfehler, man legt ihm das als eine Beleidigung des Führers aus und verhaftet ihn. In ihrer Verzweiflung schreibt Rosa einen Brief an Stalin persönlich und appelliert an seine Gerechtigkeit, in einer Moskauer Wohnung wartet sie auf seine Antwort – und dann, eines Nachts, betreten Offiziere die Wohnung.

Noch bevor wir uns ankleiden können, tritt der Offizier einen Schritt zur Seite, macht Platz für den, der hinter ihm steht und dessen Schattenbild wir auf dem Boden erkennen konnten. [...] Zuerst sehe ich seine Pfeife, dann den Schnurrbart, die eingefallenen Wangen. Er scheint krank zu sein. Die Augen blinzeln mißtrauisch, aber nicht unfreundlich. Er trägt einen dicken Pelzmantel und eine Pelzmütze, die fast seine gesamte Stirn verdeckt. Er sieht wie auf seinen zahlreichen Porträts aus, nur älter. Sein von Pockennarben verunstaltetes Gesicht wirkt verbraucht. (Vertlib 2001, 376)

Sie erzählt ihm, wie sie sich einmal, zu Beginn der Revolution, begegnet sind; sie klagt ihm ihr Leid; und Stalin hört zu und schreibt dann einen Brief für Rosa Masur. Den legt sie wenig später dem Dekan der Universität vor, der ruft eine Nummer an, die in dem Brief angegeben ist – und die Unterwürfigkeit, mit der er am Telefon dem unsichtbaren Führer lauscht und die sofortige Freilassung des Sohnes verspricht, ist der Triumph der kleinen Frau über ein unmenschliches System.

Und auch ein Augenblick, in dem das russische und das deutsche Judentum in dieser Literatur zusammenfinden. Das Gedächtnis der Rosa Masur ist untrüglich, es hat alles aufgezeichnet, wie es gewesen ist. Den Funken der Hoffnung aber erfand es, um überleben zu können.

Literaturverzeichnis

Primärtexte

- Becker, Jurek: *Der Boxer*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976.
 Behrens, Katja: *Die dreizehnte Fee*. Düsseldorf: Claassen, 1983.
 Biller, Maxim: *Wenn ich einmal reich und tot bin*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1990.
 Biller, Maxim: *Die Tempojahre*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991.
 Biller, Maxim: „Feige das Land, schlapp die Literatur. Über die Schwierigkeiten beim Sagen der Wahrheit“. *DIE ZEIT* 13.4.2000a.
 Biller, Maxim: *Die Tochter*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2000b.

- Billier, Maxim: *Der gebrauchte Jude. Selbstporträt*. Frankfurt a.M., 2011a.
- Billier, Maxim: „lchzeit“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 1.10.2011b.
- Dische, Irene: *Fromme Lügen. Sieben Geschichten*. Frankfurt a.M.: Eichborn, 1989.
- Dischereit, Esther: *Joëmis Tisch*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1988.
- Dischereit, Esther: *Merryn*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
- Frank, Niklas: *Der Vater. Eine Abrechnung*. München: C. Bertelsmann, 1987.
- Ganzfried, Daniel: *Der Absender*. Zürich: Rotpunkt-Verlag, 1995.
- Gorelik, Lena: *Meine weißen Nächte*. München: SchirmerGraf, 2004.
- Gorelik, Lena: *Hochzeit in Jerusalem*. München: SchirmerGraf, 2007.
- Gorelik, Lena: *Lieber Mischa*. München: Graf, 2011.
- Hilsenrath, Edgar: *Nacht*. München: Kindler, 1964.
- Hilsenrath, Edgar: *Der Nazi & der Friseur*. Köln: Braun, 1977.
- Honigmann, Barbara: *Roman von einem Kinde*. Hamburg: Luchterhand, 1986.
- Honigmann, Barbara: *Eine Liebe aus Nichts*. Berlin: Rowohlt, 1991.
- Honigmann, Barbara: *Soharas Reise*. Berlin: Rowohlt, 1996.
- Honigmann, Barbara: *Damals, dann und danach*. München: Carl Hanser, 1999.
- Honigmann, Barbara: *Ein Kapitel aus meinem Leben*. München: Carl Hanser, 2004.
- Kaminer, Wladimir: *Russendisko*. München: Goldmann, 2000.
- Lewinsky, Charles: *Melnitz*. Zürich: Nagel & Kimche, 2006.
- Lustiger, Arno: *Zum Kampf auf Leben und Tod. Das Buch vom Widerstand der Juden 1933–1945*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1994.
- Lustiger, Gila: *Bestandsaufnahme*. Berlin: Aufbau, 1995.
- Lustiger, Gila: „Einige Überlegungen zur Lage jüdischer Autoren in Deutschland“. Hinderer, Walter; Holly, Claudia; Lunzer, Heinz; Seeber, Ursula (Hrsg.): *Altes Land, neues Land. Verfolgung, Exil, biografisches Schreiben*. Texte zum Erich Fried Symposium 1999. Wien: ZIRKULAR. Sondernummer 56, Oktober 1999, 50–53.
- Lustiger, Gila: *So sind wir. Ein Familienroman*. Berlin: Berlin Verlag, 2005.
- Menasse, Eva: *Vienna*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2005.
- Noll, Chaim: *Nachtgedanken über Deutschland*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1992.
- Rabinovici, Doron: *Andernorts*. Berlin: Suhrkamp, 2010.
- Roggenkamp, Viola: *Familienleben*. Zürich: Arche, 2004.
- Schindel, Robert: *Gebürtig*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992.
- Seligmann, Rafael: *Rubinsteins Versteigerung*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1991a.
- Seligmann, Rafael: *Mit beschränkter Hoffnung. Juden Deutsche, Israelis*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1991b.
- Stein, Benjamin: *Die Leinwand*. München: C.H. Beck, 2010.
- Vertlib, Vladimir: *Zwischenstationen*. Wien-München: Deuticke, 1999.
- Vertlib, Vladimir: *Das besondere Gedächtnis der Rosa Masur*. Wien, Frankfurt a.M.: Deuticke, 2001.
- Vertlib, Vladimir: *Letzter Wunsch*. Wien, Frankfurt a.M.: Deuticke, 2003.
- Vertlib, Vladimir: *Spiegel im fremden Wort. Die Erfindung des Lebens als Literatur*. Dresden: Thelem, 2007.
- Wilkomirski, Binjamin: *Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939–1948*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1995.

Forschungsliteratur

- Beilein, Matthias: *86 und die Folgen. Robert Schindel, Robert Menasse und Doron Rabinovici im literarischen Feld Österreichs*. Berlin: Erich Schmidt, 2008.

- Bodemann, Y. Michal: „A Reemergence of German Jewry?“. Gilman, Sander L.; Remmler, Karen (Hrsg.): *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature Since 1989*. New York und London: New York Univ. Press 1994, 46–61.
- Braese, Stephan: *Die andere Erinnerung. Jüdische Autoren in der westdeutschen Nachkriegsliteratur*. Berlin, Wien: Philo, 2001.
- Diner, Dan: „Negative Symbiose“. *Babylon, Beiträge zur jüdischen Gegenwart*. H.1, Oktober 1986, 9–20.
- Eshel, Amir; Weiss, Yfaat (Hrsg.): *Kurz hinter der Wahrheit und dicht neben der Lüge. Zum Werk Barbara Honigmanns*. München: W. Fink, 2013.
- Fiero, Petra S.: *Zwischen Verstecken und Enthüllen. Eine Analyse von Barbara Honigmanns Prosawerk*. Tübingen: Niemeyer, 2008.
- Gilman, Sander L.; Remmler, Karen (Hrsg.): *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature Since 1989*. New York und London: New York Univ. Press, 1994.
- Gilman Sander L.; Steinecke, Hartmut (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*. Beiheft zur Zeitschrift für Deutsche Philologie. Berlin: Erich Schmidt, 2002.
- Gilman, Sander L.; Zipes, Jack (Hrsg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1996*. New Haven, London: Yale Univ. Press, 1997.
- Gogos, Manuel: *Philip Roth & Söhne. Zum jüdischen Familienroman*. Berlin: Philo, 2005.
- Hinderer, Walter; Holly, Claudia; Lunzer, Heinz; Seeber, Ursula (Hrsg.): *Altes Land, neues Land. Verfolgung, Exil, biografisches Schreiben*. Texte zum Erich Fried Symposium 1999. Wien: ZIRKULAR. Sondernummer 56, Oktober 1999.
- Horch, Hans Otto: „Die Stimme des Vaters. Zu Daniel Ganzfrieds Roman ‚Der Absender‘ (1995)“. Gilman Sander L.; Steinecke, Hartmut (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*. Beiheft zur Zeitschrift für Deutsche Philologie. Berlin: Erich Schmidt, 2002, 108–117.
- Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2000; 2., aktualisierte und erw. Aufl. 2012.
- Kilcher, Andreas B.: „Exterritorialitäten. Zur kulturellen Selbstreflexion der aktuellen deutsch-jüdischen Literatur“. Gilman, Sander L.; Steinecke, Hartmut (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*. Beiheft zur Zeitschrift für Deutsche Philologie. Berlin: Erich Schmidt, 2002, 131–146.
- Körber, Karen: „Puschkin oder Thora? Der Wandel der jüdischen Gemeinden in Deutschland“. *Juden und Muslime in Deutschland. Recht, Religion, Identität. Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte 37 (2009)*. Göttingen: Wallstein, 2009, 233–254.
- Lichtenstein, Heiner (Hrsg.): *Die Fassbinder-Kontroverse oder Das Ende der Schonzeit*. Königstein: Athenäum, 1986.
- Nolden, Thomas: *Junge Jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.
- Remmler, Karen: „1980 The ‚Third Generation‘ of Jewish-German writers after the Shoah emerges in Germany and Austria“. Gilman, Sander L.; Zipes, Jack (Hrsg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1996*. New Haven, London: Yale Univ. Press, 1997, 796–804.
- Schruff, Helene: *Wechselwirkungen. Deutsch-jüdische Identität in erzählender Prosa der ‚Zweiten Generation‘*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms, 2000.
- Serke, Jürgen: *Das neue Exil. Die verbannten Dichter*. Hamburg: Albrecht Knaus, 1982.

Deutsch-jüdische Literatur im europäischen Kontext

Alfred Bodenheimer / Caspar Battegay

Deutsch-jüdische Literatur weist von Anfang an eine Dimension auf, die das Deutsche als Sprache und als nationale Zuschreibung sprengt. Aber auch das Jüdische als feste Zuschreibung wird darin fragwürdig und muss vielmehr „im Interesse und als Startpunkt einer literaturgeschichtlich informierten Reflexion über die Entstehung kultureller Europäizität“ gedeutet werden (Braese 2012, 268). Die der deutsch-jüdischen Literatur immer eigene Hybridität wird augenfällig, wenn man sich zunächst den Titel der ersten deutschsprachigen belletristischen Publikation eines jüdischen Autors vergegenwärtigt: *Gedichte von einem pohlischen Juden*. Der schmale Band wurde 1772 vom Arzt Issachar Falkensohn Behr (1746–ca. 1817), der im heutigen Litauen aufgewachsen war, in einem Leipziger Verlag veröffentlicht. Das Büchlein enthält außer dem Titel und dem Vorwort keinerlei Hinweis auf das Judentum des Autors. Bei den Texten handelt es sich um anakreontische Lyrik, um durchaus epigonale Liebes- und Landschaftsgedichte. Es war offensichtlich das Anliegen des Autors, nicht bloß als moderner und aufgeklärter Jude nach dem Vorbild des deutsch und hebräisch schreibenden Aufklärers Moses Mendelssohn aufzutreten, sondern explizit als „pohlischer Jude“ zu zeigen, dass auch für diesen die universale Ästhetik gilt. Die deutsche Dichtung schien dem Autor ein geeignetes Mittel zu sein, jüdische Partikularität und europäische Zivilisation als vereinbar zu demonstrieren. Ein politischer und kultureller Garant dieser Zivilisation war das preußische Reich, dessen Hauptstadt Berlin in dieser Zeit ein Zentrum der Haskala (also der jüdischen, hebräisch- wie deutschsprachigen Aufklärung) bildete. Den Gegenpol dazu zeigt das Adjektiv ‚pohlisch‘ an, das weniger auf den polnischen Nationalstaat als auf die osteuropäischen Verhältnisse im allgemeinen verweist, für die auch oft der Begriff des ‚Ghettos‘ eingesetzt wurde. Noch 1936 – als das nationalsozialistische Deutschland bereits an der gewaltsamen Separierung der europäischen Juden arbeitete – gab der Berliner Theaterkritiker und Autor Arthur Eloesser seiner jüdischen Kulturgeschichte den programmatischen Titel *Vom Ghetto nach Europa* (Eloesser 1936). „Europa“ war für Eloesser eine Chiffre für jüdische Modernität und damit für die grundsätzliche Bedingung deutsch-jüdischer Literatur überhaupt.

Der europäische Kontext stand oft für eine sich als transnational verstehende Literatur. Doch deutsch schreibende Juden befanden sich immer auch konkret in mannigfaltigen, komplexen und jeweils sehr spezifischen Beziehungen zu anderen europäischen Sprachen wie Polnisch, Tschechisch oder Französisch sowie auch zu den primär jüdischen Sprachen Jiddisch und Hebräisch. Allgemeine Aussagen sind dabei schwierig, denn einerseits kommt dem Komplex ‚jüdisch‘ in verschiedenen europäischen Kontexten jeweils eine sehr unterschiedliche Bedeutung zu, andererseits muss auch je nach Text neu entschieden werden, welche Konzeption nationa-

ler oder europäischer Identität sprachlich gemeint ist. Die politischen, sozialen und auch religiösen Umstände am Ende des 18. Jahrhunderts, als im Zuge der Aufklärung eine moderne jüdische Literatur entstand, unterscheiden sich grundlegend von den Prämissen des 19. oder des beginnenden 20. Jahrhunderts, als in den verschiedenen Zentren wie Wien, Berlin und Prag säkulare Kulturszenen etabliert waren, in denen auch Juden wichtige Positionen inne hatten. Noch einmal radikal anders präsentierte sich die Situation jüdischen Schreibens nach der Shoah. Europa hatte seit 1945 für jüdische Autoren die Bedeutung als Chiffre der Humanität eingebüßt, es konnte kein Projekt mehr darstellen, sondern war zu einem Kontinent der Gedenkorte und Friedhöfe geworden. Allerdings wurden Deutschland und Österreich während der 1990er Jahre im Zuge der Immigration aus der ehemaligen Sowjetunion wiederum zu jüdischen Erfahrungsräumen, was auch literarisch reflektiert wurde und wird. Gerade am letzteren Fall wird deutlich, dass aus jüdischer Perspektive die deutsche Sprache nicht nur eine Nationalsprache ist, sondern eine Sprache der europäischen Integration. Im Folgenden soll die deutsch-jüdische Literatur als Literatur gelesen werden, für die der Kulturtransfer – seien es Übersetzungen, Mehrsprachigkeit oder der Bezug auf Reisen und Emigration – ein zentrales poetologisches Element darstellt.

Die binneneuropäische Emigration und das Reisen (und zunächst spezifisch die Reise von Ost nach West) über Sprach- und Staatsgrenzen hinweg können als Ursprungsmotive und Impulse des deutsch-jüdischen Schreibens gelten. Der damit verbundene Kulturtransfer sollte für die Autoren aus dem 18. Jahrhundert vor allem von der deutschen Kultur in Richtung Judentum gehen, doch es gab damit immer auch umgekehrt eine Art Hybridisierung deutschen Schreibens. Europa hieß zunächst also vor allem das Nation, Stand und Religion transzendierende Phänomen der Aufklärung und die Genese einer säkularen, universalen Hochkultur. Doch bedeutete Europa auch die literarische und philosophische Reflexion auf die in diesem Kontext nie gänzlich aufzulösende Partikularität der ‚Herkunft‘.

Einige jüdische Aufklärer hinterließen autobiographische Texte in deutscher Sprache, etwa der Arzt Aaron Gumpertz (1723–1770), der die legendäre Bekanntschaft zwischen Lessing und Mendelssohn vermittelt haben soll, und der Philosoph und Mathematiker Lazarus Bendavid (1732–1832). Ähnlich wie in der Vorrede zu den *Gedichten von einem polnischen Juden* versuchen auch diese Texte, das Narrativ einer Europäisierung durch das Deutsche zu etablieren und die ‚Herkunft‘ abzuwerten. Ebenfalls zu diesem Genre zählt die 1792/93 von Karl Philip Moritz in zwei Bänden herausgegebene *Lebensgeschichte* von Salomon Maimon (Shlomo ben Josua Heiman, 1752–1800). Das Erlernen des Deutschen bildet darin einen entscheidenden Prozess, der den jungen Gelehrten aus Ostpolen in die europäische Geisteswelt einführt. Maimons *Lebensgeschichte* beginnt mit einer länderkundlichen, soziologischen Studie über das damalige Polen und die sogenannten polnischen Juden, enthält pikareske und groteske Episoden sowie Berichte über Maimons Bildungsweg.

Der Text endet mit einem langen Referat des *Führers der Verwirrten* von Maimonides (oder Rabbi Moses ben Maimon bzw. RaMbaM), dessen Namen sich Salomon Maimon als Autor angeeignet hatte. Er hielt die mittelalterliche Autorität nicht nur für das Ideal eines vollkommenen Menschen, sondern auch für das Paradigma des historischen Prozesses, mit dem die „melancholische und schwärmerische Religion“ und der „sklavische Gottesdienst“ in eine „Vernunftreligion“ und in „die freie Ausbildung des Erkenntnisvermögens und die Sittlichkeit“ übergehen (Maimon 241). Um diese Transformation narrativ zu fassen, orientierte sich Maimon freilich an Jean-Jacques Rousseaus stilbildenden *Confessions* (1782–1789) und nicht an einem deutschen oder jüdischen Text.

Eine Generation nach Maimon hat sich in Berlin eine sehr dünne Schicht gebildeter und teilweise sehr wohlhabender Juden etabliert. Während für Maimon und seine Zeitgenossen das sakral aufgeladene Hebräisch und die profane Volkssprache Jiddisch zugunsten des Deutschen als Sprache der (Hoch-)Kultur verlassen wurden, stehen sich am Anfang des 19. Jahrhunderts nun Deutsch und Französisch gegenüber, zwei Sprachen, die jeweils für die verschiedenen politischen Entwicklungen Deutschlands und Frankreichs standen. Die gebildeten preußischen Juden wuchsen um 1800 bereits mit dem Deutschen auf – doch gewisse Inhalte ließen sich nur „auf Europäisch ausdrücken“, wie Rahel Levin Varnhagen (1771–1833) einmal über einen französischen Dialog schrieb. Französisch war nicht mehr die Sprache der Aristokratie, sondern die des transnationalen revolutionären Gedankens.

Mit dem vollständigen Sieg Napoleons über Preußen 1806 hatte sich zwar die Situation der Juden gebessert, preußische Staatsbürger wurden sie 1812. Doch schon 1815 wurde dieses Edikt nach dem Sieg über Napoleon faktisch wieder aufgehoben. Die preußischen Juden waren während der Wirren der napoleonischen Kriege in der schwierigen Lage, dass sie zwar die durch Frankreich eingebrachten Rechte begrüßen mussten, sich aber dennoch solidarisch mit dem um einiges weniger liberalen preußischen Staat fühlten. Zeugnis dieser auch sprachlichen Ambivalenz zwischen Preußen und Frankreich legen etwa die Briefe Rahel Levins ab, die in der Sammlung *Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde* gesammelt sind und die, obwohl sie noch Rahels Ehemann Karl August Varnhagen bearbeitet hat, erst 2011 integral ediert erscheinen konnten. Am 22. Mai 1817 zieht Rahel Levin in einem Brief an ihre Schwester Rose Asser ein „Lebens-Resumée“, worin sie sich über das provinzielle und einsame Leben in Karlsruhe beklagt, wo ihr Mann im diplomatischen Dienst Preußens tätig war, aber auch melancholisch das angeblich missratene Leben auf eine schwierige Jugend zurückführt: „Man ist arm. Ich war Jüdin, nicht hübsch, ignorant, ohne grâce, sans talents et sans instruction: ah ma soeur, c’est fini; c’est fini avant la fin réelle. Nichts hätte ich anders machen können.“ (Levin Varnhagen III, 478). Diese Briefstelle könnte man zunächst in die Wahrnehmung Rahel Levins als zweifach diskriminierte deutsche Jüdin einfügen, der zwar gebildeten aber rechtlosen Frau. Wenn man jedoch vom komplexeren Befund ausgeht, dass gerade die

genuin moderne Form des virtuell unendlichen brieflichen Gesprächs, diese zerstreute und fragmentarische Sammlung, als Ideal eines romantischen Universal-kunstwerks zu lesen ist, dann muss auch die sprachlich hybride Form der Briefstelle auffallen. Die Mischung aus Deutsch und Französisch reflektiert die komplexe Identität der Schreiberin, die sie durchaus souverän behauptet.

Rahel Levin war 1801 – wie viele Berliner Juden, die es sich leisten konnten – für einige Monate nach Paris gereist. Frankreich war gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht nur eine kulturelle Hegemonie, die französische Metropole bot während und auch nach der Revolution eine Art soziales Experimentierfeld, auf dem die alles bestimmenden Zuordnungen von Stand und Religion nicht mehr unumschränkt wirkten (vgl. Weissberg 2008). Rahel Levins französische Sätze aus dem rückblickenden Brief sind präzise an eine Stelle gesetzt, in der sie sich an das Versprechen der Revolution auf Gleichheit erinnert, das jedoch aus der Sicht des reaktionären und postrevolutionären Karlsruhe als nicht eingelöst erscheint. Französisch ist damit der melancholische Code einer gescheiterten gesamt-europäischen Verbürgerlichung.

In seinem Selbstverständnis wie in seiner Wirkung von allen deutschen Autoren des 19. Jahrhunderts am deutlichsten europäisch ausgerichtet war der in Düsseldorf geborene Heinrich [Harry] Heine (1797–1856). Seine europäische Identität hat Heine, obwohl er sich immer als deutscher Dichter verstand, auch mit jüdischer Identität verbunden. Erstens stand diese Verbindung für Heine im Zusammenhang mit seinem Kampf für bürgerliche Freiheiten, zweitens entfaltete er einen konkreten Kulturtransfer durch seine publizistische Vermittlungstätigkeit vor allem zwischen Deutschland und Frankreich.

Im 1828 erschienenen dritten Teil seiner *Reisebilder* – einer Reisebeschreibung aus Italien, in der politische und kulturelle Zeitprobleme assoziativ und satirisch diskutiert werden – spricht Heine unter anderem über die „Allgemeinheit der europäischen Civilisation“ und meint: „es giebt jetzt in Europa keine Nationen mehr, sondern nur Partheyen [...]“ (Heine, DHA 7/1, 69). Heine selbst verstand sich als Parteigänger der „Emanzipation“, die er als „grosse Aufgabe unserer Zeit“ verstand, und zwar nicht nur die „der Irländer, Griechen, Frankfurter Juden, westindischen Schwarzen und dergleichen gedrückten Volkes, sondern es ist die Emanzipation der ganzen Welt, absonderlich Europas, das mündig geworden ist und sich jetzt losreißt von dem eisernen Gängelband der Bevorrechteten, der Aristokratie.“ (Heine, DHA 7/1, 69). Schon bevor Heine 1831 nach Paris emigrierte, wo er bis zu seinem Tod lebte, pries er Frankreich und die Franzosen: Diese sorgten „für die zwei größten Bedürfnisse der menschlichen Gesellschaft, für gutes Essen und bürgerliche Gleichheit [...]“ (Heine, DHA 7/1, 70). Den aus Heines scharfem Witz, seiner Bezugnahme etwa auf Voltaire und aus seinem Eintreten für die Ideale der französischen Revolution hervortretenden „Cosmopolitismus“ sieht er paradigmatisch im Judentum angelegt – „ja ganz eigentlich dem Boden Judäas entsprossen.“ (Heine, DHA 10, 126).

In einer Abschweifung zu einem Essay über *Shakespeares Mädchen und Frauen* (1838) bemerkt Heine, Europa erhebe sich als Ganzes gegenwärtig zu den Juden: „Ich sage, erhebt sich, denn die Juden trugen schon im Beginne das moderne Prinzip in sich, welches sich heute erst sichtbar bey den europäischen Völkern entfaltet.“ (Heine, DHA 10, 125).

Abgesehen von solchen geschichtsphilosophischen bzw. ideengeschichtlichen Engführungen von mosaischem Gesetz und modernem Naturrechtsdenken bestand für Heine die europäische Identität aber vor allem in einer transnationalen Autor-schaft. Heine war eine Berühmtheit im kulturellen Leben Frankreichs, befreundet mit Gérard de Nerval oder Hector Bérlioz, und übersetzte selbst beträchtliche Teile seiner eigenen Schriften ins Französische. Vor allem aber betätigte er sich sehr wirksam als Frankreich-Korrespondent für die *Augsburger Allgemeine Zeitung* und schrieb vielbeachtete Artikel und Kommentare über politische und kulturelle Tagesaktualitäten und Entwicklungen in Frankreich, die in verschiedenen Bänden auch in Buchform erschienen (beginnend mit *Französische Zustände* von 1831) und in Deutschland sogleich verboten wurden. Weitere Artikel über Frankreich – *Lutetia Teil 1* und *Lutetia Teil 2* – erschienen erst 1854 in den dreibändigen *Vermischten Schriften*. Umgekehrt betrachtete sich Heine auch als Vermittler deutscher Philosophie und Literatur in Frankreich. 1834 erschien *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* und 1836 *Die Romantische Schule*, worin er Madame de Staëls Buch *De l'Allemagne* harsch kritisiert. Mit beiden Werken legte Heine zunächst für eine französische Leserschaft seine eigene Sicht auf die geistesgeschichtlichen Entwicklungen in Deutschland seit der Reformation dar, die freilich stark von der Tagesaktualität geprägt blieb. Hatte zur Erscheinungszeit vor allem die politische Tendenz gegen das Metternichsche System im Deutschen Bund Aufsehen erregt, werden seit einigen Jahren von der Forschung auch Heines philosophisch originelle Positionen betont, etwa seine ironische Subversion einer sich als universell denkenden Aufklärung, die jedoch in ihrem Selbstverständnis christlich bleibt und damit das Judentum als Anderes exkludiert (Goetschel 2013, 21–38). Gerade diese Vernunftkritik weist ins 20. Jahrhundert voraus und macht Heine zu einem wichtigen Vorläufer der Kritischen Theorie. Wenn das christliche Europa als Erbe der griechisch-römischen Tradition gedacht wird, dann reflektieren Heine und später Walter Benjamin oder Theodor W. Adorno diese Tradition unter Einbezug des verdrängten Anderen, nämlich der Tradition jüdischen Denkens, wobei der Anspruch der Aufklärung auf Universalität nicht aufgegeben, sondern neu konzipiert wird. Mit seiner ironischen Gleichsetzung von Juden und Christen im abwertend gemeinten Begriff der ‚Nazarener‘, den er den sensualistischen ‚Hellenen‘ entgegenstellt, unterläuft Heine die monolithische Gleichsetzung von athenischem Europa und Christentum.

Es ist auffallend, dass in der Geschichte der deutsch-jüdischen Literatur nicht nur deutschsprachige Großstädte eine zentrale Rolle spielen. So ist Paris der Lebens- und Arbeitsort Heines und Ludwig Börnes wie auch später Paul Celans. Die

wichtigste entsprechende Stadt aber ist zweifellos Prag, das eine Fülle deutsch schreibender Autorinnen und Autoren hervorbrachte: Stellvertretend genannt seien hier Auguste Hauschner, Franz Werfel, Max Brod, Oskar Baum, Ernst Weiß und der zur Ikone der modernen Literatur gewordene Franz Kafka. Kafkas Familie und er selbst können als bilingual beschrieben werden, wobei Tschechisch vor allem im Umgang mit Dienstboten, und Angestellten, Deutsch hingegen innerhalb der nächsten Familie gebraucht wurde; die Kunden des väterlichen Geschäfts waren offensichtlich tschechisch- wie deutschsprachig. Auch Kafka selbst bewegte sich in seinem Berufs- und Alltagsleben gewandt zwischen den beiden Sprachen, ohne sich je auf eine sprachliche Identität festzulegen. Eine „monolinguale, sprich deutschzentrische Interpretation“ (Nekula 2003, 303) Kafkas ist angesichts dieser Positionierung jenseits von nationalen Zugehörigkeiten höchst fragwürdig, und Transkulturalität erscheint als ein alltäglicher Echoraum des literarischen Schreibens. Zu diesem Echoraum gehört auch das Jiddische, das Kafka als eine europäische Sprache kennengelernt hat, und zwar in seinen Begegnungen mit einer jiddischen Theatertruppe aus Lemberg 1910/11 und dem Schauspieler Jizchak Löwy, mit dem Kafka kurzfristig befreundet war. Die Faszination für den vermeintlich authentisch jüdischen Ausdruck hat Kafka in seinem „Einleitungsvortrag über Jargon“ 1912 dokumentiert. Später hat sich Kafka dem Erlernen des Hebräischen gewidmet – und dies teilweise über ein tschechisch verfasstes Lehrbuch, obwohl seine selbst angelegten Wortlisten auf Deutsch als primäre Sprache hinweisen. Diese hier nur angedeutete komplexe Sprachsituation, in der sich Kafka als Autor und Person befand, ist einer geopolitischen Verfassung Europas geschuldet, die sich durch den Zusammenbruch des österreichisch-ungarischen Imperiums im Ersten Weltkrieg und spätestens nach 1945 grundlegend verändert hat. So ist denn das „Prager Deutsch“, die böhmische Schriftsprache und auch die Sprache der deutsch sprechenden Juden in Böhmen, heute weitestgehend verloren.

Die Zwischenkriegszeit führte zu einer breiten Entdeckung des osteuropäischen Judentums in der deutsch-jüdischen Literatur, wie es in Kafkas Begeisterung für das jiddische Theater schon vorgezeichnet war. Diese neue Faszination war unter anderem eine Folge der Pogrome in Osteuropa nach dem Ersten Weltkrieg und einer Solidarität deutsch-jüdischer Intellektueller mit den dortigen pauperisierten und drangsalierten Juden. Arnold Zweig etwa verstand sein Judentum als ein verschwundenes europäisches Element, das er in *Das ostjüdische Antlitz*, so der Titel eines 1920 mit dem Maler Hermann Struck publizierten Buches, zu erblicken meinte: „Wir wissen, daß unsere Vorväter die Genossen der Männer waren, die wir heute in den Städten Litauens, Polens und Galiziens finden, nein, daß diese in den Hügelländern Frankens und den deutschen Ebenen lebten wie wir.“ (Zweig 1920, 13). Es sei „ein Teil unserer Seele von Europa“, der mit der authentischen jüdischen Vergangenheit zugunsten der Moderne eingetauscht worden sei. Die Bewegung deutsch-jüdischer Autorinnen und Autoren des 20. Jahrhunderts nach Osten kann als teilweise neo-romantische Aufnahme und auch als Reflexion der Akkulturation des

Judentums im 18. Jahrhundert – Zweig nannte es den „Weg nach Europa“ (Zweig 1920, 14) – gedeutet werden.

Auch Alfred Döblins *Reise in Polen* (1925), ein Bericht von einer tatsächlich unternommenen Rundreise durch die seit 1919 neu konstituierte Republik Polen, ist in Teilen als eine solche Rückwärtsbewegung zu lesen. Döblins Text konstruiert ebenfalls einen Gegensatz zwischen ‚Europa‘ und ‚Ostjudentum‘, kann aber auch als Reflexion über nationale und transnationale Räume in Europa gelesen werden. Die Situation in Polen erschien Döblin unter anderem deshalb so interessant, weil sie „die neuralgischen Punkte Europas wie unter einem Vergrößerungsglas vor Augen“ führte, ohne freilich zu Optimismus Anlass zu geben: „das demographische Mosaik, die Völkerdurchmischung stellt ein Modell der Lage im Kleinen dar, wie sie im Großen auf dem ganzen Kontinent zu beobachten ist.“ (Spoerri 2009, 165). Gerade die jüdischen Bevölkerungsgruppen und die Frage nach ihrem Status angesichts konkurrierender Ideologien wie Zionismus, Neo-Orthodoxie oder Jiddischismus erscheinen bei Döblin als paradigmatisch für die Frage nach dem Sinn von Nationalstaaten.

Im Essay *Juden auf Wanderschaft* (1927), dessen erstes Kapitel auf einer Russland-Reise entstand, konstruierte der im galizischen Brody geborene Joseph Roth bereits im Titel die Figur einer mobilen, jede Grenze und jedes staatliche Territorium aufhebenden Gruppe. Die sogenannten ‚Ostjuden‘ (ein Begriff, der auf den Philosophen und Politiker Nathan Birnbaum zurückgeht) sind für Roth der Inbegriff der Absurdität des Nationalismus nach dem Ende Österreich-Ungarns: „Die Juden widerlegten das Sprichwort, das da sagt, der dritte gewänne, wenn zwei sich stritten. Die Juden waren der dritte, der immer verlor. Da rafften sie sich auf und bekannten sich zu einer, zu ihrer Nationalität: zur jüdischen. Den Mangel an einer eigenen ‚Scholle‘ in Europa ersetzten sie durch ein Streben nach der palästinensischen Heimat. Sie waren immer Menschen im Exil gewesen. Jetzt wurden sie eine Nation im Exil.“ (Roth 1990, 835). Roth nähert sich den osteuropäischen Juden als Reiseschriststeller mit ethnographischem Gestus und beschreibt auch die ostjüdische Diaspora in den westeuropäischen Großstädten und den USA, wobei er das ‚Wandern‘ als Signatur des Judentums versteht. In einer erschütternden Vorrede zur geplanten Neuauflage von 1937 nimmt Roth dieses ‚Wandern‘ auch für die Flucht aus Nazideutschland und die Situation der Juden in Deutschland in Anspruch. Er bezieht sich auf den 137. Psalm, den traditionellen Text des Exils: „Es ist schlimmer als die Babylonische Gefangenschaft. An den Ufern der Spree, der Elbe, des Mains, des Rheins und der Donau darf man nicht nur nicht baden, sondern auch nicht sitzen und weinen; höchstens im sogenannten ‚Kulturbund‘, dem staatlich erlaubten geistigen Zentrum des neuen Ghettos.“ (Roth 1990, 898) Deutschland hatte sich vom leuchtenden Symbol der Akkulturation in ein tödliches Ghetto verkehrt.

Die Shoah bewirkte einerseits einen Abschied von Europa für das jüdische, aber auch das deutsch-jüdische Schreiben, der hinsichtlich der Europäizität zu einer „uneinholbaren Zäsur“ wurde (Breysach 2011). Viele Autorinnen und Autoren star-

ben im Exil oder begingen Selbstmord – wie etwa Kurt Tucholsky, Stefan Zweig und Ernst Weiß oder kehrten nach 1945 nicht mehr nach Deutschland zurück, was sie – wie beispielsweise Soma Morgenstern oder Mascha Kaléko – zu Outsidern des deutschen Literaturbetriebs werden ließ. In Soma Morgensterns seit 1948 entstandenem Roman *Die Blutsäule* wird am Schluss der messianisch kodierte Auszug der übriggebliebenen Juden ins Land Israel geschildert, Europa als Kontinent wird mit dem biblischen Ägypten verglichen, das endgültig zurückgelassen wird.

Andererseits aber bewirkte die Shoah paradoxerweise in einzelnen Fällen die vollständige Europäisierung – und De-Nationalisierung – des deutsch-jüdischen Schreibens nach dem Zweiten Weltkrieg. So blieb etwa Nelly Sachs in Schweden (wohin sie 1940 flüchten konnte), Wolfgang Hildesheimer lebte seit 1957 in der italienischsprachigen Schweiz, Paul Celan seit 1948 in Paris, seit 1955 war er französischer Staatsbürger. Gerade am Werk und Lebensweg Celans – eines der weltweit wirkungsmächtigsten und berühmtesten deutschsprachigen Autoren nach 1945 – kann vielleicht zum letzten Mal paradigmatisch die europäische Dimension deutsch-jüdischer Literatur angesichts ihrer Zerstörung notiert werden. Celan wurde als Paul Antschel in Czernowitz geboren, das damals zu Rumänien gehörte (heute zur Ukraine). Die Stadt war eine multikulturelle Metropole mit ruthenischen (ukrainischen), polnisch-, deutsch- und rumänischsprachigen sowie jiddisch sprechenden Bewohnern. Auch nach dem Ende des Habsburgerreiches bestand in Czernowitz wie in der gesamten Bukowina eine bedeutende deutschsprachige Kulturlandschaft mit Zeitungen, Schulen und Theatern. In diesem Umfeld begann Celan als Teenager deutsche Lyrik zu verfassen, 1938 nahm er ein Medizinstudium im französischen Tours auf, kehrte jedoch bald nach Czernowitz zurück, um Romanistik zu studieren. Während des Zweiten Weltkriegs wurden Celans Eltern ermordet, er selbst in Arbeitslagern festgehalten. 1945 beginnt er in Bukarest zu studieren, flüchtet jedoch 1947 über Ungarn nach Wien.

In der Poetik von Celans Werk spielt die Mehrsprachigkeit eine bedeutende Rolle. Verschiedene Sprachen – Französisch, Russisch, Hebräisch, Jiddisch – durchdringen immer wieder die deutschsprachigen Gedichte und zeugen von verschiedenen Kontexten und Traditionen, die jenseits der deutschen Literatur liegen, oft verweist die Mehrsprachigkeit auf das jüdische Erbe des Autors. Am deutlichsten ist der europäische Kontext seines Schaffens jedoch in der ausgreifenden Übersetzungstätigkeit auszumachen, welche die gesamte europäische Literatur umspannt. Celan übertrug seit den 1940er-Jahren vor allem Lyrik: aus dem Französischen beispielsweise von Guillaume Apollinaire, Arthur Rimbaud oder Paul Valéry; aus dem Russischen von Aleksandr Blok oder Ossip Mandelstam, aus dem Italienischen, Portugiesischen und Hebräischen und auch aus dem amerikanischen Englisch von Robert Frost oder Emily Dickinson.

Seit Mitte der 1950er Jahre ist bei Celan ein erneutes und zunehmendes Interesse für Jüdisches festzustellen, das sich stark mit einem Interesse für russische Kultur und Literatur verband (Ivanovic 1996, 60–126). In Paris – einer Stadt, die Celan im-

mer als Ort des Exils wahrnahm – hatte er Kontakt zu russischen Emigrantenkreisen, Autoren, Slavisten und Kritikern, er besuchte russische Antiquariate und Veranstaltungen. Sein Gedichtband *Die Niemandrose* (1963), in der jüdische Bezüge eminent wichtig sind, ist mit einer für Celans Werk einmaligen Widmung versehen: „Dem Andenken Ossip Mandelstams“. Die Zyklen der *Niemandrose* sind nicht nur intertextuell mit Gedichten des russisch-jüdischen Dichters Mandelstam verwoben. Die Begegnung mit Mandelstam war zentral für die „Hoffnung auf eine dichterische Antwort auf jüdisches Schicksal.“ (Ivanovic 1996, 82) Die Übersetzungstätigkeit war also nicht nur ein Akt der Vermittlung neben dem ‚eigentlichen‘ dichterischen Schaffen, sondern zuinnerst verbunden mit Celans Poetik der Begegnung im Gedicht. Die Begegnung als eigentlicher Antrieb und Fluchtpunkt des Dichtens meinte auch eine Rettung: Celans intertextuelle Mandelstam-Konstellationen können beispielhaft für eine Lektüre deutsch-jüdischer Literatur im europäischen Kontext gelten, denn sie sind darauf gerichtet, die transkulturelle, transnationale und multilinguale Dimension jüdischer und deutscher Literatur zu Bewusstsein zu bringen.

Auch die zweite und dritte Generation der nach der Shoah geborenen jüdischen Autorinnen und Autoren deutscher Sprache sind biographisch und literarisch stark einem europäischen Kontext verpflichtet. Für die 1949 in Ostberlin geborene und seit 1984 in Straßburg lebende Barbara Honigmann etwa kann gerade die nahe Distanz zum deutschsprachigen Raum den notwendigen Impuls des deutschen wie jüdischen Werks geben. Für das Selbstverständnis als jüdische Autorin ist der europäische Kontext wichtiger als der deutsche. Honigmanns erfolgreicher Debutband *Roman von einem Kinde* (1986), in dem die jüdische Thematik prominent ist, kann aus europäischer Perspektive in einer Art ‚Schwellenzeit‘ verortet werden, in der Mitte der 1980er Jahre in Frankreich, den Niederlanden und in anderen Ländern. Vertreter der nachgeborenen Generation beginnen nun, sich als ‚jüdische‘ Schriftstellerinnen und Schriftsteller zu Wort zu melden und ihre ethnische und damit historische und gesellschaftliche Partikularität nicht länger hinter politischen Programmen zu verstecken, die solche Besonderheiten gelegnet hatten (Nolden 2013, 150).

Die deutsch-jüdische Literatur des beginnenden 21. Jahrhunderts ist stark von der Emigration russischsprachiger Juden in die Bundesrepublik Deutschland und nach Österreich seit den frühen 1990er Jahren bestimmt, wobei diese Länder zunächst nur eine *Zwischenstation* darstellen mochten, wie der 1966 in Stalingrad geborene Vladimir Vertlib seinen 1999 erschienenen Roman über eine Emigrantenfamilie in Österreich betitelte. Sein Roman *Das besondere Gedächtnis der Rosa Masur* (2001) ist zunächst in der fiktiven deutschen Stadt ‚Gingrich‘ angesiedelt, spannt jedoch ein Panorama europäisch-jüdischer Existenz im 20. Jahrhundert vom zaristischen Russland bis ins vereinigte Deutschland auf. In dieser historischen Konstellation sind etwa auch die Romane von Lena Gorelik (geb. 1981) platziert, die 1992 mit ihrer Familie aus St. Petersburg nach Deutschland übersiedelte. Gorelik versucht

nicht nur, Stereotypen des Jüdischen entgegenzuwirken, sondern schaltet sich auch in den gesellschaftspolitischen Diskurs über Migration in Deutschland ein und fügt so das Jüdische in eine gesamt europäische Migrationsgeschichte ein (Gorelik 2012).

Maxim Biller (geb. 1960), der bereits 1970 mit seiner Familie aus Prag nach Deutschland emigrierte und seit seinem Erzählband *Wenn ich einmal reich und tot bin* (1990) als eine der wichtigsten jüdischen literarischen Stimmen in Deutschland gilt, hat sich 2013 mit einer schmalen Novelle der europäisch-jüdischen Literaturtradition zugewandt, die in gewisser Weise diese Migrationserfahrung in der Mehrheitsgesellschaft ad absurdum führt. *Im Kopf von Bruno Schulz* schildert die radikal subjektive, surreal anmutende Innenwelt des polnisch-jüdischen Schriftstellers, der versucht, Thomas Mann brieflich zu kontaktieren. In Schulz' Wohnort Drohobycz sei ein Doppelgänger Thomas Manns aufgetaucht, der die Einwohner des Provinzstädtchens zum Narren hält und seltsamen sadomasochistischen Ritualen unterwirft. Der falsche Thomas Mann erscheint als ein Eindringling und Vorbote der Nazis, er ist aber auch zu einer Karikatur der deutschen Literatur geworden. So wie der 1942 tatsächlich von einem SS-Mann erschossene Schulz für Biller nämlich die Figur für die zerstörte europäisch-jüdische Literatur darstellt, so steht Mann für die Ignoranz deutscher Kulturrepräsentanten angesichts ihrer abgewiesenen und ermordeten jüdischen Adepten. Eine Reaktion des historischen Thomas Mann auf den damals unbekanntenen, polnisch schreibenden Bruno Schulz ist denn auch nicht überliefert. Die literarische Antwort gibt erst Maxim Biller, indem er Bruno Schulz als alter ego entwirft und sich damit dezidiert in den europäischen Kontext deutsch-jüdischer Literatur einschreibt.

Literaturverzeichnis

- Braese, Stephan: „An den Wassern des Guadalquivir. Sevilla 1613“. Jaworski, Sylvia; Liska, Vivian (Hrsg.): *Am Rand. Grenzen und Peripherien in der europäisch-jüdischen Literatur*. München: edition text + kritik, 2012, 261–272.
- Breysach, Barbara: „Einleitung“. Bodenheimer, Alfred; Breysach, Barbara (Hrsg.): *Abschied von Europa. Jüdisches Schreiben zwischen 1930 und 1950*. München: edition text + kritik, 2011, 7–16.
- Eloesser, Arthur: *Vom Ghetto nach Europa. Das Judentum im geistigen Leben des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Jüdische Buch-Vereinigung, 1936.
- Goetschel, Willi: *The Discipline of Philosophy and the Invention of Modern Jewish Thought*. New York: Fordham University Press, 2013.
- Gorelik, Lena: „Sie können aber gut Deutsch“. *Warum ich nicht mehr dankbar sein will, dass ich hier leben darf und Toleranz nicht weiterhilft*. München: Pantheon, 2012.
- Heine, Heinrich: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Düsseldorf Ausgabe*. Hrsg. von Manfred Windfuhr. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1973–1997 [=DHA].
- Ivanovič, Christine: *Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung. Dichtung und Poetik Celans im Kontext seiner russischen Lektüren*. Tübingen: Niemeyer, 1996.

- Levin Varnhagen, Rahel: *Rahel. Ein Buch des Andenkens an ihre Freunde*. 6 Bde. Hrsg. von Barbara Hahn. Göttingen: Wallstein, 2011.
- Maimon, Salomon: *Salomon Maimons Lebensgeschichte*. Von ihm selbst erzählt und herausgegeben von Karl Philipp Moritz. Neu hrsg. von Zwi Batscha. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 1995.
- Nekula, Marek: *Franz Kafkas Sprachen. „In einem Stockwerk des innern babylonischen Turms...“*. Tübingen: Niemeyer, 2003.
- Nolden, Thomas: „Barbara Honigmann im europäischen Kontext“. Eshel, Amir; Weiss, Yfaat (Hrsg.): *Kurz hinter der Wahrheit und dicht neben der Lüge. Zum Werk Barbara Honigmanns*. München: Wilhelm Fink, 2013. 149–162.
- Roth, Joseph: *Werke 2. Das journalistische Werk 1924–1928*. Hrsg. von Klaus Westermann. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1990.
- Spoerri, Bettina: „Hybride Identitäten und geopoetische Vermessungen in Alfred Döblins ‚Reise in Polen‘“. Battegay, Caspar; Breysach, Barbara (Hrsg.): *Jüdische Literatur als europäische Literatur. Europäizität und jüdische Identität 1860–1930*. München: edition text + kritik, 2009, 160–173.
- Struck, Hermann; Zweig, Arnold: *Das ostjüdische Antlitz*. Berlin: Welt Verlag, 1920.
- Weissberg, Liliane: „Metropole der Freiheit. Berliner Juden in Paris, 1779–1812“. Battegay, Caspar; Breysach, Barbara (Hrsg.): *Jüdische Literatur als europäische Literatur. Europäizität und jüdische Identität 1860–1930*. München: edition text + kritik, 2009, 17–46.



Orte und Räume

Berliner Moderne – Expressionismus und Judentum

Manfred Voigts

Am 11. Januar 1911 erschien in der von Franz Pfemfert geleiteten Zeitschrift *Der Demokrat* das Gedicht *Weltende* von Jakob van Hoddis. Dieser hatte es wahrscheinlich Anfang 1910 geschrieben (van Hoddis 1987, 481), und dieses Jahr gilt als Geburtsjahr des literarischen Expressionismus, der in seinen verschiedenen Formen bis weit in die 1920er Jahre hinein die Moderne repräsentierte. Diesem literarischen Expressionismus werden viele Juden zugerechnet: „Etwa die Hälfte der maßgeblichen Autoren waren jüdischer Herkunft“ (Anz und Stark 1982, 374).

Der Berliner Frühexpressionismus, der vor allem durch den jüdischen Dichter Jakob van Hoddis und den nichtjüdischen Dichter Georg Heym bekannt wurde, wuchs aus einer kleinen Gruppe von Studenten hervor, die sich 1908 aus einer Studentenvereinigung, der *Freien Wissenschaftlichen Vereinigung* (FWV) (Voigts 2008) herausgelöst und 1909 unter dem Namen *Der Neue Club* (Sheppard 1981/1983) einen organisatorischen Zusammenhalt gebildet hatte. Die FWV war 1881 an der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität gegründet worden, nachdem sich als Reaktion auf antisemitische Äußerungen des hoch angesehenen Historikers Heinrich von Treitschke 1879 die Judenfeindlichkeit an den Universitäten auszubreiten begann (Krieger 2003). Einer der Gegner Treitschkes war Theodor Mommsen, der führende Altertumswissenschaftler seiner Zeit, und die FWV führte ihn als Ehrenmitglied (Voigts 2008, 83). Max Spangenberg, der Gründer der FWV, wollte mit der Wissenschaft gegen alle Spaltungen innerhalb der Deutschen kämpfen, auch der zwischen Antisemiten und Juden: „Nichts wirkt verbindender, ausgleichender, ja nichts kosmopolitischer, als die Wissenschaft.“ (Spangenberg 2008, 54) In diesem Sinne schrieb Jakob van Hoddis – hier noch unterzeichnet mit seinem Geburtsnamen Hans Davidsohn – in dem Monatsbericht der Freien Wissenschaftlichen Vereinigung: „Durch seinen Eintritt in die F.W.V. gibt man zu, daß man einen wissenschaftlichen Verkehr für nützlich hält.“ (Hoddis 1907,63) Die FWV war eine liberale und judenfreundliche Studentenverbindung.

Kurt Hiller, der spätere Aktivist und Pazifist, war einer der aktivsten, aber auch kritischsten unter den Mitgliedern der FWV. Als er nach seiner Promotion und nach Umgehung des Militärdienstes 1909 nicht wieder in die FWV aufgenommen wurde, traten sieben weitere Mitglieder aus, die dann unter seiner Führung mit einigen anderen Studenten den *Neuen Club* gründeten. Von den führenden Mitgliedern waren neben Kurt Hiller die bekanntesten: Jakob van Hoddis, Georg Heym, Erwin Loewenson, Erich Unger, David Baumgardt und später Ernst Blass; auch Friedrich Schulze-Maizier und Wilhelm Simon G(h)uttman wären hier zu nennen. In den weiteren Kreis gehörte Oskar Goldberg (Voigts 1992), über dessen erste Veröffentlichung *Die fünf Bücher Mosis ein Zahlengebäude* Loewenson noch in der FWV einen

Vortrag gehalten hatte (Sheppard 1980, 3). 1913 wurde er zum Vorsitzenden des Clubs gewählt, der dann allerdings im Januar oder Februar 1914 auseinanderfiel. Erwin Loewenson (1888–1963), der zur Zeit des *Neuen Club* das Pseudonym ‚Golo Gangi‘ benutzte, hat nur wenig veröffentlicht, im Nachlass befinden sich aber umfangreiche Manuskripte. Seit 1922 arbeitete er in zionistischen Organisationen. Im selben Jahr gab er mit Kurt Pinthus einen Band Dichtungen von Georg Heym heraus, ihm ist die Rettung des Nachlasses von van Hoddis und Heym zu verdanken. 1927 hatte er eine kurze Liebesbeziehung mit Hannah Arendt (Young-Bruehl 1991, 114), der er bis zu seinem Tod freundschaftlich verbunden blieb. Er floh 1933 über Paris nach Palästina, wo er bis zu seinem Tod als Privatgelehrter in schlechten Lebensverhältnissen lebte.

Die dem Club zgedachte Aufgabe war einerseits, einen Diskussionskreis zu organisieren, andererseits Veröffentlichungen zu ermöglichen. Letzteres ist nicht gelungen, es gab keine schriftlichen Veröffentlichungen des *Neuen Club*. Er trat aber auf andere Weise in die Öffentlichkeit, indem er das *Neopathetische Cabaret* ins Leben rief. Zwischen Juni 1910 und April 1912 wurden neun Abende veranstaltet (Heym 1960–1968, Bd. 6, 402–422), die in der Presse ein interessiertes Echo fanden (Tgahrt 1995, 28–56). An diesen Abenden wurden nicht nur Werke der Mitglieder des Clubs vorgetragen, es wurde auch Musikalisches geboten – z.B. Werke von Claude Debussy – und es wurde häufig aus Werken anderer Schriftsteller vorgelesen, von Nietzsche, Hölderlin, Rilke, Hugo von Hofmannsthal, Max Brod und Salomo Friedlaender, der seine literarischen Werke unter dem Pseudonym ‚Mynona‘ veröffentlichte. Else Lasker-Schüler trug eigene Gedichte vor, Tilla Durieux las aus Werken Frank Wedekinds.

Zwei Ereignisse erschütterten den ohnehin fragilen und durch Eifersüchteleien geprägten Zusammenhalt des Clubs. Nach heftigen Auseinandersetzungen mit Erwin Loewenson, der in der FWV Hillers ‚Leibfuchs‘ war, verließen dieser und Ernst Blass den Club (Sheppard 1980, 467–472) und gründeten das *Literarische Cabaret GNU* (Hippen 1991, 68–71). Noch einschneidender war wohl der Tod von Georg Heym am 16. Januar 1912, der in der Havel ertrank, als er seinen Freund Ernst Balcke (Balcke 1914; Ohmann 2000) aus dem Eis retten wollte. Heym war die führende schöpferische Persönlichkeit im Club, sein Tod trug zu dessen schneller Auflösung bei.

Die soziale und politische Situation Deutschlands hatte sich seit der Jahrhundertwende immer weiter verschärft, 1905/06 und 1911 zeigten die Marokkokrisen, wie nah Deutschland vor dem Ausbruch eines Krieges stand. Emmy Ball-Hennings erinnerte sich an diese Jahre: „Eine sonderbar lähmende Schwüle wie vor dem Ausbruch eines Gewitters macht sich bemerkbar.“ (Ball-Hennings 1953, 35) Und Friedrich Schulze-Maizier schrieb ganz ähnlich von einer „beklemmend schwülen Vordem-Gewitter-Stimmung“ (Schulze-Maizier 1910/11, 16). In dieser scheinbar ruhigen, tatsächlich aber äußerst angespannten Situation hatte das Gedicht *Weltende* von Jakob van Hoddis eine ungeheure Wirkung; Johannes R. Becher beschrieb sie so:

Diese zwei Strophen, o diese acht Zeilen schienen uns in andere Menschen verwandelt zu haben, uns emporgehoben zu haben aus einer Welt stumpfer Bürgerlichkeit [...] Wir riefen sie uns gegenseitig über die Straße hinweg zu wie Losungen, wir saßen mit diesen acht Zeilen beieinander [...] Wir fühlten uns wie neue Menschen, wie Menschen am ersten geschichtlichen Schöpfungstag.

Für Becher waren diese zwei Strophen die „Marseillaise der expressionistischen Rebellion“ (Lange 1969, 346). Wenige Monate später schrieb Heym das Gedicht *Der Krieg I*, das allgemein als Vorahnung des kommenden Weltkrieges gilt. Zwischen diesen beiden Polen – Schöpfungstag und vernichtendem Krieg – bewegte sich dann der Expressionismus insgesamt.

Der *Neue Club* war keine rein literarische Vereinigung: „Der Club beschäftigt sich mit den Fragen der Philosophie und Psychologie, der Litteratur und Kunst. Den hergebrachten Anschauungen wie den ‚siegreichen modernen Ideen‘ steht er kritisch gegenüber.“ (§ 2 der Satzung, Sheppard 1980, 402) In seinem im November 1909 gehaltenen Vortrag zur Gründung des *Neuen Club* forderte Erwin Loewenson „Dichter von philosophischer Tiefe, Philosophen von dichterischem Temperament“ (Sheppard 1980, 202). Hier machte sich der kaum zu überschätzende Einfluss Friedrich Nietzsches bemerkbar (Martens 1978). Erich Unger beendete einen noch von der FWV veröffentlichten Aufsatz so: „Zarathustra wusste es, daß kein Unterschied ist zwischen Philosoph und Dichter. Und daß dies nicht zu ungunsten des Philosophen ist, in dieser Einsicht liegt der Überblick über die tiefe Gemeinsamkeit aller Proteusgestalten des Denkens und über die unterirdische Identität von Kunst und Erkenntnis.“ (Sheppard 1983, 409) Der Sinn einer philosophischen Offenbarung liege „in dem psychischen Zustande des Vorgangs dieser Offenbarung selber.“ Es gehe nur darum, dass „die Einzelnen sich möglichst lange im intuitiven Zustande befinden.“ (Sheppard 1983, 405) Als Kurt Hiller im Oktober 1912 sein *Cabaret GNU* eröffnete, sprach er auch über das Erschaffen von Kunst: „Der Akt des Herausstellens ist ein Akt des Willens zur Macht.“ (Hiller 1913a, 240) Nietzsches *Wille zur Macht* galt damals als sein Hauptwerk, inzwischen ist deutlich, wie umfangreich die Verfälschungen waren, die vor allem Nietzsches Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche vorgenommen hatte.

Die Kritik an der Dichtung war tiefgreifend und hatte verschiedene Facetten. Für Georg Heym war Dichtung „ein sehr kümmerliches Surrogat für die Tat und für das Leben.“ (Heym 1960–1968, Bd. 3, 153) Aber nicht das real gegenwärtige Leben war gemeint; Erwin Loewenson spitzte zu: „Diese‘ Welt ist eigentlich unmaßgeblich, incompetent; ist nicht die Welt.“ (Loewenson 1910/1911, 323) So wollte auch Heym in einer anderen Welt leben: „Ich sehe mich in meinen wachen Phantasieen, immer als einen Danton, oder einen Mann auf der Barrikade, ohne meine Jacobiernmütze kann ich mich gar nicht denken.“ (Heym 1960–1968, Bd. 3, 164) Es wurde aber auch Kritik an der Sprache selbst geübt. In dem noch von der FWV veröffent-

lichten Text *Von mir und vom Ich* schrieb Jakob van Hoddis: „Das Wort als Scherge. Oder: Die Sprache ist die Bureaukratie der Seele. / Ebensovienig wie man in Worten zu denken braucht, braucht man in Worten zu dichten.“ (Hoddis 1908, 66) Eine bedeutende Rolle bei dieser Kritik der Sprache spielte Hugo von Hofmannsthal mit seinem Text *Ein Brief* (Chandos-Brief). In einem fiktiven Brief schreibt Lord Chandos über das Zerfallen des gewohnten Zusammenhanges von Realität und Sprache: „Es zerfiel mir alles in Teile, die Teile wieder in Teile, und nichts mehr ließ sich mit einem Begriff umspannen. Die einzelnen Worte schwammen um mich; sie gerannen zu Augen, die mich anstarrten und in die ich wieder hineinstarren muß“ (Hofmannsthal 1902, 466). Er suche eine Sprache jenseits aller bekannten Sprachen, „eine Sprache, von deren Worten mir auch nicht eines bekannt ist, eine Sprache, in welcher die stummen Dinge zu mir sprechen“ (Hofmannsthal 1902, 472). Dieser *Brief* – ebenso wie der Vortrag *Der Dichter und diese Zeit* (Hofmannsthal 1906) – hat im *Neuen Club* einen tiefen Eindruck hinterlassen, hier fanden die Mitglieder ihr Lebensgefühl beschrieben.

Wenn im Folgenden einige Grundlinien der ‚Weltanschauung‘ des *Neuen Clubs* vorgestellt werden, muss betont werden, dass keineswegs alle Mitglieder die gleichen Ansichten vertraten und dass jeder im Rahmen des hier Vorgestellten seine eigenen Schwerpunkte setzte. Wenn auch durch die Rezeption Nietzsches das „vernunftphilosophische Konzept des Ich“ einer scharfen Kritik unterzogen wurde (Nishiooka 2006, 205) und dadurch das Ich an Bedeutung verlor, war „jeder eine Individualität und sehr auf persönliche Freiheit bedacht“ (Hiller 1969, 80).

Wenn jemand radikal mit den Verhältnissen, in denen der lebt, brechen will, muss er eine große Distanz zu seiner geschichtlichen Herkunft entwickeln. Erwin Loewenson tat dies in seiner programmatischen Rede vom November 1909: „Das Beste, was uns die Geschichte lehren kann, ist der unhistorische Sinn. Weit wichtiger als das Wissen, wie alles geworden ist, ist das Bewusstsein, daß alles geworden ist, daß alles war ist und gewesen ist, einmal noch nicht da war und daß es dennoch geworden ist“ (Loewenson 1909a, 206). Und: „Der Historismus ist das Hauptsymptom für den degenerativen Widerstand gegen den Willen zur plastischen Kraft.“ (Loewenson 1909a, 199) 1915 schied Erich Unger in einem Brief, „daß überhaupt nur wenige zugeben, daß es an einem Geschehen etwas Nicht-Historisches geben könne und daß es eine Berechtigung zu einer Betrachtungsweise gebe, die das Ereignis nur als es selbst sieht.“ (Unger 1915, 41) Erich Unger (1887–1950) war bis in die 1930er Jahre der engste Mitarbeiter von Oskar Goldberg (Voigts 1992, 54–63). Seine frühe Schrift *Politik und Metaphysik* von 1921 wurde für Walter Benjamin sehr wichtig (Kohlenbach 2005). Unger leitete in Berlin einen philosophischen Gesprächskreis, in dem vorwiegend aktuelle Fragen behandelt wurden – z.B. Heideggers Philosophie – und der von vielen bedeutenden Schriftstellern und Philosophen besucht wurde (Voigts 1992, 153–172). Unger floh über Prag und Paris nach London, wo er eine Professur für Philosophie erhielt. Zu seinem Bekanntenkreis gehörte u.a. Hans G. Adler.

Wenn bei der Betonung des Unhistorischen Ereignisse aus ihren Kausal- und Entstehungszusammenhängen herausgelöst werden, werden sie in ein unübersehbares Feld von Möglichkeiten und Zufälligkeiten gestellt. In einem von Loewenson fingierten Gespräch mit Jakob van Hoddis über Schopenhauers Definition des Zufalls heißt es:

Kreuzungspunkt zweier Causalreihen ist Zufall. Purer Zufall. Nun besteht die ganze Welt und jedes einzelne Geschehen in ihr aus weiter nichts als Kreuzungspunkten von Causalreihen. Folglich besteht diese ganze verdammte Welt aus weiter nichts als aus elenden plumpen Zufällen. Ein einziger großer ganz beschissener Zufall ist diese Welt! Beschissen ist diese Welt!! Gott sei dank!!!“ (Loewenson 1909b, 289)

In seinem Grundsatz-Vortrag *Neopathos* beschrieb Loewenson das antike Weltgefühl, das wieder realisiert werden solle: „Man nahm mehr Dinge wahr, weil man mehr Dinge für möglich hielt. Die Sphaeren der Weltmöglichkeit waren nicht abgeschlossen, weil die synthesis-creatorischen Schichten des Geistes nicht brach liegen.“ (Loewenson 1913, 102) Hier konnte sich Loewenson wieder auf Hugo von Hofmannsthal berufen, den er ausführlich zitierte (Loewenson 1909a, 201): „Diese Zeit ist bis zur Krankheit voll unrealisierter Möglichkeiten“ (Hofmannsthal 1906, 57).

Diese Überlegungen wurden nicht zu einem systematischen und in sich schlüssigen Ganzen zusammengeführt, denn die Systematik aller Philosophien war dem *Neuen Club* verdächtig. Dessen Mitglieder schrieben selbst auch nicht systematisch, ihr Stil war von Nietzsche geprägt, der Lyrik, Essay und Philosophie vermischte. Das Ziel des *Neuen Club* war es nicht, eine Philosophie zu schaffen, sondern das Leben zu ändern. Dabei ging es nicht um gesellschaftspolitische Änderungen – das tat später der Aktivismus –, sondern um den ‚psychischen Zustand‘, in dem die Realität und die dichterische Offenbarung erfahren werden, wie Unger dargestellt hat. Der ‚intuitive Zustand‘ sollte erreicht und möglichst lange erhalten werden. Im Sinne Nietzsches solle man aus „seinem Leben selbst ein Experiment machen“ (Nietzsche 1980, 618). Dies ist der Hintergrund für den Experimentalcharakter der Dichtungen dieses Frühexpressionismus, der seine Ziele durch eine „experimentelle Dissoziierung der Sprache“ (Nishioka 2006, 193) zu erreichen suchte. Ein Experiment dieser Art lasse sich nicht mit systematischen Zusammenhängen vereinbaren; so wurde Oskar Goldberg von Loewenson gerade wegen seiner Vorstellung eines „Systems von Experimenten“ kritisiert (Sheppard 1980, 314). Dieser hatte in seinen Vorträgen über den Pentateuch, die er schon vor der Gründung des *Neuen Club* gehalten hatte, von einer „organisierenden Explosion“ gesprochen (Goldberg 1925, 285). Damit hatte er einen zentralen Punkt der damaligen Diskussionen angeregt oder getroffen. Loewenson schrieb in seinem Grundsatzreferat von „größerm Erleben und Aufleben, vor allen prachtvollen Explosionen des Daseins und den emporschleudernden Wogen.“ (Loewenson 1909a, 203–204) Den Menschen reize nichts mehr „als das Organismus gewordene Dionysiertum, als der Beherrscher des Chaos, der so stark

ist, daß er keinerlei Kraft gebraucht, um das Chaos sich untertan zu gestalten, der siegt, indem er sich selbst verliebt.“ (Sheppard 1980, 257) Und Kurt Hiller beschrieb seine Vorstellung vom ‚Willen zur Macht‘ als „Wollust, das innere Brausen zu bezwingen, das Chaos zu organisieren, gleich Gott aus der amorphen Erde endliche Gestalten zu kneten, die leben werden.“ (Hiller 1913a, 241)

Diese Überlegungen fanden in einem gesellschaftlichen und historischen Umfeld statt, in dem Politik und Literatur in einem besonders gespannten Verhältnis zueinander standen. Der pazifistische Schriftsteller und Publizist Wilhelm Herzog schrieb 1910: „Die Literaten und Künstler missachten die Politik, die ihnen zu unerfreulich und zu uninteressant ist; und die Politiker missachten alle Literaten, weil sie keinerlei Sinn für Form haben.“ (Herzog 1984, 31) Die Reaktion des *Neuen Club* – hier durch Georg Heym – war klar: „Worauf kommt es an? Es kommt darauf an, daß Leute, wie meinetwegen zum Beispiel Wedekind [oder Verhaeren] (irgendwelche Namen. Man versteht aber was ich will) auch die politische Macht bekommen.“ (Heym 1912, 178) Frank Wedekind war einer der vom Club besonders hoch geschätzten Schriftsteller. Für Erich Unger handelten die Figuren seiner Theaterstücke „einmal als wirkliche Menschen“, gleichzeitig aber auch „als die Verkörperung von Kräften und Begebenheiten, die metaphysisches Gepräge tragen.“ (Unger 1913, 32) Kurt Hiller forderte in aller Klarheit: „dem Gedanken Realität, dem Geist Macht zu verschaffen.“ (Hiller 1913b, 53) Dieser Weg führte direkt zum Aktivismus und zu Hillers ‚Logokratie‘ (Lützenkirchen 1989). Hier zeigte sich eine latent oder offen demokratiefeindliche Tendenz, wie wir sie auch bei Heinrich Mann in seinem wichtigen Aufruf *Geist und Tat* finden: „Denn der Typus des geistigen Menschen muß der herrschende werden in einem Volk, das jetzt noch empor will.“ (Mann 1984) Loewenson äußerte sich über die Demokratie: „Man gibt dem Genie nicht, was des Genies ist. Das Volk beherrscht die Besten. Demokratie, das heißt: Tod dem Genie!“ (Loewenson 1909a, 193) Hiller und ein großer Teil des *Neuen Club* sah sich als „Elite mit Führungsansprüchen in der realen Gesellschaft“ (Habereeder 1981, 52). Das Umfeld dieser Demokratiekritik war allerdings keine funktionierende Demokratie, sondern der kaiserliche militaristische Obrigkeitsstaat.

Zwischen Sprachkritik, metaphysischem Weltverständnis und elitärem Machtanspruch bewegten sich die Überlegungen und Überzeugungen des *Neuen Club*. Die wichtigsten Einflüsse in dieser Konstellation kamen von Friedrich Nietzsche (Voigts 1977) und dem Vitalismus (Martens 1971), der damals sowohl in den Natur- wie in den Geisteswissenschaften als Kritik am mechanistischen Weltbild erstarkte und im *Neuen Club* oft erotisch-sexuell auftrat. Nietzsche war für Loewenson der „gewaltigste Voluntarier“ (Loewenson 1909a, 207), aber den Intellekt wollte er deswegen nicht unterschätzen. Hier entstand die Idee von ‚Neopathos‘, die von Stefan Zweigs 1909 erschienenem Aufsatz *Das neue Pathos* (Zweig 1987) beeinflusst war. Mit der seit 1913 erschienenen Zeitschrift *Das neue Pathos*, das u.a. von Paul Zech herausgegeben wurde, hatte der *Neue Club* aber nichts zu tun. Loewensons Idee vom neuen Pathos (Nishioka 2006, 185) war eine „höhere Einheit von Voluntas und Intellekt“

als einer „dritten Dimension“ (Nishioka 2006, 185). Diese höhere Einheit schien dem *Neuen Club* der Weg aus den Widersprüchen ihrer Gegenwart zu sein: „Das Neo Pathos ist eine neue Theodicee, (die sich ganz in metavoluntaristisch-psychophysischer Sphäre abspielt).“ (Sheppard 1983, 40)

Dass im *Neuen Club* besonders viele Juden tätig waren, hatte seine Ursache darin, dass die FWV, aus dem er sich abspaltete, als anti-antisemitische Studentenvereinigung gegründet worden war. Die Frage aber ist, ob dieser äußeren Zugehörigkeit eine innere entsprach, ob diese jungen Männer – Frauen spielten hier fast keine Rolle – ‚jüdisch‘ dachten und dichteten. Die Problematik liegt in dem Begriff ‚jüdisch‘, der viele Bedeutungen hat. Jüdisch war der in chassidischen Traditionen Lebende und aus Russland Eingewanderte, jüdisch war der orthodoxe Jude, der sich gegen die Aufklärung entschieden hat, jüdisch war der aufgeklärte, an Mendelssohn und Lessing orientierte jüdische Bildungsbürger, und jede dieser Strömungen hatte seine besondere Position zur ‚schönen‘ Literatur. Diese Literatur entstand und entwickelte sich erst im 18. Jahrhundert, weder das antike noch das mittelalterliche Judentum war mit ihr konfrontiert. Literatur war damals religiöse Literatur, weltliche, meist wissenschaftliche Literatur zu lesen war nur wenigen erlaubt. Diese Tradition setzte sich bis ins 20. Jahrhundert fort. Die Mitglieder des *Neuen Club* kannten die Ost-Juden, die alle weltliche und besonders die moderne Literatur ablehnten, schon aus dem Berliner Straßenbild. Vielleicht wussten sie wie wenige Jahre später Franz Kafka, dass man sich „nach mittelalterlicher Tradition erst vom 70ten Jahr, nach milderer Ansicht erst vom 40. Jahre“ mit „schöner Literatur oder sonstigem weltlichen Wissen“ beschäftigen dürfe (Kafka 1990, 776). Und zweifellos hätten sich orthodoxe Juden ebenso ablehnend gegenüber ihren Werken verhalten wie gegenüber dem Werk Kafkas: „Mag man Kafka als Künstler feiern, sein Schaffen hat mit Juden und Judentum nichts zu tun und wir lehnen es ab, in diesem Schaffen einen Ausfluß jüdischen Wesens zu erblicken.“ (M., 398)

Nur Oskar Goldberg und wohl auch Erich Unger richteten ihren Alltag nach den jüdischen Gesetzen ein. Goldberg trug noch vor 1909 seine Vorstellungen von einem ursprünglichen Hebräertum vor, die eine beispiellose Verknüpfung von orthodoxem Judentum, technisch-revolutionärer Modernität und neuesten biologisch-medizinischen Erkenntnissen darstellten. Im *Neuen Club* waren jüdische Fragen oder Themen von eher untergeordneter Bedeutung. Van Hoddiss verfasste ein Gedicht mit dem Titel „(Nebbich auf jüdisch)“ (Hoddiss 1987, 190). 1912, als sich seine psychische Krankheit schon abzuzeichnen begann, schrieb er an Loewenson: „Krieg der Aufklärung der Kabbala dem Talmud“ (Hoddiss 1987, 232). Kurt Hiller stellte Überlegungen zur Rassenfrage an: „Der rassig Reine bejaht sich“ – aber: „Komplikation beim Juden: daß bei ihm die Reinheit gerade in der äußersten Steigerung und Vollendung des Gemischten besteht“ (Hiller 1913b, 52). Am 4. Abend des *Neopathetischen Cabarets* (9. Dezember 1910) wurde Frank Wedekinds Text *Rabbi Esra* vorgetragen, der, wie bei diesem Autor zu erwarten, in einer Heiligung der sinnlichen Liebe endet (Wedekind 1924). David Baumgardt erinnerte sich daran, dass er Georg Heym ein-

mal fragte, wie er sich fühle, wo sich „jetzt gerade Juden im ‚Neuen Club‘ und im Salon Cassirer für ihn einsetzten“, und er antwortete „sofort mit verschlagenem Lächeln und fester Stimme: ‚Wat, die Juden sind det eenzig senkrechte Volk – wer liest mir sonst?‘“ (Baumgardt 1956, 10) Auch für Erwin Loewenson war das systematisch-wissenschaftliche Studium des Judentums ein Thema unter anderen (Sheppard 1983, 60) – jedenfalls wurde das Judentum im *Neuen Club* als Thema nicht bevorzugt.

Die Mitglieder des *Neuen Club* kamen aus gebildeten und assimilierten Elternhäusern, sie waren fast alle nicht am Gemeindeleben und den damit verbundenen Gesetzen und rituellen Handlungen interessiert, ihre literarischen Werke unterschieden sich weder in Themen, Motiven oder Darstellungsweise von denen nicht-jüdischer Autoren (Anz und Stark 1982, 374). 1922 schrieb Ernst Blass über Alfred Kerr: „Wenn man mir die Frage stellt: ‚Ist in Kerrs Wesen für das Judentum Charakteristisches zu entdecken?‘, so antworte ich: seine erste Heimat ist das Geisterreich, danach das Domizil Westeuropa, drittens sind allerdings Eigenschaften vorhanden, die man als ‚jüdische‘ bezeichnen kann.“ (Blass 1922, 53) Da dieses ‚Jüdische‘ keinen lebenspraktischen Hintergrund hatte, konnte man sehr viel und sehr Unterschiedliches darunter verstehen. Die Lebensrealität der Frühexpressionisten aber war ‚Geistige‘ zu sein, also Intellektuelle in einem den gegebenen realen Zuständen gegenüber besonders kritischen Sinne – und hier fand sich der zentrale Ansatzpunkt jüdischer Identitätsfindung. Kurt Hiller sah die Juden durch den Geist hervorgehoben, „weshalb der reinste Jude jeden geistigen Menschen als rassenverwandt, als ‚jüdisch‘ empfindet; und wohl auch mancher nichtjüdische Geistige sich selber“; für ihn war „‚jüdisch‘ und ‚geistig‘ eines und dasselbe“ (Hiller 1913b, 52). Diese Austauschbarkeit der Begriffe ‚geistig / intellektuell‘ und ‚jüdisch‘ wurde auch von nicht-jüdischer Seite aus bestätigt; 1920 schrieb Otto Flake: „Wir Intellektuellen teilen im jetzigen Deutschland das Los der Juden, außerhalb zu stehen, geistig heimatlos zu sein, keine Gemeinschaft mit dem zu haben, was als nationales Denken gilt.“ (Flake 1920, 72) Hier sehen wir die Zusammenführung jüdischer und intellektueller Eigenschaften: Außerhalb zu stehen ist jüdisch, geistig heimatlos zu sein intellektuell zu verstehen; zusammen stehen sie jener national orientierten Gemeinschaft distanziert-kritisch gegenüber, die diese wiederum als ihre Kritiker ablehnt.

‚Geist‘ war für Hiller einerseits das Ergebnis strenger Vernunft, wurde von ihm andererseits aber auch „als Eruption messianischer Liebestat gesehen.“ Sein Geist-Begriff war ein Zusammenschluss zweier Traditionen, „der Tradition der Aufklärung und der des Messianismus des Judentums.“ (Habederer 1981, 66) In seinem Aufruf des *Neuen Clubs* schrieb Loewenson von „der göttlichsten aller Menschentätigkeiten: das Weltgebäude noch einmal zu bauen, Schöpfer und Schöpfung zugleich zu sein“ (Loewenson 1909a, 186). Dies liest sich zwar, als werde an die alte jüdische Tradition angeknüpft, nach der der Mensch aufgerufen ist, als Geschöpf die Schöpfung Gottes zu vollenden, tatsächlich aber geht es jedem „um die Steigerung seiner Lebensintensität“ (Loewenson 1909a, 187), die als Voraussetzung der Genialität gesehen wurde.

Durch den radikalen Bruch mit der Tradition und der scharfen Ablehnung jedes Nationalismus war der *Neue Club* der Vorläufer einer Entwicklung, die nach dem Ersten Weltkrieg breit diskutiert wurde: die Europäisierung der Kultur. 1922 schrieb Kasimir Edschmid, dass für die avantgardistische Kunst der ‚Zauber der Französischen Revolution‘ zu einer übernational-europäischen Einstellung geführt habe: „Die Lyriker und die Maler sind mit an der Spitze marschiert, und manche Gedichte der Russen hätten in Italien, manche der Franzosen aber in Deutschland geschrieben sein können.“ (Edschmid 1923, 212) Im gleichen Jahr schrieb Thomas Mann von einer „Internationalisierung der Kunst“ (Mann 1986, 285). Die Beschreibung Kerrs von Ernst Blass traf auf den ganzen *Neuen Club* zu: das Heimatreich war der Geist, das Domizil (West-)Europa.

National – das hieß Identifikation mit dem Kaiserreich. Dieses war gegründet worden nach dem Sieg über den ‚Erbfeind‘ Frankreich, daher war jede Sympathie mit Frankreich, mit der Französischen Revolution und damit auch mit den Werten der Aufklärung latenter Vaterlandsverrat (Meyer 1992, 122). Den Juden wurde schon immer vorgeworfen, dass sie übernational organisiert seien und sich nicht ausreichend mit ihrem Heimatland identifizierten. Die Moderne als Kulturerscheinung war deswegen sofort verdächtig, von Antisemiten wurde schnell „in der Moderne ein ausgesprochen jüdisches Element“ gefunden (Meyer 1992, 155). Eugen Dühring versuchte 1881 dem Antisemitismus eine wissenschaftliche, rassenbiologische Grundlage zu geben und diese auch in der Literaturgeschichte anzuwenden. „Sein Programm bestand darin, die deutsche Literatur von allem Modernismus, und das hieß von den ‚verderblichen Eigenschaften‘ der ‚Judenrace‘ zu ‚reinigen‘.“ (Kilcher 2002, 289) Moderne gleich jüdisch – das war die Formel, nach der der Antisemitismus die Juden angriff, um die Moderne zu treffen, oder die Moderne angriff, um die Juden zu treffen.

Wie das konkret gehandhabt wurde, zeigt die Beschreibung des Expressionismus durch den gemäßigt antisemitischen Börries von Münchhausen. Der Anteil der Juden sei hier „etwa hundert- bis zweihundertmal so stark wie ihr Anteil an der Bevölkerungszahl.“ Und dann beschrieb er sehr genau die Besonderheiten des Expressionismus und des *Neuen Club*, immer verbunden allerdings mit einer verächtlich negativen Bewertung:

Die Form hat sich in demselben Maße aufgelöst wie die Sittlichkeit der Inhalte. – Ganz merkwürdig am Expressionismus war dies, daß alle seine Dichter eigentlich dauernd schweißtreibend nach dem richtigen Rezept zum Dichten suchten, wobei die Hauptsache schien, daß man alles durchaus anders machen müsste als bisher. Keine Spanne des Schrifttums hat je so unermesslich viel über sich selber gedacht und geschrieben, hat so wild in verkrampften Worten und verquollenen Sätzen über ihre Bedingungen und Äußerungen geschrieben wie diese. (Münchhausen 1987, 229)

Richtig gesehen ist hier die Auflösung der Form wie der bürgerlich-verlogenen Moral, das selbstquälereische Suchen nach vollkommen neuen Formen, der breite aber

auch tiefe Prozess der Selbstfindung, aber alles ist falsch, negativ bewertet – vor allem, weil so viele Juden im Expressionismus engagiert gewesen seien.

Aber ist dies spezifisch jüdisch? Die expressionistischen „jüdischen Helden der Moderne, die am meisten zu deren Kultur beitrugen, waren genau dieselben, die in ihrem Leben und Wirken das Judentum, oder zumindest die jüdische Religion unvereinbar mit ihren modernen Ansichten fanden. Lobte man sie, so billigte man diese Entfremdung.“ (Meyer 1992, 117) Mit der Säkularisierung, mit der geistigen Emanzipation und der zunehmenden Kritik an Gesetzen, die dem Verstand nicht einsichtig sind, lockerten sich die Bindungen auch der Juden an ihre Religion. Ein in der europäischen Kultur beheimateter Jude würde allerdings wohl widersprechen, er sei von der Religion seiner Väter ‚entfremdet‘: Da die jüdische Religion keine ‚Dogmen‘ kennt und – bei Beachtung der Gesetze und Riten – eine große Freiheit der Überzeugungen zuließ, fühlten sich viele gebildete Juden zur Aufklärung hingezogen. Eine kritische Haltung gegenüber den gesellschaftlichen Zuständen, in denen sie lebten, bis hin zu revolutionären Einstellungen, eine von Beginn an internationale Orientierung, eine Betonung des Monotheismus, eine Hochachtung der Literatur, all dies floss in die europäische Kultur ein und wurde ihr fester Bestandteil, verlor dadurch aber die jüdische Exklusivität. Eine jüdische Eigenschaft ist besonders hervorzuheben: die Ablehnung jeden Krieges. Seit der zweiten Zerstörung des Tempels gab es eine starke Strömung im Judentum, die jede kriegerische Handlung ablehnte, weil diese Zerstörung auf das militärische Vorgehen der Juden zurückgeführt wurde. Kurt Hillers Pazifismus steht in dieser Tradition. Auch außerhalb des Judentums gab es in diesen Jahren pazifistische, aber schwächere Traditionen, die gegen den kaisertreuen Hurra-Patriotismus kaum Gehör fanden. Georg Heyms berühmtes Gedicht über den Krieg stellte sich an die Seite des jüdischen Pazifismus.

Literaturverzeichnis

- Anz, Thomas; Stark, Michael (Hrsg.): *Expressionismus. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur 1910–1920*. Stuttgart: Metzler, 1982.
- Balcke, Ernst: *Gedichte*. Hrsg. von Max Osborn. Berlin: Reuss & Pollack, 1914.
- Ball-Hennings: *Ruf und Echo. Mein Leben mit Hugo Ball*. Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger, 1953.
- Baumgardt, David: „Erinnerungen an Georg Heym (1956)“. Heym, Georg: *Dichtungen und Schriften*. Bd. 6, 8–13.
- Becher, Johannes R.: „[Erinnerungen 1957]“. Van Hoddiss, Jakob: *Dichtungen und Briefe*. Hrsg. von Regina Nörtemann. Zürich: Arche, 1987, 407–411.
- Blass, Ernst: *Gesammelte Werke in drei Bänden*. Hrsg. von Thomas B. Schumann. Hürth: edition memoria, 2008.
- Blass, Ernst: „Alfred Kerr“. Krojanker, Gustav (Hrsg.): *Juden in der deutschen Literatur. Essays über zeitgenössische Schriftsteller*. Berlin: Welt-Verlag, 1922, 41–54.
- Bridgwater: *Poet of Expressionist Berlin. The Life and Work of Georg Heym*. London: Libris, 1991.
- Buchholz, Michael: „Jakob van Hoddiss in der Freien Wissenschaftlichen Vereinigung“. *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 52 (2008), 89–108.

- Edschmid, Kasimir: *Das Bücher-Dekameron. Eine Zehn-Nächte-Tour durch die europäische Gesellschaft und Literatur*. Berlin: Erich Reiss, 1923.
- Flake, Otto: „Die großen Worte“. *Der Neue Merkur. Monatshefte* Jg. 4, I. Halbbd. (1920), 68–72.
- Goldberg, Oskar: *Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch*. Berlin: Verlag David, 1925; Nachdruck: Hrsg. von Manfred Voigts. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.
- Greulich, Helmut: *Georg Heym (1887–1912). Leben und Werk. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des deutschen Expressionismus*. Berlin: Ebering, 1931.
- Gust, Peter: „Studenten in der künstlerischen Avantgarde. Der ‚Neue Club‘ und die Freie Wissenschaftliche Vereinigung an der Berliner Universität“. Voigts, Manfred (Hrsg.): *Freie Wissenschaftliche Vereinigung. Eine Berliner anti-antisemitische Studentenorganisation stellt sich vor – 1908 und 1931*. Potsdam: Universitätsverlag, 2008, 194–209.
- Gust, Peter: „Georg Heym in der Zirkelbildung des Berliner Frühexpressionismus“. Wruck, Peter (Hrsg.): *Literarisches Leben in Berlin 1871–1933*. Bd. 2. Berlin: Akademie-Verlag 1987, 7–44.
- Habedereder, Juliane: *Kurt Hiller und der literarische Aktivismus. Zur Geistesgeschichte des politischen Dichters im frühen 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1981.
- H., Dr. J.: „[Sprechsaal]“. *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 2002. Bd. 13: Deutsch-jüdischer Parnaß. Rekonstruktion einer Debatte*. Berlin, Wien: Philo, 2002, 72–73.
- Herzog, Wilhelm: „Politik und Literatur“. Stark, Michael (Hrsg.): *Deutsche Intellektuelle 1910–1933. Aufrufe, Pamphlete, Betrachtungen*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1984, 31–33.
- Heym, Georg: *Dichtungen und Schriften*. Hrsg. von Karl Ludwig Schneider und Gerhard Burckhardt. Bd. 1: Lyrik; Bd. 2: Prosa und Dramen; Bd. 3: Tagebücher Träume Briefe; Bd. 6: Dokumente zu seinem Leben und Werk [mehr nicht erschienen]. Hamburg, München: Heinrich Ellermann, 1960–1968.
- Heym, Georg: „Zu den Wahlen (1912)“. Heym, Georg: *Dichtungen und Schriften*. Bd. 2, 176–178.
- Hiller, Kurt: „Beitrag zur Litteraturgeschichte“. Hiller, Kurt: *Die Weisheit der Langenweile. Eine Zeit- und Streitschrift*. Zwei Bde. Leipzig: Kurt Wolff, 1913a; Nachdruck Nendeln (Liechtenstein): Kraus Reprint 1973, Bd. 1, 235–250.
- Hiller, Kurt: „Französlinge“. Hiller, Kurt: *Die Weisheit der Langenweile. Eine Zeit- und Streitschrift*. Zwei Bde. Leipzig: Kurt Wolff, 1913b; Nachdruck Nendeln (Liechtenstein): Kraus Reprint 1973, Bd. 2, 51–53.
- Hiller, Kurt: *Leben gegen die Zeit [Logos]*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1969.
- Hippen, Reinhard: *Erklügelte Nervenkultur. Kabarett der Neopathetiker und Dadaisten*. Zürich: pendo-Verlag, 1991.
- Hofmannsthal, Hugo von: „Der Dichter und diese Zeit (1906)“. Hofmannsthal, Hugo von: *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden*. Hrsg. von Bernd Schoeller. *Reden und Aufsätze I 1891–1913*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1979, 54–81.
- Hofmannsthal, Hugo von: „Ein Brief (1902)“. Hofmannsthal, Hugo von: *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden*. Hrsg. von Bernd Schoeller. *Erzählungen, Erfundene Gespräche und Briefe, Reisen*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1979, 461–472.
- Hornbogen, Helmut: *Jakob van Hoddis. Die Odyssee eines Verschollenen*. München, Wien: Carl Hanser, 1986.
- Kafka, Franz: *Tagebücher in der Fassung der Handschrift*. Hrsg. von Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley. Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1990.
- Kilcher, Andreas B.: „Interpretation eines kulturellen Zwischenraums. Die Debatte um die deutsch-jüdische Literatur 1900 bis 1933“. *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 2002. Bd. 13: Deutsch-jüdischer Parnaß. Rekonstruktion einer Debatte*. Berlin, Wien: Philo, 2002, 289–312.
- Kohlenbach, Margarete: „Religion, Experience, Politics: On Erich Unger and Walter Benjamin“. Geuss, Raymond; Kohlenbach, Margarete (Hrsg.): *The Early Frankfurt School and Religion*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005, 64–84.

- Krieger, Karsten (Hrsg.): *Der „Berliner Antisemitismusstreit“ 1879–1881. Eine Kontroverse um die Zugehörigkeit der deutschen Juden zur Nation. Kommentierte Quellenedition. 2 Bde.* München: Saur, 2003.
- Lange, Victor: „Jakob van Hoddis“. Rothe, Wolfgang (Hrsg.): *Expressionismus als Literatur. Gesammelte Studien.* Bern, München: Franke, 1969, 344–353.
- Loewenson, Erwin: „(Erinnerungen)“ (1958). Van Hoddis, Jakob: *Dichtungen und Briefe.* Hrsg. von Regina Nörtemann. Zürich: Arche, 1987, 416–442.
- Loewenson, Erwin: „Die Décadence der Zeit und der ‚Aufruf‘ des ‚Neuen Clubs‘“ (1909a). Sheppard, Richard (Hrsg.): *Die Schriften des Neuen Clubs 1908–1914.* Bd. 1. Hildesheim: Gerstenberg, 1983, 182–208.
- Loewenson, Erwin: „Druidenwacht“ (1909b). Sheppard, Richard (Hrsg.): *Die Schriften des Neuen Clubs 1908–1914.* Bd. 2. Hildesheim: Gerstenberg, 1983, 288–293.
- Loewenson, Erwin: „Kleines dummes Notiz-Büchleyn“ (1910/1911). Sheppard, Richard (Hrsg.): *Die Schriften des Neuen Clubs 1908–1914.* Bd. 2. Hildesheim: Gerstenberg, 1983, 323–347.
- Loewenson, Erwin: „Neopathos“ (1913). Sheppard, Richard (Hrsg.): *Die Schriften des Neuen Clubs 1908–1914.* Bd. 2. Hildesheim: Gerstenberg, 1983, 102–115.
- Lützenkirchen, Harald: *Logokratie: Herrschaft der Vernunft in der Gesellschaft aus der Sicht Kurt Hillers.* Essen: Westarp, 1989.
- M. (Michalski, Jakob Abraham Jechiel?): „‚Das Schloß‘. Roman von Franz Kafka“. Jürgen Born (Hrsg.): *Franz Kafka. Kritik und Rezeption 1924–1938.* Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1983, 398.
- Mann, Heinrich: „Geist und Tat“. Stark, Michael (Hrsg.): *Deutsche Intellektuelle 1910–1933. Aufrufe, Pamphlete, Betrachtungen.* Heidelberg: Lambert Schneider, 1984, 31–33, 34–40.
- Mann, Thomas: „Brief aus Deutschland [I]“. Mann, Thomas: *Aufsätze Reden Essays.* Bd. 3: 1919–1925. Hrsg. von Harry Matter. Berlin, Weimar: Aufbau-Verlag, 1986, 284–296.
- Martens, Gunter: *Vitalismus und Expressionismus. Ein Beitrag zur Genese und Deutung expressionistischer Stilstrukturen und Motive.* Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer, 1971.
- Martens, Gunter: „Nietzsches Wirkung im Expressionismus“. Hillebrand, Bruno (Hrsg.): *Nietzsche und die deutsche Literatur II. Forschungsergebnisse.* Tübingen: Niemeyer, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1978, 35–82.
- Meyer, Michael A.: *Jüdische Identität in der Moderne.* Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1992.
- Münchhausen, Börries von: „Die neue Dichtung“ (1933). Raabe, Paul (Hrsg.): *Expressionismus. Der Kampf um eine literarische Bewegung.* Zürich: Arche, 1987, 229–234.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe.* Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 13: Nachgelassene Fragmente. München: Deutscher Taschenbuch Verlag; Berlin: De Gruyter, 1980.
- Nishioka, Akane: *Die Suche nach dem wirklichen Menschen. Zur Dekonstruktion des neuzeitlichen Subjekts in der Dichtung Georg Heyms.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006.
- Ohmann, Oliver: „Ein Fall ins unauflöslich fließende Nichts. Der Tod von Georg Heym und Ernst Balcke“. *Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins* 96, (2000), H. 2, 50–56.
- Schneider, Nina (Ausstellung und Katalog): *Georg Heym 1887–1912.* Eine Ausstellung der Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg. Berlin: Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz, 1988.
- Schulze-Maizier, Friedrich: „Begegnung mit Georg Heym (1910–1911)“. Heym, Georg: *Dichtungen und Schriften.* Bd. 6, 13–34.
- Sheppard, Richard (Hrsg.): *Die Schriften des Neuen Clubs 1908–1914.* 2 Bde. Hildesheim: Gerstenberg, 1980/1983.
- Spangenberg, Max: „Der Standpunkt in der F.W.V. zur Judenfrage“. Voigts, Manfred (Hrsg.): *Freie Wissenschaftliche Vereinigung. Eine Berliner anti-antisemitische Studentenorganisation stellt sich vor – 1908 und 1931.* Potsdam: Universitätsverlag, 2008, 55–63.

- Stratenwerth, Irene; Stiftung ‚Neue Synagoge Berlin‘ – Centrum Judaicum (Hrsg.): „all meine pfade rangen mit der nacht. jakob van hoddis. hans davidsohn (1887–1942)“. Frankfurt a.M., Basel: Stroemfeld, 2001.
- Taylor, Seth: *Left-Wing Nietzscheans. The Politics of German Expressionism 1910–1920*. Berlin, New York: De Gruyter, 1990.
- Tgahrt, Reinhard (Hrsg.): *Dichter lesen*. Bd. 3: Vom Expressionismus in die Weimarer Republik. Marbach a.N.: Deutsche Schillergesellschaft, 1995.
- Unger, Erich: „Andeutungen zur Kunst“. Sheppard, Richard (Hrsg.): *Die Schriften des Neuen Clubs 1908–1914*. Bd. 2, 403–409.
- Unger, Erich: „Brief an Kurt Breysig vom 7.2.1915“. Unger, Erich: *Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums. Schriften 1909 bis 1931*. Hrsg. von Manfred Voigts. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992, 40–43.
- Unger, Erich: „Wedekinds ‚In allen Wassern gewaschen‘“ (1913). Unger, Erich: *Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums. Schriften 1909 bis 1931*, 32–34.
- Van Hoddis, Jakob: *Dichtungen und Briefe*. Hrsg. von Regina Nörtemann. Zürich: Arche, 1987.
- Van Hoddis, Jakob: „Stachlige Opuntien“ (1907). *Dichtungen und Briefe*, 63–64.
- Van Hoddis, Jakob: „Vom Mir und vom Ich“ (1908). *Dichtungen und Briefe*, 65–68.
- Voigts, Manfred (Hrsg.): *Freie Wissenschaftliche Vereinigung. Ein Berliner anti-antisemitische Studentenorganisation stellt sich vor – 1908 und 1931*. Potsdam: Universitätsverlag, 2008.
- Voigts, Manfred: „Jüdisches Denken im Frühexpressionismus. Oskar Goldberg und Erich Unger im Zeichen Friedrich Nietzsches“. Stegmaier, Werner; Krochmalnik, Daniel (Hrsg.): *Jüdischer Nietzscheanismus*. Berlin, New York: De Gruyter, 1997, 168–187.
- Voigts, Manfred: *Oskar Goldberg. Der mythische Experimentalwissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte*. Berlin: Agora, 1992.
- Voigts, Manfred (Hrsg.): *Freie Wissenschaftliche Vereinigung. Eine Berliner anti-antisemitische Studentenorganisation stellt sich vor – 1908 und 1931*. Potsdam: Universitätsverlag, 2008.
- Wedekind, Frank: *Rabbi Esra*. München: Georg Müller, 1924, 35–44.
- Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991.
- Zweig, Stefan: „Das neue Pathos“. Raabe, Paul (Hrsg.): *Expressionismus. Der Kampf um eine literarische Bewegung*. Zürich: Arche, 1987, 15–22.

Die deutsch-jüdische Literatur der Wiener Moderne

Alexander Schüller

Die Wiener Juden zwischen Akkulturation und Antisemitismus

In seiner Novelle *Seligmann Hirsch* (1889) erzählt Ferdinand von Saar, perspektivisch verengt auf drei Generationen einer Familie, von der wechselvollen Geschichte der österreichischen Juden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Titelfigur, ein zweiundsiebzigjähriger Jude, ist seit jungen Jahren ein „Freidenker, ein Aufgeklärter“ (Saar 1987, 23). Er gleicht darin den vielen liberal gesinnten österreichischen Juden seiner Epoche. Nur stammt er aus der Provinz und ist nicht so gebildet wie einige von denen, die für die Ideale der Aufklärung stritten, als es 1848 in Wien zur Revolution kam. Unter den dortigen Juden ragen der Chemiker Josef Goldmark und insbesondere der aus Ungarn stammende Arzt Adolf Fischhof heraus. Als mitreißender Redner und später als Vorsitzender des Sicherheitsausschusses wurde er zu einem Protagonisten der Revolution. Allerdings bildete er nur die Speerspitze einer größeren Gruppe von Wiener Juden, die sich 1848 für ein liberales Österreich einzusetzen wagten, manchmal auch mit Gewalt. Insgesamt waren in Österreich die Juden weitaus stärker an der Revolution beteiligt als in Deutschland (Wistrich 1999, 30).

Von einem Erfolg ihres Widerstandes gegen das reaktionäre System erhofften sich die jüdischen Revolutionäre die Emanzipation. Obwohl antijüdische Ausschreitungen und eine diffamierende Flugblattpropaganda die Ereignisse in Wien begleiteten (Wistrich 1999, 33–36), wurde diese Hoffnung Realität: Die Verfassung vom 25. April 1848 garantierte allen Staatsbürgern die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die Juden durften sich erstmals frei im Staatsgebiet bewegen und Grundbesitz erwerben. Doch diese Verfassung hatte keinen Bestand. Am 31. Dezember 1851 setzte sie der Kaiser außer Kraft. Die Katastrophen der folgenden Jahre: der missglückte italienische Feldzug von 1859 und vor allem die Niederlage gegen Preußen und Italien 1866 leiteten die erneute innenpolitische Kehrtwende ein. Sie zwangen den Kaiser zu Zugeständnissen an das liberale Bürgertum. Mit dem „Staatsgrundgesetz“ vom 21. Dezember 1867 verbesserte sich auch die Lage der Juden. Sie bekamen nun dauerhaft, wofür sie sich seit der Aufklärung eingesetzt hatten: die unbeschränkte Gleichberechtigung mit allen anderen Staatsbürgern. In der Doppelmonarchie war der „Höchststand eines liberalen Konstitutionalismus“ erreicht (Wistrich 1999, 121).

In den Jahrzehnten bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs machten zahlreiche Juden von ihrem Recht auf Freizügigkeit Gebrauch. Gerade Wien, die Stadt, in der bis 1848 nur wenige ‚toleriertere‘, meist reiche Juden (1847: 197 Familien; Pulzer 2004, 75; 1848: 179 Familien; Wistrich 1999, 38) gelebt hatten und einige tausend „Illega-

le“ (Wistrich 1999, 27), entwickelte eine magnetische Anziehungskraft. Denn die Handlungsspielräume in Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur waren hier größer als anderswo in Österreich (Rozenblit 1988, 23; Wistrich 1999, 53). In drei Wellen strömten seit 1867 Juden nach Wien (Rozenblit 1988, 29; Wistrich 1999, 42–43). Die ersten Einwanderer stammten größtenteils aus Tschechien, ihnen folgten Juden aus Ungarn. In den beiden Jahrzehnten vor dem Krieg kamen schließlich ärmere galizische Juden nach Wien. Als Folge dieser kontinuierlichen Zuwanderung wuchs in Wien bis 1910 die drittgrößte jüdische Gemeinde der Welt heran. Dass Hillary Hope Herzog daraus eine „Viennaization“ der Juden ableitet, ist dennoch übertrieben (Herzog 2011, 12). Statistisch lässt sich so viel feststellen: Während 1857 knapp 1% aller österreichischen Juden in der Hauptstadt gelebt hatten, waren es 1900 13%, zu Kriegsbeginn in einer absoluten Zahl 200.000 (Rozenblit 1988, 24).

Auch Seligmann Hirsch zählt zu denen, die mit der Hoffnung auf ein besseres Leben nach Wien gelangen, wesentlich früher allerdings als die Masse der Galizier. Nachdem ihn seine zahlungsunwilligen Gläubiger in Armut gestürzt haben, knüpft er in Wien neue Geschäftsverbindungen. Auch in der historischen Wirklichkeit zog es viele Juden nach Wien, weil sie in eine aussichtslose Lage geraten waren (Missernten, Choleraepidemien, Verarmung infolge der Überpopulation, persönliche Schicksalsschläge). Dass die Sprachenverordnung Josephs II. alle österreichischen Juden zum Deutschunterricht verpflichtet hatte, war jetzt von Vorteil. Die Zuwanderer, ausgenommen die Galizier, hatten keine Verständigungsprobleme zu befürchten. Durch die Sprache waren sie auch mit der deutschen Kultur in Berührung gekommen. Die Juden in Böhmen, Mähren und Westungarn hatten diese Kultur bereits als geistige Heimat akzeptiert, lange bevor sie eine neue Bleibe zu suchen begannen. Nun wurde sie ihnen zur Brücke nach Wien, Stadt der Theater und Heimat der am stärksten germanisierten jüdischen Gemeinde im Reich (Wistrich 1999, 44). Gerade für Juden besaß Wien überdies eine Aura: „Schlaraffenland des Liberalismus“ (Tietze 2000, 217), Zentrum und Trutzburg jener politischen Bewegung, der sie ihre Emanzipation zu verdanken hatten (Rozenblit 1988, 42–43; Timms 1999, 41). Und hier residierte der Kaiser, den die Juden als ihren Schutzherrn betrachteten (Wistrich 1999, 147–151). Einige Hoffnungen erfüllten sich in Wien: Träume von größerem Wohlstand und höherem sozialem Prestige. Auch Seligmann Hirsch kommt in Saars Novelle wieder zu Vermögen; sein Sohn bringt es sogar zum Millionär.

Die meisten Juden, die in Wien zu bleiben beabsichtigten, suchten sich eine Wohnung in den jüdischen Kernbezirken (1880: 75%; Wistrich 1999, 54): Leopoldstadt, Alsergrund (u.a. Freud, Herzl, Adler) und Innere Stadt. Einige, nicht allzu viele, zog es in andere Wiener mittelständisch geprägte Viertel (1900: 45%; Wistrich 1999, 54; Oxaal in Botz u.a. 1990, 51). Es ist schwer zu entscheiden, ob sich für die räumliche Konzentration ein „Ghettosyndrom“ verantwortlich machen lässt (Wistrich 1999, 54). Zu diagnostizieren ist es wohl bei den orthodoxen galizischen Juden. Unter teils erbärmlichen Bedingungen bewohnten sie die „Mazzesinsel“ der

Leopoldstadt, wo sie über eigene Synagogen mit eigenen Rabbinern verfügten (Tietze 2008, 209). Über diesen engen Lebenskreis kamen sie kaum hinaus, die Heirat innerhalb der galizischen Gemeinde war die Regel. Die westösterreichischen Juden verhielten sich in mancher Hinsicht ähnlich: Auch sie lebten Tür an Tür mit Ihresgleichen, auch sie hatten mehrheitlich jüdische Freunde (z.B. Freud; vgl. Simon 1957, 273), auch sie heirateten untereinander. Und dennoch schotteten sie sich nicht ab, sondern standen in Kontakt mit nichtjüdischen Wienern (Oxaal 1981, 51; ders. in Botz u.a. 1990, 46–47; Wistrich 1999, 46). Am wichtigsten aber war, dass sie bereit waren, sich der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft anzupassen. Stefan Zweig sah darin sogar ein „tief innerliches Bedürfnis“ (Zweig 2003, 36).

Und in der Tat: Der Feuilletonist Daniel Spitzer, der die Stadt in seinen *Wiener Spaziergängen* erkundete, der verwirrt-genialische Philosoph Otto Weininger, Felix Salten, der Schöpfer Bambis, Beer-Hofmann, Freud, Herzl und Zweig – sie alle kleideten sich wie Wiener, sprachen wie Wiener, wurden zu Wienern. Selbst den Typus des ‚Urwieners‘ verkörperte zur Jahrhundertwende der Jude Peter Altenberg (Ehrenstein 2004, 221). Nicht zu vergessen der Wiener Dichter par excellence: Arthur Schnitzler. Noch in den 1930er Jahren erklärte er dem jüdischen Journalisten Benvenisti, er sei in seiner Heimatstadt tief verwurzelt; vor allem mit der Wiener Kultur habe er sich identifizieren können (siehe Riedmann 2002, 398). Auch Stefan Zweig meinte, dass bei den Juden Akkulturation und Heimatgefühl zusammengehören: „[E]rst durch die Liebe zur Wiener Kunst fühlten sie sich voll heimatberechtigt und wahrhaft Wiener geworden.“ (Zweig 2003, 37) Trotz allem kam es unter den Juden nur selten zu einer strukturellen Assimilation (Rozenblit 1988, 15; Wistrich 1999, 52). Die meisten wuchsen in die Wiener Gesellschaft hinein, ohne ihr ethnisches Bewusstsein und das Gefühl der Solidarität mit anderen Juden zu verlieren. Beides – Wiener zu werden und Jude zu bleiben – schien sich nicht auszuschließen in einer Stadt, von der Stefan Zweig behauptete, ihr „eigentliche[s] Genie“ bestehe in der Fähigkeit zur Auflösung der Kontraste (Zweig 2003, 28). Viele Zuwanderer glaubten an dieses Genie. Ihre Lebenskreise schienen vereint zu einer einzigen Stadt: ihrer Heimat Wien. Und wieder verknüpfte die deutsche Kultur Österreicher und Juden: Der „Drang zum Kulturellen“, in Wien so ausgeprägt wie in kaum einer anderen Stadt Europas (Zweig 2003, 27), entsprach dem Bildungshunger der Juden. Der „Aufstieg ins Geistige“ (Zweig 2003, 26), von dem sie sich eine Absicherung ihres Status quo erhofften, wurde zum Aufstieg in die Gipfelhöhen der Wiener Kultur.

Bereits die Angehörigen der zweiten Generation drängte es fort aus dem Handelsgewebe der Eltern. Sie arbeiteten als Ärzte, Angestellte, Verkäufer, Manager, etliche als Journalisten. Die Wiener liberale Presse galt deshalb bald als jüdisch. Aufgrund der diskriminierenden Besetzungspraxis erlangten aber nur wenige jüdische Juristen eine Stelle im Staatsdienst. In der Fiktion, für Seligmanns Sohn, wäre es möglich gewesen. Er hat sogar die Chance, in den Reichsrat gewählt zu werden. Trotzdem wird er Kaufmann wie sein Vater. So bewahrt er einen Rest der Familien-

tradition. Unter dem Einfluss seiner Frau zieht er aber zugleich die Taufe in Erwägung. Diese Frau, eitel, vornehm und hochgebildet, strebt nach völliger Assimilation, ja nach kollektiver Anerkennung und sozialem Aufstieg. Ihr Wunsch ist fast erfüllt, da ihrem Mann das Baronat verliehen worden ist; die Familie heißt jetzt Hirtburg (Saar 1987, 34). Nur das Judentum steht ihren Ambitionen noch im Wege. Wien und die Juden – aus der Harmonie ist Dissonanz geworden.

Saar bleibt hier erneut nah an der Wirklichkeit. Wie in seiner Novelle sollte der „Aufstieg ins Geistige“ manchen Juden helfen, den „Engheiten und Kleinlichkeiten“ des Ghettos zu entkommen (Zweig 2003, 26–27; Wistrich 1999, 78: ‚Parvenu-Syndrom‘). Einige wie der Komponist des bekannten „Fiakerliedes“ Adolph Pick „überwienerten“ geradezu (Beller 1993, 197); sie sahen nur noch eine Möglichkeit, um Wiener zu werden: die Abwendung vom Judentum. Ihr säkulares Bewusstsein begünstigte diese Haltung. Nicht wenige ließen sich taufen, oft nicht aus Überzeugung, sondern wegen ihres Berufs oder ihres Partners. In Wien lag die Zahl der Konvertiten sogar höher als sonst in Europa: Zwischen 1890 und 1914 wandten sich alljährlich ca. 500 Menschen vom jüdischen Glauben ab (Pulzer 2004, 71). Doch auch wenn die Konvertiten Mahler und Schönberg, Weininger und Kraus zu den Ikonen der Wiener Moderne zählten, wenn sie wie Viktor Adler die politische Landschaft Österreichs prägten – niemals lag ihr Anteil höher als 10% (Le Rider 1990, 260).

Bei den meisten Wiener Juden aus der intellektuellen Elite machte sich die Entfremdung in gemäßigerer Form bemerkbar: Sie zeigten sich desinteressiert an jüdischen Festen und rituellen Pflichten. Freud z.B. mied die Synagoge und blieb trotzdem Jude (vgl. *Selbstdarstellung*; Freud 1976, 34). Die Familie des jungen Arthur Schnitzler feierte zwar der frommen Großmutter zuliebe noch den Versöhnungstag, aber den Sabbat beachtete sie nicht. Wie der liberale Rabbiner Samuel Holdheim plädierte Schnitzler später dafür, ihn auf den Sonntag zu verlegen (siehe Beier 2008, 258). Auch schien es ihm – ebenso wie Freud – keinesfalls unangebracht, seine Kinder an Weihnachten zu beschenken. Von Theodor Herzl heißt es sogar, er habe die Arbeit am *Judenstaat* unterbrochen, um den Weihnachtsbaum zu schmücken. Herzls säkulares Bewusstsein kam nicht von ungefähr: Bereits die Eltern hatten die Pester Synagoge nur an Festtagen besucht, seine Bar-Mizwa „Confirmation“ genannt (Bein 1983, 18) und die Speisevorschriften höchstens in Anwesenheit des Großvaters beachtet. Die Säkularisation hatte nicht erst in Wien begonnen, doch sie dürfte sich hier verstärkt haben: in einer Stadt, deren jüdische Einwohner überall als gottlos galten (Mayer 1918, 299). In Herzls Drama *Das neue Ghetto* zeigt sich eine der Figuren nach dem Besuch im Tempel denn auch recht verwirrt: „Die fremden Gebräuche mitten unter uns. Sonderbar!“ (Herzl 1897, 14)

Welche Bedeutung hatte aber dann das Judentum für die akkulturierten Wiener Juden? Eine extreme Antwort unter den zahllosen, sehr individuellen Antworten gab der Philosoph und klassische Philologe Theodor Gompertz. Er konnte sein Judentum nur mehr als „un pieux souvenir de famille“ begreifen (zit. n. Schorske

1982, 139). Anders Schnitzler: Für ihn war dieses Souvenir keineswegs ohne Bedeutung; immerhin besaß es ein Gesicht: das Gesicht der Großmutter. Wann immer er nach seiner Verwurzelung im Judentum fragte, stieß er auf sie und seine Ahnen. Das Bekenntnis zur Abstammung bestimmte und formte seine (jüdische) Identität (Schnitzler 1992, 60). Unter den akkulturierten Juden mag dieses Bewusstsein für die Abstammung der kleinste gemeinsame Nenner gewesen sein. Es ist darum bezeichnend, dass Seligmann nach Venedig „verbannt“ wird (Saar 1987, 31). Seine Nachkommen brechen auf diese Weise mit ihrer Abstammung. Seligmann, der „gleich allen Juden an seiner Familie hing“ (Saar 1987, 35), scheint das verstanden zu haben: Er schneidet sich mit dem Rasiermesser in den Hals.

Und doch gelingt der Bruch in Saars Novelle nicht, weil der Enkel seinem bis zum Klischee jüdisch aussehenden Großvater wie aus dem Gesicht geschnitten ist (Saar 1987, 35; „verdeckter Antisemitismus“ in *Seligmann Hirsch*; Magris 2000, 238; vgl. auch Miller 1985, 187). Ebenso wenig gelingen konnte er in der historischen Wirklichkeit. Dafür sorgten die Judenfeinde, die im liberalen Zeitalter niemals verstummten (Tietze 2008, 216–217; Pulzer in Botz u.a. 1990, 135–136). Als 1873 die Börse zusammenkrachte, mit katastrophalen Folgen für kleinere und mittlere Betriebe, das Baugewerbe und die Eisenindustrie, schlug ihre Stunde. Große Teile des Bürgertums wandten sich gegen den Liberalismus, der das Desaster nicht verhindert hatte. Auch auf die Nationalitätenfrage, ein Kardinalproblem des Vielvölkerstaats, schien die liberale Partei keine Antwort zu haben, ganz zu schweigen von ihrer einseitig kapitalistischen Politik und ihrer Vorliebe für das privilegierte Kuriensystem (Wistrich 1999, 132). Der Zorn traf auch die Juden, die „Kerntruppe des Liberalismus“, obschon sie unter der Krise nicht weniger zu leiden hatten als andere (Tietze 2008, 190; Beller 1993, 137; Scheichl in Botz u.a. 1990, 160). Dabei waren diverse Vorurteile im Spiel: So galt die krisenverursachende Maxime, aus allem ein Geschäft zu machen, als jüdisch (Tietze 2008, 200). Der Prediger August Rohling griff in seinem 1882 stark rezipierten Pamphlet *Der Talmudjude* (1871) sogar auf eine abstruse These aus Johann Andreas Eisenmengers *Entdecktes Judentum* (1700) zurück: Der Betrug an den Christen sei den Juden von ihrer Religion zur Pflicht gemacht (Pulzer 2004, 194; Wistrich 1999, 186). In Kombination mit der wachsenden Angst der Kleinbürger vor jüdischer Konkurrenz (1880: Gründung der antisemitischen *Gesellschaft zur Verteidigung der Handwerker*) verfehlten diese Behauptungen ihre Wirkung nicht, selbst als Rohling der Lüge überführt war (Tietze 2008, 231; Wistrich 1999, 186). Tatsächliche Korruptionsskandale um liberale Abgeordnete, in die jüdische Bankiers und Geschäftsleute verwickelt waren, taten ein Übriges, um die Juden bei der christlichen Bourgeoisie herabzusetzen (Janik und Toulmin 1984, 66). Als sich die antiliberalen und antijüdischen Kräfte 1879 im Kabinett des Grafen Taaffe zusammenschlossen, war abzusehen, dass schwere Zeiten kommen würden. Es sollte nicht lange dauern, bis Antisemiten in Wien an die Macht gelangten.

Besonders spürbar wurde die neue Stimmungslage an jenem Ort, der den Wiener Juden den sozialen Aufstieg ermöglichen sollte: an der Universität. Bereits

1877/78 ergänzten die „Libertas“ und die „Teutonia“ ihre Satzungen um antisemitische Paragraphen. Die Radikalisierung an den Universitäten erreichte ihren Höhepunkt, als die schlagenden Studentenverbände 1897 in Waidhofen beschlossen, niemand dürfe den Juden Satisfaktion gewähren; denn „nach deutschen Begriffen“ seien sie ehrlos. Anregen, ja begeistern ließen sich viele Studenten vom Gründer der Alldeutschen Partei, Georg Ritter von Schönerer, in dem auch Hitler ein Vorbild fand (Hamann 1998, 337–364). In einem Zusatz zum „Linzer Programm“ hatte Schönerer 1885 die „Beseitigung des jüdischen Einflusses auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens“ zu den Kernzielen seiner Partei erhoben. Zwar war Schönerer zu fanatisch, um größere Rückendeckung in der Bevölkerung zu finden; doch sein Einfluss auf die Liberalen – nicht nur an den Universitäten – darf nicht unterschätzt werden (Pulzer 2004, 187). Mit seinem Überfall auf die Redaktion des *Neuen Wiener Tagblatts*, das von dem „jüdischen Laffen“ Moriz Szeps geführt wurde, setzte er sich freilich selbst außer Gefecht. Nach Verbüßung seiner Haftstrafe konnte er nicht mehr an seine Erfolge anknüpfen.

Für die Geschicke Wiens wichtiger war Schönerers Rivale Dr. Karl Lueger, von 1897 bis zu seinem Tod 1910 Wiener Oberbürgermeister. Im Privatleben einzelnen Juden nicht abgeneigt, machte er sich in der Öffentlichkeit antisemitische Klischees zu eigen. Vor allem die Judäomagyaren nahm er aufs Korn, weniger die Wiener Juden. Seine Reden stießen bei der niederen Mittelschicht, den Fünf-Gulden-Männern, auf breite Akzeptanz, aber auch bei Intellektuellen, ehemaligen Sympathisanten des Liberalismus (Boyer 1981, 307–357; Beller in Botz u.a. 1990, 67; Beller 1993, 12). Die bürgerliche Wählerklientel sicherte Lueger 1895 den Sieg bei den Gemeinderatswahlen – „eines der beunruhigendsten Ereignisse im Wien um die Jahrhundertwende“ (Timms 1999, 28). Mit seinem Einzug ins Rathaus, den der Kaiser mit einem Veto bis 1897 hinauszögerte, fiel die Hauptstadt – als einzige in Europa – endgültig in die Hände der Judenfeinde. Wien war enger geworden für die Juden. Es drohte der Ausschluss aus einer der beiden Welten, die nicht wenigen zur (einzigen) Heimat geworden war.

Zwischen dem Ende der 1880er Jahre und dem Beginn des Ersten Weltkriegs fühlten sich viele Wiener Juden verstoßen aus der Welt, zu der sie gehört zu haben meinten. Mitten in ihrer Heimatstadt sahen sie sich behandelt wie Fremde, existenziell getrennt von allen übrigen Wienern. So schreibt Schnitzler am 3. Februar 1898 in sein Tagebuch, 99% der Christen in Wien seien der Meinung, er könne als Jude gar nicht wissen, was in der Seele einer Wienerin vorgehe (Schnitzler 1995, 277). Da viele bürgerliche Juden säkularisiert waren, konnten sie in der Religion keine Zuflucht finden. Sie konnten sich aber auch nicht darauf berufen, dass der Glaube keine Rolle in ihrem Leben spielte. Denn die Feinde machten ihnen die (unabänderliche) Abstammung zum Vorwurf. Ignorieren oder erdulden ließ sich dieses Dilemma nicht, was Schnitzler mit einem drastischen Bild unter Anspielung auf Shakespeares Shylock-Figur zum Ausdruck brachte:

Es war nicht möglich, insbesondere für einen Juden, der in der Öffentlichkeit stand, davon abzusehen, daß er Jude war, da die andern es nicht taten, die Christen nicht und die Juden noch weniger. Man hatte die Wahl, für unempfindlich, zudringlich, frech oder für empfindlich, schüchtern, verfolgungswahnsinnig zu gelten. Und auch wenn man seine innere und äußere Haltung so weit bewahrte, daß man weder das eine noch das andere zeigte, ganz unberührt zu bleiben war so unmöglich, als etwa ein Mensch gleichgültig bleiben könnte, der sich zwar die Haut anaesthetisieren ließ, aber mit wachen und offenen Augen zusehen muß, wie unreine Messer sie ritzen, ja schneiden, bis das Blut kommt. (Schnitzler 1968, 328–329)

Diese unheilvolle Lage erforderte gemeinsames Handeln. Den Antisemiten traten zionistische Jugendverbände und Turnvereine entgegen, ebenso Studentenverbindungen wie die *Kadimah*. Für die jüdische Sache kämpften auch kulturzionistische Zeitschriften wie *Jerubaal* und *Esra*, die österreichisch-israelitische Union und jüdische Nationalisten. Sie alle sahen ihre Aufgabe nicht allein in Angriff und Verteidigung, sondern auch darin, das eigene Judentum neu und positiv zu bestimmen. Es reagierten aber auch die Literaten. Sie schufen Werke, in denen sie den Antisemitismus attackierten, ihre jüdische Identität konkretisierten und ihre Beziehung zu Österreich klärten. Noch einmal sollte die deutsche Kultur zur Brücke werden zwischen Österreichern und Juden.

Forschung

Was wäre, wenn die Regierung alle Juden aus Wien vertriebe? Ein „dystopischer Roman“ aus dem Jahre 1924 soll auf diese Frage Antwort geben. Hugo Bettauers *Die Stadt ohne Juden* erzählt Folgendes: Der fiktive Bundeskanzler Dr. Karl Schwertfeger bringt ein Gesetz durchs Parlament, das die Ausweisung aller Nichtarier aus Österreich vorsieht. Daraufhin kommt es zu einem Massenexodus der Juden. In den folgenden zwei Jahren geraten Export und Fremdenverkehr in eine schlimme Krise, Bühnen und Kabarett müssen schließen, und die wenigen verbliebenen Theater beschränken ihren Spielplan auf Ganghofer und Anzengruber. Überall herrscht Depression, Not und Arbeitslosigkeit. Ohne die Juden, so Bettauers These, gäbe es keine prosperierende Wirtschaft und keine Hochkultur in Wien. Rechtsanwalt Dr. Haberkehl, eine der vielen Nebenfiguren, bringt es im Wiener Dialekt auf den Punkt: „Wien versumpert ohne Juden!“ (Bettauer 2012, 70)

Eine Liste Arthur Schnitzlers scheint diese Behauptung zu bestätigen, und zwar schon für das Jahr 1897. Unter den 23 für Schnitzler wichtigsten Vertretern der modernen Wiener Literatur finden sich 16 Dichter jüdischer bzw. teils jüdischer Abstammung; das sind 70% (zit. n. Greve und Volke 1974, 119; Beller 1993, 29–30). Stefan Zweig schätzt den Anteil der Juden im Kulturbetrieb der Stadt noch höher ein: „Neun Zehntel von dem, was die Welt als Wiener Kultur des neunzehnten Jahrhunderts feierte, war eine vom Wiener Judentum geförderte, genährte oder sogar schon selbstgeschaffene Kultur.“ (Zweig 2003, 38) Jakob Wassermann, der zwi-

schenzeitlich in Wien lebte, kommt zu dem am weitesten reichenden, aber auch pauschalsten Befund: „Die Banken, die Presse, das Theater, die Literatur, die gesellschaftlichen Veranstaltungen, alles war in den Händen der Juden.“ (Wassermann 1994, 102) Hans Kohn, Literaturwissenschaftler und selbst Wiener Jude, äußert sich zurückhaltender, er zweifelt aber nicht daran, dass das jüdische Element in Wien eine „große und fruchtbare Rolle“ gespielt habe (Kohn 1962, 69). In der bis heute maßgebenden Überblicksstudie zur österreichischen Kulturgeschichte fordert William M. Johnston, jede Arbeit über das intellektuelle Wien müsse den Juden besondere Aufmerksamkeit widmen (Johnston 1974, 39). In der Folge ist der Hinweis auf den außerordentlichen Beitrag der Juden zur Wiener Kultur fast zu einem „Topos in der historiographischen Literatur“ geworden (Vivanco 2004, 534).

Freilich gehörte die These von der jüdischen Dominanz in Wien seit 1876 auch zur antisemitischen Propaganda, nicht zuletzt bei Karl Lueger (Henneke-Weischer 2008, 261; Ausschnitt aus einer Rede bei Hellwing 1972, 55, Anm. 65). Um die Objektivität ihrer Anschauungen zu suggerieren, erstellten auch die Antisemiten Namenslisten, nicht anders als Schnitzler. Die jüdische Gegenseite – Siegmund Kaznelson, Arnold Zweig oder die Herausgeber des „Philo-Lexikons“ – antwortete, indem sie die gelungenen Beispiele der Akkulturation dokumentierte, ebenfalls in Listenform – eine „tragische Koinzidenz der Methoden“ (Henneke-Weischer 2008, 275). Fern von ideologischen Grabenkämpfen geht es Steven Beller um eine Bestandsaufnahme als tragfähiges Fundament für künftige Studien. Das Ergebnis bestätigt und präzisiert die intuitiven Befunde: Mit Ausnahme der bildenden Künste lässt sich tatsächlich eine „äußerst starke Beteiligung der Juden an der kulturellen Elite“ Wiens feststellen (Beller 1993, 40). In den letzten vier Jahrzehnten haben Forscher verschiedener Fachrichtungen, überwiegend aus dem angelsächsischen und französischsprachigen Raum, diese starke Beteiligung gründlicher untersucht als alles andere in der Geschichte der Wiener Juden (Vivanco 2004, 512; Nachwort in Tietze 2008, 296). Mit dem voluminösen Buch von Wistrich liegt seit 1999 eine systematische, akribisch recherchierte und darstellerisch souveräne Studie zu den Wiener Juden im Zeitalter Franz Josephs vor. Einen konzisen Überblick über die richtungsweisenden Arbeiten, aber ohne literaturhistorischen Fokus, bietet Vivanco (2004).

Immer wieder ist nach den spezifischen Voraussetzungen für das kulturelle Spitzenengagement der Wiener Juden gefragt worden. Gestützt auf statistisches Datenmaterial hat die sozialhistorisch orientierte Forschung eine erste entscheidende Voraussetzung benennen können: das hohe Bildungsniveau der Juden. Vor allem Marsha Rozenblit, die sich gegen die Beschränkung der Forschungen auf die „kulturell Großen“ wendet (Rozenblit 1988, 8), und erneut Beller verdanken wir die systematische Erkundung der Wiener Bildungslandschaft. Das gemeinsame Ergebnis: Trotz des nicht allzu großen Bevölkerungsanteils waren die Wiener Gymnasiasten zu ungefähr einem Drittel Juden, in den politisch liberalen Bezirken (I, II und IX) sogar zur Hälfte – eine gewaltige Zahl (Rozenblit 1988, 106; Beller 1993, 63). Und

während 1881 0,6% aller Wiener ein Gymnasium besuchten, waren es unter den Juden 2,2%; knapp dreißig Jahre später, 1910, lagen die Anteile bei 0,4% bzw. 1,3% (Rozenblit 1988, 111). Für die Wiener Universität lässt sich eine vergleichbare Bilanz ziehen. Bis zu einem Drittel der zwischen 1880 und 1904 immatrikulierten Studenten waren Juden (Beller 1993, 43). Besonders hohe Einschreibungen verbuchten die juristische (1889/90: 22%) und die medizinische Fakultät (1889/90: 48%). Das wissenschaftliche Personal beider Fakultäten bestand 1910 ebenfalls zu einem großen Teil aus Juden (Beller 1993, 45). Bei der Interpretation dieser Daten ist zu berücksichtigen, dass die jüdischen Gymnasiasten in der Mehrzahl aus dem ökonomisch erfolgreichen Bürgertum stammten. Aus dieser Tatsache schließt Rozenblit, die jüdische Bourgeoisie habe versucht, ihren Status durch eine gymnasiale und anschließende akademische Bildung ihrer Kinder abzusichern, ja zu verbessern (Rozenblit 1988, 106). Bei den Wiener Juden existierte also in der Tat jenes „immanente[] Ideal“, in eine höhere kulturelle Schicht aufzusteigen, von dem Stefan Zweig gesprochen hatte (Zweig 2003, 26). Selbst Forscher, die dieses Ideal auch anderen Bevölkerungsgruppen attestieren, räumen ein: Bei den Juden sei es am stärksten ausgeprägt gewesen (z.B. Pulzer 2004, 77). Das dürfte nicht zuletzt damit zusammenhängen, dass die Juden säkulares Wissen als Ersatz für religiöse Bildung betrachteten (Beller 1993, 106).

Diese Schlüsse lassen eine These fragwürdig erscheinen, die Carl E. Schorske in seiner bahnbrechenden Studie zur Kultur und Gesellschaft Wiens im *Fin de siècle* aufgestellt hat: Durch den Aufstieg der politischen Gegner entmachtet, habe das liberale Bürgertum nach alternativen Entfaltungsmöglichkeiten gesucht – und sie im kulturellen Bereich gefunden. Die Juden mit ihrem Drang zur Assimilation und ihrem traditionellen Bildungseifer hätten diese Tendenz bestärkt (Schorske 1982, 7). Die Unterscheidung zwischen dem gesamten liberalen Bürgertum und den Juden als einem seiner Teile brachte Schorske dazu, den jüdischen Einfluss auf die Wiener Kultur zu relativieren. Dagegen wendet sich nun Beller. Seiner Meinung nach lassen die verfügbaren Daten nur den gegenteiligen Schluss zu: dass der gebildete Teil des liberalen Bürgertums überwiegend aus Juden bestanden habe; die Juden seien keineswegs eine – wenn auch wichtige – Gruppe innerhalb des intellektuell ambitionierten Wiener Bürgertums gewesen, sondern die „Kernschicht der modernen Kultur“ (Beller 1993, 63 und 81).

Angeregt erneut von Schorske (Vivanco 2004, 512), hat die literarhistorische Forschung eine zweite entscheidende Voraussetzung für den immensen Beitrag der Juden zur Wiener Kultur herausgearbeitet. Es handelt sich um jene Krisenerfahrung, die hervorgerufen wurde durch das Versagen des Liberalismus und das fatale „Wert-Vakuum“ der Jahre zwischen 1870 und 1890 (Broch 1976, 137). Mit Blick auf den beginnenden Höhenflug des Antisemitismus und seine schlussendliche Akzeptanz hält Beller diese Krise sogar für eine vornehmlich „jüdische Krise“; Wiens kulturelle Erneuerung sei durch den Motor der „jüdische[n] Problematik“ vorangetrie-

ben worden (Beller 1993, 265; ähnlich Timms 1999, 30). Den meisten Autoren ging das zu weit, aber auch sie nehmen an, die allgemeine Krise sei mit einer „jüdischen Krise“ verknüpft. Für Jacques Le Rider bilden drei Themen und ihre Verbindung das „besondere Merkmal“ der Wiener Moderne: die Krise der Identität, die Infragestellung der Geschlechterrollen und die Krise der jüdischen Identität (Le Rider 1990, 7–8). Die Krise der Identität sei das eigentliche Kennzeichen der Wiener Moderne (Le Rider 1990, 57); zugleich liege darin das postmoderne Potential der Epoche, ihre paradigmatische Bedeutung für die Gegenwart (Le Rider 1990, 39). Auch Hillary Hope Herzog erkennt eine doppelte Krise: eine generelle Kulturkrise sowie eine darauf reflektierende Bewusstseinskrise der Juden (Herzog 2011, 82). Und auch sie schaut über die Jahrhundertwende hinaus auf die Nachwirkung der Wiener Fin-de-siècle-Literatur bei späteren jüdischen Schriftstellern (Herzog 2011, 6).

Wenn man diese Voraussetzungen zusammen sieht, ergibt sich folgendes Resümee: Aufgrund ihres hohen Bildungsniveaus und ihrer früh entwickelten kulturellen Neigungen waren einzelne Wiener Juden prädestiniert für einen kreativen Umgang mit der Krise. Wie sie ihre Identität narrativ im Einzelnen neu zu konstruieren suchten, erforscht Le Rider, und zwar in Anlehnung an Paul Ricoeurs Identitätsbegriff (Le Rider 1990, 55). Mit Nachdruck weist er darauf hin, dass die Wiener (jüdischen) Intellektuellen nur selten ein Manifest oder Gemeinschaftsprogramm verfassten. Sie hätten sich mit ihrer Identitätskrise einzeln auseinandergesetzt, vor allem in Tagebüchern; ihre Lösungen seien vielfältig und „weder einheitlich noch solidarisch“ (Le Rider 1990, 48 und 278; siehe auch Spiel 1987, 87). Zugleich stellt Le Rider aber auch Parallelen fest: die bis zur Identifikation reichende Beschäftigung mit Moses bei Freud und Herzl, die Revolte gegen das Wiener geistige Klima bei Beer-Hofmann und Weininger (Le Rider 1990, 318–346 und 278). Ähnlich nähert sich Gillman der Wiener Moderne, sie konzentriert sich freilich auf eine einzige Gemeinsamkeit: Die Wiener Literaten hätten sich bemüht, aus ihrem Judentum wieder ein existenziell bedeutsames „Erlebnis“ zu machen (Gillman 2009, 176–77).

Das Gemeinsame im Individuellen zu bestimmen und das Individuelle im Gemeinsamen muss das Anliegen aller Arbeiten zur Dichtung der Wiener jüdischen Moderne sein. Schon Janik und Toulmin gehen in ihrem Buch *Wittgensteins Wien* davon aus, dass es „wesentliche Gemeinsamkeiten in den Weltdeutungen von Künstlern und Schriftstellern auf allen, selbst den abstraktesten Gebieten“ gegeben habe (Janik und Toulmin 1984, 16). Ihren Überlegungen zum *Tractatus* stellen sie daher einige kulturhistorische Kapitel voran, mit dem Ziel, die Wechselwirkungen „zwischen (1) sozialer und politischer Entwicklung, (2) den allgemeinen Zielen und Weltdeutungen auf verschiedenen Gebieten der zeitgenössischen Kunst und Wissenschaft, (3) Wittgensteins persönlicher Einstellung zu Moral- und Wertfragen und (4) den Problemen der Philosophie“ in Wien um 1900 zu ergründen (Janik und Toulmin 1984, 19). Die vorbildlichste Verknüpfung der beiden Pole gelingt Edward Timms in seiner Studie zu Karl Kraus, einer brillanten Einführung zugleich in die

Wiener Moderne (Timms 1999). Im Rahmen der deutsch-jüdischen Literaturgeschichte ist es aber notwendig, die Quellenbasis für solche Verknüpfungen einzuschränken. Die Richtlinie für diese Einschränkung hat Harry Zohn formuliert: „Irgendein jüdisches Ethos oder Zugehörigkeitsgefühl, die Beschäftigung mit jüdischen Themen, ein ehrlicher Versuch, die Spannung jüdischen Wienertums oder wienerischen Judentums auf irgendeine Weise zu lösen – das sollten Vorbedingungen für eine Darstellung der österreichisch-jüdischen Symbiose auf dem Gebiet der Literatur sein.“ (Zohn 1964, 7) Diese Vorbedingungen sind beispielhaft erfüllt in einem von Armin A. Wallas herausgegebenen Sammelband, der die „Diskurse der Anverwandlung und der kritischen Infragestellung von Elementen jüdischer Tradition“ untersucht (Wallas u.a. 2002, 1). Da sich die jüdischen Dichter alle zentralen Stoffe und Motive der Wiener Moderne anverwandeln konnten, ist es allerdings möglich, dass die Werke unabhängig von ihrer eigentlichen Thematik eine „jüdische Substanz“ besitzen (Horch und Shedletzky 2000, 522).

Die Stadt der Masken und der Fackel

Das klassisch-griechische Parlamentsgebäude und das gotische Rathaus, die Universität im Renaissance-Stil und das frühbarocke Burgtheater – die Wiener Ringstraße ist eine steinerne Camouflage, ein „Kostümball in der Luft“ (Bahr zit. n. Wunberg und Braakenburg 2000, 108). Keines dieser Gebäude stammt aus der Zeit, aus der es zu stammen vorgibt, selbst hinter Adelspalais-Fassaden wohnten Bürger und keine Aristokraten (Schorske 1982, 23–109; Timms 1999, 42). Die Kunstzeitschrift *Ver Sacrum* bezeichnete die Ringstraße darum als „Potemkinsches Dorf“ (Schorske 1982, 204) – eine passende Analogie für das Wien des Fin de siècle insgesamt. Hier, in der Stadt der „Dekoration par excellence“ (Broch 1976, 146), war die Illusion wichtiger als die Realität, die Maske klarer und bestimmter als das Gesicht (Timms 1999, 54). „Die meisten Menschen“, schreibt Hofmannsthal an Karg von Bebenburg, „leben nicht im Leben, sondern in einem Schein [...]“ (Hofmannsthal und Bebenburg 1966, 81) Dieses Leben im Schein, die wirksamste Strategie zur Verschleierung des ‚Wert-Vakuums‘, gipfelte in der „Theatromanie“ der Wiener (Zweig 2003, 34). Die Bühne wurde zur Welt und die Welt zur Bühne (beispielhaft in Schnitzlers *Der grüne Kakadu*). Allgemeine Bewunderung erregten der „schöne Karl“ Lueger, eine „glänzende Bühnenerscheinung“ (Saltan zit. n. Wunberg und Braakenburg 2000, 125), und die Stars des Burgtheaters, darunter der Jude Sonnenthal (Zweig 2003, 30; Timms 1999, 46).

Wie sehr sich viele Wiener weigerten, die eigene Verstrickung in dieses Welttheater einzusehen, oder wie tief sie sich für das alltägliche Rollenspiel insgeheim verabscheuten, lassen einige typische Vorwürfe gegen die Juden erahnen. Während Hermann Bahr die akkulturierten Westjuden in zeitweiliger Verblendung zu Schauspielern einer fremden Rasse erklärte (vgl. Le Rider 1990, 239), behaupteten die

Antisemiten sogar, die Juden könnten sich besser verstellen als andere Menschen (Kernmayer 1998, 97). Die Projektion der eigenen Lebensweise auf ein ‚fremdes‘ Gegenüber diene der Selbst-Exkulpation und täusche über die „allgemeine[] Moraltendenz der Zeit“ hinweg, „deren Hauptsorge das Verdecken und Verstecken war“ (Zweig 2003, 92). Mit ihren angeblich enthüllenden (Vor-)Urteilen verfielen die Antisemiten so nur einem neuen Trugbild.

Getäuscht sahen sich auch die Juden. Stefan Zweig etwa rühmte an Wien die *concordia discors* – ein fataler Irrtum. Die Stadt war eher „Schlachtfeld“ als „Schmelztiegel der Nationalitäten“ (Le Rider 1990, 27). In seiner Autobiographie musste sich Zweig eingestehen, dass „der Krieg aller gegen alle“ in Wirklichkeit schon vor der Jahrhundertwende angefangen hatte (Zweig 2003, 85). Auch Theodor Herzl erkannte seine Täuschung. Unter dem Eindruck der Dreyfus-Affäre sah er sich gezwungen, seinen bisherigen Optimismus in der ‚Judenfrage‘ aufzugeben:

[V]ergebens bemühen wir uns, den Ruhm unserer Vaterländer in Künsten und Wissenschaften, ihren Reichtum durch Handel und Verkehr zu erhöhen. In unseren Vaterländern, in denen wir ja auch schon seit Jahrhunderten wohnen, werden wir als Fremdlinge ausgeschrien [...]. (Herzl 1988, 15)

Auch in ihren Werken beschäftigten sich einige Dichter der Wiener jüdischen Moderne mit Täuschungen. Als Inspirationsquelle diente die Tora. Zur Vorgeschichte von Richard Beer-Hofmanns *Jaákobs Traum* (1918) gehört die Täuschung des blinden Isaak, der sich von Jaákob um den väterlichen Segen betrügen lässt. Um Jakobs eigenen Irrtum in der Hochzeitsnacht, wo er Lea für Rachel hält, geht es in Stefan Zweigs Legende *Rachel rechtet mit Gott* (1926). Anders als in der Genesis unterdrückt seine Rachel aber ihre Eifersucht und wirkt an der Täuschung sogar mit (Zweig 2007, 56–73). In beiden Texten versöhnen sich Täuscher und Getäuschter, nachdem die Wahrheit ans Licht gekommen ist. Bei Beer-Hofmann werden Jaákob und Edom von neuem Brüder, nun aus „freier Wahl“ (Beer-Hofmann 1996, 75). Und bei Zweig erhält Jakob nach sieben Tagen Rachels Hand. Sie selbst will den erzürnten Gott auf ihren eigenen Langmut verpflichten; er soll Israel für den Götzendienst nicht bestrafen. Und sie hat Erfolg. Dass es einen Ausweg aus dem Teufelskreis von Täuschung und Zwietracht gibt, war in einer „Stadt der Kontraste“ (Le Rider 1990, 25) keine geringe Botschaft. Sie sollte aber auch außerhalb Wiens Gehör finden. Denn in ganz Europa hatte die Katastrophe des Ersten Weltkrieges viele Illusionen zerstört. Kurz vor dem Ende des Krieges erinnert Zweig in seiner dramatischen Dichtung *Jeremias* (1918) an den angefeindeten Propheten, sein *alter ego* (Zweig 2003, 456). Vergeblich warnt Jeremias die Juden vor einem Feldzug gegen den übermächtigen Nabukadnezar; sie hören nicht. Bald erweist sich, dass der Glaube an den Sieg eine Täuschung ist (zum Zeitbezug Henze 1988, 239–240). Selbst der Prophet hat vorübergehend Zweifel an seiner Berufung: „Trügnis ist überall, außen und innen.“ (Zweig 2011, 123)

Die Künstler und Intellektuellen konnten sich mit dieser Situation nicht abfinden. Sie wollten die „Doppelbödigkeit“ des Wiener Lebens beseitigen (Janik und Toulmin 1984, 42). Auf ihrem je eigenen Gebiet mühten sie sich, das „wirkliche Wien, das verborgene“ unter der Oberfläche zu zeigen (Bahr zit. n. Wunberg und Braakenburg 2000, 106). Ihre gesellschaftliche Funktion sahen sie darin, Masken herunterzureißen, und Masken gab es genug. Noch Elias Canetti, der mit Unterbrechungen von 1913 bis 1938 in Wien lebte, stellte die Maske ins Zentrum seiner Poetik: Durch die „akustische Maske“ eines Menschen, seine je eigenen fünfhundert Worte, gesprochen in bestimmtem Tonfall und Rhythmus, töne sein innerstes Geheimnis, sein Privatmythos (siehe Canetti 2005b, 137–138). In Canettis satirischem Roman *Die Blendung* (1935) treffen Figuren mit solchen akustischen Masken aufeinander – und bleiben doch in ihren Wahnvorstellungen gefangen.

Eine seelische Form der Maskierung erregte das Interesse Sigmund Freuds. Er erforschte die Verdrängung, „eine österreichische Grunderfahrung“ (Hessing in Fraiman-Morris 2005, 10). Sein Ziel hieß: das Geheimnis hinter der Maske der Identität zu finden, die „Nemesis von Selbstbetrug und Illusionen“ zu sein (Gay 2001, 678). Verschüttetes sollte zu Tage gefördert (Begriff der „Deckerinnerung“ in *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*), die Tiefen des Unbewussten erkundet, die Wirkmächtigkeit verborgener Wünsche ergründet werden. Wie Stefan Zweig formulierte, sah Freud „in unserer Kultur, unserer Zivilisation nur eine dünne Schicht [...], die jeden Augenblick von den destruktiven Kräften der Unterwelt durchstoßen werden kann [...]“ (Zweig 2003, 19) Zweig dachte hier an einen Vers Vergils, den Freud seiner *Traumdeutung* (1900) programmatisch vorangestellt hatte: „Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo.“ (Freud 2000, 11) Die Macht der Unterwelt erforschte Freud zuerst in seinen eigenen Phantasien und Träumen (vgl. etwa den „Geseres-Traum“ in Freud 2000, 426–429), wobei er den „Text des Traumes“ assoziativ auszuliegen suchte, gleichsam nach Art eines Talmudkommentars (Simon 1957, 291). Auch ein anderer Text geriet in den Fokus seiner Kritik: die Tora. In seinem letzten Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1938) identifizierte Freud den Helden der Juden, Moses, als einen Ägypter, vielleicht, weil er sich selber eine andere (frei gewählte) Herkunft wünschte (Le Rider 1990, 344). Zumindest sehnte er sich nach einem Judentum der Tat, das der eigene Vater nicht verkörperte. In seinen Träumen verwandelte sich dieser Wunsch in die Gestalt des Semiten Hannibal, der sich gegen die Feinde wehrte (Freud 2000, 208). Dabei indessen blieb es nicht: Unter dem Druck der Antisemiten bekannte sich Freud mit dem „ganzen Trotz“ und der „ganze[n] Leidenschaft unserer Ahnen, als sie ihren Tempel verteidigten“, zum Judentum, statt es zu verbergen oder zu verleugnen (Freud 1968, 208–209; vgl. Gay 2001, 670–679).

Kurz vor dem Erscheinen der *Traumdeutung* schickte sich im April 1899 ein erst Vierundzwanzigjähriger an, mit den Mitteln von Polemik und Satire Fassaden einzureißen und „tabula rasa“ zu machen (Kraus 1970, F 311–312, 13): Karl Kraus. Als

Leitwort seiner Zeitschrift *Die Fackel* wählte er: „*Was wir umbringen*“ (Kraus 1968, F 1, 1). Das Frontispiz der ersten Nummer visualisiert sein Programm: Über zwei Satyrmasken, Sinnbild der Wiener Existenz, schwebt eine brennende Fackel, sowohl Logo der Zeitschrift als auch Emblem der Aufklärung. Das Licht dieser Fackel traf vor allem die Wiener Presse. Kraus war der Auffassung, die Zeitungen täten alles, um den eigentlichen Zweck ihrer Artikel und Feuilletons zu verbergen; sie seien Prostituierte, die sich in Österreich mit dem „Gewand der Priesterin“ bekleideten (Kraus 1968, F 28, 6). Um die Wirklichkeit von der „Hülle der schlechten Absicht“ (Kraus 1989, 189) zu befreien, hielt er es für notwendig, zuerst die Sprache in ihre alten Rechte einzusetzen: Sie sollte wieder Wahrheit künden. Was er für die Wahrheit hielt, machte er deutlich, indem er zum Beispiel die Zeitung seines Intimfeindes Moriz Benedikt die „Wiener Feile Presse“ nannte. Auch Maximilian Harden, Herausgeber der *Zukunft* und wie Benedikt Jude, sah sich aufs Korn genommen. In einer Tabelle übersetzte Kraus dessen gespreizte Formulierungen in eine klare Sprache (Kraus 1987, 79–85). Als Stammvater des verhüllenden Feuilletonisten-Stils identifizierte Kraus ebenfalls einen Juden: „Heine war ein Moses, der mit dem Stab auf den Felsen der deutschen Sprache schlug. Aber Geschwindigkeit ist keine Hexerei, das Wasser floß nicht aus dem Felsen, sondern er hatte es mit der andern Hand herangebracht; und es war Eau de Cologne.“ (Kraus 1989, 209) Der betrügerische Parfümeur Heine erinnert an das Zerrbild des arglistig täuschenden Juden, das die Wiener Antisemiten entwarfen. Obwohl Kraus selbst aus einer jüdischen Familie stammte, arbeitete er häufig mit antisemitischen Klischees (Kombination von singendem Tonfall und rollendem Geld in *Er is doch ä Jud*; Kraus 1989, 329; jüdisches Mauscheln in *Harakiri und Feuilleton*; Kraus 1989, 140–151). Um Masken herunter zu reißen, bediente er sich einer weiteren Maske, ließ auch er sich täuschen. Das hatte einen Vorteil: Alles, was er verachtete, konnte er mit demselben „kulturellen Code“ als jüdisch bezeichnen (Wistrich in Fraiman-Morris 2005, 31). Theodor Lessing nannte ihn daher nicht zu Unrecht das „leuchtendste Beispiel des jüdischen Selbsthasses“ (Lessing 2004, 72). Als sich Kraus im Vorwort der ersten *Fackel*-Nummer zur „Trockenlegung des weiten Phrasensumpfes“ anschickte (Kraus 1968, F 1, 2), hatte er indessen nicht speziell die jüdische Presse oder einzelne jüdische Redakteure im Sinn („Itzig Witzig“; Kraus 1989, 194), sondern die gesamte Wiener Journaille (am Beispiel von *Harakiri und Feuilleton* so auch Kernmayer 1998, 53–54). Er prangerte alle an, ob Juden oder Christen, die Kunst und Information vermengten; die sich der Sprache als „Ornament des Geistes“ bedienten (Kraus 1970, F 279–80, 8).

Das gewaltigste Zeugnis dieser Anprangerung und ein „Meisterwerk der Antikriegssatire“ (Timms 1999, 505) ist das dokumentarische Drama *Die letzten Tage der Menschheit* (1922). Kraus bringt eine Vielzahl von historischen, typologischen und allegorischen Figuren auf die Bühne: „Masken des tragischen Karnevals“ (Kraus 1986, 9). Einige sind antisemitisch stilisiert wie die Hyänen, die im Epilog um Leichen tanzen: Kriegsgewinnler mit „Gesichter[n] als Larven“, rücksichtslose, bestiali-

sche Profiteure des Krieges, Sieger noch in der Niederlage (Kraus 1986, 746–747). Auch ihr Herr ist als Jude gekennzeichnet: ein Mann mit einer „energisch gebogene[n] Nase“ und einem fellartigen Bart, der leibhaftige Antichrist (Kraus 1986, 750). Er erinnert an das Paradigma des inneren Feindes mit seiner „Krummnas“, das die ersten Entwürfe des Dramas bestimmt hatte, nach dem Krieg von Kraus jedoch ergänzt und abgeschwächt worden war (Timms 1999, 507–509). Der Herr der Hyänen ist aber zugleich eine Karikatur Moriz Benedikts, den Kraus in *Das Bild des Siegers* (1914) auf einer Fotomontage als „Herr seines und unseres Lebens“ vor dem Parlament gezeigt hatte (Kraus 1989, 73). Auch diese „Vereinigung zweier Sehenswürdigkeiten“ (Kraus 1989, 72) sollte die Wahrheit aufdecken; sie sollte auf die Vermischung von Politik, Presse und Wirtschaft aufmerksam machen und ihre Trennung einklagen. Etwas Ähnliches nahm sich auf anderem Gebiet der Architekt Adolf Loos vor: die Scheidung von Kunst und Gebrauchsgegenstand (zu Loos und Kraus siehe Timms 1999, 179). Das Haus, das er für die Firma eines jüdischen Schneiders am Michaelerplatz entwarf, war für zeitgenössisches Empfinden geradezu nackt, ohne Ornamente über den Fenstern. Nackt erscheint bei Gustav Klimt sogar die Wahrheit selbst. Sie ist die *Nuda Veritas* (dazu Schorske 1982, 204).

In seiner berühmten Erzählung *Lieutenant Gustl* (1900) enthüllt auch Schnitzler die nackte Wahrheit. Wie sein „Doppelgänger“ Freud blickt er hinter die Maske, nicht ins Unbewusste, sondern ins Bewusste und Vorbewusste. Während der Lieutenant in der Oper die Schwester eines Bekannten aus der Ferne ausfindig zu machen sucht, führt Schnitzler seine Leser so nah wie möglich an ihn heran: in Form eines Inneren Monologs, der (wenn auch kunstvoll organisiert) an Freuds Technik der freien Assoziation erinnert (Laermann 1977, 129) und zudem Bahrs Methode der „Neuen Psychologie“ erzählerisch erprobt (Aurnhammer 2007, 71–78). Schnitzlers Interesse am Inneren Monolog – eine Technik, die er aus Édouard Dujardins *Les lauriers sont coupés* (1888) kannte (zu den Parallelen siehe Aurnhammer 2007, 79–83) und in der deutschen Literatur etablierte – mag nicht zuletzt dem *genius loci* geschuldet sein. In der Stadt der Fassaden verzichtet Schnitzler bei einer „Leitfigur der Epoche“ (Laermann 1977, 111; Scheible 1976, 80: ein „bedeutsame[r] Sozialcharakter seiner Zeit“) auf jede Kostümierung. Der Lieutenant erscheint, wie er ist, unter seiner Uniform: ehrsüchtig und dünkelfhaft, selbstzweiflerisch, ängstlich, lüstern und voller (antisemitischer) Vorurteile. Im Gegensatz zu seinem Schöpfer bemüht er sich gerade nicht, den Menschen auf den Grund zu kommen, er bleibt Äußerlichkeiten verhaftet. Gern vertraut er seinem „physiognomische[n] Vorurteil“ (Schmidt-Dengler 1996, 28): ein schwarzer Schnurrbart, eine auffällige Nase, Reichtum, eine Beschäftigung im Bankwesen – daran erkennt er den Juden. Selbst eine blonde, bildhübsche Frau, die nicht dem Stereotyp des hässlichen Juden entspricht, verrät der Name: Mannheimer (Schnitzler 1961, 339). Bei der Orientierung in einer verwirrenden Welt hält sich Gustl, eine gemeine Person, ein Jedermann (Aurnhammer 2007, 78), an scheinbar Unverrückbares: an antisemitische Parolen und die fixe Rolle des Offi-

ziers. Doch Schnitzler entlarvt die Verblendung, indem er die vermeintlich gefestigte Welt aus einem nichtigen Anlass aus den Fugen geraten lässt. Von einem Bäckermeister beleidigt, kommen Gustl vorübergehend Zweifel an seiner Eignung zum Offizier. Auch bei ihm divergieren Sein und Schein. Selbst das Klischee des feigen Juden ließe sich auf ihn, den Lieutenant, beziehen.

Dieses Klischee durchkreuzt Schnitzler 1912 mit einem eigenen Drama. Die „deutschen Tugenden“, Mut, Treue und Gesinnungsfestigkeit (Schnitzler 1962b, 396), besitzt dort ausgerechnet ein Jude: Professor Bernhardt, die Titelfigur. Gegen alle Widerstände kämpft er, Direktor einer privaten Klinik, für sein ärztliches Ethos. Nachdem er einer Sterbenden den Besuch des Pfarrers verweigert hat, um sie nicht aus ihrem „glücklichen Wahn“ zu reißen (Schnitzler 1962b, 356), rückt er in den Fokus der Antisemiten, die seine Absetzung und Bestrafung erreichen. An diesem „Fall“ demonstriert Schnitzler den „instrumentelle[n] Charakter des Antisemitismus“ (dazu Riedmann 2002, 20). Bei allen Gegnern Bernhardts steht die antisemitische Demagogie „im Dienst anderweitiger Zwecke“ (Abels 1982, 13), eine gemeinsame Maske für Verschiedenes: Klerikale, Nationalisten, Karrieristen und Opportunisten. Zu differenzieren weiß Schnitzler auch bei den jüdischen Figuren; der Ärztestab gewinnt repräsentative Bedeutung (Rey 1971, 15). Das Spektrum reicht von Schreimann, einem jüdischen Antisemiten, bis zu Adler, der erst Bernhardts Suspendierung zustimmt und dann für ihn aussagt; es reicht von dem gedrückten, unsicheren und doch tüchtigen Dozenten Wenger (Schnitzler 1962b, 64) bis zu Löwenstein, einem Eiferer für die jüdische Sache. Hinter Bernhardt stehen aber auch Nichtjuden wie die Professoren Cyprian und Pflugfelder, letzterer Antisemit und Antiarier zugleich (Schnitzler 1962b, 352). Auch bei anderen Figuren erschwert Schnitzler die eindeutige Zuordnung und moralische Bewertung, und zwar vielleicht gerade deshalb, weil die Antisemiten nach eindeutigen Zuordnungen verlangen. Komplex ist auch Bernhardt selbst. Als Arzt ein „Mann der Wahrheit“ (Schnitzler 1962b, 389) und „Vertreter des echten, des aufgeklärten Menschentums“ (Rey 1971, 54) ist er außer Stande, die politische Dimension seiner „unbeträchtliche[n] Affäre“ anzuerkennen (Schnitzler 1962b, 391); darin besteht seine Täuschung (Janz 1985, 115). In der politisch aufgeladenen Atmosphäre Wiens, auf der öffentlichen Bühne, ist er zum Scheitern verurteilt. Es fehlt ihm die Wendigkeit seines egozentrischen Antipoden Flint und die Einsicht, dass seine Rolle als moderner Christus anachronistisch ist. Dennoch gibt es in Schnitzlers Komödie einen Moment, in dem alle Masken ihre Bedeutung verlieren. Bernhardt und der Pfarrer reichen sich die Hand „über den Abgrund“, in Anerkennung des je eigenen „innere[n] Gefühl[s]“ (Schnitzler 1962b, 436). Dem eigenen „inneren Gefühl“ folgten auch Schnitzler und die übrigen jüdischen Dichter der Wiener Moderne. Während die Antisemiten gegen sie den Vorwurf der Täuschung erhoben, rissen Schnitzler, Kraus, Freud und andere unentwegt Masken herunter und erleuchteten das Potemkinsche Wien mit der Fackel ihrer Werke.

Die Welt der (Un-)Sicherheit

Mit einem Schuss endete am 28. Juni 1914 für Stefan Zweig eine „windstille[] Epoche“ (Zweig 2003, 42). Fernab von Wien, in Sarajewo, starb der österreichische Thronfolger Franz Ferdinand – und mit ihm eine Welt: das „goldene Zeitalter der Sicherheit“ (Zweig 2003, 15). Kurz vor seinem Selbstmord beschwor Zweig diese „Welt von Gestern“ ein letztes Mal herauf: „Alles stand in diesem weiten Reiche fest und unverrückbar an seiner Stelle und an der höchsten der greise Kaiser.“ (Zweig 2003, 16) Zweig hatte Recht und Unrecht zugleich: Der Staat garantierte seinen Bürgern Sicherheit, er schützte Leib und Leben, Besitz und Unterhalt (Beller 1993, 223). Der oberste Repräsentant des Staates, der Kaiser, dem das Schicksal die Frau und zwei seiner Söhne entrissen hatte, wirkte besonders standhaft, Exponent einer „grandiose[n] Statik“ (Magris 2000, 232). Unverrückbar auch seine politischen Ansichten: Volk, Adel und die Prinzen des Erzhauses, so Hermann Broch, waren für ihn nichts anderes als „Reichsverderber aus Neuerungssucht, waren unterschiedslose Masse, eine Welt der Veränderlichkeit, vor der er, Monarch und Hüter des Reichsbestandes, sich ins Unveränderliche zurückzuziehen verpflichtet war.“ (Broch 1976, 164) Doch das Zeitalter der Unsicherheit hatte längst begonnen, als Zweig die Welt noch sicher schien. Bereits 1902 ließ Hofmannsthal in *Ein Brief* Philipp Lord Chandos klagen, selbst im häuslichen Gespräch seien ihm „alle Urteile, die leichthin und mit schlafwandelnder Sicherheit abgegeben zu werden pflegen“, bedenklich geworden; es sei ihm völlig „die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu schreiben“; die Worte zerfielen ihm im Mund wie „modrige Pilze“ (Hofmannsthal 1991, 48–49).

Unsicherer wurde mit jeder neuen Offensive der Antisemiten auch die Identität der Wiener Juden. Ihre Überzeugung, sie seien mit Österreich und der deutschen Kultur untrennbar verbunden, verwandelte sich in eine Frage. So intensiv wie kaum jemand sonst in Wien hat sich Schnitzler mit dieser Frage beschäftigt. Da ihn vor allem die „psychologische Seite“ interessierte (Schnitzler 1968, 96), beobachtete er das Verhalten anderer Juden, etwa seines Freundes Louis Friedmann, eines jüdischen Antisemiten (Schnitzler 1968, 208). Außerdem hielt er seine eigenen Gedanken zur ‚Judenfrage‘ fest. Im Unterschied zu Friedmann und allen jüdischen „Rene-gaten“, „Kriechern“ und Snobs“ (dazu Schwarz 1986, 75; Riedmann 2002, 360) zeigte er sich keinesfalls bereit, der „Complicirtheit der Sache bei mir“ mit einer einfachen Lösung auszuweichen. Zunächst bezeichnete sich Schnitzler als „Oesterreicher. Jude“ (Schnitzler 1983, 35). In den Jahren des Krieges präziserte und vervollständigte er diese Formel (Fliedl 2005, 8–9), indem er erst auf den trennenden Punkt und dann alle Satzzeichen verzichtete. Er sei „Jude, Oesterreicher, Deutscher“ (Schnitzler 1984, 69), nein, genauer: Er sei „oesterr. Staatsbürger jüdischer Race zur deutschen Kultur mich bekennd.“ (Schnitzler 1985, 196) Die innere Weite, die sich Schnitzler von den „Judenfressern“ nicht nehmen lassen wollte, verteidigte er auch

in seinem Verhältnis zum Judentum. Er fühlte sich seinen Ahnen verbunden, sah in den Lehren und Riten des Judentums indessen eine Gefahr für seine Freiheit (Schnitzler 1992, 60; Zohn 1986, 30). Und er lehnte den Zionismus ab, nachdem dieser sich mit fixen Vorschriften für den Einzelnen zu einer Weltanschauung verfestigt hatte. Zum Sprachrohr seiner antidogmatischen Haltung machte er eine seiner Figuren, den Arzt Paracelsus: „Sicherheit ist nirgends.“ (Schnitzler 1962a, 498; Schnitzler 1991, 307) Schnitzler erhob die geistige Beweglichkeit, das ständige In-Frage-Stellen vermeintlich sicherer Wahrheiten, damit in den Rang eines allgemeinen menschlichen Paradigmas. Während Otto Weininger das Jüdische in *Geschlecht und Charakter* (1902) zum „ewige[n] Irren draußen vor der Türe der Realität“ herabwürdigte (Weininger 1980, 435), während (geistige) Beweglichkeit unter den Wienern als negative, typisch jüdische Eigenschaft galt (Mittelman in Fraiman-Morris 2005, 36) und sich Freud umgekehrt gerade als Jude auf angenehme Weise von vielen Vorurteilen befreit fand (Freud 1968, 381–382), verkündete Schnitzler mit sokratischer Weisheit: Allen fehle die Gewissheit. „In einer menschlichen Angelegenheit“, heißt es in den Paralipomena zu *Der Weg ins Freie*, „kommt es nie auf Definitives an und wenn wir auch gelegentlich von dem Ziel einer Bewegung sprechen, so meinen wir damit nicht etwas anderes als einen Aufenthalt von voraussichtlich längerer Dauer.“ (zit. n. Willi 1989, 193) Kein Zufall also, dass die Wegmetapher in Schnitzlers Werken eine zentrale Bedeutung gewinnt, nicht zuletzt in seinem Roman *Der Weg ins Freie* (1908), dem „umfassendste[n] Panorama der Situation der Wiener Juden“ (Le Rider 1990, 402).

Der Roman spielt symbolträchtig in den Jahren 1898/1899. Zu dieser Zeit residierte im Wiener Rathaus bereits ein Antisemit, und alljährlich kamen zionistische Delegierte zusammen, um ihre Lösung der ‚Judenfrage‘ voranzutreiben (Abels 1982, 21). Zwischen diesen beiden Extremen siedelt Schnitzler das Personal seines Romans an, das er zum Teil nach realen Vorbildern gestaltet (vgl. etwa Beier 2008, 70–74). Das eine Extrem, den (abermals instrumentellen) Antisemitismus, repräsentiert der Papierhändler Jalaudek, „der allerdümmste[] und frechste[] der freigewählten Volksvertreter“ (Schnitzler 1961, 657). Moderater sind zwei andere Nicht-Juden: der Hauptmann Demeter Stanzides, der die Juden für eine „sonderbare Rass“ hält (Schnitzler 1961, 695), und die Mittelpunktfigur Georg von Wergenthin. Obschon er sich fremd fühlt unter den Juden, gewinnt er eine Ahnung von ihrem „geheimnisvolle[n] Los“, ja er entwickelt sogar ein Schuldbewusstsein (Schnitzler 1961, 722 und 730). Das andere Extrem, den Zionismus, verkörpern Leo Golowski, der begeistert vom Basler Zionistenkongress 1897 berichtet (Schnitzler 1961, 720), und Salomon Ehrenberg. Ähnlich wie Herzl ist er durch den Antisemitismus ernüchtert worden (Willi 1989, 178). Seine Hoffnung richtet sich deshalb auf das Gelobte Land, wiewohl eine Auswanderung für ihn nicht in Frage kommt. Vor seinem Tod möchte er aber Jerusalem besuchen (Schnitzler 1961, 688). Später reist er in der Tat nach Palästina – und kehrt enttäuscht zurück. Von den jüdischen Siedlungen, die „sicherem Ver-

nehmen nach im Entstehen waren“ (Schnitzler 1961, 741), hat er nichts gesehen. Diese überraschende Wendung zeigt, dass Schnitzler auch hier, wie in *Professor Bernhards*, den einzelnen Figuren Tiefe verleihen und ihre Positionen nicht schematisch darstellen wollte. Selbst die Extreme kreuzen sich; denn der konfessionslose, ehemalige Jude Edmund Nürnberger behauptet, der einzige echte Antisemit sei ein „bekannter Zionistenführer“ (Schnitzler 1961, 689). Auch Ehrenberg, der bei den Gesellschaften seiner Frau am liebsten in Kaftan und mit Löckchen erscheinen würde, ist keineswegs radikaler Zionist. Gegenüber der Familie ist er zu einer „Konzession“ bereit: Auf der Tafel an der Tür steht nur der Anfangsbuchstabe seines Vornamens Salomon (Schnitzler 1961, 642). Mit seinem Sohn Oskar, einem adelsbegeisterten Assimilanten, geht er allerdings ins Gericht: Als dieser vor der Michaelerkirche vor einigen Aristokraten den Hut lüftet, um seine Frömmigkeit zu beweisen, züchtigt er ihn auf offener Straße (Schnitzler 1961, 808).

Zu Schnitzlers Differenzierung gehört die Einführung weiterer jüdischer Figuren. Sie bereichern das Figurenensemble zwischen den beiden Extremen. So ist Willy Eißler Sohn eines überassimilierten Kraftjuden und das „täuschende Ebenbild eines Wiener Kavaliere“ (Schnitzler 1961, S. 643). Einige dieser Figuren haben sich unterschiedlichen politischen Gruppen angeschlossen: Therese, die Schwester Leo Golowskis, engagiert sich in der Führung der sozialistischen Partei. Für die Liberalen sitzt Dr. Berthold Stauber im Reichsrat. Da er sich dort schweren rassistischen Angriffen ausgesetzt sieht, kehrt er der Politik den Rücken, um als Bakteriologe in Paris neu anzufangen. Zu den Deutsch-Liberalen gehörte der Vater des Dichters Heinrich Bermann, der zweiten Hauptfigur des Romans (Willi 1989, 31); allerdings haben ihn die Antisemiten aus seiner Partei verdrängt (Schnitzler 1961, 708). Heinrich selbst flüchtet aus dem „klägliche[n] Parteihader“ in den Egoismus (Schnitzler 1961, 708). Er lehnt kollektive Unternehmungen ab und bleibt bewusst allein: „Und zusammengehörig fühlte er sich mit niemandem, nein, mit niemandem auf der Welt. Mit den weinenden Juden in Basel gerade so wenig als mit den grölenden Alldeutschen im österreichischen Parlament; mit jüdischen Wucherern so wenig als mit hochadeligen Raubrittern; mit einem zionistischen Branntweinschänker so wenig als mit einem christlich-sozialen Greisler.“ (Schnitzler 1961, 721) Statt zu einer einzigen Ideologie bekennt Bermann sich zur Vielfalt: „Für unsere Zeit gibt es keine Lösung, das steht einmal fest. Keine allgemeine Lösung wenigstens. Eher gibt es hunderttausend verschiedene Lösungen.“ (Schnitzler 1961, 833) Solch verschiedene Lösungen präsentiert Schnitzler in seinem Roman, verkörpert in den einzelnen Figuren, und stellt sie zur Diskussion (Zohn 1986, 16). Der *Weg ins Freie* ist gedacht als „Bestandsaufnahme der Disparität des zeitgenössischen Diskurses“ (Krobb 2002, 202), die dem Leser die Entscheidungsfreiheit belassen soll. Schnitzler überträgt damit gleichsam die Wiener Salonkultur in eine literarische Form. Das unterscheidet seinen Roman von Adolf Dessauers *Großstadtjuden* (1910), in dem zwar etliche jüdische Figuren auftreten, aber doch immer derselbe Typus: der überangepasste und sich anbietende Jude (Krobb 2002, 213). Selbst Bermann, in vielerlei Hinsicht

Stimme seines Schöpfers, ist keine völlig positive Figur. Seiner antisystematischen Haltung zum Trotz wirkt er auf Georg wie ein Fanatiker (Schnitzler 1961, 647 und 723). So verhindert Schnitzler einmal mehr, dass man ihn mit einer einzigen Position identifiziert. Wenn man seinen Roman als Reflex auf die Suche nach der eigenen Identität versteht, dann findet man darin also nicht mehr und nicht weniger als dies: ein Ja zur Freiheit, zum je eigenen „inneren Weg“ (Schnitzler 1961, 833). Schnitzler ging diesen inneren Weg. Er verabschiedete sich von der Sehnsucht nach Sicherheit und akzeptierte die drei Pole seiner Identität als gleichwertig, machte sein Ich zu einem Raum. Er war ein „Selbstsucher“ und kein „Selbstfinder“ (O. Schnitzler 1962, 36).

Auch wenn die existenzielle Unsicherheit die jüdischen Intellektuellen für Neues aufgeschlossener machte (vgl. Timms 1999, 22), hielten doch viele am „Credo der Epoche des Vaters“ fest: „Safety first“ (Zweig, 2003, 21). In dieser Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen besteht die Paradoxie der Wiener jüdischen Moderne (Pollack in Botz u.a. 1990, 101). Obwohl Kraus und Zweig – so wie Schnitzler – eine Abneigung gegen Dogmatik hegten, sehnten sie sich nach Sicherheit. Zweig sammelte Autographen, um zu studieren, wie sich aus den „noch ungewissen ersten Entwürfe[n]“ bei anderen Dichtern „allmählich die künftige gültige Form kristallisiert.“ (Zweig 2003, 396) Kraus dagegen bewunderte die Präzision des Lateinischen (Schick 1965, 27). An seinen eigenen Sätzen feilte er perfektomanisch, als könnte ein einziger Fehler den gesamten Text zerstören wie bei der Tora. Auf Sicherheit zielte auch seine Sprachlehre, mit der er an die (jüdische) Sprachmystik anknüpfte (Braese 2010, 210–222). Gegen Heine und dessen Nachfolger stritt Kraus, „Rächer[] an einem verirrtten Volk“ (Kraus 1989, 329), für eine paradisiische deutsche Sprache: „Wort und Wesen – das ist die einzige Verbindung, die ich je im Leben angestrebt habe.“ (Kraus 1986, 431). Aus diesem Grund monierte er – wie einst Konfuzius – in *Schicksal der Silbe* die „Schäden und Veränderungen“, die durch den „Gebrauch“ der Worte entstehen, vor allem eine zunehmende Distanz der Menschen zum „Erlebnis der Natur“ (Kraus 1987, 320 und 316). Dieses Erlebnis allein – davon war Kraus überzeugt – verbürgt sichere und vollkommene Erkenntnis. Die Sprache nämlich sei ein Mittel, sich mit der Schöpfung zu verständigen (Kraus 1987, 316), sofern man denn bereit sei, sich ihr anzuvertrauen, ihr zu gehorchen, statt sie zu missbrauchen. In seinem *Heine*-Essay lässt Kraus darum nur jene Autoren als Künstler gelten, die sich von Worten in „schweigende[] Ekstase“ bringen, sich auf die Knie zwingen lassen (Kraus 1989, 209–210). Einer dieser wahren Künstler war sein Freund Peter Altenberg. Er verkörperte aufs Eigentümlichste die Paradoxie der Wiener Moderne. In Anlehnung an Alfred Ehrenstein schrieb Hans Tietze über ihn, er sei eine „Kreuzung aus Lokalphilister und Weltwanderer, urwienerisch und heimatlos, zugleich ein ewiger Jude und die letzte populäre Volkstyp“ (Tietze 2008, 258). Die Paradoxie von Ruhe und Bewegung, die zu Altenbergs Identität gehörte, prägt auch ein drittes wichtiges Thema der Wiener jüdischen Moderne: die Wanderung.

Juden auf Wanderschaft

Was unterscheidet die Juden von anderen Völkern? Elias Canetti gibt in *Masse und Macht* (1960) folgende Antwort: Die Juden sind das einzige Volk, „*das so lange schon wandert*.“ (Canetti 2005a, 208) Von solchen Wanderungen aus Vergangenheit und Gegenwart, sogar von einem künftigen Exodus erzählen die Dichter der Wiener jüdischen Moderne. Einige betonen das Leid der wandernden Juden, die Vertreibung aus der Heimat, die ahasverische Existenz. In Stefan Zweigs Erzählung *Im Schnee* (1901) muss eine ganze Judengemeinde gegen ihren Willen eine spätmittelalterliche deutsche Stadt verlassen. Gerade zu Chanuka weichen ihre „Träume von der siegenden Kraft eines Juda Makkabi“ der bitteren Realität (Zweig 2007, 98; dazu Gelber 1982, 41). Denn es kommen die Flagellanten, um sämtliche Juden zu töten. Und so fliehen Männer, Frauen und Kinder, „arme, zitternde, hilflose Juden“ (Zweig 2007, 98) aus ihrer unsicher gewordenen Heimat. Ihr Exodus führt sie aber nicht in ein Gelobtes Land, sondern in ein Schneegestöber, dem alle zum Opfer fallen. Schlecht ergeht es auch dem galizischen Trödler *Buchmendel* (1929), der ein „reines Leben im Geist“ (Zweig 2007, 212) führt. „[U]nentwegt und unerschütterlich“ sitzt er, die Karikatur eines Ostjuden (Henze 1988, 207), an einem kleinen Tisch im Wiener Café Gluck, seinem „Zuhause“ (Zweig 2007, 201 und 228). Zweimal wird er aus diesem „Paradies“ vertrieben: Die Jahre des Krieges verbringt er als Gefangener in einem Lager, weil man ihn für einen feindlichen Russen hält. Nach seiner Entlassung wirft ihn der neue Besitzer des Cafés hinaus. Zweig versucht, in diesen Erzählungen das Leid der Juden zu fassen, denen die Antisemiten, denen der Krieg Heimat und Sicherheit genommen hatten. Auch sein Drama *Jeremias* endet mit Vertreibung: Nicht das irdische Jerusalem hat ewigen Bestand, sondern das Jerusalem in „ihren Herzen“ (Zweig 2011, 302). Und ewig dauert die Wanderung auf dem „heiligen Weg unserer Leiden“ (Zweig 2011, 326; vgl. auch Zweig 2011, 310). Auf problematische Weise verherrlicht hier Zweig das Leiden des jüdischen Volkes (Henze 1988, 228–229). Die Niederlage wird zum Triumph, die Juden selbst zu Ebenbildern des Höchsten. Denn dereinst werden sie heimwärts gelangen zu einem Gott, der – wie sie selbst – die „Welt umwandert und leuchtend umkreist“ (Zweig 2011, 326).

An Gewissheit mangelt es auch den Hauptfiguren in einem Drama Richard Beer-Hofmanns, das zunächst die „Die drei allzu Sichern“ heißen sollte (Hofmannsthal und Beer-Hofmann 1972, 150). Veröffentlicht hat Beer-Hofmann es unter einem anderen Titel: *Der Graf von Charolais* (1904). Bereits von Kindheit an ist der Graf auf Wanderschaft, ein Christ mit durchaus jüdischen Zügen (Kraft 1959, 196). Aufgewachsen im Sattel, führt er ein Leben in Hast (Beer-Hofmann 1994b, 40), fixiert auf einen einzigen bleibenden Orientierungspunkt: den Vater. Mit dem Tod des alten Grafen, der bezeichnenderweise einem Vertragsbruch zum Opfer fällt, ist dieser Halt, die einzige Heimat, verloren. Da die Gläubiger des Vaters den Leichnam pfänden, ist Charolais vollends entwurzelt – wie die Juden aus Zweigs Erzählungen.

Freilich: Mit Hilfe des Gerichtspräsidenten, der sich von der Vaterliebe des jungen Grafen beeindruckt zeigt und für ihn bürgt, gelingt es, den Toten auszulösen und ihm die letzte Ruhe zu verschaffen. Und mehr noch: Charolais heiratet Desirée, die Tochter des Präsidenten, und wird Vater. Nur drei Jahre allerdings findet er einen „sichern Schritt“ (Beer-Hofmann 1994b, 70), dann bringt das blinde Schicksal, der „eigentliche Protagonist des Stückes“ (Scherer 1993, 44), ihn wieder aus dem Tritt. Verunsichert sieht sich aber zunächst Desirée, und zwar durch die Verführungskünste ihres Cousins. Sie folgt ihm in ein berüchtigtes Wirtshaus, wo Charolais die beiden ertappt. Erneut muss er den Verlust seiner (personalen) Heimat betrauern: „Bei *ihr* nur einzig, bei *ihr* war Zuflucht, Sicherheit bei *ihr*!“ (Beer-Hofmann 1994b, 208) Die Folge: Sein vorbildliches Verhalten verkehrt sich ins Gegenteil. Er tötet den Nebenbuhler, nötigt seinen verstörten Schwiegervater zum Todesurteil über die Tochter und sieht zu, wie sie sich selber richtet. Nichts trennt den Grafen jetzt noch von einem seiner Gläubiger: dem roten Itzig, einer jüdischen Figur, um die Beer-Hofmann die elisabethanische Vorlage seines Stücks *The fatal dowry* (1632) von Philip Massinger und Nathanael Field ergänzt. Nach der Hinrichtung des Vaters, die zu beobachten man ihn als Kind zwang, weiß Itzig, dass er sich seines Lebens nicht sicher ist; nur Geld vermag ihn zu schützen (Beer-Hofmann 1994b, 58). Gegen jede Pietät besteht er, ein zweiter Shylock (Peters 1993, 95), deshalb auf Pfändung der Leiche. Da niemand Juden wie Menschen behandelt, braucht er sich erst gar nicht human zu verhalten. Dass die Juden aufgrund ihrer Ausgrenzung unmoralisch zu handeln beginnen, ist eine Erkenntnis, die Beer-Hofmann etwa mit Herzl teilt. Zugleich meint er aber, ähnlich wie Schnitzler, allen Menschen fehle die Sicherheit (Abels 1982, 51). In einer unkalkulierbaren Welt „kann für den reinsten, gütigsten und frommsten Menschen eine Stunde kommen [...], da er unter das Tier sinkt“ (Hofmannsthal und Beer-Hofmann 1972, 150). Die „tierische“ Grausamkeit des Juden spiegelt sich darum am Ende im Blutdurst eines Christen. Wenn Charolais den Gerichtspräsidenten beim Tod der eigenen Tochter zusehen lässt, dann wiederholt sich Itzigs Kindheitstrauma, verkehrt vom Kind auf den Vater.

Im Gegensatz zu Schnitzler scheint Beer-Hofmann ein unstabiles Leben wenig erstrebenswert. Doch so einfach ist es nicht. In seiner Novelle *Der Tod Georgs* (1900) stellt Beer-Hofmann dar, wie der narzisstische Dandy Paul zurück zu seinen ethnischen Wurzeln findet (dazu Fraiman-Morris in dies. 2005, 52). Als er einem Trupp jüdischer Arbeiter begegnet, heißt es, in den letzten Sätzen der Novelle: „Langsam ging er hinter ihnen, unbewußt in den schweren Takt ihrer Schritte verfallend. [...] Aber durch alle Müdigkeit hindurch empfand Paul Ruhe und Sicherheit. Als läge eine starke Hand beruhigend und ihn leitend auf seiner Rechten; als fühlte er ihren starken Pulsschlag. Aber was er fühlte, war nur das Schlagen seines eigenen Bluts.“ (Beer-Hofmann 1994a, 136) Wanderung und Sicherheit fallen hier zusammen. Und wieder hängt das Gefühl der Geborgenheit von Menschen ab, im Unterschied zum *Grafen von Charolais* diesmal aber von einem Kollektiv: Heimat ist das wandernde

Gottesvolk, in das Paul sich einfügt. Nur dort, in der ahasverischen Gemeinschaft, ist Ruhe und Sicherheit (Le Rider 1990, 389: Überwindung der Individuation). Nicht anders lässt Beer-Hofmann sein berühmtestes Gedicht ausklingen: *Schlaflied für Mirjam* (1897), geschrieben drei Jahre zuvor, nach der Geburt seiner ersten Tochter. Schon im Titel dieses „schönste[n], jüdische[n] Gedicht[s] in deutscher Sprache“ (Zohn 1964, 36) deutet Beer-Hofmann an, dass es nun um Beruhigung gehen soll (in den Strophen verklammert mit dem Tod) und ums Judentum (Mirjam). In der vierten und letzten Strophe mündet eine heftige Bewegung („rinnen“, „rollen“, Enjambement über mehrere Zeilen) in Ruhe und Schlaf (Ausklang in kurzen Sätzen, Gedankenstriche), ohne dass aber die Bewegung endet:

Mirjam, mein Kind, / Ufer nur sind wir, und tief in uns rinnt / Blut von Gewesenen – zu Kommenden rollts, / Blut unsrer Väter, voll Unruh und Stolz./ In uns sind *Alle*. Wer fühlt sich allein? Du bist ihr Leben – ihr Leben ist dein – / Mirjam, mein Leben, mein Kind – schlaf ein!
(Beer-Hofmann 1998, 12)

Die Blutmetapher und der Chiasmus bringen das Getrennte zusammen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, den sterblichen Einzelnen und das dauernde Kollektiv, das jüdische Mädchen, seinen Vater und ihrer beider Ahnen. Erlösung birgt auch hier die Gemeinschaft – gerade weil sie nicht zur Ruhe kommen, nicht sterben wird. Dass der einzelne Mensch in dieser Gemeinschaft keineswegs marginale Bedeutung besitzt, verdeutlicht Beer-Hofmann in seinen späteren synkretistischen Bibeldramen (dazu Lutz 2008, 234–235; Scherer 1993, 395; zu den Quellen Peters 1993, 148–156). Unzählige jüdische Nebenfiguren treten hier ins Scheinwerferlicht und ziehen für wenige Augenblicke die Aufmerksamkeit auf sich (Scherer 1993, 391).

Immer wieder erzählen die Dichter der Wiener jüdischen Moderne von biblischen Gestalten, die in die Fremde aufbrechen. Bei Beer-Hofmann sind es – neben Ruth – Jaákob und David, der eine vertrieben vom eigenen Bruder, der andere von König Schaúl. Beide zeigen sich anfangs sehr verunsichert, „voll von dunklen Fragen“ wie Jaákob (Beer-Hofmann 1996, 27). Mit der Zeit wächst jedoch ihre Sicherheit, und sie finden Halt und Ruhe: nicht in einem gelobten Land, sondern in ihrer Beziehung zu Gott. Sie bleiben auf Wanderschaft, aber sie lernen, sich als Erwählte zu begreifen und dieses Schicksal anzunehmen. Als Erwählte, die Gott „treu bis ans Ende“ (Beer-Hofmann 1996, 472) bezeugen, sind sie zugleich Leidende, von den Mächtigen dieser Welt verstoßen. Ebenso ergeht es dem ganzen Volk der Juden. Das Paradoxe, Bewegung und Dauer, irdische Heimatlosigkeit und göttlicher Segen, gehört für Beer-Hofmann zusammen: „Nur *du* – Sein ewig Volk – darfst ewig wandern – Ein ewiges Wunder seiner ewigen Welt!“ (Beer-Hofmann 1996, 99) Erwählung und Leiden sind auch in Zweigs *Jeremias* miteinander verbunden (Zweig 2011, 311). In den späten 1930er Jahren, in der Emigration, verstärkt sich allerdings Zweigs Sehnsucht nach Ruhe. Er gibt dieser Sehnsucht Raum in seiner Legende *Der begrabene Leuchter* (1937). Nach einer langen ‚Reise‘, von Jerusalem nach Babel und zurück

nach Jerusalem, befindet sich der siebenarmige Tempelleuchter in Rom. Er wird aber von den Vandalen geraubt, in Karthago dann von Belisar erbeutet, der ihn nach Byzanz befördert. In der Heimatlosigkeit der Menorah, so das Grundmotiv der Legende, spiegelt sich das Schicksal der Juden: „Wenn Gottes Zeichen wandern, müssen wir wandern mit ihnen.“ (Zweig 2007, 89) Die jüdische Gemeinde in Rom setzt daher alle Hebel in Bewegung, die Wanderschaft des Leuchters für immer zu beenden. Ihrem Gesandten Benjamin Marnefach gelingt es durch List und Fügung, in den Besitz des Leuchters zu gelangen und ihn an unbekannter Stelle im Heiligen Land zu vergraben: Denn: „Nur unter der Erde ist Friede.“ (Zweig 2007, 179) Mit diesem Finale kündigt Zweigs Legende – trotz aller Grabmetaphorik – von der Hoffnung vieler Juden auf eine lokale Heimat: Palästina.

Die Zionisten wollten diese Hoffnung erfüllen. Ihre Symbolgestalt ist Moses, der Anführer des biblischen Exodus. 1898 entwirft Herzl eine Oper, die den Namen *Moses* im Titel tragen soll, und notiert: Es gehe darin „nicht um das Ziel, sondern die Wanderung“ (zit. n. Le Rider 1990, 344). Auch in seinem Schauspiel *Das neue Ghetto* (1894) steht die Wanderung im Mittelpunkt, und auch da taucht ein Moses auf: Es ist der Moses von Mainz; er wird dem Protagonisten Jacob Samuel zum Vorbild. Wegen eines Notrufs hatte Moses in tiefster Nacht das Ghetto verlassen – und war nicht zurückgekehrt. Am nächsten Morgen hatte man ihn vor dem Eingang erstochen aufgefunden (Herzl 1897, 74). Als sich Jacob dann aus seinem „inneren Ghetto“ (Egoismus, Geldgier etc.) hinauswagt, um zu helfen „wie der Moses von – Mainz!“, kostet es auch ihn Leib und Leben. Trotzdem bereut er seine Courage nicht: „Hinaus – aus – dem – Ghetto!“ (Herzl 1897, 100; dazu auch ders. 1988, 74). Zu wichtig ist für ihn, ist für seinen Schöpfer der Ausbruch aus dem Teufelskreis von Ausgrenzung und moralischer Verrohung. Dieser Ausbruch kann unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht gelingen. Wie Beer-Hofmann sieht auch Herzl in den Juden eine Leidensgemeinschaft, schwer bedrückt vom Antisemitismus. Er erkennt darin allerdings nichts Positives, vielmehr baut er auf die Fähigkeit der Juden zur Selbstermächtigung; sie selbst können ihr Leiden beenden: „Wir sind ein Volk – der Feind macht uns ohne unseren Willen dazu [...]. In der Bedrängnis stehen wir zusammen, und da entdecken wir plötzlich unsere Kraft.“ (Herzl 1988, 34) Mit dieser kollektiven Kraft, nicht mit den von Schnitzlers Bermann propagierten individuellen Lösungen, scheint Herzl die Lösung der ‚Judenfrage‘ möglich: Es soll ein neuer Exodus stattfinden, hinaus aus der ägyptischen Knechtschaft in eine „freie Heimat“, am besten Palästina (Herzl 1988, 85). In Erinnerung an die biblische Wanderung bezeichnet Herzl die „Society of Jews“, die staatsbildende Macht des Judenstaats, als „neue[n] Moses der Juden“ (Herzl 1988, 93); seine Anhänger, aber auch seine Gegner vergleichen gar ihn selbst mit Moses (Tietze 2008, 251–252). In seinem Roman *Altneuland* (1902) bringt Herzl seine Utopie zur Darstellung. Alles ist hier besser als in Österreich oder Amerika, eingerichtet nach wissenschaftlichen Prinzipien: eine neue Heimat auf altem Terrain ohne die Fehler der Vergangenheit, ohne den trüge-

rischen Schein; ein „Garten Eden“ (Herzl 1978, 110) mit Opern und Theatern, dem Flair der Wiener Kultur. Lösen nämlich kann sich Herzl nicht von Wien, obgleich er selbst die Juden auffordert, in ihrer Seele „tabula rasa“ zu machen (Herzl 1988, 22). Karl Kraus spottet daher über ihn und seine Anhänger. In *Eine Krone für Zion* (1898) wirft er ihnen mangelnden Realismus vor: Sie wüssten vom Heiligen Land nicht mehr, als dass dort Milch und Honig flössen (Kraus 1979, 301). Auch zweifelt er an ihrer Entschlossenheit: Basel, Tagungsort der Fernsüchtigen, sei die „Hochburg der Sesshaftigkeit“ (Kraus 1979, 303). Was Kraus nicht ahnen konnte: Die Juden Europas sollten ihre Heimatländer bald verlassen. Sie zogen aber nicht nach Palästina, sondern in die Lager der Nazis – und sechs Millionen in den Tod. Der Mann, der sie von der Erde tilgen wollte, wurde zum Antisemiten gerade in derselben Stadt, in der Herzl seine Vision des *Judenstaates* (1896) entworfen hatte, eine Vision, die nach dem Zweiten Weltkrieg Wirklichkeit werden sollte. So wurde Wien zum Schicksalsort der Juden im 20. Jahrhundert.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Beer-Hofmann, Richard: *Schlaflied für Mirjam. Lyrik, Prosa, Pantomime und andere verstreute Texte*. Hrsg., mit einem Nachwort und einem editorischen Anhang versehen von Michael Matthias Schardt. Oldenburg: Igel, 1998.
- Beer-Hofmann, Richard: *Der Tod Georgs*. Hrsg. und mit einem Nachwort von Alo Allkemper. Paderborn: Igel, 1994a.
- Beer-Hofmann, Richard: *Der Graf von Charolais. Ein Trauerspiel und andere dramatische Entwürfe*. Hrsg. und mit einem Nachwort von Andreas Thomasberger. Paderborn: Igel, 1994b.
- Beer-Hofmann, Richard: *Die Historie von König David und andere dramatische Entwürfe*. Hrsg. und mit einem Nachwort von Norbert Otto Eke. Paderborn: Igel, 1996.
- Bettauer, Hugo: *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von übermorgen*. Wien: Metroverlag, 2012.
- Broch, Hermann: „Hofmannsthal und seine Zeit“. Ders.: *Schriften zur Literatur I: Kritik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976.
- Canetti, Elias: *Masse und Macht*. München: Hanser, 2005a.
- Canetti, Elias: *Aufsätze, Reden, Gespräche*. München: Hanser, 2005b.
- Ehrenstein, Alfred: *Aufsätze und Essays*. Göttingen: Wallstein, 2004.
- Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. Frankfurt a.M.: Fischer, 2000.
- Freud, Sigmund: *Werke aus den Jahren 1925–1931*. Frankfurt a.M.: Fischer, 5¹⁹⁷⁶.
- Freud, Sigmund: *Briefe 1873–1939*. Ausgewählt und hrsg. von Lucie Freud. 2., erw. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer, 1968.
- Greve, Ludwig; Volke, Werner (Hrsg.): *Jugend in Wien. Literatur um 1900. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach a.N.* München: Kösel, 1974.
- Herzl, Theodor: *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Zürich: Manesse, 1988.
- Herzl, Theodor: *Das neue Ghetto*. Wien: Verlag der Welt, 1897
- Herzl, Theodor: „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen“. *Altneuland, Der Judenstaat*. Hrsg. und eingel. von Julius Schoeps. Kronberg i.Ts.: Jüdischer Verlag, 1978.

- Hofmannsthal, Hugo von: „Ein Brief“. Ders.: *Erfundene Gespräche und Briefe*. Hrsg. von Ellen Ritter. Frankfurt a.M.: Fischer, 1991, 45–55.
- Hofmannsthal, Hugo von; Karg von Bebenburg, Edgar: *Briefwechsel*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1966.
- Hofmannsthal, Hugo von; Beer-Hofmann, Richard: *Briefwechsel*. Hrsg. von Eugene Weber. Frankfurt a.M.: Fischer, 1972.
- Kraus, Karl: *Die Fackel, Wien, Heft 1–922 (1899–1936)*. Photomechanischer Nachdr., hrsg. von Heinrich Fischer. 39 Bde. München: Kösel, 1968–1973.
- Kraus, Karl: „Eine Krone für Zion“. Ders.: *Frühe Schriften 1892–1900*. Hrsg. von Johannes J. Braakenburg. Bd. 2: 1897–1900. „Die demolirte Literatur“, „Eine Krone für Zion“. München: Kösel, 1979, 298–314.
- Kraus, Karl: *Aphorismen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
- Kraus, Karl: *Die letzten Tage der Menschheit*. Tragödie in fünf Akten mit Vorspiel und Epilog. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
- Kraus, Karl: *Literatur und Lüge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.
- Kraus, Karl: *Die Sprache*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.
- Kraus, Karl: *Untergang der Welt durch schwarze Magie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.
- Saar, Ferdinand von: *Seligmann Hirsch*. Kritisch hrsg. und gedeutet von Detlef Haberland. Tübingen: Niemeyer, 1987.
- Schnitzler, Arthur: *Die erzählenden Schriften*. Bd. 1. Frankfurt a.M.: Fischer, 1961.
- Schnitzler, Arthur: *Die dramatischen Werke*. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Fischer, 1962a und b.
- Schnitzler, Arthur: *Jugend in Wien. Eine Autobiographie*. Hrsg. von Therese Nickl und Heinrich Schnitzler. Wien, München, Zürich: Molden, 1968.
- Schnitzler, Arthur: *Tagebuch 1893–1902*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, ²1995.
- Schnitzler, Arthur: *Tagebuch 1903–1908*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1991.
- Schnitzler, Arthur: *Tagebuch 1913–1916*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1983.
- Schnitzler, Arthur: *Tagebuch 1917–1919*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1985.
- Schnitzler, Arthur: *Briefe 1913–1931*. Hrsg. von Peter Michael Braunwarth u.a. Frankfurt a.M.: Fischer, 1984.
- Schnitzler, Arthur: „„Ich habe Heimatgefühl, aber keinen Patriotismus“. Unveröffentlichte Aufzeichnungen und Aphorismen“. *Literatur und Kritik* 269/70 (1992), 55–62.
- Schnitzler, Olga: *Spiegelbild der Freundschaft*. Salzburg: Residenz, 1962.
- Traum und Wirklichkeit. Wien 1870–1930. 93. Sonderausstellung des historischen Museums der Stadt Wien*. Wien: Eigenverlag der Museen der Stadt, 1985.
- Wassermann, Jakob: *Mein Weg als Deutscher und Jude*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994.
- Weininger, Otto: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. München: Matthes & Seitz, 1980.
- Wunberg, Gotthart; Braakenburg, Johannes J. (Hrsg.): *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910*. Bibliographisch erg. Ausgabe. Stuttgart: Reclam, 2000.
- Zweig, Stefan: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt a.M.: Fischer, ³⁴2003.
- Zweig, Stefan: *Rachel rechnet mit Gott*. Legenden. Hrsg. und mit einer Nachbemerkung versehen von Knut Beck. Frankfurt a.M.: Fischer, ³2007.
- Zweig, Stefan: *Buchmendel. Erzählungen*. Hrsg. und mit einer Nachbemerkung versehen von Knut Beck. Frankfurt a.M. Fischer, ²2007.
- Zweig, Stefan: *Tersites – Jeremias. Zwei Dramen*. Hrsg. und mit einer Nachbemerkung versehen von Knut Beck. Frankfurt a.M.: Fischer, ⁵2011.

Forschungsliteratur

- Abels, Norbert: *Sicherheit ist nirgends. Judentum und Aufklärung bei Arthur Schnitzler*. Königstein i. Ts.: Athenäum, 1982.
- Andics, Helmut: *Die Juden in Wien*. Wien: Kremayr & Scheriau, 1988.
- Arens, Detlev: *Untersuchungen zu Arthur Schnitzlers Roman „Der Weg ins Freie“*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1981.
- Aurnhammer, Achim. „„Lieutenant Gustl“. Protokoll eines Unverbesserlichen“. Kim, Hee-Ju; Saße, Günter (Hrsg.): *Interpretationen Arthur Schnitzler. Dramen und Erzählungen*. Stuttgart: Reclam, 2007, 69–88.
- Beier, Nikolaj: „Vor allem bin ich ich...“ *Judentum, Akkulturation und Antisemitismus in Arthur Schnitzlers Leben und Werk*. Göttingen: Wallstein, 2008.
- Bein, Alex: *Theodor Herzl. Biographie*. Berlin, Wien: Ullstein, 1983.
- Beller, Steven: *Wien und die Juden 1867–1938*. Aus dem Engl. übers. von Marie Therese Pitner. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 1993.
- Botz, Gerhard; Oxaal, Ivar; Pollak, Michael (Hrsg.): *Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert*. Buchloe: Obermayer, 1990.
- Boyer, John W.: *Political Radicalism in Late Imperial Vienna. Origins of the Christian Social Movement 1848–1897*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1981.
- Braese, Stephan: *Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930*. Göttingen: Wallstein, 2010.
- Fliedl, Konstanze: *Arthur Schnitzler*. Stuttgart: Reclam, 2005.
- Fraenkel, Josef (Hrsg.): *The Jews of Austria. Essays on Their Life, History and Destruction*. London: Vallentine, Mitchell & Co, 1967.
- Fraiman-Morris, Sarah (Hrsg.): *Jüdische Aspekte Jung-Wiens im Kulturkontext des „Fin de siècle“*. Tübingen: Niemeyer, 2005.
- Gay, Peter: *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit*. Aus dem Amerik. von Joachim A. Frank. Frankfurt a.M.: Fischer, 2001.
- Gelber, Mark H.: „Karl Emil Franzos, Achad Ha-am und Stefan Zweig“. *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 6 (1982), 37–48.
- Gillman, Abigail: *Viennese Jewish modernism. Freud, Hofmannsthal, Beer-Hofmann, and Schnitzler*. University Park, PA: Pennsylvania State Univ. Press, 2009.
- Hamann, Brigitte: *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators*. München, Zürich: Piper, 2004 [zuerst 1998].
- Hellwing, Isak Arie: *Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Österreich*. Wien u.a.: Herder, 1972.
- Henneke-Weischer, Andrea: „Die deutsch-jüdische Kulturgemeinschaft“. Haupt, Sabine; Würffel, Stefan Bodo (Hrsg.): *Handbuch Fin de siècle*. Stuttgart: Kröner, 2008, 256–278.
- Henze, Volker: *Jüdischer Kulturpessimismus und das Bild des Alten Österreich im Werk Stefan Zweigs und Joseph Roths*. Heidelberg: Winter, 1988.
- Herzog, Hillary Hope: „Vienna is different“. *Jewish writers in Austria from the fin de siècle to the present*. New York, NY, Oxford: Berghahn Books, 2011.
- Horch, Hans Otto; Shedletzky, Itta: „Die deutsch-jüdische Literatur und ihre Geschichte“. Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Neues Lexikon des Judentums*. Überarb. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000, 291–294.
- Irsigler, Ingo; Orth, Dominik: *Einführung in die Literatur der Wiener Moderne*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2015.
- Janik, Allan; Toulmin, Stephen: *Wittgensteins Wien*. Aus dem Amerik. übers. und bearb. von Reinhard Merkel. München, Wien: Hanser, 1984.

- Janz, Rolf-Peter: „Professor Bernhardt – ‚eine Art medizinischer Dreyfus‘? Die Darstellung des Antisemitismus bei Arthur Schnitzler“. Giuseppe Farese (Hrsg.): *Akten des Internationalen Symposiums „Arthur Schnitzler und seine Zeit“*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1985, 108–117.
- Johnston, William M.: *Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte. Gesellschaft und Ideen im Donauraum 1848–1938*. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1974.
- Jürgensen, Christoph; Lukas, Wolfgang; Scheffel, Michael (Hrsg.): *Arthur Schnitzler-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2014.
- Kernmayer, Hildegard: *Judentum im Wiener Feuilleton (1848–1903). Exemplarische Untersuchungen zum literarästhetischen und politischen Diskurs der Moderne*. Tübingen: Niemeyer, 1998.
- Kohn, Hans: *Karl Kraus, Arthur Schnitzler, Otto Weininger. Aus dem jüdischen Wien der Jahrhundertwende*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1962.
- Kraft, Werner: „Richard Beer-Hofmann“. Ders.: *Wort und Gedanke. Kritische Betrachtungen zur Poesie*. Bern, München: Francke, 1959, 188–215.
- Krobb, Florian: „Der Weg ins Freie“ im Kontext des deutsch-jüdischen Zeitromans“. Foster, Jan; ders. (Hrsg.): *Arthur Schnitzler Zeitgenossenschaften / Contemporanéités*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2002, 199–216.
- Krobb, Florian: „Gefühlszionismus und Zionsgefühle. Zum Palästina-Diskurs bei Schnitzler, Herzl, Salten und Lasker-Schüler“. Fuchs, Anne; Strümper-Krobb, Sabine (Hrsg.): *Sentiment, Gefühle, Empfindungen. Zur Geschichte und Literatur des Affektiven von 1770 bis heute*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, 149–164.
- Laermann, Klaus: „Leutnant Gustl“. Janz, Rolf-Peter; ders. (Hrsg.): *Arthur Schnitzler. Zur Diagnose des Wiener Bürgertums im Fin de siècle*. Stuttgart: Metzler, 1977, 110–130.
- Le Rider, Jacques: *Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität*. Aus dem Frz. übers. von Robert Fleck. Wien: Österreichischer Bundesverlag, 1990.
- Lessing, Theodor: *Der jüdische Selbsthass*. Mit einem Vorw. von Boris Groys. Berlin: Matthes & Seitz, 2004.
- Lorenz, Dagmar: *Wiener Moderne*. Stuttgart: Metzler, 1995.
- Lutz, Simone: „Du aber halte meinen Bund“. Die Bibel als Paradigma jüdischer Identität in Beer-Hofmanns ‚Jaäkobs Traum‘. Bayerdörfer, Hans-Peter u.a. (Hrsg.): *Judenrollen. Darstellungsformen im europäischen Theater von der Restauration bis zur Zwischenkriegszeit*. Tübingen: Niemeyer, 2008, 221–235.
- McGrath, William: *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*. New Haven, London: Yale University Press, 1974.
- Maderthauer, Wolfgang: „Libéralisme, identité, assimilation. La culture juive dans la ‚Fin de siècle‘ viennoise“. Ott, Herta Luise (Hrsg.): *Penser le puriculturel en Europe centrale*. Grenoble: CERAAC, 2007, 41–53.
- Magris, Claudio: *Der habsburgische Mythos in der modernen österreichischen Literatur*. Wien: Zsolnay, 2000 [zuerst 1966].
- Mayer, Sigmund: *Die Wiener Juden. Kommerz, Kultur, Politik 1700–1900*. Wien, Berlin: Löwit, 1918.
- Miller, Norbert: „Das Bild des Juden in der österreichischen Erzählliteratur des Fin de siècle. Zu einer Motivparallele in Ferdinand von Saars Novelle ‚Seligmann Hirsch‘ und Arthur Schnitzlers Roman ‚Der Weg ins Freie‘“. Strauss, Herbert A.; Hoffmann, Christhard (Hrsg.): *Juden und Judentum in der Literatur*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, 172–210.
- Neumann, Hans-Gerhard: *Richard Beer-Hofmann. Studien und Materialien zur „Historie von König David“*. München: Fink, 1972.
- Oxaal, Ivar: *The Jews of Pre-1914-Vienna. Two Working Papers*. Hull: The University of Hull, 1981.
- Peters, Ulrike: *Richard Beer-Hofmann. Zum jüdischen Selbstverständnis im Wiener Judentum um die Jahrhundertwende*. Mit einem Vorw. von Sol Liptzin. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1993.

- Pulzer, Peter G. J.: *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867–1914*. Mit einem Forschungsbericht des Autors. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004 [zuerst engl. 1964, dt. 1966].
- Rey, William: *Arthur Schnitzler „Professor Bernhadi“*. München: Fink, 1971.
- Riedmann, Bettina: *„Ich bin Jude, Österreicher, Deutscher“*. *Judentum in Arthur Schnitzlers Tagebüchern und Briefen*. Tübingen: Niemeyer, 2002.
- Rozenblit, Marsha L.: *Die Juden Wiens 1867–1914. Assimilation und Identität*. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1988.
- Rossbacher, Karlheinz: *Literatur und Liberalismus. Zur Kultur der Ringstraßenzeit in Wien*. Wien: J und V, 1992.
- Scheible, Hartmut: *Arthur Schnitzler mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, ¹⁴2007.
- Scherer, Stefan: *Richard Beer-Hofmann und die Wiener Moderne*. Tübingen: Niemeyer, 1993.
- Schick, Paul: *Karl Kraus mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1965.
- Schmidt-Dengler, Wendelin: „Arthur Schnitzler ‚Leutnant Gustl‘.“ *Interpretationen. Erzählungen des 20. Jahrhunderts*. Bd. 1. Stuttgart: Reclam, 1996, 21–37.
- Schorske, Carl E.: *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de siècle*. Dt. von Horst Günther. Frankfurt a.M.: Fischer, 1992.
- Schwarz, Egon: „Arthur Schnitzler und das Judentum“. Grimm, Gunter E.; Bayerdörfer, Hans-Peter (Hrsg.): *Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*. Königstein i.Ts.: Athenäum, 1985, 67–83.
- Schwarz, Egon: *Wien und die Juden*. München: C.H. Beck, 2014.
- Simon, Ernst: „Sigmund Freud, the Jew“. *Leo Baeck Institute Year Book 2* (1957), 270–305.
- Spiel, Hilde: *Glanz und Untergang. Wien 1866–1938*. Autorisierte Übers. aus dem Engl. von Hanna Neves. Wien, München: Kremayer und Scheriau, List, 1987.
- Tietze, Hans: *Die Juden Wiens. Geschichte, Wirtschaft, Kultur*. Wien: Mandelbaum, ²2008 [zuerst 1933].
- Timms, Edward: *Karl Kraus. Satiriker der Apokalypse. Leben und Werk 1874–1918*. Aus dem Engl. von Max Losser und Michael Strand. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.
- Vivanco, Pedro: „Das jüdische Wien des Fin de siècle. Trends und Grenzen der Historiographie der 1980er und 1990er Jahre“. *Aschkenas* 14 (2004), H. 2, 511–536.
- Wallas, Armin A. u.a. (Hrsg.): *Jüdische Identitäten in Mitteleuropa. Literarische Modelle der Identitätskonstruktion*. Tübingen: Niemeyer, 2002.
- Willi, Andrea: *Arthur Schnitzlers „Der Weg ins Freie“*. *Eine Untersuchung zur Tageskritik und ihren zeitgenössischen Bezügen*. Heidelberg: Winter, 1989.
- Wistrich, Robert S.: *Die Juden Wiens im Zeitalter Kaiser Franz Josephs*. Übers. aus dem Engl. von Marie-Therese Pitner und Susanne Grabmayer. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 1999.
- Worbs, Michael: *Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende*. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt, 1983.
- Zohn, Harry: *Wiener Juden in der deutschsprachigen Literatur*. Tel Aviv: Ed. Olamenu, 1964.

Die Prager deutsch-jüdische Literatur

Alexander Schüller

Prag – eine polemische Stadt

Libuše, die mythische Gründerin Prags, soll kurz vor ihrem Tod geweissagt haben, dass unter der Regierung ihres Urenkels ein fremdes Volk nach Böhmen kommen werde. Dieses Volk solle man auf keinen Fall vertreiben oder vernichten, man solle ihm vielmehr die Erlaubnis geben zu bleiben; denn sein Wirken werde „dem ganzen Fürstentum zum Wohl gereichen“ (Petiška 1991, 12). Libušes Urenkel Hostivít soll auf diesen Rat gehört haben. Als die Fremden in seinem Reich erschienen, angeblich im Jahr 860 (vgl. Rybár 1991, 6), soll er sie freundlich empfangen und ihnen gestattet haben, sich am linken Ufer der Moldau anzusiedeln. Diese Fremden waren Juden.

Mit der historischen Wirklichkeit hat diese Sage nicht viel gemein. Aber ein Körnchen Wahrheit enthält sie doch: Tatsächlich sind die ersten Juden im frühen Mittelalter nach Böhmen eingewandert. Der Zeitpunkt lässt sich nicht mehr genau bestimmen, ebenso wenig wie die Geburtsstunde des jüdischen Prag. Wahrscheinlich zu Beginn des 10. Jahrhunderts haben sich hier, an der Moldau, wo wichtige Handelsstraßen zwischen Ost und West zusammentrafen, einige jüdische Kaufleute niedergelassen – der Ursprung der Prager Gemeinde (zur Quellenproblematik Fiala-Fürst 1992, 8). Diese Gemeinde wuchs binnen weniger Generationen zu einem Zentrum jüdischen Lebens heran, vergleichbar allenfalls mit Jerusalem; bald nannte man die Stadt sogar die „Mutter Israels“. Berühmt waren die Tosafisten um Isaak ben Mordechai, noch berühmter Rabbi Avigdor Kara und David Gans, zwei vielseitig interessierte Gelehrte. Und am berühmtesten: Mordechai Meisl, der reiche Primas der Judenstadt, und der wundertätige „Rabbi Löw“ (Jehuda Liwa ben Bezalel), den 1592 Kaiser Rudolf II. an seinem Hof empfangen haben soll, so wie Hostivít die Abgesandten der Juden.

Dass die Urmutter der Tschechen die Juden zu Böhmens Wohltätern erhoben haben soll, ist ein Mythos mit Programm. Libušes Worte richten sich an alle künftigen Landesherren, sie sollen Frieden und Freundschaft zwischen diesen beiden Völkern stiften und schützen. Doch die Realität sah anders aus: Nur wenige Fürsten stellten den Juden so großzügige Privilegien aus wie Přemysl Otokar II.; den meisten fehlte dieser Weitblick. Auf ihren gegenwärtigen Vorteil bedacht, griffen sie nur allzu gern in die Kassen ihrer „Kammerknechte“, manchmal sogar mit Gewalt (1336: Plünderung des Ghettos unter Johann von Luxemburg). Auch die Prager Bevölkerung tat in Mittelalter und früher Neuzeit nicht viel für ein friedvolles Zusammenleben. Mehrmals kam es zu Pogromen, sei es aus Habgier und Neid, sei es aus religiösem Fanatismus wie zur Zeit des Ersten Kreuzzugs oder zu Ostern 1389, als ein

von Priestern aufgehetzter Mob 3000 Juden tötete und das Ghetto in Schutt und Asche legte.

Nachdem die Reformen Josephs II. (1780–1790) zwischenzeitlich für Entspannung gesorgt hatten, verschlechterte sich das tschechisch-jüdische Verhältnis seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Zwar war Prag schon oft zum „Ausgangspunkt von Religions- und Überzeugungskonflikten“ geworden (Urzidil 1967, 281); aber nach der gescheiterten 1848er-Revolution entwickelte sich die „Schwellenstadt“ (mögliche Etymologie: práh=Schwelle) zu einem „exemplarischen Spannungsfeld nationaler, religiöser und sozialer Antagonismen“ (Sudhoff und Schardt 1992, 9), um nicht zu sagen: zu einer „vorgeschobene[n] Front“ (Fiala-Fürst 1996, 19). Selbst Prags großer Troubadour Johannes Urzidil charakterisiert die Stadt als „zackig, schroff, kämpferisch und unheimlich“ (Urzidil 1980, 8; zu Urzidil als Troubadour Brod 1966, 170). In *Da geht Kafka* (1965) bekräftigt er dieses Urteil und nennt Prag eine „Stadt der unaufhörlichen kämpferischen Antithesen“ (Urzidil 1965, 10). Nicht anders Max Brod in seiner Autobiographie: Prag sei eine „polemische Stadt“ (Brod 1960, 8). Im Titel des Buches verknüpft Brod die eigene Vita mit dem Wesen Prags; das gemeinsame Paradigma lautet: „Streitbares Leben“ (vgl. Vassogne 2009, 2). Nur wenige Jahre später stellt er die These auf, die Stadt habe alle ihre Bewohner gezeichnet (Brod 1966, 169). Die Erforscher der Prager Moderne sehen es ähnlich: Zu den Repräsentanten dieser „Stadt-Literatur par excellence“ (Demetz 1953, 107) zählen sie neben den Einheimischen die vielen Prager auf Zeit: Schriftsteller aus anderen Teilen Böhmens, die sich – wenn auch mitunter nur kurz – von der Atmosphäre dieser polemischen Stadt prägen ließen (Wiener in ders. 1917, 8; Goldstücker in ders. 1967, 21; Fritz 2005, 33; Schneider 2009, 23).

Dieser Atmosphäre konnten sich auch die jüdischen Dichter Prags nicht entziehen. Sie entwarfen polemische Welten, beherrscht von „Unruhe, Streit und Wirrnis“ (Perutz 2002, 99); sie schilderten Menschen, die „viehisch gegeneinander gesinnt sind“, wie es in Brods Roman *Tycho Brahes Weg zu Gott* (1915) heißt – Figuren ohne „Glauben an Frieden und ehrliche Freundschaft“ (Brod 2013c, 250). Und sie beschrieben Kämpfe; bei ihrem Größten, bei Kafka, wird der Kampf seit der frühen *Beschreibung eines Kampfes* (1. Fassung: 1904/1906) sogar zu einer „zentralen Metapher seines Werkes“ (Jahraus 2006, 25; zum Mythos des Kampfes bei Kafka vgl. Alt 2005, 146–155). Noch Hans Natoneks Roman *Kinder einer Stadt* (1932) beginnt mit einer Schlägerei (zu Natonek vgl. Serke 1987, 86–129). Jakob Dowidal, ein Jude, prügelt sich mit Egon von Epp, Sohn eines liberalen Abgeordneten und in allem das „Andere“ seines „verwahrlost[en] und gemieden[en]“ Gegners: groß, stark und schön, der „Stolz der Klasse“ (Natonek 1987, 16 und 7). Die Niederlage im kindlich-törichtem Streit um eine Glaskugel, verursacht durch ein „schönes, zartes Gefühl“ für seinen Rivalen (Natonek 1987, 14), gibt Dowidals Leben einen Sinn. Es wird zu einem permanenten Kampf mit nur einem Ziel: dem „Triumph über Epp“ (Natonek 1987, 57). Diese Wendung ist paradigmatisch für den Roman insgesamt. Alle Figuren

sind verstrickt in öffentliche und private Konflikte, keine Beziehung gelingt. Da sich Dowidal nur in dieser „Atmosphäre von Streit“ zu Hause fühlt (Natonek 1987, 86), bleibt er selbst nach seiner Emigration im Banne Prags, verdammt zu permanenter Frontenbildung. Als Chefredakteur einer deutschen Zeitung lässt er Rabitzwände zwischen seinen Mitarbeitern errichten, jede ein „neue[r] Käfig, ein neues Daseinmüssen“ (Natonek 1987, 222). Die Stadt im Titel des Romans ist deshalb mehr als das literarische Abbild einer realen Stadt; sie ist ein Sinnbild sowohl der Entzweigung als auch der Gefangenschaft. Gustav Meyrink hatte beides bereits 1922 zusammengebracht. Als man von ihm wissen wollte, warum er Prag nicht habe verlassen können, antwortete er: Es sei ihm unmöglich gewesen, weil psychologische „Kerkermauern“ den Weg aus der „Atmosphäre des Hasses“ versperrt hätten (zit. n. Krolop 1966, 49). In Natoneks Roman gelingt den Figuren die Flucht aus Prag, nicht aber aus der polemischen Atmosphäre; sie bleiben Kinder ihrer Stadt.

Wie Kafka seinem Freund Oskar Pollack 1902 verrät, fühlt auch er sich gefangen: „Prag läßt nicht los. Uns beide nicht. Dieses Mütterchen hat Krallen. Da muß man sich fügen oder –. An zwei Seiten müßten wir es anzünden, am Vyšehrad und am Hradschin, dann wäre es möglich, daß wir loskommen.“ (Kafka 1966, 14) Von Prags Zerstörung erzählt Kafka noch knapp zwei Jahrzehnte später in einem Fragment, dem Max Brod den Titel *Das Stadtwappen* (1920) gegeben hat. Kafka macht sich darin das traditionelle Sinnbild der Entzweigung zunutze: Babel, die Stadt der Sprachverwirrung. Doch er stellt dieses Babel anders dar als in der Genesis (vgl. Zimmermann 2004, 172–174). Die Menschen haben die Sprachverwirrung, die dem Turmbau hier vorausliegt, mit Dolmetschern und Wegweisern in den Griff bekommen. Es herrscht Ordnung, sogar eine allzu große Ordnung. In umso schärferem Kontrast macht Kafka die Stadt dann allerdings zu einem Ort blutiger Kämpfe (Kafka 2002d, 319). Schließlich, in einer gesondert geschriebenen Passage, imaginiert er ihren Untergang. Eine Riesenfaust werde sie „in fünf kurz aufeinander folgenden Schlägen“ zerschmettern (Kafka 2002d, 323) – eine kühne Umdeutung des Prager Wappens, auf dem eine schützende Schwerthand abgebildet ist (Zimmermann 2004, 174; Verknüpfung von Prag und Babel erstmals 1124 in der *Chronica Boemorum*; vgl. Kremer 2009, 138). Noch die Katastrophe, sehnsüchtig beschworen – wie es bei Kafka steht – in Liedern und Sagen, folgt der Logik des Agons; es herrscht, im buchstäblichen Sinn, das Faustrecht. Diese Logik steigert Kafka in der Schlussvision zugleich bis zur Paradoxie: Die Faust bestraft die Menschen nicht für deren Hybris wie der Gott der Bibel, sondern für eine „Sünde“, die sie selbst verkörpert und mit ihren Schlägen sogar legitimiert. Zwar wird die konkrete Gewalt an diesem „prophezeiten Tag“ (Kafka 2002d, 323) vom Erdboden getilgt werden, als „höchste Gewalt“ jedoch wird sie erhalten bleiben. Dieses Ende knüpft an die messianische Hoffnung der Juden an und verkehrt sie. Wie der Erlöser am Ende aller Tage wird die Faust, als *deus ex machina* in auswegloser Situation, den Untergang herbeiführen (Zimmermann 2004, 175–176). Doch erneuern wird die Welt sich nicht, im Gegenteil: Das

Alte wird triumphieren – gerade, indem es das eigene Prinzip verurteilen und richten wird. Sieg und Niederlage, Erlösung und Untergang sind eins und so sinnlos wie der Turmbau selbst; es fehlt eine versöhnende Synthese. Auch Dowidals Kampf besitzt ein reflexives, allerdings nicht paradoxes Moment. Sein Triumph über Epp ist ein Triumph über die eigenen „Schwächen“, vor allem die Homosexualität. Anders als in Kafkas Erzählung bedeutet der Sieg in der Niederlage für Natoneks Dowidal gleichwohl eine Neugeburt, eine Selbst-Erlösung, aber wieder ohne Synthese: „Epp ist tot und ich bin auferstanden.“ (Natonek 1987, 343) Reflexiv auch der Kampf in Hermann Ungars *Geschichte eines Mordes* (1920). Der Ich-Erzähler erinnert sich an seine Aggressionen gegen einen buckligen und machtbesessenen Frisör, sein verkörpertes Spiegelbild. Freilich: Die Erlösung von diesem „spezifisch jüdischen Selbsthaß“ (Sudhoff 1990, 509) bleibt aus. Der finale Gewaltausbruch vernichtet einen „Fremden“ und bringt seinen Mörder, den Erzähler, für 20 Jahre ins Gefängnis.

Noch stärker ausgeprägt ist der jüdische Selbsthass bei Dowidal. In einer antisemitischen Zeitschrift hetzt er gegen den „zersetzenden jüdischen Geist“; sein Autoren-Pseudonym lautet Germanicus (Natonek 1987, 173). Da er sich nicht mehr als Jude oder Bürger der Tschechischen Republik fühlt, sondern als „Preuße, durch und durch“ (Natonek 1987, 219), nennt er sich auch im Alltag anders, nämlich Widahl. In seinem Selbsthass ähnelt er Alfred aus Brods Roman *Jüdinnen* (1911), einem Prager jüdischen Couleurstudenten mit einer „starke[n] Hinneigung zum Arischen“ und einem Widerwillen gegen alles Jüdische (Brod 2013a, 172). Im Unterschied zu Dowidal verabscheut Alfred aber auch das Slawische und prügelt sich gern mit Tschechen. Von kaum weniger großem Reiz sind solche Auseinandersetzungen für Paul Leppins *Severin* (1914), einen Deutschen (Leppin 1988, 9). In Prag gehörten sie zeitweise zur Tagesordnung, etwa in den 1870er Jahren. Die deutschen Studenten, so Ludwig Winder in der *Geschichte meines Vaters* (1945/46), einer Fragment gebliebenen Romanbiographie von „hohem kulturgeschichtlichen Quellenwert“ (Krolop 1967, 1), fühlten sich als „die Herren der Stadt und des Landes“ und reizten die Tschechen bis aufs Blut (Winder 2011, 89–90).

Zu einer Schlägerei mit schweren Folgen kommt es 1894. Auf dem Schulweg gerät der elfjährige und halb erblindete Oskar Baum mit tschechischen Kindern aneinander. Diese Konfrontation kostet ihn das Licht auch seines gesunden Auges. Kafka sieht in diesem Ereignis mehr als eine individuelle Katastrophe; er meint, sein Freund habe das Sehvermögen als Deutscher verloren. „Als etwas, was er eigentlich nie war und was ihm nie zuerkannt wurde. Vielleicht ist Oskar nur ein trauriges Symbol der sogenannten deutschen Juden in Prag.“ (Janouch 1951, 67) Kafkas Deutung eines realen Ereignisses und Brods fiktive Figur verdeutlichen, dass die tschechisch-jüdischen Beziehungen vor dem Ersten Weltkrieg in den Konflikt zwischen Deutschen und Tschechen verwickelt sind. Diese Konstellation, die Juden (willentlich oder unwillentlich) auf Seiten der Deutschen, ist eine der Hauptursachen ihres polemischen Lebens. Die spätere Figur des jüdischen Antisemiten Dowidal, entworfen

lange nach der Gründung der Tschechoslowakischen Republik, ist ein Hinweis auf die Kontinuität dieser Konstellation in einer Zeit tiefgreifender Veränderungen.

Der nationale Antagonismus zwischen Tschechen und Deutschen reicht zurück ins 19. Jahrhundert. Unter dem Eindruck der Freiheitskämpfe in Europa wandten sich 1848 auch die Tschechen gegen die deutsche Vorherrschaft in Böhmen – vorerst ohne Erfolg. Als die Habsburgermonarchie nach der Niederlage gegen Preußen 1866 unter Druck geriet und innenpolitische Reformen notwendig wurden, hofften die Tschechen auf eine föderale Lösung, insbesondere auf eine Wiederherstellung des böhmischen Staatsrechts. Doch Wien weigerte sich, die Länder der Wenzelskrone staatsrechtlich zu einigen. Die kollektive Enttäuschung über diese Haltung stärkte die tschechischen Nationalisten und radikalisierte sie. Zwei Kerntruppen im Kampf für die nationale Wiedergeburt waren der 1862 gegründete Turnverein „Sokol“, ein paramilitärischer Verband, der sich mit der Burschenschaft „Germania“ befehdete, und die antiliberalistische Partei der „Jungtschechen“, die in den 1880er Jahren die „Alttschechen“ verdrängte und für die Selbstständigkeit Böhmens stritt. Vom Hass der Tschechen auf die Deutschen erzählt zu Beginn seiner Karriere auch einer der berühmtesten Söhne der Stadt in seinen *Zwei Prager Geschichten* (1899): René Maria Rilke (Rilke 1975, 116 und 183).

Verhasst waren die Deutschen bei den Tschechen nicht nur aus politischen Gründen, sondern auch wegen ihrer sozialen und ökonomischen Macht: „Das deutsche Prag! Das waren fast ausschließlich Großbürger [...]. Ein deutsches Proletariat gab es nicht.“ (Kisch 1967, 85) Auch wenn Egon Erwin Kisch die Situation pointiert, die überwiegende Mehrheit der Prager Deutschen gehörte tatsächlich zum Besitz- und Bildungsbürgertum. Noch 1900 waren nur 11,5% von ihnen Arbeiter – im Gegensatz zu 55,9% der Tschechen (Zahlen nach Stölzl in Binder 1979, 1, 64; vgl. auch Fiala 1995, 15; Cohen in Godé u.a. 1996, 61). Der nationale Kampf erhielt deshalb eine sozialrevolutionäre Zuspitzung, immer öfter war in Prag der Ruf zu hören: „Sv ůj k svému“ – jeder mit den Seinigen (vgl. Vassogne 2009, 5; Luft in Godé u.a. 1994, 40). Während die Prager Bevölkerung zwischen 1880 und 1910 freilich um 70% wuchs, weil viele Tschechen in die Stadt zogen und einige Außenbezirke eingemeindet wurden, sank die Anzahl der Zivilstaatsbürger mit deutscher Umgangssprache dramatisch: auf 15% 1880 und gerade einmal 6% im Jahr 1910 (Fiala-Fürst 1996, 15; 1900: 7% bei Cohen in Godé u.a. 1994, 57; ähnliche Zahlen bei Goldstücker 1967, 30; Pazi 1978, 14 und Vassogne 2009, 3; zur Problematisierung dieser Werte Schneider 2009, 12–13).

Die deutsche Minderheit verlagerte den Kampf mit den Tschechen zunehmend auf das „symbolische[] Feld“ der Selbstbehauptung und bemühte sich besonders um Bildung und Kultur (Schmitz und Udolph 2001, 135; siehe auch Pazi 1978, 12). Vor allem die Zeitung *Bohemia* versuchte, „mit flammendem Schwert“ die geistige Vorherrschaft der Deutschen zu verteidigen (Kisch 1967, 87). Zwei Theater (1900: drei), darunter das „Neue Deutsche Theater“, geleitet von Angelo Neumann, ein

Konzertgebäude, zwei Hochschulen, fünf Gymnasien, vier Oberrealschulen und zwei Tageszeitungen sollten die kulturelle Hegemonie beweisen, absichern und ausbauen. Seit den 1880er Jahren besaßen aber auch die Tschechen ein Nationaltheater, eine Universität, eine Technische Hochschule, von ihrem deutschen Pendant „so fern, als wäre die eine am Nordpol, die andere am Südpol“ (Kisch 1967, 86). Dieser „einzigartige[] Parallelismus“ (Pazi 1978, 19) verstärkte sich wegen eines (nicht immer eingehaltenen) gegenseitigen Boykotts, von dem Kisch in etwas übertriebener Weise berichtet: „Kein tschechischer Bürger besuchte jemals das deutsche Theater und vice versa.“ Und in den deutschen Zeitungen: Kein tschechisches Wort ohne Übersetzung, keine Berichterstattung über die tschechische Jubiläumsausstellung und sonstige national bedeutende Ereignisse (Kisch 1967, 86–87; zur Differenzierung vgl. Cohen in Godé u.a. 1994, 64). Der Wettstreit der Künstler scheint sich, verfremdet, in Kafkas *Stadtswappen* widerzuspiegeln. Statt den Bau des Turmes voranzutreiben, konzentrieren sich die Landsmannschaften auf die Verschönerung ihrer Quartiere, und es dauert nicht lange, bis sie zu streiten beginnen, wessen Quartier das schönste sei. Mit der Kunstfertigkeit – so heißt es bei Kafka – steigert sich die Kampfsucht (Kafka 2002a, 319).

Als in Prag jeder zu den Seinen gerufen wurde, schloss sich die Mehrzahl der Juden den Deutschen an; denn seit dem Toleranzpatent Josephs II. betrachteten sie sich als deren „natural allies“ (Weltsch 1956, 256). Noch im Jahr 1890 gaben 74% von ihnen an, ihre Umgangssprache sei Deutsch (Cohen 1981, 102), darunter ein Großteil der kulturellen Elite. Prominente Dichter wie Oskar Wiener, Friedrich Adler und Hugo Salus meldeten sich auch öffentlich zu Wort: als „Apologeten der deutschen Kultur“ (Kilcher in Jagow und Jahraus 2008, 195). Eine Generation später, 1914, bekannte der jüdische Philosoph Hugo Bergmann in einem offenen Brief: Er halte die deutsche Kultur für höherwertig als die tschechische und mache sich überall für ihre Förderung stark, „wo ich dadurch nicht jüdische Interessen gefährde.“ (Bergmann 1985, 50) Die Tschechen, von der nationalen Frage sensibilisiert, nahmen solche Aussagen aufmerksam wahr und unterschieden bald nicht mehr zwischen Deutschen und Juden; für sie waren beide oft dasselbe: Feinde ihrer Nation (Kanyar-Becker in Faber und Naumann 1995, 70). Doch so einfach war es nicht: Einige Juden hatten sich im Nationalitätenkampf auf die Seite der Tschechen geschlagen. Da auch sie für die Emanzipation gestritten hatten und es in manchen Bereichen noch immer taten, konnten sie den Freiheitsdrang der Tschechen gut verstehen (Demetz 1953, 105; Zeugnis von Ludwik Singer bei Schmitz und Udolph 2001, 252). Ein Vorreiter der tschechisch-jüdischen Symbiose war Mitte des 19. Jahrhunderts Siegfried Kapper. Seit den 1870er Jahren dichtete auch Maximilian Winder auf Tschechisch, Vater des wiederum deutsch schreibenden Ludwig Winder. Selbst Rudolf, der Protagonist von Auguste Hauschners Roman *Die Familie Lowositz* (1908), ergreift vor dem Vater für die tschechischen Mitschüler Partei, obwohl er „mit Leib und Seele Deutscher“ ist (Hauschner 1908, 71). Die nationale Front verlief in Prag mitten durch die jüdische Gemeinde.

Nicht in allen Gegenden Böhmens zogen Deutsche und Juden an einem Strang. In Saaz und Eger hatten die Antisemiten erheblichen Einfluss. Die Prager Deutschen dagegen verhielten sich meist solidarisch, schon aus Eigeninteresse; denn von den 30.000 deutschsprachigen Bewohnern der Stadt waren immerhin mehr als die Hälfte Juden (Zimmermann in Jagow und Jahraus 2008, 166–167; Robertson 1988, 10: ein Drittel oder sogar die Hälfte; zu hoch wohl die 85% bei Eisner; vgl. Wagenbach 2006, 207, Anm. 260). Für das Jahr 1885 stellt Friedrich Jodl fest: Es gebe unter den Prager Deutschen weder ein „Liebäugeln mit dem Slaventum“ noch eine „Feindseligkeit gegen das Judentum“. Beides seien „Existenzbedingungen der hiesigen deutschen Gesellschaft.“ (zit. n. Schmitz und Udolph 2001, 23; vgl. Nekula 2000, 101) Es war eine der bittersten Erfahrungen der Prager Juden, dass die „idyllic time“ der deutsch-jüdischen Symbiose (Weltsch 1956, 257) nach der Jahrhundertwende den radikal-nationalen Strömungen zum Opfer fiel.

Anders als bei den Prager Deutschen erstarkte der Antisemitismus bei den Tschechen mit dem Ende der liberalen Ära. Als Motoren und Profiteure des industriellen Umbruchs, als Repräsentanten der kulturellen Elite und der finanzkräftigen Schichten, standen die Juden bei vielen tschechischen Arbeitern und Kleinbürgern in schlechtem Ruf, ein potenziertes Inbild der verhassten Deutschen (Hilsch in Binder 1979, 23; zur Bedeutung der Juden: Stölzl 1975, 21). Die Jungtschechen machten sich diesen Hass politisch zunutze und bekannten sich als erste Partei in Österreich zum völkischen Antisemitismus. Auch die alten, religiös motivierten Vorurteile wirkten noch, wie 1899 die Hilsner-Affäre bewies; sie entwickelte sich zu einem „massenpsychologischen Prozeß gegen das Judentum schlechthin“ (Stölzl 1975, 67). Zwei Jahre zuvor, 1897, war es zu einem Pogrom gekommen, allerdings aus einem politischen Grund: Graf Badeni hatte versucht, für alle Behörden des Landes die Doppelsprachlichkeit einzuführen, und war am Widerstand der Deutschen gescheitert. Als sich die Nachricht von seiner Entlassung verbreitete, attackierte ein tschechischer Mob deutsche Institutionen – der berüchtigte „Dezembersturm“. Rasch konzentrierte sich dieser Sturm auf die Juden und traf sie mit voller Wucht: Man plünderte ihre Häuser und Geschäfte, zerstörte Existenzen (Stölzl 1975, 63). Mehr als zwei Jahrzehnte später, Mitte November 1920, schlugen antideutsche Proteste erneut in antisemitische Krawalle um. Kafka berichtet davon seiner Freundin Milena: „Die ganzen Nachmittage bin ich jetzt auf den Gassen und bade im Judenhaß. ‚Prašivé plemeno‘ [Räudige Rasse] habe ich jetzt einmal die Juden nennen hören.“ (Kafka 2011, 288) Die Diffamierung als „räudige Rasse“ ist nicht neu. Zur Jahrhundertwende sollen an Cafés in Eger Schilder angebracht gewesen sein mit der Aufschrift: Juden und Hunden ist der Eintritt verboten (Tramer 1964, 312, unter Berufung auf Sigmund Kaznelson). Die Haltbarkeit antijüdischer Vorurteile thematisiert noch fast drei Jahrzehnte später Hermann Ungar in seinem Schauspiel *Der rote General* (1928). Die Bolschewiki heben ihre russische Heimat aus den Angeln, lassen das Alte nicht mehr gelten und behaupten doch nach wie vor, die Juden wollten

Juda zum „Herrn über die Welt machen“ (Ungar 1989, 40). Da sie den jüdischen General Podkamjenski, ihren verdienten Genossen, für einen Feind erachten, der sich nur verstellt, ordnen sie seine Hinrichtung an. Ungar verdeutlicht mit diesem Stück, dass die Juden, allen ihren Bemühungen zum Trotz, immer zwischen den Fronten stehen werden. Auch Theodor Herzl sieht die Juden von zwei Seiten angefeindet. Anlässlich des Dezembersturms schreibt er einen Artikel über „Die Juden Prags zwischen den Nationen“ (*Das jüdische Prag* 1917, 7).

Verfeindet sind auch Schakale und Araber in Kafkas gleichnamiger Erzählung, erschienen 1917 in Martin Bubers Zeitschrift *Der Jude*. Die Schakale repräsentieren den Typus des ohnmächtigen Tiers, „Zentralmetapher“ von Kafkas Existenz (Stach 2002, 214). Scott Spector vertritt die Auffassung, Kafka habe sich mit dieser Erzählung auf eine konkrete historische Konstellation bezogen: Die Schakale seien die Tschechen, die Deutschen die Araber (Spector 2000, 191–192). Die Blutmetaphorik allerdings, in zionistischen Kreisen sehr verbreitet, legt nahe, dass es sich bei den Schakalen um Juden handelt. Im Hinblick auf den Publikationskontext und vor allem die literarische Tradition des Schakals macht Jens Tismar plausibel, dass Kafkas „Tiergeschichte“ die Beziehung zwischen den Diaspora-Juden und einem „Wirtsvolk“ schildere (Tismar 1975, 312). Nach Dimitry Schumsky handelt es sich bei diesem „Wirtsvolk“ um die Tschechen und bei den Schakalen um germanozentrische Prager Juden (Schumsky 2013, 267; alternative, aber weniger überzeugende Deutung: Schakale als zionistische Siedler und Politiker in Palästina, der Mann aus dem Norden als europäische Mächte, die Araber als Araber; vgl. Schumsky 2013, 263). Für diese These spricht, dass die Schakale sich nach Reinheit sehnen (Rubinstein 1967, 16; Hinweis auf jüdische Speisegesetze). Da die Ostjuden in Kafkas Augen eine reine Form des Judentums verkörpern, ist es mehr als nur wahrscheinlich, dass die Tiere in der Geschichte ihr Gegenstück repräsentieren: die Westjuden. Genauso wie die Schakale auf die Araber sind sie auf die Christen fixiert und so niemals „rein“, niemals ganz bei sich. Auch ihre kollektive Erlösungshoffnung dürfte den Prager Juden nicht fremd erschienen sein: „Herr, du sollst den Streit beenden, der die Welt entzweit.“ (Kafka 2002b, 273) Diese Bitte erinnert an das *Stadtwappen*. Beide Male soll der erlösende Eingriff in die zerrüttete Welt von außen erfolgen, jetzt in Gestalt eines Fremden aus dem „hohen Norden“ (Kafka 2002b, 270, Anspielung auf Jes 41,25; vgl. Rubinstein 1967, 15). Da die Schakale diesen Fremden als ihren Messias betrachten (Rubinstein 1967, 14; Sokel 1967, 286–287), drücken sie ihm eine rostige Nähscere in die Hand – als (lächerliches) Instrument einer Revolution, zu der ihnen selbst Kraft und Wille fehlen. Ihre Zuversicht baut ebenso auf den finalen Gewaltexzess eines *deus ex machina* wie im *Stadtwappen* die Sagen und Lieder. Diesen *deus ex machina*, den vermeintlichen Messias aus dem Norden, deutet Schumsky als Vertreter des deutsch-österreichischen Kaiserreichs, von dem sich viele Prager Juden die Befreiung aus dem eisernen Griff der Tschechen erhofften (Schumsky 2013, 267). Doch in Kafkas Erzählung kommt es nicht zu einer Befreiung.

Ein Araber enthüllt die Hoffnung der Schakale als trügerisch, sie seien „Narren, wahre Narren“ (Kafka 2002b, 274). Da sich der Fremde den Schakalen verweigert, bleibt die Welt in dieser „Satire[] auf die Westjuden“ (Robertson 1988, 218) entzweit. Als eine solche Satire kann auch Kafkas Fabel *Eine Kreuzung* gelesen werden, geschrieben im selben Jahr. Sie beschreibt ein „eigentümliches Tier, halb Kätzchen, halb Lamm“ (Kafka 2002c, 372, mögliche Inspirationsquelle: Gilgulgeschichten; vgl. Grözinger 2003, 127–128). Als Sklave widerstreitender Naturen könnte dieses Tier, das „beiderlei Unruhe“ in sich spürt (Kafka 2002c, 374), die existenzielle Tragik der Prager deutschen Juden mit ihren zwei Herzen in der Brust versinnbildlichen (religiös konnotierte Differenz bei Weinberg 1963, 123: christliches Lamm vs. Rest des Löwen Juda). Wie die Schakale lebt auch das Katzenlamm als Parasit, abhängig von einer Menschenfamilie (womöglich den Tschechen), ohne deren Fürsorge es nicht überleben könnte. Allerdings verwehrt ihm der Ich-Erzähler die Erlösung, hier: die Ermordung mit einem Fleischermesser, ebenso wie der Mann den Schakalen die Befreiung von den Arabern. Wer sich die Erlösung von inneren und äußeren Widersprüchen verspricht, braucht andere Mittel als ein Messer oder eine Schere und scheinbar „alles vermögende[] Hände“ (Kafka 2002b, 274). Nach diesen Mitteln suchten die Dichter der Prager Moderne.

Forschung

„Es kafkat und werfelt, es brodeln und kischt.“ Dass dieses geflügelte Wort die Lebendigkeit der Prager deutschen Literatur ausschließlich mit den Namen jüdischer Dichter zu Gehör bringt, hat nicht nur klangästhetische Gründe. Es bezeugt, wie stark die Juden das kulturelle Leben der Stadt geprägt haben. Paul Leppin vermutet 1917 sogar, sie seien für 90% aller Leistungen in Presse, Theater und Dichtung verantwortlich (*Das jüdische Prag* 1917, 5). Der tschechisch-jüdische Essayist Pavel Eisner, wie so viele Prager Literaten zugleich Geschichtsschreiber seiner Epoche, fragte nach dem Grund für diese Dominanz. Seine Antwort machte sich 1965 Eduard Goldstücker zu eigen, Initiator der bahnbrechenden Konferenz „Weltfreunde“ (vgl. Goldstücker in ders. 1967, 27). Die Prager Juden hätten in einem dreifachen Ghetto gelebt: einem deutschen, einem jüdischen und einem bürgerlichen. Diese These, vertreten noch von Sudhoff und Schardt in der Einleitung ihrer Anthologie *Prager deutsche Erzählungen* (Sudhoff und Schardt 1992, 32; vgl. auch Baioni 1994, 7: ein einziges Ghetto), kann heute als entkräftet gelten (vgl. vor allem Binder 2000; Höhne in Becher u.a. 2012, 37, Anm. 4). Das gilt bisher nicht für ähnlich gelagerte Metaphern wie „Insel“ und „Kreis“. Beide kennzeichnen die Prager deutsch-jüdische Gemeinde ebenfalls als einen von der tschechischen Umgebung abgetrennten Raum (siehe Frýd 1959, 4; Wagenbach 2006, 76; mit Einschränkungen Zimmermann in Jagow und Jahraus 2008, 166; Verknüpfung von „Ghetto“ und „Insel“ bei Goldstücker

in ders. 1967, 27; ähnlich die „Treibhausklima-Metapher“; vgl. Kanyar-Becker 1995, 75 mit Belegen). Und beide haben ihre Wurzeln in der Prager Moderne selbst.

In der zweiten Hälfte der 1920er Jahre fühlten sich die Prager (jüdischen) Deutschen empfindlich geschwächt, da zahlreiche Zionisten die Stadt verlassen hatten und der Antisemitismus blühte (Binder in Godé u.a. 1996, 191). Sie verglichen ihre Gemeinde deshalb mit einer Insel in einem gefährlichen Ozean. Wie Hartmut Binder nachgewiesen hat, lebten die Juden in Prag aber keineswegs auf einer Insel, sondern über das Stadtgebiet verstreut: in einer Diaspora (Binder in Godé u.a. 1996, 187). Auch sprachlich waren die meisten Juden aus der Generation Kafkas alles andere als isoliert. Bis zu drei Fünftel der Schüler an Prager deutschen Jungenschulen, so Ingo Stöhr, waren am Ende des 19. Jahrhunderts „potentiell zweisprachig“, und die besten Leistungen erbrachten Juden. „Insgesamt ist jüdisch sicherlich das zentralste Merkmal der Träger böhmischer Zweisprachigkeit [...]“ (Stöhr in Becher u.a. 2012, 217; so schon Urzidil 1965, 7; Wochenschrift des „Bar-Kochba“: Zweisprachigkeit der Prager Juden als Vorbild für die Versöhnung zwischen Juden und Arabern in Palästina; vgl. Schumsky 2013, 258) Dieses Ergebnis bestätigt tendenziell die ältere Forschung, die von noch höheren Zahlen ausgegangen war (Cohen in Godé u.a. 1996, 65; dazu auch Stölzl 1975, 25). Damit aber nicht genug: Hartmut Binder weist auf die zahlreichen Beziehungen der Prager deutschen Dichter hin: Beziehungen zu Böhmens Randgebieten, zu Wien und Berlin, dem Deutschen Reich insgesamt (Binder in Godé u.a. 1996, 108; so schon Otto Pick zit. n. Stölzl in Binder 1979, 1, 85; vgl. dazu auch Pazi und Zimmermann 1991). Christiane Ida Spirek ergänzt: Das Prager Bürgertum habe sich eng mit der deutschen und europäischen Geistesgeschichte verbunden gefühlt (Spirek 2005, 46). Bekräftigt werden diese Hinweise von Robert Weltsch, der 1917 schreibt: „Wir, diese heutige Prager jüdische Jugend, sind nicht mehr die Kinder des Prager Ghetto, dessen äußere Gestalt wir kaum mehr kannten; wir sind durch die fremde Schule gegangen, haben tausend Ausblicke und tausend Zwecke sehen gelernt, in Schule und Welt umgab uns die drängende Fülle des Daseins.“ (*Das jüdische Prag* 1917, 17) Insofern gilt: Die Insel-Metapher ist allzu einseitig, um die Prager Verhältnisse adäquat zu beschreiben. Sie erweckt den Eindruck, Prag sei „das Beispiel par excellence für eine Grenzstadt“ (Magris 1979/80, 13), ein Ort, an dem die „drängende Fülle des Daseins“ eher eine Bedrohung darstellt als eine Chance.

Kaum weniger problematisch ist die Kreis-Metapher – obwohl sich bei den Prager Intellektuellen zweifelsohne eine „Neigung zur Sekten- oder zumindest Gruppenbildung“ diagnostizieren lässt (Tramer 1961, 185–186; ders. 1964, 329–330; Spirek 2005, 41: abgeschlossene Zirkel und Einrichtungen). Man traf sich in der Gesellschaft „Concordia“, gegründet auf Anregung David Kuhs, oder im Café Louvre, wo die Brentano-Schüler Kraus und Marty mit Interessierten die Philosophie ihres Meisters diskutierten; man traf sich im Café Arco, wo Werfel, Paul Kornfeld, die Brüder Janowitz und Ernst Pollack verkehrten; oder man traf sich im Salon der Bertha Fanta,

in den Cafés Edison und Continental, dem Deutschen Casino, auch in der Sektion für Literatur der größtenteils jüdisch geprägten „Lese- und Redehalle“ (Schmitz und Udolph 2001, 50). Über den engen bzw. weiten und weitesten „Prager Kreis“, die rezeptionsgeschichtlich bedeutendste Gruppe, hat Max Brod ein eigenes Buch geschrieben. Der enge Kreis sei „die innige freundschaftliche Verbindung von vier Autoren, zu der dann später noch ein fünfter trat. Diese vier waren: Franz Kafka, Felix Weltsch, Oskar Baum und ich. Nach Kafkas Tod kam Ludwig Winder hinzu.“ (Brod 1966, 35) Diese Ergänzung zeigt: Der enge Prager Kreis soll numerisch und personell konstant bleiben. Das passt zwar zur Metapher des Kreises, aber keineswegs dazu, wie Brod sie begreift; er hält sie für „lockerer, schwankender, verschwimmender“ als „Prager Schule“ (Brod 1966, 9). Davon abgesehen, ist die Metapher für Brod mehr als eine Ordnungskategorie; sie besitzt einen kulturpolitischen Impetus. Mit einer „retrospektive[n] Fiktion“ (Schmitz und Udolph 2001, 204) erklärt Brod sich selbst und seine Freunde im Rückblick zum Zentrum der Prager Literatur (Vassogne 2009, 189). Dabei ignoriert er die „vergleichsweise quantitative Marginalität“ des engen Prager Kreises (Kilcher in Engel und Auerochs 2010, 42). Von einem engen bzw. weiten und weitesten Prager Kreis zu sprechen bedeutet deshalb: diese Fiktion als Tatsache zu akzeptieren und den Großteil der Prager deutschen Dichtung herabzustufen zu einem peripheren Phänomen. Trotz allem möchte Scott Spector auf die Kreis-Metapher nicht verzichten, dazu seien ihre Vorteile zu groß: sowohl im Hinblick auf die Beschreibung der Prager Kulturlandschaft als auch die Interpretation von Texten (Spector 2000, 19: Dichotomie von Innen und Außen, Zentrum und Peripherie, Hinweis auf den hermeneutischen Zirkel). Wenn Spector die Metapher von Brods Definition ablöst, so ist das zwar richtig, aber ihr gewichtigster Nachteil bleibt bestehen. Die Metapher suggeriert, die Mitglieder seien zum Zentrum orientiert und für Einflüsse von außen schwer empfänglich. In Wirklichkeit war der enge Prager Kreis jedoch niemals lückenlos geschlossen; Ludwig Winder z.B. hatte Kontakt zu anderen Gruppen, war ihr „verbindende[s] Element“ (Serke 1987, 147). Selbst Brod argumentiert gegen die Ghetto-These; er spricht vom „engen Zusammenhang[]“ zwischen Prag und Berlin und sogar von „wesentliche[n] Freundschaftsstrahlungen zu tschechischen Dichtern hin, zu Musikern, Malern und zu tschechischen Menschen aller Stände, aller Klassen“ (Brod 1966, 45 und 37). Margarita Pazi nennt den Prager Kreis darum zu Recht eine „schadhafte[] Stelle[]“ in der tschechisch-deutschen Front (Pazi 1978, 21). Wie die Rede von der Insel gibt die Kreis-Metapher keinen Aufschluss über die Existenz solcher Stellen, sie setzt stattdessen wieder die Grenze absolut (Kreis als Grenze auch in Kafkas Erzählung *Gemeinschaft*). Dieser Einwand soll nicht so verstanden werden, als habe es für die Prager Juden keine Grenzen gegeben; besonders im privaten Bereich blieben sie gern unter sich. Gemeint ist vielmehr, dass es in der Stadt sowohl Grenzen gab als auch Übergänge, vor allem bei den Künsten. Um die Eigenart der Prager deutschen Literatur begrifflich zu fassen und zugleich anschaulich zu machen, eignet sich am besten

eine Metapher, der sich eine „Wechselwirkung von Trennung und Verbindung“ ablesen lässt. Es ist die Metapher der Schwelle (Schneider 2009, 12).

Obwohl die meisten Prager jüdischen Dichter ihre Zugehörigkeit zur deutschen Kultur niemals in Frage stellten, wagten sie sich schon vor dem Ersten Weltkrieg über die Schwelle zwischen den Nationen. Einige befreundeten sich mit tschechischen Dichtern, zum Teil aus Opposition gegen die ältere Generation (Schmitz und Udolph 2001, 136), zum Teil aber auch, weil sie die kulturellen Leistungen der Tschechen anerkannten und einen intellektuellen Austausch suchten. Da sie wussten, dass viele Deutsche die fremde Sprache nicht beherrschten, stellten sie ihre Kenntnisse in den Dienst der kulturellen Vermittlung (Tramer 1964, 311: „appropriate mediators“; Pazi 1978, 22–23; Reffet in Godé u.a. 1996, 299–300). 1913 übersetzte Otto Pick Šrámeks *Flammen* und Březinas *Hymnen*, 1916 gab Franz Pfemfert die *Jüngste tschechische Lyrik* heraus und griff dazu auf Übertragungen von Prager Juden zurück. Noch in der Sammelschrift *Das jüdische Prag*, erschienen 1917, finden sich Übersetzungen von Gedichten Březinas, Vrchlickýs, Nerudas und anderen. Selbst die patriotisch gesinnten Rudolf Fuchs und Friedrich Adler übersetzen tschechische Lyrik ins Deutsche – mit meisterhaftem Gespür für die fremde Sprache (vgl. dazu insgesamt Jähnichen 1972). So begaben sie sich freiwillig zwischen die Nationen, eine gleichsam menschliche Schwelle in einer Epoche der schlimmsten kriegerischen Konfrontation seit Menschengedenken

Diese Verbindungen bei gleichzeitiger Trennung sind für die Forschung zur Prager deutsch-jüdischen Literatur von dreifacher Bedeutung. Erstens erklären sie die kulturelle Dominanz der Juden in Prag. Sie ist nicht nur das Ergebnis eines Rückzugs auf die deutsche Sprache und Kultur in schweren Zeiten (so Schlaffer 1981), sondern auch – und gerade bei den Juden – das Ergebnis einer kulturellen Kommunikation, einer Schwellenüberschreitung. Die für künstlerische Leistungen fruchtbare Prager Atmosphäre hat Oskar Wiener treffend beschrieben: „Deutsche, tschechische und jüdische Einflüsse wirken gleichzeitig auf den schöpferischen Geist ein und zwingen ihn zu Eingebungen, die er anderwärts nicht finden könnte.“ (Wiener in ders. 1919, 7; vgl. auch Urzidil 1965, 6: „vier ethnische[] Quellen“: Deutschtum, Tschechentum, Judentum, Österreichertum) Was die Prager Juden zu literarischen Höchstleistungen trieb, war jene „Wechselwirkung von Trennung und Verbindung“, die man weder in einem Ghetto findet noch auf einer Insel noch in einem Kreis.

Zweitens legen die kulturellen Beziehungen einen intertextuellen, nach Möglichkeit komparatistischen Umgang mit der Prager jüdischen Literatur nahe, eine „synthetische Erfassung der Kraftlinien im Schaffen der Prager Autoren“ (Reffet in Godé u.a. 1996, 301; vgl. Schmitz und Udolph 2001, 18; Pazi 1978, 37: „werktranszendierende[] Untersuchungen“). Ein vorbildliches Beispiel ist die Dissertation von Susanne Fritz über *Die Entstehung des Prager Textes*. Im Anschluss an die Moskauer und Tartuer Schule versteht Fritz unter „Prager Text“ die Summe aller Aussagen, die

in Literatur, Film und Kunst über die Stadt getroffen wurden (Fritz 2005, 16). Dieser „Prager Text“ bestehe aus einigen charakteristischen, sich häufig überschneidenden Themen, und dazu zähle auch das Judentum (Fritz 2005, 73; zur Bedeutung des Thematischen vgl. bereits Stölzl in Binder 1979, 1, 85). Dieser Befund hat Folgen für die Erforschung der Prager jüdischen Moderne: Es genügt nicht mehr, das Verhältnis der Dichter zur jüdischen Gemeinschaft und Tradition aufzuzeigen (Born 2003, 195); die Forschung sollte stärker als bisher Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Autoren herausarbeiten, um festzustellen, welche Themen und Motive ‚jüdisch konnotiert‘ sind – oder umgekehrt: welche jüdischen Themen und Motive mit einem Prager Gehalt erfüllt sind. Wenngleich die Kafka-Philologie essenzielle Beiträge zum Verständnis der Prager jüdischen Moderne geliefert hat (Stölzl 1975; Robertson 1988; Baioni 1994), ist es dazu notwendig, auch die Autoren im Schatten dieser Ikone der Prager Literatur angemessen zu berücksichtigen (Binder 1991; verdienstvoll: Pazi 1978 und Serke 1987). Dass diese Seitenblicke für die Kafka-Forschung nicht unerheblich sind, beweist das komparatistisch angelegte Buch von Zimmermann (2004).

Drittens ist zu berücksichtigen, dass die Erwartungen an diese Beziehungen einst kühner waren als angebracht. Die Zeitschrift *Ost und West* verknüpfte bereits im Titel programmatisch die für Prag typischen Gegensätze (Goldstücker in ders. 1967, 43). Eine andere Zeitschrift, die *Herder-Blätter*, herausgegeben im Auftrag des Herder-Vereins, einer Gründung der Prager Loge des B'nai B'rith, warb für die Verwirklichung einer Hoffnung, die Franz Werfel in seinem Gedichtband *Der Weltfreund* (1908–10) in empathische Verse gekleidet hatte. Das Gedicht „An den Leser“ endet mit dem Wunsch, „[d]aß wir uns, Bruder, in die Arme fallen!“ (Werfel 1967, 63) Max Brod, einer der engagiertesten Vermittler, sah diese Hoffnung wenigstens in Prag erfüllt, heute sei „kaum mehr von einer reinen deutschen und einer reinen tschechischen Nation die Rede [...], sondern nur noch von Pragern, Bewohnern dieser herrlichen und geheimnisvollen Stadt. Eine Verschmelzung ist eingetreten, das Blut hat sich vermischt, culturelle und wirtschaftliche Beziehungen locken über die Grenzen.“ (zit. n. Vassogne 2009, 194)

Diese Verschmelzung ist eine Fiktion. Wie Claudio Magris festgestellt hat, sind Fiktionen von dieser Art charakteristisch für die Prager deutsche Literatur. Seine These lautet: Die Prager Dichter hätten den „paradoxen Versuch“ gemacht, „die Unlösbarkeit der Konflikte durch ihre Überwindung zu verklären.“ (Magris 1979/80, 13) Als einer der ersten rückt Magris die Prager deutsche Literatur damit in die Nähe des Mythos; die Verbindung der Antagonismen, das „Oxymoron Prag“, sei ihre Utopie. Ingeborg Fiala-Fürst spricht später ausdrücklich von einem „Mythos Prag“ (Fiala-Fürst 1996, 90–91). Dieser Mythos mit seinen typischen Erkennungszeichen (Nebel, Dämmerung, Traum, eine märchenhafte Atmosphäre) betont nicht mehr die Grenze, sondern den Zusammenhang; er ist das andere Extrem der Prager Literatur. In seiner zweiten Rede über das Judentum, gehalten 1910 in Prag, erkennt Martin

Buber die Bedeutung des Judentums für die Menschheit darin, „[...] daß es an sie immer wieder die Forderung der Einheit heranbringt“ (Buber 1993, 26). In diesem Sinn ist das „Oxymoron Prag“ ein jüdischer Mythos.

Zweifelsohne hatte Brod einen Hang zu diesem Mythos. Sehr deutlich zeigt sich das an vielen Stellen seines „Bekenntnisbuch[s]“ *Heidentum, Christentum, Judentum* (1921) und noch früher im *Tycho Brahe*. Schon er glaubt fest daran, dass Gott zwischen des Menschen Glück und den Gesetzen des Himmels einen „tiefen Zusammenhang“ geschaffen habe (Brod 2013c, 94). Deshalb sucht er ein Forscherleben lang nach dem „Gesetz dieser beiden, des irdischen Weltregiments wie des Himmels“. Ein Jude, Vermittler auch hier, offenbart es ihm. Es ist Rabbi Löw, und seine Botschaft lautet: Gott hilft den Menschen, aber er braucht auch ihre Hilfe. Brod legt dem Rabbi hier einen Gedanken Hugo Bergmanns in den Mund (vgl. Brod 1921, 1, 61): Die jüdische Auffassung, so Bergmann drei Jahre zuvor, trenne Gott und Welt, verknüpfe aber „das Schicksal der Welt und Gottes so miteinander, daß nicht bloß die Welt von Gott, sondern [...] *das Schicksal Gottes von der Welt abhängt*.“ (*Vom Judentum* 1913, 33) Bergmann hütet sich vor einer Überbewertung des Zusammenhangs, es geht ihm – wie auch Brods Rabbi Löw – um die Wechselwirkung von Verbindung und Trennung, ein dynamisches Verhältnis von Gott und Welt (*Vom Judentum* 1913, 33). Zusammen mit den beiden einzelnen Polen ist diese Wechselwirkung das zentrale Thema der Prager Literatur. Sie äußert sich in Brods „dialektischem Terminus“ der „Distanzliebe“ zwischen Deutschen und Juden (Brod 1960, 74). Und sie verkörpert sich in einer biblischen Figur, die bei den Prager jüdischen Dichtern äußerst beliebt ist: Jakob. Gleichsam als Motto steht sein sprichwörtlich gewordener Kampf mit Gott am Anfang von Brods Roman (Brod 2013c, 15). Auch in Natoneks *Kinder einer Stadt* kommt es zu einem „Jakobskampf“, aber nicht mit Gott: Jakob Dowidal ringt mit sich selbst, dem eigenen Erbe. Der Macht seines Onkels Jakob, der von seinen europäischen Verwandten „vollständig getrennt“ lebt (Kafka 2002b, 96), muss sich Karl Rossmann unterwerfen, Protagonist in Kafkas *Der Heizer* (1913) und *Der Verschollene* (1911–1914, 1927). Gleichzeitig verbindet ihn der Name mit seiner Heimat, seiner Vergangenheit, seiner Schuld. Denn sein unehelicher Sohn heißt Jakob. Auch zum biblischen Jakob gehört die Verbindung. Der Kämpfer am Jabbok ist derselbe, der in Bet-El von der Himmelsleiter träumt. Von ähnlichen Leitern erzählen die Prager Dichter. Für sie waren es Brücken.

Phantasten und Sonderlinge

In seinem Roman *Franziska* (1916 unter dem Titel *Der Kampf*) schildert Ernst Weiß die Ankunft seiner Protagonistin in Prag und ihre ersten Eindrücke. Der Wenzelsplatz mit seinem bronzenen Reiterstandbild scheint „ins Märchenhafte entrückt“, da er von einer zarten Nebelhülle umschlossen ist. Auch das Nationalmuseum wirkt phantastisch, wie eine „Zauberburg in Tausendundeiner Nacht“ (Weiß 1982, 30 und

25). Ganz anders das Proletarierviertel Zizkov: eine Welt ohne Nebel, mit harten Kontrasten (Weiß 1982, 28). Es sind die beiden Seiten Prags, die Weiß direkt nebeneinanderstellt: das Prag der Denkmäler und Museen, eine Stadt der Erinnerung an die Vergangenheit, und das Prag der Gegenwart, eine pulsierende, aber trostlose Industriemetropole. Während Franziska dieses moderne Prag aus nächster Nähe betrachtet, bleiben die Bauten der Vergangenheit selbst, die „erloschenen grauen Paläste des Hradschin“ und der „uralte Sankt Veitsdom“, in noch weiterer Ferne als die historisierenden, vom Nebel in eine mythische Distanz gerückten Gebäude auf dem Wenzelsplatz – „wie in einer anderen Welt“ (Weiß 1982, 31). Zwischen diesen beiden konträren Bereichen, Vergangenheit und Gegenwart, gibt es eine Schwelle, die verbindet und zugleich trennt wie der Nebel: Es ist die alte Karlsbrücke. Mit ihrem „traumhaft gezogenen Bogen“ gehört sie zum Zauberreich – eine „Wunderbrücke“ (Weiß 1982, 30–31 und 27). Da man sie aber mit Schienen versehen hat, ist sie Teil auch der modernen Welt, ein Ort des Übergangs.

Die Wechselwirkung von Trennung und Verbindung, Erinnerung und Präsenz, prägt auch einen der literarisch bedeutendsten Prager Orte: die Judenstadt. Trotz ihrer Assanierung in den Jahren 1893 bis 1911 ist sie in der Erinnerung präsent, fern und nah zugleich, und zwar – wie Kafka sagt – vor allem bei den Juden:

In uns leben noch immer die dunklen Winkel, geheimnisvollen Gänge, blinden Fenster, schmutzigen Höfe, lärmenden Kneipen und verschlossenen Gasthäuser. Wir gehen durch die breiten Straßen der neuerbauten Stadt. Doch unsere Schritte und Blicke sind unsicher. Innerlich zittern wir noch so wie in den alten Gassen des Elends. Unser Herz weiß noch nichts von der durchgeführten Assanation. Die ungesunde alte Judenstadt in uns ist viel wirklicher als die hygienische neue Stadt um uns. Wachend gehen wir durch einen Traum: selbst nur ein Spuk vergangener Zeiten. (Janouch 1951, 42)

Sowohl die Karlsbrücke als auch das Ghetto spielen eine maßgebliche Rolle in Gustav Meyrinks *Der Golem* (1915), einem der erfolgreichsten Romane der Epoche. Die Brücke verbindet hier wieder zwei verschiedene Teile Prags: das düstere Ghetto und den prächtigen Hradschin. Ihre symbolische Bedeutung als Schwelle ist von noch größerer Bedeutung. Rabbi Hillel, ein in den Lehren der Kabbala bewandertes Archivarius mit einer „Affinität zum Typus des ‚Gerechten‘“ (Cersowsky 1983, 48), erläutert dem Gemmenschneider Athanasius Pernath: „Schon so mancher, werden Sie sagen, ist sich selbst begegnet, zum Beispiel Goethe, gewöhnlich auf einer Brücke, oder sonst einem Steig, der von einem Ufer eines Flusses zum andern führt – hat sich selbst ins Auge geblickt und ist *nicht* wahnsinnig geworden. Aber dann war's eben nur eine Spiegelung des eigenen Bewußtseins und nicht der wahre Doppelgänger: nicht das, was man ‚den Hauch der Knochen‘, den ‚Habal Garim‘ nennt [...]“ (Meyrink 2003, 122) Pernath hat diesen wahren Doppelgänger zuvor getroffen – in einem Zimmer ohne Zugang nahe der Synagoge. Über unterirdische Gänge ist er trotzdem hineingelangt, und dort scheint es ihm dann, als sitze er einer Gestalt mit seinem eigenen Gesicht gegenüber. Wie die Brücke ist dieses Zimmer ein Schwel-

lenort. Abgeschlossen von der Außenwelt, öffnet es sich nach innen, wird es in Hoffmannscher Manier (dazu Kremer 2009) zum Einfallstor für jene geheimnisvolle Welt, der Pernaths Doppelgänger entsteigt: Es ist niemand anderes als der Golem, ein künstlicher Mensch aus einer alten jüdischen Sage, den nur ein magischer Zettel hinter seinen Zähnen am Leben erhält. In Meyrinks Roman ist der Golem aber mehr als ein „Menschautomat“ (Kisch 2001, 301). Mirjam, die Tochter Hillels, sieht in den Wesen der anderen Welt „die Brücke, die mich mit dem ‚Drüben‘ verbindet, [...] die Jakobsleiter, auf der ich mich über die Dunkelheit des Alltags erheben kann ins Licht [...].“ (Meyrink 2003, 173) Diese Brücke zeigt sich nur denen, die wie Mirjam an „Wunder“ glauben: nicht den nüchternen Deutschen, nicht den assimilierten Juden (Meyrink 2003, 145), auch nicht den Zweiflern, die Wunder zu inneren Erlebnissen degradieren. Pernath jedoch hat Zweifel. Während einer erneuten Vision schlägt er deshalb einem Phantom einige Körner aus der Hand, Symbol seiner magischen Kräfte; zur selben Zeit stürzt in der Stadt die steinerne Brücke zusammen (Meyrink 2003, 158 und 182; dazu Fritz 2005, 152). Dieser Einsturz, der sich 1890 tatsächlich ereignet hat, ist ein Zeichen: Die Verbindung mit der spirituellen Welt ist zerstört, es wird „nicht mehr die alte, geheimnisvolle, steinerne Brücke“ sein (Meyrink 2003, 158). Als der Habal Garmin Pernath noch einmal erscheint, versickert „der Durst nach dem Geheimnisvollen“ denn auch im „dürren Erdreich meines Verstandes.“ (Meyrink 2003, 170)

Um den Golem von einer Automatenfigur zu einer „Brücke“ in die andere Welt zu machen, hat Meyrink die Sage mit okkultistischen, auch kabbalistischen Vorstellungen überblendet (Scholem 1973, 209; „vermeintliche[] Kabbalistik“, „eher indische als jüdische Erlösungsideen“; zur Sage und ihrer Rezeption: Meyer 1975). Alle 33 Jahre kehrt der Golem wieder, ein zweiter Ahasver (Scholem 1973), und ergreift von den Seelen der Menschen Besitz (Binder 2009, 539). Für diese Bemächtigung, die sowohl als übernatürliches wie individual- und kollektivpsychologisches Geschehen verstanden werden kann (Müller-Tamm 2004, 564–565), ist das Prager Ghetto der geeignetste Ort. Der Marionettenspieler Zwakh stellt fest: „Immer einmal in der Zeit eines Menschenalters geht blitzschnell eine geistige Epidemie durch die Judenstadt, befällt die Seelen der Lebenden zu irgendeinem Zweck, der uns verhüllt bleibt, und läßt wie eine Luftspiegelung die Umrissse eines charakteristischen Wesens erstehen, das vielleicht vor Jahrhunderten hier gelebt hat und nach Form und Gestaltung dürstet.“ (Meyrink 2003, 51) Der Begriff der Epidemie deutet an, dass Meyrink das Ghetto nicht idealisiert, im Gegensatz zu einigen Prager Neoromantikern. Sein Ghetto gleicht jenem in Paul Leppins Erzählung *Das Gespenst der Judenstadt* (1914/15), wo den Häusern ein „giftiger Atem“ entströmt (Sudhoff und Schardt 1992, 137). Tatsächlich vermutet Zwakh, Voraussetzung für die „seelische Explosion“, die den Golem erschafft, seien die „wechselnden Gedanken, die hier im Getto de Luft vergiften“ (Meyrink 2003, 51). Doch anders als bei Leppin ist die Judenstadt bei Meyrink ein ambivalenter Ort, eine Schwelle zwischen Materiellem und Spirituel-

lem, Verbrechen und Magie. Diese Ambivalenz verstärkt Meyrink, indem er die Binnenhandlung zur Zeit der Assanierung enden lässt. Das Ghetto ist zu einer „Steinwüste“ geworden (Meyrink 2003, 261), in der sich neue Häuser erheben. Es ist vertraut und fremd zugleich, alt und neu – wie der Golem selbst. So verwirklicht sich an diesem Ort im Großen, was vor dem „Wunder der Erweckung“ im Kleinen, im einzelnen Menschen, geschehen muss: die Verbindung des Disparaten. „Es scheint fast, als müßten in uns zwei Leben aufeinandergepfropft werden, wie ein Edelreis auf den wilden Baum [...]“; erst dann werde der Habal Garmin gekrönt, und der Strick zwischen dem Auserwählten und der Welt reiße entzwei (Meyrink 2003, 250–251). Pernath gehört zu diesen Auserwählten, sein Strick reißt, und er wird erlöst. Abgesondert von der Welt lebt er, neunzigjährig und doch alterslos, zusammen mit Mirjam an einem geheimnisvollen Ort auf dem Hradschin, „[...] wo kein lebender Mensch wohnen kann: *an der Mauer zur letzten Latern.*“ (Meyrink 2003, 276) Der Erzähler der Rahmenhandlung, Pernaths Ebenbild, sucht ihn am Ende des Romans auf, aber er gelangt nicht über die Karlsbrücke zu ihm, sondern fährt mit einem an Charon erinnernden Fährmann über die Moldau in ein diesseitiges Jenseits. Dort sind die Gegensätze vereint wie bei dem leitmotivisch wiederkehrenden Hermaphroditen – eines der eindrucksvollsten Beispiele für den Mythos Prag.

Für ein Paradies, ein wahrhaft goldenes Zeitalter, hielten viele Juden das Prag Kaiser Rudolfs II. Max Brods *Tycho Brahe* ist in dieser Epoche angesiedelt, ebenso Auguste Hauschners *Der Tod des Löwen* (1916) und viele andere Texte, nicht zuletzt einer der wichtigsten Prag-Romane überhaupt: *Nachts unter der steinernen Brücke* (1953) von Leo Perutz. Da dieser Roman in Novellen auf verschiedenen Zeitebenen zwischen dem ausgehenden 16. Jahrhundert und dem Jahr 1946 spielt, ist die Vergangenheit auch hier fern und nah zugleich. Die Figur des Medizinstudenten Jakob Meisl, ein Nachfahre des legendären Mordechai Meisl, fungiert als Brückenbauer. In der Rahmenerzählung schildert er dem Ich-Erzähler, was sich am Hofe Rudolfs und in der Judenstadt ereignete. Nicht zufällig beginnt zur gleichen Zeit die Assanierung des Ghettos. Die materiellen Spuren der Vergangenheit verschwinden, weshalb Jakob Meisl die „Totenklage um die Häuser des Ghettos“ anstimmt (Perutz 2002, 261). Im Gedächtnis bleibt das Tote jedoch gegenwärtig; selbst 50 Jahre später steht dem Ich-Erzähler Meisls Wohnung und das Judenviertel in allen Details vor Augen. Er gleicht darin dem Autor. In einem Brief vom Dezember 1951 stellt Perutz fest, sein Buch handle von „[...] jenem alten Prag, dessen Kulissen ich noch als 15jähriger gesehen habe und dessen zauberhaftes und seit 55 Jahren verschwundenes Bild ich bis zu meinem Lebensende in mir haben werde.“ (zit. n. Müller 2007, 351) Wenn sich Perutz mit seinem größtenteils im Exil geschriebenen Roman zu einer „Verbeugung“ vor diesem alten Prag anschickt (Müller u.a. 1989, 368), so ist das keine Nostalgie; es ist ein belletristisches Veto gegen die eigene Zeit, den „faktische[n] Abschluß der jüdischen Geschichte in Europa“ (Mandelartz 1992, 94; vgl. auch Alefeld 2000, 316). Dieser Katastrophe setzt Perutz die Erinnerung entgegen. Sie rettet vor

dem zweiten, dem definitiven Tod. Sein Erinnerungs-Roman ist darum so etwas wie ein säkularisiertes Kaddisch, ein „in jeder Hinsicht jüdische[r] Roman“ (Mandelartz 1992, 177). Dennoch verklärt Perutz das alte Prag nicht. Seine subjektive Geschichtsfiktion, die auch Prager jüdische Sagen als „Steinbruch“ nutzt (Becker 2007, 49), verträgt sich schwer mit der kollektiven Erinnerung in den Geschichtsbüchern, die Jakob Meisl mehrmals kritisiert. Prag ist in dieser Fiktion kein Paradies, in dem die Menschen harmonisch zusammenleben, sondern erneut ambivalent: eine Stadt sowohl der Grenzen („Jeder zu den Seinen [...]“; Perutz 2002, 24) als auch der Verbindungen (Das Judenviertel ist noch nicht von einer Mauer umgeben; Perutz 2002, 59). Dafür stehen metaphorisch der Fluss, der die Judenstadt von den Christenvierteln trennt, und die Brücke im Titel des Romans. Es ist die Karlsbrücke. Die 15 Kapitel des Romans symbolisieren ihre 15 Pfeiler (Geißler 1989, 167). Indem die Leser die Episoden erst zu einem linearen Roman verknüpfen, müssen sie selbst diese Brücke schlagen.

Wie Meyrink entwirft auch Perutz das Prager Ghetto als einen Ort, an dem sich Diesseits und Jenseits, Himmel und Erde berühren. Hier und an der Brücke, nicht im Palast des Kaisers, ereignet sich Übernatürliches, und stets nur in der Nacht (Becker 2007, 35 und 38). So erhält Rabbi Löw in den Nächten des Neumonds Besuch von einem Engel. Dieser belehrt ihn darüber, „daß alles, was auf Erden zu Worten geformt wird, seine Spuren in der oberen Welt hinterläßt.“ (Perutz 2002, 249) Die obere Welt beeinflusst aber umgekehrt auch das Leben auf der Erde, die beiden Bereiche bilden eine Einheit, ganz im Sinne der Kabbala (Mandelartz 1992, 140). Doch da dem Engel die „Wege des Menschenherzens“ fremd erscheinen (Perutz 2002, 254), sind sie zugleich getrennt. Die Dialektik von Trennung und Verbindung prägt auch die menschlichen Beziehungen. Der Kaiser, höchster Repräsentant der Christenheit, verliebt sich in die schöne Jüdin Esther, Frau des Mordechai Meisl. Rabbi Löw soll sie heimlich zu ihm bringen, sonst werde er die Vertreibung der Juden veranlassen. Wenig später kommt es zum Rendezvous, allerdings nur im Traum. Denn Rabbi Löw besinnt sich auf seine magischen Fähigkeiten. Er pflanzt am Fuße der Brücke eine Rose und einen Rosmarin, Stellvertreter der beiden Liebenden. Während diese Pflanzen „einander so eng umschlungen [halten], daß die Blätter der Rose die weiße Blüte des Rosmarins berührten“ (Perutz 2002, 20), umarmen sich im Traum auch Rudolf und Esther. Doch diese Verbindung in Trennung, für die beiden Liebenden bald die wahre Wirklichkeit, erregt Gottes Zorn. Er betrachtet sie als Ehebruch und bestraft die Judenstadt mit einer Kinderpest. Die christlich-jüdische Symbiose, obwohl nur ein Traum, trägt von Beginn an den Keim des Untergangs in sich. Aber nur die Jüdin geht physisch daran zugrunde. Zur Versöhnung Gottes reißt der Rabbi den Rosmarin aus und wirft ihn in den Fluss – das Todesurteil für Esther. Wie in der Kabbala ist der Traum vom Wachzustand hier nur graduell unterschieden.

Perutz stellt anhand dieser Kern-Episode, einer Verkehrung des biblischen Vorbilds im Buch Ester (Mandelartz 1992, 167), die Frage nach menschlicher Schuld und

Gottes Gerechtigkeit. Zwar bringt der Rabbi das Unglück erst in Gang, indem er den göttlichen Schöpfungsplan mit seiner Theurgie verändert. Aber er interveniert aus Menschenliebe. Zunächst verhindert er ein Attentat auf den Kaiser und schützt dann die Prager Juden vor dem Zorn des Geretteten. Gott bleibt von diesen Motiven unberührt. Er ist ein strenger Richter, der jeden Eingriff in seinen Machtbereich bestraft und nicht vergisst. Dieses Gottesbild steht im Zeichen der Gegenwart, einer Zeit des Unglücks, in der Gottes Liebe für viele Juden fragwürdig geworden, ja offenkundig einem unversöhnlichen Zorn gewichen ist. Ebenso unter dem Eindruck der Gegenwart steht die geschichtsphilosophische Konzeption des Romans. Das Leben des Menschen ist nicht nur mit der oberen Welt verknüpft, sondern auch mit den Ahnen, ihren Taten und ihrer Schuld. Die Gegenwart des Vergangenen zeigt sich vor allem am Leiden der Juden. Als Rabbi Löw auf der Wand eines Hauses ein „Ecce homo“ entstehen lässt, deutet Jakob Meisl es als das Bild des „durch die Jahrhunderte hindurch verfolgte[n] und verhöhn[e]te[n] Judentum[s]“ (Perutz 2002, 61). Noch jetzt könne man aus dem Blick eines jüdischen Hausierers, der auf der Straße mit Steinen beworfen werde, einen Blick sehen, der „von seinen Ahnen und Urahnen herkommt, die wie er die Dornenkrone der Verachtung getragen und die Geißeliebe der Verfolgung erduldet haben [...]“ (Perutz 2002, 61) Rabbi Löw plädiert deshalb für eine andere Erinnerung, nicht im Zeichen des Zorns, sondern der Liebe. Er ruft dem Engel jene Vorzeit in Erinnerung, als die Kinder Gottes und die Töchter der Menschen in Liebe zusammen lebten. Der Engel beginnt zu weinen, und seine Tränen sind den „Menschentränen gleich“ (Perutz 2002, 255). Nur die Liebe kann die Gegensätze zwischen Welten und Zeiten überwinden; sie ist die Brücke und wäre Gottes Theodizee.

Schon wesentlich früher als Perutz versuchten die Zionisten, den Juden die Bedeutung der (familiären und kollektiven) Vergangenheit zu vermitteln. Denn wie anderswo hatten sich auch in Prag die assimilierten Juden von ihren Wurzeln getrennt und führten die Traditionen – wenn überhaupt – allenfalls mechanisch weiter. In seinem berühmten Brief vom November 1919 wirft Kafka dem Vater vor, er habe über ein „Nichts von Judentum“ verfügt, zu wenig zum „Weiter-überliefertwerden“ (Kafka 2002d, 186 und 188; vgl. Jahraus 2006, 118: Judentum als „soziale Maske“). Auch seine Schakale lassen sich von der „alles auslöschende[n] Gegenwart des stark ausdunstenden Leichnams“ betören. Im Rausch vergessen sie ihren Hass auf die Araber und ihre messianische Hoffnung (Kafka 2002b, 275).

Prag war eine Hochburg der Zionisten. 1893 hatte sich unter dem Namen *Makabäa* die erste jüdisch-nationale Studentenvereinigung gegründet. Aus ihr ging 1899 der zionistische Verein *Bar Kochba* hervor. Seit 1907 verfügte der Verein über eine eigene Wochenzeitung mit dem programmatischen Namen *Die Selbstwehr*, eine der „denkwürdigsten Leistungen, die die deutschsprachige zionistische Bewegung hervorgebracht hat.“ (Tramer 1961, 165) Die redaktionelle Leitung lag ab 1918 in den Händen von Felix Weltsch. Der Verein *Bar Kochba* machte Prag auch zur „Stätte

eines ganz grossen zionistischen Ereignisses“ (Tramer 1961, 161). Auf seine Einladung hin hielt Martin Buber im Januar und Herbst 1909 sowie 1911 seine drei *Reden über das Judentum*. In der ersten dieser Reden „Das Judentum und die Juden“ erkennt Buber im Blut die „tiefste Machtschicht der Seele“ und zugleich die entscheidende gemeinschaftsbildende Substanz (Buber 1993, 14). Gemeinschaft versteht er dabei auf zweierlei Art: als historische, aber nicht vergangene und als gegenwärtige Gemeinschaft. Zum einen fühle der Jude ein „Vorleben seines Ich“, die „Dauer seines Ich in der unendlichen Vergangenheit“ der Generationenfolge (Buber 1993, 13). Dieser Gedanke findet sich in Verbindung mit der Blutmetapher bereits in Richard Beer-Hofmanns *Schlaftlied für Mirjam* (1897). Unter den Prager Dichtern griff Max Brod auf ihn zurück, in seinem jüdischen „Bildungsroman“ *Arnold Beer* (1912). Nach einem bewegten Leben im Schein, einzig bedacht auf Wirkung und Verschleierung der inneren Zerrissenheit, findet Arnold zu sich selbst, zur Ruhe. Das wahre Sein offenbart sich ihm in der eigenen Großmutter, einer „arbeitsamen wilden Greisin“ vom Lande (Brod 2013b, 140). Indem Arnold seine Ähnlichkeit mit ihr erkennt, entdeckt er seinen Ursprung, spürt er wieder den im Zuge der Assimilation verdrängten Zusammenhang mit seinen Ahnen. Zum ersten Mal findet er sich nun sympathisch, „[...] so wie er sich als Resultat der Wanderungen und Untaten seiner Väter erkannt hatte, ihrer Jahrtausende alten Verblendungen, ihres Blutes, ihrer Tugend und ihres Überschwangs.“ (Brod 2013b, 175) Klar ist ihm jetzt aber auch seine Bestimmung. Er kehrt ins Leben zurück, in die Gemeinschaft, aus der er ausgebrochen war. So stellt es sich auch Buber vor: „Wenn wir uns aus tiefster Selbsterkenntnis derart bejaht haben, wenn wir zu uns selbst, zu unserer ganzen jüdischen Existenz Ja gesagt haben, dann fühlen wir nicht mehr als Einzelne, dann fühlt jeder Einzelne von uns als Volk, denn er fühlt das Volk in sich.“ (Buber 1993, 16) Über alle Trennungen hinweg konstituiert sich so die Gemeinschaft derer, die „gleiche konstante Elemente des Erlebens“ haben (Buber 1993, 13). Zu dieser gegenwärtigen Gemeinschaft gehören selbst all jene „elenden, gebückten, schleichenden Menschen, die von Dorf zu Dorf herumhausieren und nicht wissen, woher und wozu sie morgen leben werden“, und auch jene „schwerfälligen, fast betäubten Massen, die auf Schiffe verfrachtet werden und nicht wissen, wohin und wozu [...].“ Sie alle sind, so Buber, „Stücke von mir“ (Buber 1993, 17). In Prag waren diese Elenden vor allem die Ostjuden. Während des Ersten Weltkrieges strömten sie massenhaft in die Stadt, misstrauisch beäugt von den Prager Westjuden. Max Brod und andere Zionisten nahmen sich ihrer an. Sie begnügten sich nicht mit dem Bekenntnis zu ihrer Abstammung, sie machten es zur Richtschnur ihres Handelns und fingen an, Brücken zwischen den Juden zu bauen – die ethische Variante des Prager Mythos von der Einheit des Verschiedenen.

Auch Kafka wollte „neu seine Wurzeln in die alten Jahrhunderte“ treiben (Kafka 2002e, 878). An Milena schreibt er im November 1920: Er, als der westjüdischste der Westjuden, müsse alles erst erwerben: „[...] nicht nur die Gegenwart und Zukunft, auch noch die Vergangenheit“; und das sei „vielleicht die schwerste Arbeit“ (Kafka 2011, 294). Diese Arbeit dauerte da schon einige Jahre (Höhepunkt: Januar 1912; vgl.

Robertson 1988, 31). Kafkas Interesse an jüdischer Geschichte und Kultur, bald auch am Hebräischen war keine Reaktion auf Bubers Vorträge, von denen er die letzten beiden offenbar gehört hatte, allerdings ohne Begeisterung (vgl. Kafka 2003, 252; Lauer in Engel und Auerochs 2010, 51). Auch mit Brods Roman hatte es nichts zu tun, sondern mit einer jiddischen Theatertruppe aus Lemberg. Ihr Gastspiel im Winter 1911/12, die Freundschaft mit Jizchak Löwy, einem der Schauspieler, der Einblick in die fremde und doch faszinierende Welt des Ostjudentums gab – all das machte Kafka die Grenzen und Möglichkeiten seiner Doppelexistenz als Dichter und Jude bewusst. Einerseits ergriffen ihn die jiddischen Theaterstücke mit einer solchen Leidenschaft, dass sich sein eigenes Schreiben unter diesem Eindruck formal, thematisch und stilistisch veränderte (Torton-Beck 1971). Andererseits imponierte ihm, dass die Schauspieler „in einer besonders reinen Form“ Juden waren; dass sie ihre jüdische Identität nicht erst durch Abgrenzung vom Christentum gewinnen mussten (Kafka 2002e, 58; vgl. auch Baioni 1994, 43). Eine solche nach innen fokussierte Selbstsicherheit fehlte ihm, das Gefühl, in einer Gemeinschaft mit einem unversehrten Traditionszusammenhang geborgen zu sein (Baioni 1994, 39). Zugleich jedoch ahnte er, dass das „Verlangen nach Alleinsein“ und Ruhe (Kafka 2003, 145 und 290; vgl. auch Kafka 2002e, 569), notwendige Bedingungen seiner dichterischen Produktion, ihn von jeder „großen, tragenden Gemeinschaft“ ausschließen würde, selbst von der Ehe (vgl. Kafka 2003, 598). Diese Ahnung bedrückte ihn, denn im Talmud hatte er gelesen: „Ein Mann ohne Weib ist kein Mensch.“ (Kafka 2002e, 266) Ferne und Nähe, Vereinzelung und Gemeinschaft – Kafka wollte beides und musste sich doch entscheiden. Seine Texte kündeten von dem Leid, der in diesem Entscheidungszwang steckte. Immer wieder erschuf Kafka groteske Figuren, Tiermenschen und Menschentiere, die einen existenziell bedrohlichen Zwiespalt zu überbrücken haben und daran scheitern. In der Parabel *Die Brücke* (1917) stürzt der Ich-Erzähler, eine lebendige Brücke, am Ende in einen Abgrund und wird – zeichenhaft – von spitzen Kieselsteinen zerrissen. Auch Kafka, der sich als „unzusammenhängende Konstruktion“ begriff, geschlagen vom „Mangel jedes festen jüdischen Bodens unter den Füßen“ (Kafka 2003, 306 und 1966, 404), drohte dieser Absturz. Er wandte sich deshalb gegen trügerische Brücken, Suggestionen der Einheit von Sein und Bewusstsein, so in seiner Assimilationssatire *Ein Bericht für eine Akademie* (1917) (vgl. Robertson 1988, 8; Spector 2000, 192). Und er suchte nach sicheren Brücken: in den Überlieferungen des Judentums, zeitweise im Zionismus (zu Kafkas Zionismus vgl. Baioni 1994, 109–143), vor allem im Schreiben.

Es ist in diesem Zusammenhang von höchster Bedeutung, dass sich Georg am Ende des *Urteils* (1912) von einer Brücke in den Fluss fallen lässt. Dieser Absturz inmitten eines „geradezu unendliche[n] Verkehr[s]“ (Kafka 2002b, 61) ist eine Katastrophe wie in die *Die Brücke* und zugleich eine Erlösung: Erlösung von der Spaltung in ein privates und öffentliches Ich; Erlösung zum Schreiben. Denn es spricht manches dafür, dass der Fluss nicht nur eine Grenze zwischen Diesseits und Jen-

seits darstellt (Neumann 1981, 150), sondern dass er den von Kafka ersehnten und in der Nacht des *Urteils* erlebten Schreibfluss versinnbildlicht (Kafka 2002e, 460: „wie ich in einem Gewässer vorwärtskam“; zahlreiche Verknüpfungen zwischen Fluss und Schreiben in Tagebüchern und Briefen; vgl. etwa Kafka 2003, 66 und 208). Wenn man die Konnotationen des Substantivs „Verkehr“ berücksichtigt, das im *Urteil* auf die soziale und – weniger offenkundig – die sexuelle Sphäre verweist (vgl. Brod 1966, 114: Verkehr als Ejakulation), dann ist Georgs Selbstmord die endgültige Trennung von der Gemeinschaft, die sich im Zeugungsakt perpetuiert, sein „Fall“ in die Beziehungslosigkeit, die der Petersburger Freund repräsentiert, sein zweites, „reine[s] Ich“ (Sokel 1964, 45). Das Dingsymbol für die (jüdische) Gemeinschaft, die den Rückzug in die Einsamkeit behindert und also auch das ungestörte Schreiben, ist die Brücke, über die – ihre Symbolik verstärkend – im Moment der Selbsttötung ein „Autoomnibus“ fährt (vgl. auch Kafka 2003, 394: Menschenmenge auf der Brücke). Und doch schafft der Schreibfluss wiederum eine neue Brücke, eine andere Gemeinschaft. Mit der Widmung des *Urteils* an Felice deutet Kafka an, dass eine Beziehung möglich ist, sofern auch sie sich in den Schreibfluss fallen lässt, auch sie sich selbst in Schrift verwandelt (möglicher Hintergrund: kabbalistische Vorstellung, dass die Buchstaben der Tora den mystischen Körper Gottes bilden; vgl. Scholem 1973, 64; Alt 2005, 319). Gerade in Form des Briefverkehrs, in dem das Ferne nah und das Nahe fern ist, wird das Schreiben zum Oxymoron. Wie das *Urteil* mit seinen travestierten Anspielungen auf Karfreitag und Ostern (vgl. etwa Weinberg 1963, 319; erzählte Zeit: Ostersonntag) und Jom Kippur (vgl. Steinberg 1962, 23; Grözinger 2003, 33–34) exemplarisch vor Augen führt, können im Schreibfluss die Gegensätze so selbstverständlich zusammen finden wie in Tod und Traum – auch Judentum und Christentum. Für Kafkas Texte ist dieses Nebeneinander charakteristisch, und darin liegt ihre Paradoxie.

Über das Zusammenspiel von Ferne und Nähe spricht Kafka schon im *Einleitungsvortrag über Jargon* (1912), dem „wichtigste[n] und ausführlichste[n] Dokument“ seines Judentums (Binder in ders. 1979, 2, 504) und zugleich seinem „bedeutendsten kulturellen Beitrag“ für das öffentliche Leben seiner Vaterstadt (Baioni 1994, 50). Kafka kennzeichnet darin das Jiddische, das viele Prager Zionisten verachteten (Robertson 1988, 34), mit sichtlicher Sympathie als ein Oxymoron. Zum einen bestehe Jargon aus Fremdwörtern, zum anderen enthalte er „Bruchstücke bekannter Sprachgesetze“; zum einen werde niemand im Saal Jargon verstehen, zum anderen sei „jeder der deutschen Sprache Kundige“ fähig, „Jargon fühlend zu verstehen“ (Kafka 2002c, 189–193). Bei Kafka bedeutet Gefühl: Versenkung in die innere Welt, intuitive Sicherheit, Einheits-Erlebnis – mit einem Wort: Verbindung. Gefühlsmenschen, Repräsentanten eines „unmittelbaren und natürlichen Judentums“ (Baioni 1994, 137), waren für ihn die Ostjuden, insbesondere Löwy, ein „geradezu ununterbrochen begeisterter Mensch, ein ‚heißer Jude‘, wie man im Osten sagt“ (Kafka 2003, 77). Für Gegenkräfte des „geradeaus strebenden, alles andere

vergessen machende[n] Gefühl[s]“ (Kafka 2002c, 606) hält Kafka Frage, Urteil, Erklärung, Überlegung, und zwar, weil sie Distanz schaffen, einen bereits gegebenen oder möglichen Zusammenhang zerstören, mit einem Wort: trennen. Aus dem Talmud exzerpiert er: „Der, welcher sein Studium unterbricht, um zu sagen, wie hübsch ist dieser Baum, hat den Tod verdient“ (Kafka 2002e, 364). Und im zweiten Brief an Felice bekennt er, schon im „Gefühl der Zusammengehörigkeit“: Überlegungen seien „das beste Mittel“, ihn vom Schreiben abzuhalten; nichts, was er vorher „ordentlich zusammengestellt“ habe, könne er später „in einem Flusse“ niederschreiben (Kafka 2003, 194 und 45). Noch klarer formuliert ist der Gegensatz im *Hungerkünstler*: „Versuche, jemandem die Hungerkunst zu erklären! Wer es nicht fühlt, dem kann man es nicht begreiflich machen.“ (Kafka 2002b, 347) Nicht von ungefähr weigert sich Kafka zumeist, seine Texte zu erklären: Das Gefühl während des Schreibens, die Zweifellosigkeit der Geschichte, ist mit Nach-Denken nicht einholbar. Meinungen, heißt es aus dem Mund des Geistlichen im Dom-Kapitel des *Process*, seien nur „Ausdruck der Verzweiflung“ über die Unveränderlichkeit der Schrift (Kafka 2002a, 298). Darin spiegelt sich Kafkas eigene Erfahrung. Nur während des Schreibprozesses bleibt der Text im Fluss. Mit nachgeschobenen Erklärungen, nach dem Vorbild der Gemara, ist es unmöglich, in diesen Rausch-Zustand zurückzukehren. Selbst die „Raserei“ des (Vor-)Lesens führt bloß zum „eitle[n] falsche[n] Gefühl der Einheit mit dem Vorgelesenen“ (Kafka 2003, 320; vgl. Kafka 2002e, 346). Denn auf das richtige Gefühl zu hören – das heißt für Kafka in noch stärkerem Maße als beim Lesen: Sich-Fortreißen-Lassen (Kafka 2003, 197). Vieles, so Kafka wieder an Felice, schreibe er „gegen seinen Willen, nur weil es aus mir herausgestoßen wird.“ (Kafka 2003, 197) Wie Kafka in seinem Vortrag über Jargon erläutert, gehört zur Ergriffenheit durch die inneren Kräfte allerdings der dialektische Umschlag: Aus dem Jargon komme auch Selbstvertrauen – als Gefühl der Sicherheit, das die Furcht vor der Verwirrung besiegt. Dieses Wechselspiel aus Macht und Ohnmacht prägt auch Kafkas Schreiben, das eine ebensolche integrative Kraft besitzt wie der Jargon mit seinen Vokabeln aus verschiedenen Sprachen.

Wie Nähe zu Ferne, eine Schwelle zu einer Grenze wird, davon handelt Kafkas *Vor dem Gesetz*, vielleicht „das Gleichnis des Jahrhunderts“ mit einer Fülle von Paradoxien, die sehr unterschiedlich gedeutet und nur zum Teil in religionsgeschichtliche Kontexte eingebettet worden sind (Forschungsüberblick und -kritik bei Binder 1993). Kafka hat die „Legende“ (so seine eigene Bezeichnung; vgl. Kafka 2002e, 707; zur Gattungszuordnung Binder 1993, 91–95) für das Kapitel „Im Dom“ des *Process*-Romans geschrieben, mit dem sie vielfach vernetzt ist. Er hat sie aber auch separat veröffentlichen lassen, zuerst 1915 in der *Selbstwehr*. In der Legende trifft ein Mann vom Lande auf einen Türhüter mit einer großen Spitznase, einem „langen dünnen schwarzen tartarischen Bart“, gekleidet in einen Pelzmantel (Kafka 2002a, 293). Dieser Türhüter verbietet dem Mann den sofortigen Eintritt ins Gesetz, dessen Tür „wie immer“ offensteht; eine Missachtung dieses Verbotes sei sinnlos,

denn er sei mächtig und nur der unterste Wächter. Im Gesetz gebe es von Saal zu Saal weitere Türhüter, alle mächtiger als er. Viele Jahre später sitzt der Mann noch immer seitwärts des Tores, ohne ins Innere gelangt zu sein. Die Verbildlichung des Gesetzes als geräumiges Gebäude ist aus der jüdischen Überlieferung wohlbekannt (vgl. Grözinger 1994, 53–56). In der kabbalistischen Gerichtstheologie existiert seit dem 16. Jahrhundert zudem die Vorstellung, dass vor dem Gesetz ein Türhüter stehe. Ob Kafka mit ihr wirklich seit 1911 vertraut war, wie Karl Erich Grözinger behauptet (vgl. Grözinger 2003, 34–35), lässt sich nicht nachweisen. Überhaupt muss in der Legende nicht das jüdische Gesetz gemeint sein. Jede religiöse Lesart geht gleichwohl von dieser Voraussetzung aus, zumeist ohne Rechtfertigung oder Problematisierung. Dabei ist sie durchaus zu begründen, wenn auch nicht zwingend, am einfachsten mit dem Publikationsort der ersten Veröffentlichung (zur Bedeutung der Publikationsgeschichte für die Interpretation siehe Gelber in Jagow und Jahraus 2008, 297). Auf Widerspruch gestoßen (vgl. Binder 1993, 91–95) ist indes eine These Ulf Abrahams. Sie führt *Vor dem Gesetz* auf eine konkrete Vorlage zurück; Kafka, so Abraham, habe in seiner Legende eine Erzählung aus dem Midrasch *Pesikta Rabbati* verkehrt (Abraham 1983, 640: „Gegenlegende“). Ein Kemuël will darin Mose vom Aufstieg auf den Sinai abhalten und bezahlt es mit seinem Leben; es folgen weitere, mächtigere Türhüter, die Moses erst nach Gottes Eingreifen passieren lassen. Auch wenn dieser Vergleich nicht in allen Punkten aufgeht (unbestimmtes Gesetz vs. Dekalog; vgl. Binder 1993, 114), macht er dennoch deutlich: Ein Tatmensch wie Mose, der den ersten Türhüter gewaltsam überwindet, ist Kafkas Mann vom Lande nicht, sondern ein leicht einzuschüchternder „Bauer[] aus der Provinz“ (Binder 1993, 39).

In der Forschung ist früh vermutet worden, dass es sich bei diesem Mann um den Typus des Am-ha'arez handelt (zuerst Politzer 1965, 259–261 und Urzidil 1965, 34; jüngst Alt 2008, 409–410). Ursprünglich bezeichnete der Begriff die Landbevölkerung Palästinas, im rabbinischen Sinn: diejenigen, die mit dem Gesetz nicht vertraut sind; zu Kafkas Zeit benutzte man ihn als Synonym für einen ungebildeten Menschen (Robertson 1988, 171; Voigts 1989/1990, 596–597; Heide; Binder 1993, 38; Grözinger 2003, 56). Da Kafka mit dem ‚ungebildeten‘ Jizchak Löwy befreundet war, muss die Kennzeichnung nicht pejorativ gemeint sein, im Gegenteil: Es wäre ein Zirkelschluss zu meinen, dem Mann werde der Zutritt verweigert, weil er über das Gesetz nichts wisse. Eher bleibt er ausgeschlossen, weil ihm eine Eigenschaft fehlt, die gerade den Am-ha'arez auszeichnet und ihn vor allem vom Gelehrten unterscheidet. Kafka hielt diesen Unterschied für so bedeutsam, dass er sich aus dem Talmud ins Tagebuch notierte: Ein Gelehrter auf Brautschau solle die Dienste eines Am-ha'arez in Anspruch nehmen, er selbst werde nämlich, „in seine Gelehrsamkeit versenkt“, „das Notwendige“ nicht merken (Kafka 2002e, 276). Diesen Sinn für das Notwendige hat der Mann vom Lande verloren. Während er sich für seine Reise noch umsichtig ausgestattet hatte, weiß er vor dem Gesetz nicht mehr, was zu tun ist, und unternimmt sogar Sinnloses wie die Bestechung des Türhüters.

Auch für den Türhüter ist ein jüdisches Vorbild angenommen worden: Er sei Ostjude – oder genauer: der Gabbai eines chassidischen Wunderrabbis (Zaddik) (Robertson 1988, 172; Ostjude: Kurz in Grözinger u.a. 1987, 217). Diese Deutungen stützen sich größtenteils auf Physiognomie und Kleidung, die den Türhüter jedoch nicht eindeutig als Juden kennzeichnen (zur Kritik Binder 1993, 77–86). Darüber hinaus bleibt unberücksichtigt, dass der Geistliche die beiden Aussagen des Türhüters am Anfang und Ende der Legende als „Erklärungen“ bezeichnet (Kafka 2002a, 295). Mit diesem Wort meint der Geistliche stets die hermeneutische Arbeit an der Schrift, eine Exegese, die in der Form, wie er selbst sie praktiziert, an die Gemara erinnert (Alt 2008, 413). Als „Erklärer“ ist der Türhüter deshalb mehr als ein Gabbai und mehr als ein Schamasch (Urzidil 1965, 33), mehr auch als ein Ostiarius, der Ungetauften und Büßern einen Platz vor der Kirche anzuweisen hatte. Er ist Ratgeber und Lehrer, im religionsgeschichtlichen Sinn: ein Rabbi. Da die Juden sowohl die schriftliche als auch die mündliche Tora als Gesetz bezeichnen (zur Multivalenz des Gesetzes im Allgemeinen: Kurz in Grözinger u.a. 1987, 216), ist es im Rahmen einer religiös orientierten Kontextualisierung möglich, den Türhüter als einen jener Rabbinen zu identifizieren, deren Kommentare sich im Talmud befinden. Diese Kommentare, hierarchisch geordnet wie die Türhüter, bilden „gleichsam einen Schutzwall um die Gebote der Tora“ (Trepp 1998, 254) und zwingen den Leser zu einem Studium ihrer selbst (Flöhe im Pelz).

Diese Deutung lässt sich mit Giuliano Baioni erweitern und differenzieren. Er weist darauf hin, dass die Chassidim den Toragelehrten durch den Zaddik ersetzen, einen Mystiker und Propheten (Baioni 1994, 150). Am Zaddik habe Kafka nun aber vor allem eines interessiert: die Macht, die durch nichts legitimiert ist. Zwar sind die von Baioni angeführten Belege aus Kafkas Tagebüchern und Briefen und dem zeitgenössischen Diskurs jünger als die Legende selbst, doch der Türhüter erinnert tatsächlich in diesem Punkt an einen jener Zaddikim, die, in Kasten organisiert, das einfache Volk vom Gesetz fernzuhalten suchten (vgl. Baioni 1994, 151). Wie bei ihnen ist auch sein Anspruch auf Gehorsam und Deutungshoheit über das Gesetz eine „leere Form von Macht“ (Baioni 1994, 150), eine Anmaßung. Denn er weiß nicht viel, ist die Travestie eines Gelehrten, und vermutlich kennt er das Innere des Gesetzes selbst nur aus Erklärungen, nicht aus eigenen (mystischen) Erfahrungen; der Geistliche bezeichnet ihn sogar als einfältig, eingebildet und überheblich (Kafka 2002a, 297; Tartaren im Tschechischen: dumme, einfache Burschen, bei Dickens ein gewaltbereites russisches Volk; vgl. Voigts 2007, 165–166). Trotz allem unterwirft sich ihm der Mann von Anfang an (vgl. einen späteren Eintrag in Kafka 2002e, 766: „Einem Zadik soll man mehr gehorchen als Gott.“). Er kommt nicht zum Gesetz, sondern zu ihm; er befiehlt nicht, sondern bittet. Darin spiegelt und entlarvt sich ein Machtgefälle, das auch zwischen Zaddik und Am-ha'arez besteht, eine sekundäre Beziehung, die von der direkten Verbindungsmöglichkeit zwischen dem Menschen und dem Gesetz ablenkt. Wenige Jahre später, in seinen Aphorismen, bewertet Kafka einen solchen Vorgang moralisch: „Böse ist, was ablenkt.“ (Kafka 2002d, 48)

Den entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Figuren der Legende offenbart ein Kleidungsstück: der Pelz. Er ist ein Sinnbild. Zwar existieren Fotos von Prager Türhütern in einem Mantel mit Pelzkragen (Binder 1993, 80); doch da die erzählte Zeit viele Jahre umfasst und der Türhüter sich niemals umkleidet, ist der Pelz – im Kontext des Romans betrachtet – ein Symbol sowohl für Macht und Anziehungskraft (so auch bei der Dame im Pelz in der *Verwandlung*) als auch für die Verstandeskälte seines Trägers, eine Haltung, die sich der Welt, der Menschen und des Gesetzes rational zu bemächtigen sucht (vgl. Josef K.s Wintermantel; K.s Plan an einem Wintervormittag, eine Lebensbeschreibung mit Erklärungen, Urteilen, Gründen anzufertigen). Der Mann vom Lande wäre dagegen ein von Natur aus heißer Mensch wie Löwy, ein Mann des Gefühls. Ein solcher Gefühlsmensch ist im *Process* K.s Onkel – voller Eifer, mit „von Wut stockenden und dann wieder überfließenden Reden“ (Kafka 2002a, 132). Dass dem Mann vom Lande die „rücksichtslose Eile“ dieses Onkels fehlt, der alles umstößt, was ihm im Wege ist (Kafka 2002a, 118), ist dennoch kein Makel. Der Türhüter hat mit seiner ersten Erklärung nämlich Recht und Unrecht zugleich. Er hat Unrecht, wenn er meint, der Mann müsse ihm gehorchen. Und er hat Recht (ohne es zu ahnen), wenn er behauptet, der Mann könne jetzt noch nicht eintreten. Sein Gefühl ist nicht stark genug, er muss auf den richtigen Augenblick warten. Noch ist er nicht genügend ergriffen vom Gesetz, zu dem er sich nur kurz herunterbeugt; er braucht Geduld. Schon 1913 beschreibt Kafka in seinem Tagebuch eine ähnliche Situation wie in seiner Legende und setzt sie ausgerechnet der „Narrheit“ des Gefühls entgegen: „Nicht-Narrheit ist vor der Schwelle, zur Seite des Einganges bettlerhaft stehn, verwesen und umstürzen.“ (Kafka 2002e, 606; vgl. Henel 1963, 51–52)

Auch im Wartestand fehlt dem Mann die Geduld, ja mehr noch: In der Hoffnung auf einen schnellen Erfolg unterdrückt er sein Gefühl. Ein erstes Indiz ist, ex negativo, die Art seines Scheiterns: Nach dem Verbot beginnt er zu fragen, zu überlegen, nachzudenken, sich sogar an das „Studium“ des Türhüters zu machen. In seiner Unsicherheit wartet er nicht darauf, vom Gesetz ergriffen zu werden, er studiert vielmehr den Türhüter wie ein Gelehrter die Kommentare – und erreicht mit den Kräften seines Verstandes nichts. Auch Josef K. ist der Meinung, er müsse „bis zum Ende den ruhig einteilenden Verstand behalten“ (Kafka 2002a, 308), und stirbt wenig später unter den Händen seiner Henker. Ein zweites Indiz ist der Glanz, der „unverlöschlich aus der Türe des Gesetzes bricht“ (Kafka 2002a, 294). Als die eigentliche Macht in Kafkas Legende schafft das Gesetz so – über den Türhüter hinweg und von ihm unbemerkt – eine direkte und mysteriöse, eine nicht zu erklärende Verbindung mit dem Mann vom Lande. Das geschieht nicht von ungefähr in dem Moment, als seine Wahrnehmungsfähigkeit fast erloschen ist. Offenbar müssen die Sinne verdunkelt, die Beobachtungsfähigkeit getrübt werden, damit er ‚erkennt‘. Im Fragment „Fahrt zur Mutter“ findet sich dazu eine Parallele. Seit einigen Jahren kann K.s Mutter immer weniger sehen und jetzt fast nichts mehr; während dessel-

ben Zeitraums ist sie aber „unmäßig fromm“ geworden (Kafka 2002a, 352), eine Reminiszenz an Jesu Wort: Selig, die nicht sehen und doch glauben. Die Legende des Geistlichen, erzählt im Dom, während die Kerzen allmählich verlöschen, ist insofern ein letzter Appell an Josef K., er möge auf die Kraft des Gesetzes vertrauen, die sich als Gefühl bemerkbar machen wird, statt nur nach außen, auf den Türhüter, zu schauen. „Wer sucht findet nicht“, heißt es später in Kafkas Aphorismen, „wer nicht sucht, wird gefunden.“ (Kafka 2002d, 63) In diesen Aphorismen steht auch ein kleiner Dialog, in dem der Imperativ des Fühlens als dauerndes, aber nur zeitweise hörbares Gebot bestimmt wird, „das in dir ist“ (Kafka 2002d, 86). Auch im Hinblick auf das „Unzerstörbare“ (eine weitere Brücke zwischen den Menschen; vgl. Kafka 2002d, 66 und 128), zu dem der unverlöschliche Glanz des Gesetzes sich analog verhält, hat Kafka eine Polarität von innen und außen angenommen: „Theoretisch gibt es eine vollkommene Glücksmöglichkeit: An das Unzerstörbare in sich glauben und nicht zu ihm streben.“ (Kafka 2002d, 128) Nicht das Warten vor dem Gesetz, sondern das Streben zu ihm, als Streben über sich hinaus, ist der Fehler des Mannes vom Lande. Und schließlich das wichtigste Indiz: die letzte Erklärung des Türhüters. Dass der Eingang für den Mann vom Lande allein bestimmt sei, nimmt dem Gesetz jene überindividuell-normative Bedeutung, die alle Gesetze besitzen, und macht es zum Oxymoron in spe. Man hat hier erneut an eine jüdische Quelle gedacht. Die lurianische Kabbala kennt die Vorstellung, dass jeder „seine eigene, unverwechselbare Möglichkeit des Zugangs zur Offenbarung“ habe; jedes einzelne Wort der Tora habe „sechshunderttausend ‚Gesichter‘, Sinnesschichten oder Eingänge, nach der Zahl der Kinder Israels, die am Berg Sinai standen.“ (Scholem 1973, 23; vgl. Kurz in Grözinger u.a. 1987, 223, Anm. 18; Grözinger 2003, 53) An diesem subjektiven Zugang zum Gesetz, einer mystischen Erfahrung, lässt sich Kafkas Mann von einer ihm fremden Macht hindern: dem Türhüter-Erklärer. Der Erklärer mag in der jüdischen Tradition eine große Bedeutung gewonnen haben, doch das ist allenfalls ein Kafka naheliegendes Exempel. Erklärt und überlegt, gefragt und studiert wird überall, wo Menschen an der Unveränderlichkeit der Schrift verzweifeln.

Mit dem Mann vom Lande hat Kafka einen Außenseiter im buchstäblichen Sinn geschaffen, einen Mann, dessen Tragik darin besteht, dass er über die Schwelle hinaus will, ohne dass es ihm möglich ist. In seinen Texten gibt es solch tragische Außenseiter zuhauf: Todgeweihte, Nutzlose, Gezeichnete. Aber nicht nur dort. Prag ist sowohl die Stadt der Phantasten als auch der Sonderlinge (Wiener in ders. 1919, 5). Der Außenseiter ist deshalb eine, wenn nicht die typische Figur der Prager deutsch-jüdischen Literatur, das dialektische Gegenstück zum Prager Mythos. Häufig handelt es sich um einen Geistmenschen mit einem schwachen, sogar stigmatisierten Körper, einen Zerrissenen. Diesen Typus repräsentiert der Lateinlehrer Blau in Hermann Ungars *Die Klasse* (1927), ein Christ mit jüdischen Zügen. Aus der „Kläglichkeit seines Körpers“ resultiert seine von (jüdischem) Selbsthass geprägte Lebensphilosophie: „Man mußte den Körper überwinden.“ (Ungar 1989, 244 und 250)

Einer seiner Widersacher ist der beliebte Lehrer Leopold, ein Turner, Prototyp des „völkischen, selbstbewußten Kraftmenschen“ (Sudhoff 1990, 638). Anders als er ist Blau ein Feind jeglicher Bewegung, ein Machthaber im Sinne Canettis *avant la lettre*. Sein Ziel besteht darin, Brücken einzureißen und Schwellen in Grenzen umzuwandeln. Die Angst vor dem Leben zwingt ihn zur Absonderung von den Schülern, der Schule und der Welt. Und die Angst vor dem Schicksal bringt ihn dazu, auch in sich selbst Grenzen zu errichten. Denn alles erscheint ihm grenzenlos. Jede Tat, jedes Wort, jeden Gedanken hält er für ein Risiko, einen potenziellen Verstoß gegen Gottes Gesetz. Bewusst will er deshalb seine Worte wählen, manchmal sogar den Atem anhalten – in der Hoffnung, die „Gefahr einschränken, begrenzen“ zu können (Ungar 1989, 247). Hinter dieser Angst steht das vor allem im Alten Testament entfaltete Bild von Gott als Richter, der jeden Verstoß gegen seine Gebote bestraft und nie vergisst (Sudhoff 1990, 628). Das eigene Leiden an der Schule empfindet Blau denn auch als Strafe für eine ihm noch unbekannte Schuld; das macht ihn zur „moderne[n] Hiobsgestalt“ und zum „Prototyp des jüdischen Menschen“ (Sudhoff 1990, 627). Schließlich aber – nach dem tragischen Selbstmord des Schülers Laub (Anagramm von Blau als Hinweis auf den existenziellen Zusammenhang), an dem er sich schuldig fühlt, nach dem vereitelten Versuch, sich zur Sühne selbst zu opfern, und der Rettung des Schülers Karpel – kommt Blau zu Bewusstsein: Gott ist gnädig, ein Lehrer, der seine Schüler mit allen Mitteln zur Einsicht führen will (vgl. Sudhoff 1990, 669). Das versöhnt ihn mit der Vorsehung: Alles Leiden ist nicht vergeblich, es dient der Erkenntnis. Am Ende des Romans kehrt Blau zu jenen zurück, „mit denen er verbunden war“ (Ungar 1989, 345), auch zu seinen Antipoden – eine erzwungene, dem Niveau des Romans nicht gerecht werdende Variante des Prager Mythos.

Eine solch glückliche Fügung bleibt Karl Fanta in Ungars *Die Verstümmelten* (1923) verwehrt. Nirgendwo sonst in der Prager deutschen Literatur ist die Außenseiter-Existenz drastischer gefasst als in diesem fulminanten Roman. Das Vorbild für seine beklemmend-grotesken Figuren sind die Versehrten des Krieges (Sudhoff 1990, 563). Fanta, ein umschwärmter Medizinstudent, erkrankt an progressiver Gliederfäulnis und verliert seine Beine, später den linken Arm. Diese Krankheit macht ihn zum Sadisten und treibt ihn in den Selbsthass, unter dem auch der psychisch verstümmelte Franz Polzer leidet, seine Korrespondenzfigur (Sudhoff 1990, 579; Lehnen 1990, 47 und 49). Das Besondere an Fanta: Er ist Jude. In seinem Schicksal spiegelt sich die Passionsgeschichte seines Volkes, aber auch der Auflösungsprozess aller Ordnungsvorstellungen in einer Zeit wachsender Unsicherheit (Fanta als „Allegorie der ‚malaise der Epoche‘“; Lehnen 1990, 46). Der antisemitische Mythos des jüdischen Zersetzers ist dabei physisch konnotiert und gegen den Juden gewendet. Zugleich aber ist er ein universales Prinzip und taugt darum nicht mehr zum Vorurteil. Alle Figuren sind Außenseiter, alle Beziehungen, alle Zusammenhänge gestört: „Die Türe war geöffnet“, meint Polzer, „[d]ie einmal gestörte Ordnung mußte immer neue Gesetzlosigkeit nach sich ziehen. Die Lücke war da,

durch die das Unvorhergesehene einbrach und Furcht verbreitete.“ (Ungar 1989, 166) Ein Sinnbild für die Spaltung ist der Scheitel von Polzers Tante, auch ein Symbol für die Vagina. Das weist auf die unterminierende Macht des Sexualtriebes hin, der die Menschen in Ungars Roman entzweit, weil seine Kehrseite der Wille zur Macht ist. Das gilt vor allem für die Witwe Klara Porges. Sie ist eine Karikatur jener schönen Jüdin, die als Typus der Verführerin einen festen Platz in der judenfeindlichen Propaganda besitzt. An ihrem Beispiel zeigt sich noch einmal: Die Prager deutsch-jüdischen Dichter erzählen mit Vorliebe von Machtverhältnissen und -verschiebungen, die sich aus Ordnungsstörungen und einem subversiven Triebleben ergeben (Sexualität als „tiefste[s] Symbol gestörter Kommunikation“; vgl. Sudhoff in Binder 1988, 121).

Eine erheblich höhere Zahl antisemitischer Klischees verkehrt Franz Werfel in seiner autobiographisch grundierten Novelle *Der Abituriententag* (1928), geschrieben in Wien mit dem Schauplatz Prag (zum lebensgeschichtlichen Hintergrund vgl. Binder 1992, 99–151; zu den Umkehrungen Schüller 2010). In kritischer Absicht konterkariert Werfel auch Nietzsches späte Moralphilosophie, die viele Antisemiten für sich vereinnahmten (vornehmer Mensch und jüdischer Priester als Gegenspieler; vgl. Schüller 2010, 141–143 und 147–149). Und nicht zuletzt inszeniert er einen geradezu kosmischen Kampf, basierend auf dem gnostischen Dualismus, den die Antisemiten mit verkehrten Vorzeichen versahen. Die beiden Hauptfiguren stellen die beiden gegensätzlichen Prinzipien dar: Geist und Materie (Schüller 2010, 122–128). Sebastian ist der Prototyp des körperlich gut trainierten, aber amoralischen Antisemiten, das böse Prinzip. Adler hingegen ist der Intellektuelle, ein Antipode des Muskeljuden, sogar ein jüdisches Genie (gegen Weininger), das gute Prinzip. Durch eine „Umwertung aller Werte“, initiiert von Sebastian, wird der ‚jüdische Christus‘ Adler vom Führer der „Geistiggerichteten“ (Werfel 2009, 59) zum Ausgestoßenen. Wie in den *Verstümmelten* gibt es für den Juden im *Abituriententag* keine Versöhnung, keinen Prager Mythos. Die Materie siegt über den Geist, der Antisemit über den Juden. Das ist eine Präfiguration der Katastrophe, die den europäischen Juden noch bevorstand.

Ein dualistisches Welt- und Menschenbild liegt auch Ludwig Winders Roman *Die jüdische Orgel* (1922) zugrunde, „eine[m] der Höhepunkte der expressionistischen Prosa Prager Provenienz“ (Fiala 1996, 153). Winder orientiert sich in dieser „Chronik des jüdischen Schicksals“ (Pazi 1978, 265) an der eigenen Familiengeschichte: der Kindheit seines Vaters Maximilian Winder (vgl. Sternburg 1993, 41–43). Die Hauptfigur seines Romans, Albert, wird als Sohn des orthodoxen Talmudlehrers Wolf Wolf geboren, der in (ritueller) Gefühllosigkeit lebt, ganz dem Studium der Schrift hingegeben. Dingsymbol für die unterdrückte Seite seiner Existenz, die Sinnlichkeit, ist die Orgel. Wie viele fromme Juden lehnt auch Wolf ihren Einsatz im Gottesdienst ab. Eine „Frömmigkeit, die zur Freude [würde]“ (Winder 1999, 5), erscheint ihm als Sünde. Sein Sohn jedoch wird zum Sünder. Schon als Kind verlässt

er den Vater und geht ins Gymnasium nach Prerau, wo er im Hause des Oberkantors wohnt, eine symbolische Weichenstellung für die Zukunft. Denn dort entdeckt er die eigene Sinnlichkeit, die libido. Dass er sie nicht beherrschen kann, erkennt er später, in Budapest und Wien: „[I]mmer wieder beginnt in unserer Brust die Orgel zu brausen, die jüdische Orgel, grauenhaft ist dieser Segen, dieser Fluch!“ (Winder 1999, 46) Trotzdem gelingt es ihm ebenso wenig wie dem Vater, Körper und Geist ins Gleichgewicht zu bringen. Stattdessen verfällt er ins andere Extrem, wird sogar zum Zuhälter, ohne jedoch endgültig mit seiner Herkunft zu brechen. Dann die Kehrtwende: der Entschluss zum Widerstand gegen die „Dämonie des Fleisches“ (Winder 1999, 62), die Rückkehr zur Frömmigkeit des Vaters (Hintergrund: Gleichnis vom verlorenen Sohn, vgl. Sternburg 1993, 32). In masochistischer Absicht heiratet Albert das hässlichste Mädchen seiner Heimatgemeinde, ein Opfer zur Versöhnung Gottes. Doch Alberts Buße scheitert, da er sie nicht lieben, sich nicht wirklich mit ihr vereinen kann: „Eine Grenze war gezogen in der Mitte jeder Brücke, die er baute, diesseits stand sie, er stand jenseits.“ (Winder 1999, 96) Es zieht ihn in die Stadt zurück, denn er hofft, Gott überall dort zu finden, wo Menschen sündigen und sühnen (Winder 1999, 92). Als „Hausierer mit Reinheit“ wandert er durch Lokale, Straßen und Städte (Winder 1999, 105) – eine „Umkehrung und Umwertung des Ahasver-Motivs“ (Krolop 1967, 182). Alberts Botschaft stößt auf taube Ohren, er bleibt ein Außenseiter, belächelt, vertrieben, gehasst. Seine Erkenntnis von der Gegenwart des Höchsten im Niedrigsten und seine Entscheidung, sich an den Ort der Sünde zu begeben, um Reinheit zu verkünden, gehören gleichwohl zum Prager Mythos.

Ein Jahr später verknüpft Winder das Motiv vom körperlich stigmatisierten Außenseiter erneut mit Judentum und Sexualität. In seiner Erzählung *Turnlehrer Pravda* (1923), die in überarbeiteter Form den ersten Teil seines Romans *Hugo* bildet (1922, Buchausgabe 1924; Vergleich bei Härle 1997, 101–102), verfällt der einzige jüdische Schüler eines tschechischen Gymnasiums seinem neuen Turnlehrer Pravda, einer Präfiguration des schwulen Faschisten (Härle 1997, 114). Obwohl eher intellektuell begabt, versucht Hugo die Anerkennung Pravdas zu erlangen, dessen Aura er bald ganz verfällt. Seine Abstammung macht ihn indes zum „Ausgestoßenen“ (Sudhoff und Schardt 1992, 310). Auch im neuen Turnanzug, der ihn den Mitschülern angleicht, erscheint er dem Lehrer als schmutzig. Winder enthüllt dadurch die jüdische Assimilation als Irrweg: In einer vorurteilsgeprägten Gesellschaft ist der jüdische Körper mit einem unauslöschlichen Makel behaftet („Es dröhnte im Chor: ‚Schmutziger Jud.‘“; Sudhoff und Schardt 1992, 315). Zugleich kritisiert Winder aber auch den jüdischen Messianismus. Anfänglich sieht Hugo in seinem Turnlehrer eine göttliche Gestalt (Akazienduft, blitzende Augen, Blendung, Gottes Hauch; vgl. Gassmann 2002, 219), einen Messias, der ihn erlösen, ihn in die Gemeinschaft aufnehmen wird. Diese Hoffnung ist eine Täuschung. Der homosexuelle Pravda erweist sich bald als „verkleidetes Mädchen“ (Sudhoff und Schardt 1992, 321), sogar als Teufel (vgl. Härle 1997, 100), der seine ‚Jünger‘ sexuell verführt. Als Hugo die Wahr-

heit hinter der Maske erkennt (Pravda = Wahrheit), nimmt er den Kampf gegen den Turnlehrer auf. Er, den Pravda einst aus dem scheinbaren Paradies des Turnsaales gejagt hatte, vertreibt jetzt diesen aus der Stadt, indem er droht, seine sexuelle Orientierung preiszugeben. Statt auf den Messias zu warten, nimmt Hugo seine Erlösung in die eigene Hand (zu den Christusparallelen vgl. Gassmann 2002, 221, Anm. 425). Diese Erlösung ist, in gnostischer Tradition, eine Befreiung des Geistes aus dem Gefängnis des Körpers, „von dem er sich trennen wollte“ (Sudhoff und Schardt 1992, 324), eine Austreibung des bösen Gottes, der den sündigen Leib personifiziert. Im Kontext des Romans bleibt Hugos Entschluss zur Tat allerdings eine Episode.

Zur Auflehnung gegen ihre Unterdrücker entschließen sich auch die Juden in Ernst Sommers *Die Revolte der Heiligen* (1944). Der Roman, geschrieben 1943 im Londoner Exil, ist eine der frühesten literarischen Reaktionen auf die Judenvernichtung (zu Sommers Informationsstand vgl. Bauer 1995, 207–212) und eines der spätesten Zeugnisse der Prager deutschen Literatur. Er schildert, wie sich aus internierten Außenseitern eine „Gemeinschaft des Handelns“ bildet (Sommer 1970, 83). Ort der Handlung ist die Judenstadt zu L. (wahrscheinlich Lodz; vgl. Bauer 1995, 214), wo Juden aus allen Teilen Böhmens Zwangsarbeit verrichten müssen, nur noch ein „Mittelding zwischen Mensch und Schatten“, stets in der Gefahr, dass man sie den „Fabriken des Todes“ überlässt (Sommer 1970, 15 und 16). In dieser irdischen Hölle sind sie von einem „doppelte[n] Wall“ umgeben: „schärfste Bewachung von außen und grenzenloses Mißtrauen von innen“ (Sommer 1970, 70). Sommer führt die interne Diaspora der Juden an einzelnen, typisierten Figuren vor, die auf ihr Leid je anders reagieren: Sie ertragen es wie Hiob; sie verleugnen das Schicksal der Verschieden; sie halten ihr Unglück für eine Sündenstrafe; sie hoffen auf ein Wunder. Wie Brod in *Rëubeni, Fürst der Juden* (1925) und Baum in *Das Volk des harten Schlafes* (1937) kritisiert auch Sommer diese Duldsamkeit und stellt den Passiven die Kämpfer gegenüber, darunter den getauften Juden Wolf, einen modernen Zeloten: „Wenn das Judentum seinen Anhängern Kraft gab, alles zu ertragen, was ihnen auferlegt ist, so dürfte es ihnen jenen winzigen Zusatz an Kraft nicht vorenthalten, der sie in den Stand setzt, sich dagegen zu empören.“ (Sommer 1970, 50)

In seinem Roman inszeniert Sommer das Ende dieser (Erleidens-)Tradition, indem er die jüdisch-christliche Heilsgeschichte in wesentlichen Punkten korrigiert, ja zurücknimmt. Er beginnt schon an ihrem Anfang. Eva, eine der Insassinnen, treibt ihr Kind ab und stirbt an den Folgen des Eingriffs – eine Anspielung auf die biblische Mutter allen Lebens, die sich hier als Mutter des Todes erweist. Die göttliche Zusage der Nachkommenschaft, so die symbolische Implikation dieser Szene, ist eine Illusion. Sie scheitert an der Wirklichkeit der Lager. Ebenso falsch ist das Gesetz, das von den Juden „Gehorsam und Geduld“ fordert, es ist die Wurzel allen Übels (Sommer 1970, 138). Auch damit soll Schluss sein. Einige Juden verstecken in den Glasröhrchen, die sonst Passagen des Gesetzes enthalten, polemische Flugschriften – ihr neues, säkulares Schma Jisrael, das Gesetz derer, die sich von Gott

verlassen fühlen. Nicht einmal Michael, Schutzengel der Juden, hält noch seine Hand über das Volk. Seinem Namensvetter Michael – er ist das Sprachrohr der Passiven – geht es weniger um die Gemeinschaft als um sich und seine Frau. Er ist die Kontrafaktur des Engels, umso mehr, als er die Todeslisten zusammenstellt. Die (Erleidens-)Tradition konterkariert auch sein Antipode Jan, der sich für die Menschen opfert (ein Vorläufer des Messias wie Johannes; vgl. Bauer 1995, 218), aber im Namen der Gewalt. Seine „atemberaubende und beseligende Himmelfahrt“, die ihn und einen seiner Peiniger das Leben kostet, endet sinnbildlich im Abgrund (Sommer 1970, 169). Dieses travestierte Opfer, das von der Erlösung in Rebellion und Tod kündigt, verfehlt nicht seine Wirkung. Es kommt zum Aufstand, das Warten auf Gottes Eingreifen, die Ankunft des Messias, hat ein Ende. Die Menschen sorgen auch hier selbst für ihre Erlösung; sie vertrauen nur noch auf die „Offenbarung abgefeuerter Geschosse“ und erkennen wie zuvor schon Wolf, dass nicht Gott „der einzige Schutz [ist], den man besaß“, sondern die Gemeinschaft (Sommer 1970, 202 und 82). Eine Umwertung erfährt auch der Begriff des Heiligen. Heilig sind nicht die Märtyrer, deren Statuen auf der Karlsbrücke stehen, heilig sind die Menschen in der Revolte. Der antithetische Titel des Romans verwandelt sich so in ein Oxymoron. Dass die Schuldigen am Ende gemeinsam mit den Unschuldigen untergehen, die Juden von ihren Mördern nicht mehr zu unterscheiden sind, ist die radikalste Fassung des Prager Mythos. Dieser apokalyptische Schluss, der eine *tabula rasa* zurücklässt, ist das bleibende Menetekel einer Prager deutsch-jüdischen Literatur, die die Möglichkeiten und Widersprüche, die Visionen und Verirrungen, die Trennungen und Verbindungen einer ganzen Epoche in sich birgt.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Bergmann, Hugo: „Die Heiligung des Namens (Kiddusch haschem)“. *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*. Hrsg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag. Leipzig: Wolff, 1913, 32–43.
- Bergmann, Hugo: *Tagebücher & Briefe*. Bd. 1: 1901–1948. Hrsg. von Miriam Sambursky. Königstein i. Ts.: Jüdischer Verlag, Athenäum, 1985.
- Brod, Max: *Heidentum, Christentum, Judentum. Ein Bekenntnisbuch*. Bd. 1. München: Wolff, 1921.
- Brod, Max: *Streitbares Leben*. München: Kindler, 1960.
- Brod, Max: *Jüdinnen und andere Prosa aus den Jahren 1906–1916*. Göttingen: Wallstein, 2013a.
- Brod, Max: *Arnold Beer. Das Schicksal eines Juden und andere Prosa aus den Jahren 1909–1913*. Göttingen: Wallstein, 2013b.
- Brod, Max: *Tycho Brahes Weg zu Gott*. Göttingen: Wallstein, 2013c.
- Buber, Martin: *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*. 2., durchges. und um Register erw. Aufl., Neuausgabe. Gerlingen: Schneider, 1993.
- Hauschner, Auguste. *Die Familie Lowositz*. Berlin: Fleischel, 1908.
- Janouch, Gustav: *Gespräche mit Kafka*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1951.
- Das jüdische Prag*. Hrsg. von der Redaktion der „Selbstwehr“. Prag: Verlag der „Selbstwehr“, 1917.

- Kafka, Franz: *Der Proceß*. Hrsg. von Malcolm Pasley. Frankfurt a.M.: Fischer, 2002a.
- Kafka, Franz: *Drucke zu Lebzeiten*. Hrsg. von Wolf Kittler, Hans-Gerd Koch und Gerhard Neumann. Frankfurt a.M.: Fischer, 2002b.
- Kafka, Franz: *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*. Hrsg. von Malcolm Pasley. Frankfurt a.M.: Fischer, 2002c.
- Kafka, Franz: *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. Hrsg. von Jost Schillemeit. Frankfurt a.M.: Fischer, 2002d.
- Kafka, Franz: *Tagebücher*. Hrsg. von Hans-Gerd Koch, Michael Müller und Malcolm Pasley. Frankfurt a.M.: Fischer, 2002e.
- Kafka, Franz: *Briefe 1902–1924*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1966.
- Kafka, Franz: *Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit*. Hrsg. von Erich Heller und Jürgen Born. Frankfurt a.M.: Fischer, ¹⁰2003.
- Kafka, Franz: *Briefe an Milena*. Erw. und neu geordnete Ausgabe. Hrsg. von Jürgen Born und Michael Müller. Frankfurt a.M.: Fischer, 2011.
- Kisch, Egon Erwin: *Marktplatz der Sensationen, Entdeckungen in Mexiko*. Berlin, Weimar: Aufbau, 1967.
- Kisch, Egon Erwin: *Der rasende Reporter*. Berlin: Aufbau, ³2001.
- Leppin: Paul: *Severins Gang durch die Finsternis. Ein Prager Gespensterroman*. Hrsg. von Dirk O. Hofmann. Regensburg: Selinka, 1988.
- Meyrink, Gustav: *Der Golem*. Jubiläumsausgabe. München: Ullstein, 2003.
- Natonek, Hans: *Kinder einer Stadt*. Wien, Hamburg: Zsolnay, 1987.
- Perutz, Leo: *Nachts unter der steinernen Brücke*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2002.
- Petiška, Eduard: *Der Golem. Jüdische Sagen aus dem alten Prag*. Aus dem Tschechischen übers. von Alexandra Baumrucker. München: Kovar, ²1991.
- Rilke, Rainer Maria: *Frühe Erzählungen und Dramen*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1961.
- Sommer, Ernst: *Revolte der Heiligen*. Rudolstadt: Greifenverlag, 1970.
- Sudhoff, Dieter; Schardt, Michael (Hrsg.): *Prager deutsche Erzählungen*. Stuttgart: Reclam, 1992.
- Ungar, Hermann: *Das Gesamtwerk*. Wien, Darmstadt: Zsolnay, 1989.
- Urzidil, Johannes: *Prager Triptychon*. München: Heyne, 1980.
- Werfel, Franz: *Das lyrische Werk*. Hrsg. von Adolf D. Klarmann. Frankfurt a.M.: Fischer, 1967.
- Werfel, Franz: *Der Abituriententag. Die Geschichte einer Jugendschuld*. Frankfurt a.M.: Fischer, ¹³2009.
- Weiß, Ernst: *Franziska*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1982.
- Wiener, Oskar (Hrsg.): *Deutsche Dichter aus Prag. Ein Sammelbuch*. Wien, Leipzig: Strache, 1919.
- Winder, Ludwig: *Die jüdische Orgel*. Hrsg. und mit einem Nachwort von Herbert Wiesner. Salzburg, Wien: Residenz, 1999.
- Winder, Ludwig: *Geschichte meines Vaters*. Mit einem Nachwort hrsg. von Dieter Sudhoff. Hamburg: Igel, ²2011.

Forschungsliteratur

- Abraham, Ulf: „Mose ‚Vor dem Gesetz‘. Eine unbekannte Vorlage zu Kafkas Türhüterlegende“. *DVjs* 57 (1983), 636–650.
- Alefeld, Yvonne-Patricia: „Poetische Geschichte und jüdische Identität. Zu Themen und Motiven im Werk von Leo Perutz“. Kroll, Frank-Lothar (Hrsg.): *Deutsche Autoren des Ostens als Gegner und Opfer des Nationalsozialismus. Beiträge zur Widerstandsproblematik*. Berlin: Duncker & Humblot, 2000, 297–319.

- Alt, Peter André: *Franz Kafka. Der ewige Sohn*. München: C.H. Beck, 2005.
- Bärtisch, Claus-Ekkehard: *Max Brod im Kampf um das Judentum. Zum Leben und Werk eines deutsch-jüdischen Dichters aus Prag*. Wien: Passagen, 1992.
- Baioni, Giuliano: *Kafka. Literatur und Judentum*. Stuttgart: Winkler, 1994.
- Bauer, Stefan: *Ein böhmischer Jude im Exil: der Schriftsteller Ernst Sommer (1888–1955)*. München: Oldenbourg, 1995.
- Becher, Peter; Höhne, Steffen; Nekula, Marek (Hrsg.): *Kafka und Prag. Literatur-, kultur-, sozial- und sprachhistorische Kontexte*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2012.
- Becker, Karin: *Mit antikem Material moderne Häuser bauen. Zur narrativen Konzeption von Leo Perutz' historischem Roman „Nachts unter der steinernen Brücke“*. Bielefeld: Aisthesis, 2007.
- Binder, Hartmut: *Kafka-Kommentar zu sämtlichen Erzählungen*. München: Winkler, 1975.
- Binder, Hartmut: (Hrsg.): *Kafka-Handbuch in zwei Bänden*. Stuttgart: Kröner, 1979.
- Binder, Hartmut: (Hrsg.): *Franz Kafka und die Prager deutsche Literatur. Deutungen und Wirkungen*. Bonn: Kulturstiftung der deutschen Vertriebenen, 1988.
- Binder, Hartmut: *Prager Profile. Vergessene Autoren im Schatten Kafkas*. Berlin: Gebrüder Mann, 1991.
- Binder, Hartmut: „Vor dem Gesetz“. *Einführung in Kafkas Welt*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1993.
- Binder, Hartmut: „Paul Eisners dreifaches Ghetto. Deutsche, Juden und Tschechen in Prag“. Reffet, Michael (Hrsg.): *Le monde de Franz Werfel et la morale des nations. Die Welt Franz Werfels und die Moral der Nationen*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2000, 17–137.
- Binder, Hartmut: *Gustav Meyrink. Ein Leben im Bann der Magie*. Prag: Vitalis, 2009.
- Binder, Wolfgang: „Worfels jugendliche Umrtriebe. ‚Der Abituriententag‘ als autobiographischer Roman“. Auckenthaler, Karlheinz (Hrsg.): *Franz Werfel. Neue Aspekte seines Werkes*. Szeged: Reprir, 1992, 99–151.
- Born, Jürgen: „Judentum und Prager deutsche Literatur. Brod, Kafka, Werfel, Kisch“. Hecker, Hans; Engel, Walter (Hrsg.): *Symbiose und Traditionsbruch. Deutsch-jüdische Wechselbeziehungen in Ostmittel- und Südeuropa (19. und 20. Jahrhundert)*. Essen: Klartext, 2003, 191–200.
- Born, Jürgen: *Der Prager Kreis*. Stuttgart u.a.: Kohlhammer, 1966.
- Brod, Max: *Über Franz Kafka*. Frankfurt a.M., Hamburg: Fischer, 1966 [zuerst 1948].
- Cersowsky, Peter: *Phantastische Literatur im ersten Viertel des 20. Jahrhunderts. Untersuchungen zum Strukturwandel des Genres, seiner geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und zur Tradition der „schwarzen Romantik“ insbesondere bei Gustav Meyrink, Alfred Kubin und Franz Kafka*. München: Fink, 1983.
- Demetz, Peter: *René Rilkes Prager Jahre*. Düsseldorf: Diederichs, 1953.
- Ehlers, Klaas-Hinrich u.a. (Hrsg.): *Brücken nach Prag. Deutschsprachige Literatur im kulturellen Kontext der Donaunomarchie und der Tschechoslowakei. Festschrift für Kurt Krolop zum 70. Geburtstag*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2000.
- Ehlers, Klaas-Hinrich u.a. (Hrsg.): *Studien zur Prager deutschen Literatur. Eine Festschrift für Kurt Krolop zum 75. Geburtstag*. Wien: Edition Praesens, 2005.
- Engel, Manfred; Auerochs, Bernd (Hrsg.): *Kafka-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2010.
- Fiala-Fürst, Ingeborg (Hrsg.): *Jüdisches Städtebild Prag*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1992.
- Fiala-Fürst, Ingeborg: *Der Beitrag der Prager deutschen Literatur zum deutschen literarischen Expressionismus. Relevante Topoi ausgewählter Werke*. St. Ingbert: Röhrig, 1996.
- Fritz, Susanne: *Die Entstehung des „Prager Textes“*. *Prager deutschsprachige Literatur von 1895 bis 1934*. Dresden: Thelem, 2005.
- Frýd, Norbert: „Vom Ende einer Insel“. *Im Herzen Europas* 3 (1959), 4–6.
- Gassmann, Arno A.: *Lieber Vater, Lieber Gott? Der Vater-Sohn-Konflikt bei den Autoren des engeren Prager Kreises (Max Brod, Oskar Baum, Ludwig Winder)*. Oldenburg: Igel, 2002.

- Geißler, Rolf: „Zur Lesart des magischen Prag (Perutz, Meyrink, Kafka)“. *Literatur für Leser* (1989), 159–178.
- Godé, Maurice; Le Rider, Jacques; Mayer, Françoise (Hrsg.): *Allemands, Juifs et Tchèques à Prague 1890–1924. Deutsche, Juden und Tschechen in Prag 1890–1924*. Montpellier: Université Paul-Valéry, 1996.
- Goldstücker, Eduard (Hrsg.): *Weltfreunde. Konferenz über die Prager deutsche Literatur*. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, 1967.
- Grözinger, Karl Erich; Mosès, Stéphane; Zimmermann, Hans Dieter (Hrsg.): *Kafka und das Judentum*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1987.
- Grözinger, Karl Erich: *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka*. Erw. Neuausgabe. Berlin, Wien: Philo, 2003.
- Härle, Gerhard: „Wieviel Schönheit braucht der Mann? Ludwig Winders ‚Hugo‘ – oder das Duell der Außenseiter“. *Forum Homosexualität und Literatur* 30 (1997), 99–117.
- Henel, Ingeborg: „Die Türhüterlegende und ihre Bedeutung für Kafkas ‚Prozeß‘“. *DVjs* 37 (1963), 50–71.
- Jähnichen, Manfred: *Der Weg zur Anerkennung. Tschechische Literatur im deutschen Sprachgebiet 1861–1918*. Berlin: Akademie-Verlag, 1972.
- Jagow, Bettina von; Jahraus, Oliver (Hrsg.): *Kafka-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.
- Jahraus, Oliver: *Kafka. Leben, Schreiben, Machtapparate*. Stuttgart: Reclam, 2006.
- Kanyar-Becker, Helena: „Eine verhängnisvolle Liebe. Zur Pragerdeutschen Literatur“. Faber, Richard; Naumann, Barbara (Hrsg.): *Literatur der Grenze, Theorie der Grenze*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997, 67–86.
- Kremer, Detlev: „E.T.A. Hoffmann und die Prager Neuromantik. Gustav Meyrinks ‚Der Golem‘ und Leo Perutz‘ ‚St. Petri Schnee‘“. *E.T.A. Hoffmann-Jahrbuch* 17 (2009), 137–148.
- Krolow, Kurt: „Hinweis auf eine verschollene Rundfrage: ‚Warum haben sie Prag verlassen?‘“. *Romanistica Pragensia* 4 (1966), 47–64.
- Krolow, Kurt: *Ludwig Winder (1889–1946). Sein Leben und sein erzählerisches Frühwerk. Ein Beitrag zur Geschichte der Prager deutschen Literatur*. Halle, Univ.-Diss., 1967.
- Kurzweil, Baruch Benedikt: „Franz Kafka – jüdische Existenz ohne Glauben“. *Neue Rundschau* 77 (1966), 418–436.
- Lehnen, Carina: *Krüppel, Mörder und Psychopathen. Hermann Ungars ‚Die Verstümmelten‘*. Paderborn: Igel 1990.
- Magris, Claudio: „Das Oxymoron Prag“. *Neohelicon* 7.2 (1979/80), 11–65.
- Mandelartz, Michael: *Poetik und Historik. Christliche und jüdische Geschichtstheologie in den historischen Romanen von Leo Perutz*. Tübingen: Niemeyer, 1992.
- Mayer, Sigrid: *Golem. Die literarische Rezeption eines Stoffes*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1975.
- Mosès, Stéphane; Schöne, Albrecht (Hrsg.): *Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
- Müller, Hans Harald u.a. (Hrsg.): *Leo Perutz 1882–1957. Eine Ausstellung der Deutschen Bibliothek Frankfurt a.M.* Wien, Darmstadt: Zsolnay, 1989.
- Müller, Hans Harald: *Leo Perutz*. Wien: Zsolnay, 2007.
- Müller-Tamm, Jutta: „Die untote Stadt. Prag als Allegorie bei Gustav Meyrink“. *Weimarer Beiträge* 50.4 (2004), 559–575.
- Nekula, Marek: „Prager Brücken und der nationale Diskurs in Böhmen“. *brücken* N.F. 12 (2004), 163–186.
- Nekula, Marek; Koschmal, Walter (Hrsg.): *Juden zwischen Deutschen und Tschechen. Sprachliche und kulturelle Identität in Böhmen 1800–1945*. München: Oldenbourg, 2006.
- Neumann, Gerhard: *„Das Urteil“. Text, Materialien, Kommentar*. München, Wien: Hanser, 1981.

- Pazi, Margarita: *Fünf Autoren des Prager Kreises*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1978.
- Pazi, Margarita; Zimmermann, Hans Dieter (Hrsg.): *Berlin und der Prager Kreis*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.
- Pazi, Margarita: *Staub und Sterne. Aufsätze zur deutsch-jüdischen Literatur*. Hrsg. von Sigrud Bauschinger. Göttingen: Wallstein, 2001.
- Politzer, Heinz: *Franz Kafka, der Künstler*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1965.
- Robertson, Ritchie: *Kafka. Judentum, Gesellschaft, Literatur*. Stuttgart: Metzler, 1988.
- Rohde, Barbara: „und blätterte ein wenig in der Bibel“. *Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre und ihren Auswirkungen auf sein Werk*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
- Rubinstein, William C.: „Kafka's ‚Jackals and Arabs‘“. *Monatshefte* 59 (1967), 13–18.
- Rybár, Ctibor: *Das jüdische Prag*. Prag: o.V., 1991.
- Schlaffer, Heinz: „Kulturelle Bedingungen der deutschsprachigen Prager Literatur“. Freschi, Marino (Hrsg.): *Saggi di Letteratura Praghese*. Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1987, 55–67.
- Schmitz, Walter; Udolph, Ludger (Hrsg.): „Tripolis Praga“. *Die Prager Moderne um 1900. Katalogbuch*. Dresden: Thelem, 2001.
- Schneider, Vera: *Wachposten und Grenzgänger. Deutschsprachige Autoren in Prag und die Herstellung nationaler Identität*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.
- Scholem, Gershom: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.
- Schüller, Alexander: „Revolution gegen den Geist. Über die Struktur der Umkehrung in Franz Werfels ‚Der Abituriententag‘“. *Aschkenas* 20 (2010), H. 1, 119–165.
- Schumsky, Dimitry: *Zweisprachigkeit und nationale Idee. Der Prager Zionismus 1900–1913*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.
- Serke, Jürgen: *Böhmische Dörfer. Wanderungen durch eine verlassene literarische Landschaft*. Wien, Hamburg: Zsolnay, 1987.
- Sokel, Walther H.: *Franz Kafka – Tragik und Ironie. Zur Struktur seiner Kunst*. München, Wien: Langen, Müller, 1964.
- Sokel, Walther H.: „Das Verhältnis der Erzählperspektive zu Erzählgeschehen und Sinngehalt in ‚Vor dem Gesetz‘, ‚Schakale und Araber‘ und ‚Der Prozeß‘“. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 86 (1967), 267–308.
- Spector, Scott: *Prague Territories. National Conflict and Cultural Innovation in Franz Kafka's Fin de Siècle*. Berkeley, Los Angeles, London: Univ. of California Press, 2000.
- Spirek, Christiane Ida: *Von Habsburg bis Heydrich. Die mitteleuropäische Krise im Spät- und Exilwerk Ludwig Winders*. Wuppertal: Arco, 2005.
- Stach, Rainer: *Kafka. Die Jahre der Entscheidungen*. Frankfurt a.M.: Fischer, 2002.
- Stach, Rainer: *Kafka. Die Jahre der Erkenntnis*. Frankfurt a.M.: Fischer, 2008.
- Stach, Rainer: *Kafka. Die frühen Jahre*. Frankfurt a.M.: Fischer, 2014.
- Steinberg, Erwin R.: „The Judgement in Kafka's ‚The Judgement‘“. *Modern Fiction Studies* 8.1 (1962), 23–30.
- Sternburg, Judith: *Gottes böse Träume. Die Romane Ludwig Winders*. Paderborn: Igel, 1994.
- Stözl, Christoph: *Kafkas böses Böhmen. Zur Sozialgeschichte eines Prager Juden*. München: Ullstein, 1975.
- Sudhoff, Dieter: *Hermann Ungar. Leben – Werk – Wirkung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.
- Tismar, Jens: „Kafkas ‚Schakale und Araber‘“. *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft* 19 (1975), 306–323.
- Torton Beck, Evelyn: *Kafka and the Yiddish Theater. Its impact on his work*. Madison, Milwaukee, London: The Univ. of Wisconsin Press, 1971.
- Tramer, Hans: „Der Expressionismus. Bemerkungen zum Anteil der Juden an einer Kunstepoche“. *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 1.5 (1958), 33–46.

- Tramer, Hans: „Die Dreivölkerstadt Prag“. In: ders.; Kurt Löwenstein (Hrsg.): *Robert Weltsch zum 70. Geburtstag*. Tel-Aviv: Bitáon, 1961, 138–203.
- Tramer, Hans: „Prague – City of Three People“. *Leo Baeck Institute Yearbook IX* (1964), 305–339.
- Trepp, Leo: *Die Juden. Volk, Geschichte, Religion*. Vollst. überarb. und erw. Neuausgabe. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2004.
- Urzidil, Johannes: *Da geht Kafka*. Zürich, Stuttgart: Artemis, 1965.
- Urzidil, Johannes: „Der lebendige Anteil des jüdischen Prag an der neueren deutschen Literatur“. *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 10 (1967), 276–297.
- Vassogne, Gaëlle: *Max Brod in Prag: Identität und Vermittlung*. Tübingen: Niemeyer, 2009.
- Voigts, Manfred: „Von Türhütern und von Männern vom Lande. Traditionen und Quellen zu Kafkas ‚Vor dem Gesetz‘“. *Neue Deutsche Hefte* 36 (1989/90), 590–604.
- Voigts, Manfred: *Geburt und Teufelsdienst. Franz Kafka als Schriftsteller und Jude*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- Wagenbach, Klaus. *Franz Kafka. Biographie seiner Jugend*. Neuausgabe. Berlin: Wagenbach, 2006.
- Weinberg, Kurt: *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*. Bern, München: Francke, 1963.
- Weltsch, Felix: „The Rise and Fall of Jewish-German Symbiosis. The Case of Franz Kafka“. *Leo Baeck Institute Year Book* 1 (1956), 255–276.
- Zimmermann, Hans Dieter: „Franz Kafka und das Judentum“. Strauss, Herbert A.; Hoffmann, Christian (Hrsg.): *Juden und Judentum in der Literatur*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, 237–253.
- Zimmermann, Hans Dieter: *Kafka für Fortgeschrittene*. München: C.H. Beck, 2004.

Czernowitz und die Bukowina

Martin A. Hainz

Czernowitz ist heute eine regional bedeutsame Ortschaft – Hauptstadt der Oblast Tscherniwzi und die traditionelle Hauptstadt der Bukowina im Karpatenvorland – mit einer knappen Viertelmillion Einwohner und einem florierenden Markt, gelegen in der Westukraine; der Handel ergibt sich unter anderem aus der Nähe der rumänischen Grenze und aus der einstigen Zugehörigkeit zur UdSSR. Czernowitz war immer entweder der Vorposten einer Kultur ins Nichts (nach dem Maßstab der expandierenden Kultur) bzw. der ‚Natur‘ oder der exponierte Ort, der Welten verband. Umso erstaunlicher ist die kulturelle Bedeutung, zu der es diese aus einer Garnison gewachsene Oase der Kultur brachte. Die Bukowina ist zunächst schütter besiedelt, verschiedene Dokumente und Zeugnisse, darunter auch literarische wie Moses Rosenkranz’ Memoiren, machen deutlich, dass diese Region nur bäuerliche Besiedlung kennt, mit Häusern mit Lehmböden noch zu einer Zeit, in der Czernowitz bereits städtische Züge hat und der Landbevölkerung als „beutereiches Dickicht“ (Rosenkranz 2001, 212) erscheint (vgl. Mittelmann 2001, 29).

Czernowitz ist wesentlich der expansive Vorstoß Habsburgs, sieht man von der weniger ergiebigen Vorgeschichte ab: Zunächst als befestigte Siedlung am linken Ufer des Pruths aus der Zeit der Kiewer Rus unter Rurikiden-Fürst Jaroslaw Osomysl gegründet, der zwischen 1153 und 1187 regierte, ist Czernowitz erst 1408 urkundlich erwähnt, zuvor wird in Legenden die Stadt *Tschern* (Schwarze Stadt) genannt. Die Spuren der ersten Kultivierung sind marginal, die Festung wurde 1259 während der mongolischen Invasion der Rus zerstört, die Reste werden zwar bis ins 17. Jahrhundert zu Verteidigungszwecken genutzt, doch die Bebauung verlagert sich auf das rechte Pruth-Ufer. Von 1359 bis 1775 gehören die Stadt und ihre Umgebung zum Fürstentum Moldau, hier wird die Stadt in einem Handelsbrief zwischen dem moldauischen Fürsten Alexandru cel Bun und Kaufleuten aus dem damals zu Polen gehörigen Lemberg erstmals urkundlich erwähnt.

1774 wird Czernowitz samt der gesamten Bukowina von Österreich besetzt und 1775 offiziell Teil der Habsburgermonarchie, zunächst als zum Königreich Galizien und Lodomerien gehörig; 1849 wird das Herzogtum Bukowina als eigenes Kronland mit der Landeshauptstadt Czernowitz konstituiert, 1861 das Landesparlament, der Landtag, eingerichtet. In der 1867 gebildeten Doppelmonarchie Österreich-Ungarn gehört das Land bis 1918 zu den im Reichsrat vertretenen Königreichen und Ländern mit deren gemeinsamer kaiserlich-königlicher Regierung in Wien. In diese Zeit fällt eine ambitionierte Kultivierung des Landstriches, wie ferner Czernowitz – zu Beginn des 19. Jahrhunderts eine Stadt von etwas mehr als 5000 Einwohnern – einen steilen Aufstieg erlebt, binnen 80 Jahren verzehnfacht sich die Größe der Stadt, teils Folge eines Ölbooms im Umland, vor allem aber der Erfolg Habsburgs, diesen Land-

strich auch kulturell aufzurüsten. Wie sehr diese kulturelle Armierung von Bedeutung ist, zeigt sich, als die Stadt Objekt der Rumänisierung wird, berühmt ist das Denkmal, das die lokale Identität in Szene zu setzen versucht, mittels des Bukowiner Ochsen, der den Doppeladler zertrampelt. Zuvor war Kultivierung vorangetrieben worden, wobei die Kultur eine importierte war – 1784 wird erstmals eine künstlerische Aufführung für die seit 1775 präsenten Militärs und Angesiedelten erwähnt –; ebenso ist sie zunächst konservativ-kalmierend, Ion Lihaciu weist auf die frühe Veranstaltung von Bällen hin. (Lihaciu 2006, 67) All das dient der *Zivilisierung* = *Habsburgisierung*; wo man damit scheiterte, konnte man noch immer die Interessen der sich widersetzenden Gruppen gemäß dem alten Satz *divide et impera* gegeneinander ausspielen, also die eingeklagte Pluralität dialektisch wieder für das habsburgische Reich nutzen.

Habsburg und dessen pragmatische Fiktion zeitigen durchaus humane Folgen, freilich indirekt, 1875 wird so von Kaiser Franz Joseph I. anlässlich der 100-jährigen Zugehörigkeit zu Österreich eine Universität mit deutscher Unterrichtssprache gegründet, die Franz-Josephs-Universität Czernowitz, zu der Entscheidung dürfte beigetragen haben, dass 1867 die Universität Lemberg polonisiert worden war. Die Universität umfasst 1893 eine griechisch-orientalisch theologische, eine rechts- und staatswissenschaftliche sowie eine philosophische Fakultät und besaß eine Bibliothek mit 50.000 Bänden, einen botanischen Garten, ein chemisches Labor und ein naturhistorisches Museum. 1892/1893 unterrichten 40 Lehrer 281 Studierende, Czernowitz wird nicht nur wie auch andere Städte im östlichen Habsburgischen Einflussbereich *Klein-Wien*, sondern ebenso *Klein-Heidelberg* genannt, mit einem regen Studentenleben: fünf „österreichische“, national indifferente Studentenverbindungen, zwei deutschnationale Burschenschaften, zwei katholisch ausgerichtete Verbindungen, sechs rumänische (fünf davon schlagend), fünf ukrainische (drei davon schlagend), ein polnischer katholischer Verein, eine polnische Burschenschaft, neun jüdische Verbindungen (drei davon schlagend) und acht sonstige Korporationen sind kolportiert, die freilich nicht sämtlich gleichzeitig existieren und teils ineinander über- oder aufgingen – wobei es früh Auseinandersetzungen gibt, insbesondere zu Semesteranfang dürfte es vor allem „für jüdische Schüler und Studenten [...] etwas keineswegs Ungewöhnliches“ gewesen sein, „verprügelt zu werden“ (Menninghaus 1999, 352; Gong 1980, 13).

Daneben steht aber stets ein blühendes Kultur- und Wissenschaftsleben; jedenfalls wird hier ein Fundament gelegt und die Grundlage für die heutige Universität von Czernowitz geschaffen, die allerdings in einem anderen Gebäude – der einstmaligen erzbischöflichen Residenz – ihren Hauptsitz hat und als Dependance der Universität von Iași (Rumänien) ins Leben gerufen wurde. Ferner hat Czernowitz damals ein Obergymnasium, eine Oberrealschule, eine Staatsgewerbeschule, eine Lehrerbildungsanstalt und eine landwirtschaftliche Lehranstalt, schließlich ein Landesmuseum.

Dem Habsburgischen Dispositiv gemäß finden sich hier eine griechisch-orientalische Domkirche (vollendet 1864), eine armenisch-katholische Kirche (1875), eine neue Jesuitenkirche, eine Synagoge und die erwähnte griechisch-orientalische erzbischöfliche Residenz, die Einwohner begründen ebenfalls eine multikulturelle Miniaturmetropole, die sich aus etwa 27.000 Deutschen – sprachpolitisch wird zu jener Zeit das Jiddische meist hierunter gerechnet –, 10.000 Ruthenen, 8.000 Polen und 8.000 Rumänen konstituiert, wobei das Judentum stark repräsentiert ist, nicht zuletzt wegen des Antisemitismus in vielen nahen Gebieten, rund 17.000 Einwohner sind israelitischen Bekenntnisses; der Umstand, dass Czernowitz bis heute in all diesen Sprachen je seinen Namen hat, bezeugt es: In Czernowitz entstand eine multikulturelle Stadtbevölkerung, wobei der Begriff der Multikulturalität freilich zu differenzieren ist – von der Einschätzung, es habe ein *Nebeneinander* gegeben, über jene, dass viele Gruppen einander doch unfreundlich gesonnen waren (oder selbst in streitende Untergruppen zerfielen) bis zu jener, dass es tatsächlich eine *Multikulturalität* und eine entsprechende Kompetenz gegeben habe, reichen hier die Einschätzungen, sicherlich gab es aber eine „Inkongruenzkompensationskompetenz“ (Hainz 2009b, 79), das Wissen und Können, mit den disparaten Kulturen Umgang zu pflegen und dabei einen Sinn für eine gewisse Äquidistanz zu entwickeln. (Stephani 1992, 238) Gewiss gibt es in dieser Multikulturalität zugleich eine Dominanz zunächst der deutschen Sprache, die – der kulturellen Usurpation gemäß – Sprache der ‚Leitkultur‘ ist. Speziell sind die Juden verpflichtet, Deutsch zu lernen, entsprechende Zeugnisse sind Bedingung für Religionspflege wie auch Heirat (vgl. Colin 1994, 17).

Dem kulturellen Aufstieg dieser Landschaft entsprechend floriert auch die Wirtschaft; eine Bierbrauerei, zwei Dampfmühlen, eine Sägemühle, eine Ölfabrik, eine Maschinenfabrik und reger Handel, schon damals insbesondere nach Russland und Rumänien, sind dokumentiert. Zur Stärkung der Infrastruktur sind die guten Bahnverbindungen (als deren Folge man in Czernowitz wiederum bald alle wesentlichen Tageszeitungen vor allem aus Wien beziehen und an den österreichischen und habsburgischen Diskursen partizipieren kann) und die Straßenbahn (später ein Omnibusnetz) erwähnenswert. Bis heute ist Czernowitz ein wichtiger Verkehrsknoten im Südwesten der Ukraine, aufgrund von Straßen- und Eisenbahnstrecken, die Anbindung gen Westen nutzt teils bis heute Habsburgische Strecken.

Czernowitz und mit Einschränkung auch die rurale Bukowina sind bald ein *meeting pot* der Kulturen und Ethnien, von den Czernowitzern heißt es in Karl Emil Franzos' Roman *Der Pojaz*, dass sie „doch gewiß Abtrünnige sind“ (Franzos 1979, 125), und zwar verschiedenster Provenienz und aus unterschiedlichen Stereotypen herausgelöst, die allerdings einander mit Vorbehalten begegnen; wird den Russen gerne Brutalität und Verwilderung nachgesagt, „Kosaken haben kein Gesicht“ (Rosenkranz 2001, 56), so den Juden eine übertriebene Kultur – und in den antisemitischen Stereotypen ist das Assimilation –, in der das Selbst verloren gegangen sei: Stehe *der Jude* krumm, sei er „Bethausjude“, andernfalls stehe er „wie'n Jude in der

Parade“ (Rosenkranz 2001, 116). Czernowitz bringt Multikulturalität hervor, die fruchtbar wird, aber auch Abgründe, unter die Söhne der Stadt ist ein Stefan Baretzki (1919–1988), SS-Rottenführer im Vernichtungslager Auschwitz, zu rechnen, nicht nur Paul Celan, nicht nur Rose Ausländer. Fraglos verdient freilich das unerhört Humane mehr Beachtung, etwas, das ein babylonisches Gespräch nicht so sehr erzwingt, vielmehr ermöglicht:

Wenn das Herz zum Ausdruck drängte, und miteinander, sprachen die Eltern jüdisch; mit uns Kindern, deutsch; mit der Dienstmagd, dem Gesinde auf der Pachtung und den Einwohnern des Dorfes, ruthenisch; mit den Gutsbesitzern der Umgebung polnisch; und mit den einkehrenden Reisenden, je nach Bedarf, eine dieser Sprachen, deren keine sie wohl musterhaft beherrschen mochten, aber jede gefällig und phantasievoll zu verwenden schienen, denn es wurde ihnen immer mit Vergnügen und Interesse zugehört. (Rosenkranz 2001, 10)

Die Sprachen, Milieus und Ethnien sind nicht hermetisch voneinander getrennt, man kann wie Rose Ausländers Vater von der Rabbiner-Schule ins völlig säkulare Leben des Geschäftsmanns wechseln, ähnlich ist es mit den Sprachen, Babylon ist für diese Gesellschaft kein Schreckgespenst, sondern Realität, neben den Amtssprachen gibt es noch viele Idiome. Insofern ist Czernowitz natürlich einerseits wie geschildert ein Habsburgisches Projekt, das ein Narrativ unter anderen gebraucht: als erste signifikante Erzählung dessen, was Czernowitz und Kakanien (gewesen) sei; andererseits ist dieses auch wahr: Es gebe und es gab im Vielvölkerstaat Österreich, worin separatistische Ambitionen bestanden, derer man – seien sie nationalistisch motiviert oder bloß Ausdruck des lokalen Establishments, das seine Privilegien zurücksehnte – Herr werden wollte, ein multikulturelles Paradies. Dieses Modell schildert, was es zugleich bewirkt, es ist performativ. Entspricht die Idee von Czernowitz auch nicht überall der Realität, hat sie doch ihre Rechte, und zwar noch in nostalgischen Rückblicken, die davon erzählen, was Czernowitz gewesen sei – oder hätte sein können. In dieser Sicht ist das naiv aufgefasst kitschige Wort Celans im Recht, wonach dort „Menschen und Bücher lebten“ (Celan 1986, III/185). Diese Humanisierung ist auch Verklärung; aber opferte man sie dem Recht eines die Habsburg-Ideologie ablösenden postkolonialen Diskurses, machte man sich leicht schuldig, hier mit den Nationalisten die positive Seite des Projekts *Habsburg*, das Moderne daran, zu diskreditieren, vergessen zu machen, dass Czernowitz zuletzt Zufluchtsort vor jenen Diskursen war, die man positivistisch bestätigen wollte. Ilana Shmueli schreibt: „[J]eder Czernowitzer hat sein privates, persönliches Czernowitz“ (Shmueli 2006, 95); dieses ist nicht je pauschal zum objektiven Sachverhalt zu stilisieren, aber gegen ein falsch Faktisches zu advozieren. Die Sprachen, die Czernowitz beheimatete, die aber zugleich diese Stadt eigentlich bildeten, lassen ahnen, dass der *homo bukoviensis* (analog zum *homo habsburgiensis*) eine Konstruktion gewesen sein mag, die wahr wurde. (Hainz 2011, 373–375)

Das, was in Czernowitz beginnt, wird nach dem Ersten Weltkrieg im Zuge der Rumänisierung demontiert. Diese Modernisierung erweist sich als nationalistische

Aufrüstung, war Czernowitz und hierin insbesondere das Judentum zuvor bedroht – die „Czernowitzer Juden konnten nie auf eine allzu freundliche Gesinnung der anderen Stadtbewohner bauen“ (Corbea-Hoişie 1998, 18) –, wird nun programmatisch eine Uniformität umgesetzt, auch sprachpolitisch, die Czernowitz und hier dem schon zuvor exponierten Judentum zuzusetzen beginnt. Zur Zeit der Rumänisierung beginnt also ein Verfall, literarisch aber der Aufstieg von Czernowitz, das – in vielem ja paradox – erst im fast schon retrospektiven Moment seine größten Dichter zumal der deutsch-jüdischen Literatur hervorbringt; erwähnenswert sind freilich schon zuvor für die rumänische Literatur die Schuljahre Mihai Eminescus (1850–1889) in Czernowitz, ebenso für die deutsche Karl Emil Franzos' (1848–1904) Jugendjahre, die dieser hier verlebte und durch seine Texte über ‚Halb-Asien‘ – diese Region – zu einem Teil der Kultur dieser Region machte. Franzos ist freilich auch durch editorische Leistungen, vor allem seine Verdienste um Georg Büchner, bedeutsam. Literarisch verewigt diese Literaturlandschaft auch Leopold von Sacher-Masoch mit dem *Besuch beim Wunderrabbi von Sadagora*, einem Text, der den diesem Verfasser wichtigen topoi folgt, mit Fokus auf dem spirituellen Zentrum Sadagora. Der Czernowitzer Raimund Friedrich Kaindl (1866–1930) macht sich als Historiker und Ethnologe verdient um seine Herkunftsstadt, von der ihn sein Weg nach Graz führt. Wichtig sind schließlich die jiddischen Dichtungen Elieser Steinbargs (1880–1932); neben ihm sind Mosche (Moses) Altman (1890–1981), der mit Steinbarg befreundet aus der Gegend stammt, aber ein bewegtes Leben durchleidet, nämlich nach seiner Rückkehr aus dem Russischen Exil, das ihn vor dem Regime Antonescus bewahrte, als Nationalist (später aber auch als Internationalist) denunziert 1949–1955 in einem Sibirischen Gulag lebt, weiters der viele Male (unter anderem von Rose Ausländer) übersetzte *Prinz der jüdischen Ballade* Itzig Manger (1901–1969) und als letzter Josef Burg (1912–2009) Proponenten dieser mit Burg ausgestorbenen Literatur.

Die deutsch-jüdische Literatur erlebt aber erst in den Folgejahren, eben jenen des Niedergangs der Stadt, ihr Erblühen. Alfred Margul-Sperber (1898–1967) entstammt Storozynetz aus dem Czernowitzer Umland, er wird der Doyen, der vermittelnd Chancen stiftet und vielen Dichtern in geradezu väterlicher Weise Wege eröffnet. Selbst ein formal konservativer Poet, allerdings von Rang, der freilich moderierend noch in seinen Übersetzungen verfährt, hat er ein Sensorium auch für jene Literatur, die mit Konventionen bricht, etwa jene Paul Celans (1920–1970), den er, als jener emigriert, u.a. Otto Basil empfiehlt (Seng 1998, 58–60); er korrespondiert mit vielen internationalen Größen seiner Zeit, verbindet Czernowitz mit einem literarischen Weltbürgertum und ist zumal indirekt einer, der für die Literatur des 20. Jahrhunderts eminent wichtig war (Motzan 1992, 88; Motzan 2002, 10–12; Hainz 2005, 113–115) Auch seine Erwähnung etwa in Karl Kraus' *Fackel* bezeugt diese Befunde (Kraus 2000, Bd. 34, 90).

Celan ist retrospektiv das Zentralgestirn der Czernowitzer Literatur, seine literarischen Anfänge spielen mit Versatzstücken eines innigen Expressionismus – gera-

de auch in den rumänischen Texten seines Frühwerks (Hainz 2006, 217–220) –, doch von Beginn an ist seiner topischen Melancholie eine beißende Ironie beige-sellt, die Sprache dekonstruiert, die Tropen und Wendungen ad absurdum führt (Bollack 1998, 127–130; Hainz 2009b, 45; Goßens 2008, 39–45). Celan, oft auf seine – dann zudem gern problematisch, nämlich etwa als *Versöhnungsgedicht*, gedeutete – *Todesfuge* reduziert, hat die Literatur des 20. Jahrhunderts wie wenige geprägt, in der Ahnung von Höhen und Tiefen, aber auch der Ahnung, wann diese vorgespiegelt wurden, Poet und Sprachkritiker, Melancholiker und Vertreter eines maliziösen Humors zugleich. Sicher ist er es, dem Czernowitz nicht zuletzt Beachtung verdankt, wie auch das Narrativ der *littérature mineure*, wofür freilich vor allem auch Kafkas Prag wesentlich ist. Celan verbindet beim Wort Genommenes so, dass er die Sprache durchdringt, durch sie „hindurch“ (Celan 1986, III/186) ist zu erahnen, was sie sonst unterschläge.

Zu Margul-Sperbers Schützlingen zählt auch die allerdings kaum jüngere, als Rosalie Scherzer geborene Rose Ausländer (1901–1988), der er etwa bei ihrem ersten Lyrikband *Der Regenbogen* behilflich war, es dürften auch einige Gedichttitel hier von Margul-Sperber stammen, eine Mentoren-Rolle, die hier Grenzen überschreiten mag (Gutu 2002/03, 69–71); allerdings ist Rose Ausländer eine Lyrikerin, die aufgrund der Emigration während des Ersten Weltkriegs (nach Wien) und dann ihrer USA-Aufenthalte als Dichterin der Bukowina von dieser geprägt und doch atypisch sozialisiert erscheint, vor allem Marianne Moore und E. E. Cummings sowie der amerikanische Kontext in der Zeit ihres Sprachenwechsels (Hainz 2006a) zählen neben den für die Czernowitzer Literatur typischen Einflüsse wie etwa Georg Trakl und Karl Kraus zu der Tradition, der sie sich zurechnet. Zudem ist an ihrer Vita schwerlich zu übersehen, dass sie sich von Einflüssen, obwohl ihr Leben einige Vaterfiguren aufweist, letztlich immer konsequent emanzipierte, sei es der in Czernowitz unter anderem aufgrund des nicht unproblematischen *Ethischen Seminars* des Denkers – oder Gurus – Friedrich Kettner (Pseudonym von Friedrich Katz, 1886–1957) geradezu populäre Philosoph Constantin Brunner, sei es Margul-Sperber. Czernowitz und die Bukowina hat Ausländer in vielschichtigen Texten bedacht, die zum einen das Narrativ pflegen, das diese Literaturlandschaft in der Tat erblühen ließ, andererseits aber auch Absagen an den Kitsch des Bildes sind. Dieses an Spannungen und Ambivalenz reiche Werk, worin allerdings die Bukowina quantitativ weit weniger Raum einnimmt, als die Rezeption erwarten ließe, bewahrt die Möglichkeit und die Realität dieses Landstrichs, dem die Dichterin, dem Naziterror entronnen, nach Erfahrungen mit dem sowjetischen System endgültig den Rücken zukehrt, wie bis zu einem Grad auch Europa, dessen Frieden sie auch nach der Rückkehr in die deutsche Sprache im Rahmen einer stets provisorischen Existenz in Europa und zuletzt Deutschland, genauer Düsseldorf, nie mehr traut.

Klara Blum (1904–1971) führt ihr Weg gleichfalls in die Diaspora, wobei ihre Existenz letztlich auf einer Lebenslüge gründet, dass nämlich ihr Geliebter, der chinesische Journalist und Regisseur Zhu Xiangcheng, der nach vier Monaten Be-

ziehung spurlos verschwunden und nach seiner Verhaftung durch die sowjetischen Behörden in einem sibirischen Lager 1943 umgekommen war, lebe und Geheimmissionen nachgehe. Bis 1945 wird Blum die Ausreise aus der Sowjetunion verweigert, danach gelangt sie nach Aufhalten in Warschau, Prag, Budapest, Bukarest und Paris in die Republik China, 1952 wird sie Professorin für deutsche Sprache und Literatur an der Universität in Nanjing, 1957 an einer Hochschule in Guangzhou, 1954 nimmt die bis zu ihrem Lebensende überzeugte Kommunistin die chinesische Staatsbürgerschaft an und trägt den Namen Zhu Bailan, es erscheinen noch einige deutschsprachige Werke von ihr in der DDR.

Alfred Kittner (1906–1991) ist eine weitere wichtige Stimme dieser Landschaft, ferner ist als Altersgenosse und Freund Celans auch [James] Immanuel Weißglas (1920–1979) zu erwähnen, der mit Celan zu dieser Zeit in regem Austausch stand und im Kontext der *Todesfuge* von Bedeutung ist (allerdings nicht in jenem Sinne, die man nach Claire Golls Infamien verschiedentlich sehen wollte); sein Werk wird jüngst germanistisch wieder in den Fokus gerückt (Hainz 2010).

Zeitzeugin von Bedeutung ist Edith Silbermann, deren Vater mit seiner Bibliothek ein kulturelles Zentrum der Stadt war. Silbermann, die wie viele andere Czernowitzer zuletzt in Düsseldorf lebte, trug mit ihren Erinnerungen zum facettenreichen Bild der Stadt bei, so auch Stella Avni. Auch Ilana Shmueli, geborene Liane Schindler (1924–2011), hat hierzu sehr Lesenswertes beigetragen, mit akkuraten, uneitlen und reflektierten Memoiren dieser Stadt, von der sie den in der Czernowitzer Memorialistik singulären, zu bedenkenden Satz formuliert, es könnte diese Stadt als Symptom wofür auch immer jedenfalls „vielleicht auch überbewertet“ (Shmueli 2006, 7) sein. Sie, die Ende der 1960er Jahre die letzte Geliebte Celans war, der gemeinsame Briefwechsel ist ein lesenswertes Zeugnis und erschien 2004, und auch über diese Erlebnisse sehr eindrückliche Gedanken hinterließ, porträtiert Zivilisation im Kollaps, gebrochen durch die eigene Sicht, der eines *Kindes aus guter Familie* also – „[w]ir lasen und sprachen hauptsächlich Deutsch und dachten nicht darüber nach, daß es die Sprache des Volkes war, das uns vernichtete“ (Shmueli 2002, 169) –, aber auch durch die Schilderung verschiedener anderer Reaktionen auf diesen Kollaps, so Celans Auffassung, bildungsbürgerlich hierauf zu reagieren sei von einer „Widersinnigkeit“ (Shmueli 2006, 79). Auch der Mehrsprachigkeit widmet sich Shmueli, einem Reichtum, der aber auch Abgründe habe: „Frustrationen, Unsicherheiten, Einengungen. Die vielgerühmte Vielsprachigkeit wurde mir oft zur Sprachlosigkeit. [...] In welcher Sprache liebe ich, fluche ich, träume ich, klage ich und bete ich – in welcher Sprache wird der Tod zu mir kommen?“ (Shmueli 2006, 15–16)

Der schon zitierte Alfred Gong (1920–1981) liefert gleichfalls ein Bild, das nichts schönredet und z.B. die Auseinandersetzungen der Ethnien und den Antisemitismus von Czernowitz nicht ausklammert; dies gilt auch von Moses Rosenkranz (1904–2003), einem Dichter von beeindruckender Sprachmelodik und oft beeindruckender Genauigkeit, der gleichwohl im zuweilen zerstrittenen und von Intrige geprägten Chor der Czernowitzer Kultur zweifelsohne auch Fragliches kolportierte.

Als Zeuge und Sohn Czernowitz' ist auch Georg Drozdowski (1899–1987) anzuführen, der das „Wechselbad von geistiger Weite und fanatischer Verblendung“ (Hagemeyer 2009) in dieser Stadt sehr scharf wahrnahm, ferner Gregor von Rezzori d'Arezzo bzw. Gregor von Rezzori (1914–1998), der durch Geschichten aus Czernowitz und seinem zu Maghrebinien stilisierten Umland in die Literaturgeschichte einging, wobei ihm die Rezeption, die vor allem den Anekdoten erzählenden, Stereotypes nicht scheuenden Bonvivant in ihm sehen wollte, Unrecht tat. Es ist unter anderem Jacques Lajarrige sowie dem Czernowitz biographisch, aber auch durch seine Forschungsarbeit innig verbundenen Germanisten Andrei Corbea-Hoisie zu danken, dass Rezzori jüngst eine differenziertere Sichtweise zuteil wurde, die seine Ironie, seinen Sinn für multiple Codierungen und schließlich seinen Realismus würdigt. Kaum ließe sich leugnen, dass Rezzoris Bemerkung, Maghrebinien sei ein Ort, der „im Herzen und in der Seele seiner Menschen“ (Rezzori 2009, 7) liege, wie Celans Blick auf Czernowitz dessen intrikates Verhältnis zum Faktischen beleuchtet, das heute diese Literatur kaum erklären kann: und Czernowitz zurecht als auch heterotopisch versteht. Die Gleichzeitigkeit von Kultur und ihrer Suspension – nicht zuletzt: durch Kulturen – fasst Rezzori bündig so zusammen: Jene Stadt sei „barock in dem Sinne, daß man den unbedingten Glauben an die Notwendigkeit von Formen [...] mit der gleich unbedingten Notwendigkeit, sich darüber lustig zu machen, verbindet.“ (Rezzori 2004, 32) Einem nationalistischen oder chauvinistischen Dispositiv verdankt sich seine Rede von einer Czernowitzer „Sprachzersetzung“ (Rezzori 2004, 286) jedenfalls schwerlich.

Fast alles überstrahlen die wenigen Gedichte der Selma Meerbaum Eisinger (1924–1942), wiewohl sie kaum volljährig im Arbeitslager Michailowka in der Ukraine umkommt. Die mit Paul Celan entfernte Verwandte findet in ihrer Jugend, die durch Lektüren unter anderem Heinrich Heines, Rainer Maria Rilkes, Klavunds und Paul Verlaines geprägt ist, einen ungemein reinen, klaren Stil, der, so sicher er auch ist, sein Bedrohtes bald reflektiert; ihr schmales, aber wichtiges Werk, bestehend aus 57 mit Bleistift niedergeschriebenen Gedichten, entsteht in etwa drei Jahren und verbindet Liebes- und Naturlyrik mit einer fragilen Trauer, die sich retrospektiv wie eine Ahnung ausnimmt. Nicht nur die Dichterin, auch ihr ein Jahr älterer Freund Lejser Fichman, dem die Dichtung gewidmet ist, kommt in der Shoah um, das Album gelangt indes nach Israel.

Man könnte fortfahren, etwa auf die Czernowitzer Vorfahren Albert Drachs (1902–1995) verweisen, aber auch auf Aharon Appelfeld (geb. 1932), für den Czernowitz freilich keine prägende Erfahrung mehr ist, oder auf Edgar Hilsenrath (geb. 1926). Zu ergänzen ist dieses Bild weiters durch die ‚anderen‘ Czernowitzer, wie Klaus Werner schreibt, Walther Rode (1876–1934), ursprünglich Rosenzweig, Verfasser von Texten im Spannungsfeld literarischer und juristischer Diskurse und von „widerstandswilligem moralischen Holz“ (Werner 2001, 174), Wilhelm Reich (1897–1957), Psychiater, Psychoanalytiker, Sexualforscher und Soziologe, den marxistischen Humanisten und Soziologen Maximilien Rubel (1905–1996), und den

berühmten Biochemiker Erwin Chargaff (1905–2002), der auch als Schriftsteller bedeutsam ist (Werner 2001).

Dokumentiert ist die Breite und Qualität der literarischen Produktion dieser Czernowitzer Jahre durch Anthologien wie Alfred Margul-Sperbers *Die Buche*, ein Projekt, das der Dichter Ende der 1930er Jahre in Angriff nahm. Der umsichtige Förderer seiner Zeitgenossen stellt eine Auswahl von Texten zusammen, von der lange nur wenig bekannt war, nämlich, wer etwa die Autoren seien, und, dass es einige Konvolute gebe; 2009 wurde sie von Peter Motzan, George Gutu und Stefan Sienerth sorgfältig rekonstruiert und ediert, mit einem einleitenden Editionsbericht, der unter anderem auch die Fragilität von Nachlässen jener Tage erahnen lässt. Anders als die glänzende Zusammenstellung von Klaus Werner, der 1991 das, was von der Bukowina bleiben würde, herauspräparierte und darin eine Ergänzung zum nun präsentierten Band darstellt, ist dieses Panorama zeitnahes Zeugnis. Rose Ausländer ist zunächst am stärksten präsent, bis zu 30 Gedichte wollte der Herausgeber aufnehmen, doch auch weniger bekannte Dichter bekommen eine Stimme, so Salome Mischel mit bis zu 22 Texten. Beide würdigt Margul-Sperber als in der „Frauendichtung“ seiner Zeit maßgeblich. Noch nicht vorgesehen ist zunächst die Aufnahme von Texten des jungen Paul Celan, der erst in der Zusammenstellung B1 vorkommt, dann aber mit 17 Gedichten, während nunmehr die Auswahl aus Ausländers Texten auf ein Drittel gekürzt wurde. Gerahmt mit Margul-Sperbers *Der unsichtbare Chor*, einem Aufsatz, der die Anliegen expliziert, ist die Kompilation ein Vermächtnis.

Dieser Blüte folgt die Vernichtung, bzw. fällt in diese: Czernowitz wird zunächst brutal rumänisiert, wobei der Antisemitismus insbesondere auffällt, wenngleich nicht in jenem Maße wie in Iași und Bukarest, wo der Zulauf der *Eisernen Garde* noch stärker ist. Systematische Benachteiligung anderer Ethnien als der rumänischen, aber auch Übergriffe, die selbst durch die neue Jurisdiktion nicht gedeckt sind, zerstören das Kulturleben, spätestens „Mitte der 1930er Jahre lösten radikale Kräfte die gemäßigten Führer ab“ (Hausleitner 2005, 65), mitunter damit eine (letztlich hilflose) Radikalisierung anderer Ethnien zeitigend: Die Finanzierung deutscher Kultureinrichtungen durch Deutschland ist etwa rasch dem Einfluss des Nationalsozialismus auf diese förderlich, in „der Czernowitzer *Deutschen Tagespost* wurde nur Positives über die Entwicklungen im Deutschen Reich berichtet.“ (Hausleitner 2005, 65) Ungünstig wirkt sich zu dieser Zeit ferner der ökonomische Druck der Wirtschaftskrise aus, der der Radikalisierung Vorschub leistet.

Bemühungen um Demokratie und Zusammenleben werden so zum Ringen um Bürgerrechte, doch nur mehr marginalisiert entfaltet sich nun – paradox – das, was man mit Czernowitz und seiner Kultur assoziiert, während bis in die Universitäten eben dies ausgemerzt wird. Das ‚Entgegenkommen‘ Ion Nistors, eben dort Rumänen zu bevorzugen, um die Wogen zu glätten, führt auch hier zur Partikularisierung; das ideologische Programm, „den Juden das Brot aus dem Mund zu nehmen“ (Nistor in Hausleitner 2005, 67), ist für das Klima repräsentativ. Das, was der ethnischen und sozialen Homogenisierung folgt, ist die „schnelle „Säuberung“ (Constantin Loghin

in Hausleitner 2005, 71), ‚Kriegswichtige‘ (16.500 Juden, weitere 4.500 durch Traian Popovici) entgehen ihr, während Deportationen beginnen. Czernowitz wird, als sich Marschall Ion Antonescu mit Hitler verbündet, vom Faschismus zerstört, zunächst unsystematisch, später planvoll, die Stadt wird in die Kriegswirren gezogen, die schon im Ersten Weltkrieg Spuren hinterlassen hatten. 1943 werden die Juden im deutschen Besatzungsgebiet systematisch ermordet, im rumänischen indes wird der Antisemitismus als *Bekämpfung der Partisanen* verschleiert betrieben, 1944 sind Nordbukowina und Bessarabien schließlich unter sowjetischer Verwaltung – von erlesener Perfidie ist zu diesem Zeitpunkt Antonescus Schutzbehauptung, die Deportationen, denen bis 1943 61% der Deportierten zum Opfer gefallen sind, hätten dem Schutz der Juden vor Pogromen gedient (vgl. Hausleitner 2005, 77).

Die die Gefahr ahnen, flüchten, sofern sie können, andere überleben in den Ghettos, oft versteckt; manche kehren wie Rose Ausländer gerade in der Zeit des Faschismus zurück, um Verwandte – in Ausländers Fall die Mutter – zu unterstützen. Viele kommen um. Das kulturelle Leben im Ghetto wird, sofern es sich vollziehen kann, als widersinnig empfunden, ist es doch oft ein (zumindest sprachlich) deutsches Kulturleben. Die Dokumente und Memoiren sind das Leben von Czernowitz nach seinem Untergang, als zuweilen ironisch gebrochene, zuweilen nostalgische Erinnerung lebt es in der Memorialistik derer fort, die es großteils verlassen, zunächst oft nach Bukarest, das für viele nur Zwischenstation wird, für andere wie Margul-Sperber eine provisorische und doch endgültige Heimat. Czernowitz selbst wird der UdSSR einverleibt, später der GUS, es liegt heute in der Ukraine. In Bukarest wird Margul-Sperber zum Kurator seiner Czernowitzer Moderne, die er diplomatisch und moderierend gegen die Vereinfachungen einer Kulturpolitik verteidigt, die unter neuen ideologischen Grundsätzen das, was zunächst als ‚jüdisch‘ verfolgt wurde, nun der Bourgeoisie zuschlagen will. Die Erfahrungen mit dem NKWD (Vorläufer des KGB) bewegen die als pro-westlich inhaftierte Rose Ausländer zum Exil. Celan bieten Czernowitz und danach ebenso Österreich keine Heimat, er lebt schließlich in Frankreich. Einige Städte – wie New York oder das in diesem Kontext erwähnte Düsseldorf – werden Czernowitzer Enklaven. Czernowitz wird so globalisiert, auf tragische Weise *ganz* zu jenem „Sprungbrett“ (Rychlo 2005, 10), das es zuvor schon *vielen* war; heute ist Czernowitz ein *topos*, der anregend und verführerisch von dem erzählt, was Positivismen und Diskursanalysen – teils zu Unrecht – widerlegt zu haben vermeinen.

Literaturverzeichnis

- Ausländer, Rose: *Christian Morgenstern-Translation* Kommentiert und hrsg. von Martin A. Hainz. Hamburg: Dr. Kovač, 2012.
- Ausländer, Rose: *Gesamtwerk in Einzelbänden*. Hrsg. von Helmut Braun. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1991–1995.

- Bollack, Jean: „Vor dem Gericht der Toten. Paul Celans Begegnung mit Martin Heidegger und ihre Bedeutung“. *Neue Rundschau* 109 (1998), H.1, 127–156.
- Braun, Helmut: „*Ich bin fünftausend Jahre jung*“. *Rose Ausländer. Zu ihrer Biographie*. Stuttgart: Radius, 1999.
- Buck, Theo: „Czernowitz als geistige Lebensform“. Maler, Anselm (Hrsg.): *Literatur und Regionalität*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1997, 201–209.
- Celan, Paul; Einhorn, Erich: *Einhorn. du weißt um die Steine ... Briefwechsel*. Hrsg. von Marina Dmitrieva-Einhorn. Berlin Friedenauer Presse, 2001.
- Celan, Paul: *Gesammelte Werke in fünf Bänden*. Hrsg. von Beda Allemann, Stefan Reichert und Rolf Bücher. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
- Chargaff, Erwin: „Die Trennungen“. Daniel, Peter; Diethart, Johannes; Kuhner, Herbert (Hrsg.): *Wären die Wände zwischen uns aus Glas / If the Walls Between Us Were Made of Glas Jüdische Lyrik aus Österreich / Austrian Jewish Poetry*, Wien: Der Apfel 1992, 142.
- Colin, Amy: „Einleitung“. Colin, Amy; Kittner, Alfred (Hrsg.): *Versunkene Dichtung der Bukowina. Eine Anthologie deutschsprachiger Lyrik*. München: Wilhelm Fink, 1994, 13–24.
- Colin, Amy: „Writing from the Margin German-Jewish Women Poets from the Bukovina“. *Studies in Twentieth Century Literature* Vol. 21, 1 (1997), 9–40.
- Corbea-Hoişie, Andrei: „Czernowitz. Bilder einer jüdischen Geschichte“. Andrei Corbea-Hoişie (Hrsg.): *Czernowitz. Jüdisches Städtebild*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1998, 7–26.
- Corbea-Hoişie, Andrei: *Czernowitzer Geschichten. Über eine städtische Kultur in Mitteleuropa*. Wien u.a.: Böhlau, 2003.
- Corbea-Hoişie, Andrei: „Ein Literatenstreit in Czernowitz (1939–1940)“. *Études Germaniques* Nr 58 (2003) H. 2, 363–377.
- Die Buche. Eine Anthologie deutschsprachiger Judendichtung aus der Bukowina*. Zusammengestellt von Alfred Margul-Sperber. Aus dem Nachlass hrsg. von George Gutu, Peter Motzan und Stefan Sienerth. München: Institut für Kultur und Geschichte Südosteuropas, 2009.
- Emmerich, Wolfgang: *Paul Celan*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1999.
- Franzos, Karl Emil: *Der Pojaz*. Königstein i.Ts.: Athenäum, 1979.
- Franzos, Karl Emil: *Die Juden von Barnow. Geschichten*. Stuttgart, Berlin: Cotta, ⁷1905.
- Franzos, Karl Emil: *Galizische Erzählungen*. Berlin, Weimar: Aufbau, 1980.
- Gellhaus, Axel et al.: „*Fremde Nähe*“. *Celan als Übersetzer*. Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, ²1997.
- Gellhaus, Axel et al.: „Paul Celan. Stationen seines Lebens“. *Marbacher Magazin* 90/2000, 3–24.
- Gong, Alfred: *Gnadenfrist. Gedichte*. Baden bei Wien: Grasl, 1980.
- Goßens, Peter: „Das Frühwerk bis zu *Der Sand in den Urnen* (1938–1950)“. May, Markus; Goßens, Peter; Lehmann, Jürgen (Hrsg.): *Celan Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2008, 39–54.
- Gutu, George: „Alfred Margul-Sperbers Mentorenrolle für Rose Ausländer und Paul Celan“. *Zeitschrift der Germanisten Rumäniens* Nr. 11/12, 1–2 (21–24) (2002/03), 69–88.
- Gutu, George: *Die Lyrik Paul Celans und die rumänische Dichtung der Zwischenkriegszeit*. Bukarest: Editura Universitatii din Bucuresti, 1994.
- Gutu, George: „Eine Oase rumäniendeutscher Literatur. Der Alfred-Margul-Sperber-Nachlaß in Bukarest“. Florstedt, Renate (Hrsg.): *Wortreiche Landschaft. Deutsche Literatur aus Rumänien – Siebenbürgen, Banat, Bukowina. Ein Überblick vom 12. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Leipzig: BlickPunktBuch, 1998, 201–205.
- Hagmeyer, Christa: „Von Czernowitz nach Klagenfurt. Gedichte von Georg Drozdowski in einer Auswahl“. *literaturkritik.de*, 17.9.2009.
- Hainz, Martin A.: „Verhaltenes Ermöglichen – zu Alfred Margul-Sperber (1898–1967)“. Enklaar, Jattie; Ester, Hans; Tax, Evelyne (Hrsg.): *Im Schatten der Literaturgeschichte. Autoren, die*

- keiner mehr kennt? Plädoyer gegen das Vergessen. Amsterdam, New York: Rodopi, 2005, 113–128.
- Hainz, Martin A.: „Das Exil als Verpuppungsstadium – zu Rose Ausländer“. Eidherr, Armin; Langer, Gerhard; Müller, Karl (Hrsg.): *Diaspora – Exil als Krisenerfahrung. Jüdische Bilanzen und Perspektiven*. Klagenfurt, Wien: Theodor Kramer Gesellschaft, Drava, 2006a, 358–377.
- Hainz, Martin A.; Hainz, Daria: „Tauben von Glas. Rumänische Texte aus Celans Frühwerk“. Kutzmutz, Olaf; La Salvia, Adrian (Hrsg.): *Halbe Sachen. Wolfenbütteler Übersetzergespräche IV-VI. Erlanger Übersetzerwerkstatt I-II*. Wolfenbüttel: Bundesakademie für kulturelle Bildung, 2006b, 217–225.
- Hainz, Martin A.: *Entgöttertes Leid. Zur Lyrik Rose Ausländers unter Berücksichtigung der Poetologien von Theodor W. Adorno, Peter Szondi und Jacques Derrida*. Tübingen: Niemeyer, 2008a.
- Hainz, Martin A.: „Ausländer, Rose“. Bautz, Friedrich Wilhelm; Bautz, Traugott (Hrsg.): *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* Bd. XXIX. Nordhausen: Traugott Bautz, 2008b, Sp. 106–112.
- Hainz, Martin A.: *Paul Celan. Fadensonnen, -schein und -kreuz*. Hamburg: Dr. Kovač, 2009a.
- Hainz, Martin A.: „Polylog in statu nascendi. Margul-Sperbers ‚Die Buche‘“. *literaturkritik.de* Nr. 10, Oktober 2009b.
- Hainz, Martin A.: „Tod als Formsache. Zu Immanuel Weißglas“. Corbea-Hoişie, Andrei; Marcu, Grigore; Jordan, Joachim (Hrsg.): *Immanuel Weißglas (1920–1979). Studien zum Leben und Werk*. Iaşi, Konstanz: Editura Universitatii „Alexandru Ioan Cuza“ Hartung-Gorre, 2010, 273–280.
- Hainz, Martin A.: „Es gab ihn“. *Spiegelungen* Nr. 6(60), 4 (2011), 373–377.
- Hausleitner, Mariana: „Eine wechselvolle Geschichte. Die Bukowina und die Stadt Czernowitz vom 18. bis zum 20. Jahrhundert“. Braun, Helmut (Hrsg.): *Czernowitz. Die Geschichte einer untergegangenen Kulturmetropole*. Berlin: Ch. Links, 2005, 31–81.
- Iorga, Nicolae: „Czernowitz“. Andrei Corbea-Hoişie (Hrsg.): *Czernowitz. Jüdisches Städtebild*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1998, 119–125.
- Kraus, Karl: *Die Fackel* Nr. 1 (1899) – Nr. 922 (1936). Hrsg. von Friedrich Pfäfflin. München: Saur, 2002.
- Lihaciu, Ion: „Aufblühendes kulturelles Leben im alten Czernowitz. Zum kreativen Milieu einer Provinzmetropole“. *Spiegelungen* Nr. 1, 1-(2006), 67–73.
- Lihaciu, Ion: *Czernowitz 1848–1918. Das kulturelle Leben einer Provinzmetropole*. Kaiserslautern, Mehlingen: Parthenon, 2012.
- Margul-Sperber, Alfred: *Geheimnis und Verzicht. Das lyrische Werk in Auswahl*. Hrsg. von Alfred Kittner. Bukarest: Kriterion, 1975.
- Margul-Sperber, Alfred: *Ins Leere gesprochen. Ausgewählte Gedichte 1914–1966*. Hrsg. von Peter Motzan. Aachen: Rimbaud, 2002.
- Meerbaum-Eisinger, Selma: *Ich bin in Sehnsucht eingehüllt. Gedichte eine jüdischen Mädchens an seinen Freund*. Hrsg. von Jürgen Serke. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1994.
- Menninghaus, Winfried: „Czernowitz / Bukowina‘ als literarischer Topos deutsch-jüdischer Geschichte und Literatur“. *Merkur* 600 (1999), 345–357.
- Mittelman, Hermann: *Illustrierter Führer durch die Bukowina (1907/1908)*. Neu hrsg. von Helmut Kusdat. Wien: Mandelbaum, 2001, ²2002.
- Motzan, Peter: „Alfred Margul-Sperber (1898–1967). Eine Porträtskizze“. Corbea-Hoişie, Andrei; Gutu, George; Hainz, Martin A. (Hrsg.): *Stundenwechsel. Neue Lektüren zu Rose Ausländer, Paul Celan, Alfred Margul-Sperber und Immanuel Weißglas*. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag, 2002, 10–42.
- Motzan, Peter: „Der Lyriker Alfred Margul-Sperber. Ein Forschungsbericht nebst einer kurzen Nachrede“. Corbea, Andrei; Astner, Michael (Hrsg.): *Kulturlandschaft Bukowina. Studien zur*

- deutschsprachigen Literatur des Buchenlandes nach 1918. Konstanz: Hartung-Gorre, 1992, 88–101.
- Neumann, Hans: „Zurück in die Gegenwart. Czernowitzer Lebensart in der memorialistischen Prosa Gregor von Rezzoris und Georg Drozdowski“. Bauer, Markus (Hrsg.): *Zum Thema Mitteleuropa. Sprache und Literatur im Kontext*. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag, 2000, 165–188.
- Rezzori, Gregor von: *Blumen im Schnee. Portraitstudien zu einer Autobiographie, die ich nie schreiben werde, auch: Versuch der Erzählweise eines gleichermaßen nie geschriebenen Bildungsromans*. Aachen: Rimbaud, 2004.
- Rezzori, Gregor von: *Ein Hermelin in Tschernopol. Ein maghrebinischer Roman*. Hrsg. von Gerhard Köpf, Heinz Schumacher und Tilman Spengler. Berlin: Berliner Taschenbuch Verlag, 2004.
- Rezzori, Gregor von: *Maghrebinische Geschichten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2009.
- Rosenkranz, Moses: *Kindheit. Fragment einer Autobiographie*. Hrsg. von George Gutu und Doris Rosenkranz. Aachen: Rimbaud, 2001.
- Rychlo, Peter: „Czernowitz als geistige Lebensform“. Braun, Helmut (Hrsg.): *Czernowitz. Die Geschichte einer untergegangenen Kulturmetropole*. Berlin: Ch. Links, 2005, 7–29.
- Seng, Joachim: *Auf den Kreis-Wegen der Dichtung. Zyklische Komposition bei Paul Celan in den Gedichtbänden bis „Sprachgitter“*. Heidelberg: Winter, 1998.
- Shmueli, Ilana: *Ein Kind aus guter Familie. Czernowitz 1924–1944*. Aachen: Rimbaud, 2006.
- Shmueli, Ilana: „Über mein Czernowitz erzählen (1924–1944)“. Gordon, Cécile; Kusdat, Helmut (Hrsg.): *An der Zeiten Ränder. Czernowitz und die Bukowina. Geschichte – Literatur – Verfolgung – Exil*. Wien: Theodor Kramer Gesellschaft, 2002, 161–172.
- Sienerth, Stefan: „Alfred Margul-Sperbers Korrespondenz mit siebenbürgisch-sächsischen Autoren“. Corbea-Hoişie, Andrei; Gutu, George; Hainz, Martin A. (Hrsg.): *Stundenwechsel. Neue Lektüren zu Rose Ausländer, Paul Celan, Alfred Margul-Sperber und Immanuel Weißglas*. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag, 2002, 79–93.
- Sienerth, Stefan: „Rosenkranz, Moses“. *Neue Deutsche Biographie* 22 (2005), 71–72.
- Stephani, Claus: „Zum jüdischen Handwerk in der Bukowina. Anmerkungen am Rande einer Statistik“. Corbea, Andrei; Astner, Michael (Hrsg.): *Kulturlandschaft Bukowina. Studien zur deutschsprachigen Literatur des Buchenlandes nach 1918*. Konstanz: Hartung-Gorre, 1992, 237–242.
- Stiehler, Heinrich: „Der junge Celan und die Sprachen der Bukowina und Rumänien“. Gordon, Cécile; Kusdat, Helmut (Hrsg.): *An der Zeiten Ränder. Czernowitz und die Bukowina. Geschichte – Literatur – Verfolgung – Exil*. Wien: Theodor Kramer Gesellschaft, 2002, 115–128.
- Stiehler, Heinrich: „Die Zeit der Todesfuge. Zu den Anfängen Paul Celans“. *Akzente* 1 (1972), 11–40.
- Weißglas, Immanuel: *Aschenzeit. Gesammelte Gedichte*. Aachen: Rimbaud, 1994.
- Werner, Klaus: „Die ‚anderen‘ Czernowitzer Abkömmlinge deutsch-jüdischer Ideengeschichte und Literatur. Walther Rode, Wilhelm Reich, Maximilien Rubel und Erwin Chargaff“. *Aschkenas* 11 (2001), H.1, 161–214.
- Werner, Klaus: *Erfahrungsgeschichte und Zeugenschaft. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur aus Galizien und der Bukowina*. München: Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas, 2003.
- Werner, Klaus: „Noch einmal. Zum ‚Wunder‘ von Alfred Margul-Sperbers Zwischenkriegslyrik. Ein Diskussionsbeitrag“. Corbea-Hoişie, Andrei; Gutu, George; Hainz, Martin A. (Hrsg.): *Stundenwechsel. Neue Lektüren zu Rose Ausländer, Paul Celan, Alfred Margul-Sperber und Immanuel Weißglas*. Konstanz: Hartung-Gorre Verlag, 2002, 43–56.
- Winkler, Markus: „Immanuel Weißglas (1920–1979)“. *Spiegelungen* Nr. 6(60), 4 (2011), 403–404.

Der Blick auf das ‚Ostjudentum‘. Deutsche Übersetzungen jiddischer Literatur 1897–1933

Roland Gruschka

Jüdische Renaissance: Neuentdeckung und Romantisierung des ‚Ostjudentums‘

Vor 1897 ist moderne ostjiddische Literatur nicht ins Deutsche übersetzt worden. Das Übersetzen aus dem Jiddischen nahm seinen Aufschwung erst mit Beginn einer Bewegung, die nach den Worten ihres Verkünders Martin Buber als ‚Jüdische Renaissance‘ bezeichnet wird: Deutsch-jüdische Intellektuelle aus akkulturierten Familien, die der Religion ihrer Vorfahren zu großem Teil entfremdet waren, entdeckten ihre jüdischen Wurzeln neu und schufen sich innerhalb einer gesellschaftlich-kulturellen Nische des deutschen Bürgertums eine moderne jüdische Identität (vgl. Brenner 2000). Die Suche nach Vorbildern und Beispielen ‚authentischen‘ jüdischen Lebens lenkte den Blick der Aktivisten der Jüdischen Renaissance nicht allein auf die ferne biblische Geschichte, sondern auch auf die Kultur der Juden Osteuropas (die in der damaligen Diktion als ‚Ostjuden‘ bezeichnet wurden) und ihrer jiddischen Literatur. Diese Suche verband sich bei nicht wenigen mit einem Engagement für die in Deutschland erstarkende zionistische Bewegung, die gerade in den materiell und politisch bedrängten Juden des Zarenreichs ihre wichtigste Zielgruppe sah.

Als ein weiteres Moment trat später der Erste Weltkrieg hinzu, der viele deutsch-jüdische Soldaten in den besetzten Gebieten in unmittelbaren Kontakt mit den ‚Ostjuden‘ brachte. Unter Hinweis auf die sprachliche Verwandtschaft des Jiddischen mit dem Deutschen postulierten einige deutsch-jüdische Intellektuelle während des Krieges mit Unterstützung von nicht-jüdischer Seite eine „Sprach- und Interessengemeinschaft“ zwischen ‚Ostjuden‘ und Deutschen (Bechtel 1997, 67–71; Groiser 2005, 49). Bei anderen führte die Begegnung mit der fremden Kultur zu einer stärker ethnisch empfundenen Selbstwahrnehmung und Selbstbezeichnung als ‚Westjuden‘ (vgl. Brenner 1997, 54; als Beispiel vgl. Kaufmann 1919, 21).

Bereits vor dem Krieg hatte eine rege Übersetzungstätigkeit begonnen. Viele Übersetzungen wurden zuerst in Zeitschriften veröffentlicht, allen voran in *Ost und West*, *Jüdische Rundschau*, *Der Jude*, *Neue Jüdische Monatshefte* und *Menorah*, bevor sie zumeist bei jüdisch geführten Verlagen mit einer entsprechenden programmatischen Ausrichtung in Buchform erschienen.

Im Zentrum des Interesses standen zunächst die Welt des osteuropäischen Shtetls und der Chassidismus. Besonders beliebte Autoren waren Scholem-Jankew Abramowitsch (1836–1917), Scholem Alejchem (1859–1916) und Jizchak Leib Perez (1852–1915), die als die drei ‚Klassiker‘ der modernen jiddischen Literatur gelten.

Diese Autoren wurden allerdings aus einer Sicht gelesen, die die sich bereits in Auflösung befindliche Welt des jüdischen Shtetls letztlich romantisch verklärte, was sich auch in den Übersetzungen niederschlug: So weist bereits die erste Übertragung von Perez' Kurzgeschichte *Bontsche Schwajg* ins Deutsche, die 1897 als „Bonze hat geschwiegen“ erschien, eine grob sinnentstellende Kürzung auf (Bechtel 1997, 75–76). Ostjüdische Literaturkritiker und Schriftsteller wie Isidor Eliaschew (1873–1924), die in den deutsch-jüdischen Zeitschriften veröffentlichten, versuchten, solch einseitige Sichtweisen zu korrigieren (vgl. Bechtel 1997, 78, 80, 82–83). Mit der Zeit vergrößerte sich nicht nur die Vielfalt an übersetzten Autoren und Genres, sondern auch der Sujets. Einer der während der Jüdischen Renaissance wohl am häufigsten übersetzten und auch bei einem allgemeinen Publikum erfolgreichsten jiddischen Autoren war Sholem Asch (1880–1957), der bei kommerziell ausgerichteten Großverlagen (1902–1929 bei S. Fischer, ab dann bei Paul Zsolnay) unter Vertrag stand (Hall 1994, 222–226). Die deutschen Fassungen dienten nicht selten als Grundlage für englische Übersetzungen und verschafften Asch, der in seinem Oeuvre zu den verschiedensten Themen Stellung bezog und lange Jahre als ein aussichtsreicher Kandidat für den Nobelpreis galt, weite Bekanntheit. Radikale Modernisten der Zwischenkriegszeit wie z.B. Dichter der Warschauer Gruppe „Chaljastre“ („Bande“), deren Ästhetik und Themen dem Geschmack einer bürgerlichen Mittelschicht entgegenstanden, fanden eher selten Übersetzer.

Sprachfragen und Übersetzungsstrategien

Sprachfragen

Das wachsende Interesse an jiddischer Literatur ging nicht notwendig mit einer Aufwertung der jiddischen Sprache einher. Um 1900 galt Jiddisch den akkulturierten deutschen Juden fälschlicherweise zumeist noch als ‚Jargon‘, d.h. als vermeintlich ‚regelloses‘ Sprachgemisch, während unter aschkenasisch-jüdischen Intellektuellen in Osteuropa bereits eine jiddische Sprach- und Kulturbewegung, der Jiddischismus, entstand. Zwar wurde die Eigenständigkeit der jiddischen Sprache, die mit dem Jiddisten Salomo A. Birnbaum (1891–1989) in der deutschen Gelehrtenwelt einen starken Fürsprecher erhielt, von deutsch-jüdischen Intellektuellen zunehmend akzeptiert (z.B. Calvary 1916), jedoch wollten sie das Jiddische selbst in wohlwollenden, durchaus von Faszination geprägten Darstellungen nicht selten auf die Rolle einer noch wenig entwickelten ‚Volksprache‘ festlegen (so Schach 1901, aber letztlich auch Buber, vgl. Groiser 2005, 56–58). Gerade die vermeintliche Urwüchsigkeit des Jiddischen konnte je nach Standpunkt als wertvolle Ergänzung zum literarisch-geistigen Hebräisch (so bei Buber, vgl. Groiser 2005, 57) oder aber als Heilmittel gegen ein ‚verdorbenes‘ und ‚abgegriffenes‘ urbanes Gegenwartsdeutsch (Kaufmann 1919, 15) verstanden werden. Die Rolle einer zukünftigen jüdi-

schen Hoch- und Nationalsprache sollte allerdings in den Augen der meisten Aktivist*innen der Jüdischen Renaissance, welche zu einem großen Teil dem Zionismus nahestanden, allein dem Hebräischen zukommen. Die kulturpolitischen Bestrebungen jiddischistischer Organisationen wie z.B. des *Jiddischen Wissenschaftlichen Instituts* (heute: *YIVO Institute for Jewish Research*, New York) fanden in Deutschland nur wenig Unterstützung (vgl. z.B. Brenner 2000, 212–215). Versuche einzelner akkulturierter deutsch-jüdischer Intellektueller, sich das Ostjiddische wie eine Fremdsprache aktiv anzueignen, blieben die Ausnahme (Groiser 2005, 50–52). Vor diesem Hintergrund verlangt die Frage, über welche Sprachkompetenz die Übersetzer aus dem Jiddischen im Einzelnen verfügten, noch intensive Forschung. Ein großer Teil von ihnen, wie z.B. Rafael Seligmann, Elias Hurwicz oder Martin Buber, stammte aus Osteuropa und war mit Ostjiddisch aufgewachsen oder hatte, wie z.B. Salomo Birnbaum, die Sprache in der Jugend gründlich erlernt. Daneben haben sich vereinzelt auch assimilierte deutsche Juden wie Bertha Pappenheim und Gershom Scholem als Übersetzer versucht, obwohl sie die Sprache eigentlich nicht beherrschten. Der junge Scholem war 1917 zu seiner Arbeit von dem zionistischen Funktionär Salman Rubaschow (Scharas), der 1948 der erste Präsident des Staates Israel wurde, mit dem Hinweis auf seine Kenntnisse des Mittelhochdeutschen und Hebräischen beauftragt worden (Groiser 2007, 296–297). Anscheinend wurde eine bloße Kenntnis der wichtigsten Quellsprachen des Jiddischen (Deutsch, Hebräisch, slawische Sprachen) nicht nur von Rubaschow fälschlicherweise als hinreichende Eignung für eine solche Arbeit angesehen; d.h. in der Praxis und im konkreten Umgang mit jiddischen Texten wurde die Sprache im Umfeld des zionistisch geführten Berliner Jüdischen Verlags zuweilen wie ein ‚Jargon‘ behandelt. Scholem scheiterte wohl nur deswegen nicht, weil er keine künstlerisch anspruchsvollen Texte übersetzte, sondern den von David Ben-Gurion zum Zweck politischer Propaganda herausgegebenen Band *Jiskor – Ein Buch des Gedenkens an gefallene Wächter und Arbeiter im Lande Israel* (1918). Überdies konnte Scholem anscheinend auf die Unterstützung von Muttersprachlern zurückgreifen (vgl. Scholem [1982] 1994, 99–103).

Übersetzungsstrategien

Die romantisierende Sicht auf das Ostjudentum und die damit einhergehenden verschiedenen Auffassungen vom Jiddischen, sei es als regelloser ‚Jargon‘, sei es als ‚Nahsprache‘ des Deutschen oder als ostjüdischer ‚Volkssprache‘ bildeten während der Jüdischen Renaissance den theoretischen Hintergrund für sehr unterschiedliche Strategien literarischen Übersetzens, die im Folgenden anhand der Terminologie Werner Kollers (Koller 2001, 60) exemplarisch aufgeschlüsselt werden sollen. Unter den im betrachteten Zeitraum entstandenen Übersetzungen sind die meisten sprachlich ‚einpassende‘ Übersetzungen (d.h. solche, die den stilistischen und

grammatischen Normen der Zielsprache folgen); dem gegenüber gab es aber auch ‚verfremdende‘ Übersetzungen, die Anleihen bei den stilistischen und grammatischen Normen der Ausgangssprache machen, bis hin zu gewöhnlichen Transkriptionen in lateinischer Schrift. In inhaltlicher Hinsicht wurden sowohl ‚adaptierende‘ Übersetzungen (d.h. solche, die spezifische Elemente der Kultur der Ausgangssprache durch solche der Zielsprache ersetzen) als auch ‚transferierende‘ (die spezifische Elemente der Kultur der Ausgangssprache in der Übersetzung bewahren), mit oder ohne Erläuterungen angefertigt. Nicht selten sind innerhalb ein und derselben Übersetzung sowohl ‚adaptierende‘ als auch ‚transferierende‘ Übersetzungsweisen zu finden.

Verfremdende Übersetzungen

Die Verständlichkeit des Jiddischen für deutsche Muttersprachler wurde von deutsch-jüdischen Intellektuellen und Literaten bis in die Zwischenkriegszeit hinein eher überschätzt (vgl. z.B. die Kritik von Robinsohn 1917, 296), und dies, obwohl bereits seriöse wissenschaftliche Arbeiten zur jiddischen Sprache vorhanden waren (z.B. Sainéan 1902). Es fehlte bei ihnen noch weitgehend an Bewusstsein dafür, „dass etwa die bloße Kenntnis der Komponentensprachen (ja sogar der Sprache ‚allein‘) nicht genügt, sondern nur erste Verständnisvoraussetzung ist“ (vgl. Eidherr 2012, 161). Daher verwundert es nicht, dass Transkriptionen und stark verfremdende Übersetzungen mit enger Anlehnung an das Jiddische von Beginn der Jüdischen Renaissance an nicht nur in wissenschaftlichen Veröffentlichungen, sondern auch in den literarischen Leseausgaben für ein ‚allgemeines‘ Publikum zum Einsatz kamen. Für seine Zeitschrift *Die Freistatt* befürwortete Fritz Mordechai Kaufmann hingegen den Gebrauch von Transkriptionen, gerade weil er sich der Unterschiede zwischen Jiddisch und Deutsch bewusst war und deshalb in der vermeintlichen Nähe beider Sprachen das größte Übersetzungshindernis sah (vgl. Kaufmann 1919, 13–14; Bechtel 1997, 72; Groiser 2005, 52).

Der frühe Martin Buber

Zu den ersten verfremdenden Übersetzungen zählen Martin Bubers deutsche Fassungen zweier Werke des jiddischen Schriftstellers Dovid Pinski (1872–1959) – die Erzählung *Das Erwachen* (dt. 1902) und das Arbeiterdrama *Eisik Scheftel* (benannt nach dem Protagonisten, dt. 1904). Für Buber drückten sich das Erleben und die Empfindungen des jüdischen Volkes, gewissermaßen dessen ‚Volksseele‘, in der sprachlichen Form und Gestalt des Jiddischen aus, die er vor allem in der Figurenrede des *Eisik Scheftel* zu bewahren suchte (Biemann 2002a, 58–60; Groiser 2005, 54–60; Buber [1904] 2002, 73–74). Dabei übernahm Buber die jiddische Syntax so

wie Interjektionen und Ausdrücke aus der deutschen Komponente in einem Umfang aus dem Original, der die inhaltliche Verständlichkeit des Textes für nicht-jiddischsprachige Leser beeinträchtigte, ohne dass dies für sie unmittelbar zu erkennen gewesen wäre. So heißt es in Bubers Fassung „Wo ich pfleg kriegen ein Stückel Papier, pfleg ich malen“ (Pinski 1904, 57); einem nur deutschsprachigen Zuschauer fehlt die Information, dass das jiddische Modalverb ‚*flegn*‘ stets eine habituelle Vergangenheit bezeichnet (d.h. als Übersetzung passender wäre dementsprechend ein ‚**pflegt[e]*‘). Sander Gilman kritisierte diesen Stil Bubers 1986 als ein ins Positive gewendetes „literarisches Mauscheldeutsch“ (Gilman 1993, 193, 201–202). Bubers von einer Romantik des Volkstümlichen gefärbte ‚Übertragung‘ aus dem Jiddischen stand jedoch im Einklang mit der Ästhetik des zu seiner Zeit auf der Bühne vorherrschenden Naturalismus (Biemann 2002a, 19); das Stück selbst erlebte zahlreiche Aufführungen an jüdischen Theatern in Wien (Bechtel 2010, 83). Darüber hinaus versuchte Buber, seinem gebildeten deutsch-jüdischen Publikum auch die sprachliche Eigenständigkeit des Jiddischen vor Augen zu führen, ohne dass er deswegen schon als Jiddischist gelten kann (Groiser 2005, 64–67). In der Korrespondenz mit Pinski scheint Buber allerdings nicht auf seinen besonderen Übersetzungsstil eingegangen zu sein (vgl. Biemann 2002b, 150–151; Groiser 2005, 59–60).

Bertha Pappenheim

Die von den deutsch-jüdischen Intellektuellen um die Jahrhundertwende formulierten Ansichten über das Jiddische erwiesen sich innerhalb der Jüdischen Renaissance als beständig. Auch Jahrzehnte nach Bubers frühen Versuchen wurden daher noch verfremdend-archaisierende Übersetzungen unternommen. So übertrug die Frauenrechtlerin, Sozialreformerin und Schriftstellerin Bertha Pappenheim (1859–1936), Gründerin des Jüdischen Frauenbunds, drei Zeugnisse der Literatur des Älteren Jiddisch ins Deutsche. Den Anfang machte eine Übertragung der Memoiren ihrer leiblichen Ahnin, der Hamburger Kauffrau Glikl aus dem 17. Jahrhundert, bekannt als „Glückel von Hameln“. Das Buch wurde 1910 in kleiner Auflage de facto als Privatdruck veröffentlicht (Glikl 1910) und stand Zeit ihres Lebens im Schatten der gegenüber dem Original gekürzten, konkurrierenden Leseausgabe Alfred Feilchenfelds von 1913. Eine Übersetzung des *Maaße-buchs* („Geschichtenbuch“) des Jakob ben Abraham aus Meseritsch, einer Sammlung jüdischer Legenden und Exempla (Erstdruck Hanau 1602), folgte 1929. Für diese Ausgabe (Pappenheim 1929) verfasste der Rabbiner und Gelehrte der Wissenschaft des Judentums Ismar Elbogen (1874–1943) ein Geleitwort. Ein Jahr später veröffentlichte Pappenheim einen von ihr übersetzten Auszug aus der *Zenerene*, einer bei traditionellen Aschkenasim populären jiddischen Bibelparaphrase mit midraschischen Ausschmückungen und Auslegungen (Pappenheim 1930).

Die Auswahl der übersetzten Werke erklärt sich aus dem vom Jüdischen Frauenbund vertretenen Selbstverständnis und dessen Bildungsprogramm: Die Kauffrau Glikl verkörperte für Pappenheim eine frühe Vorläuferin des Idealtyps einer traditionsbewussten und gleichzeitig modernen emanzipierten Jüdin. Das *Maaße-buch* und die *Zenerene* wurden von Vertretern der Wissenschaft des Judentums häufig vereinfachend als jiddische ‚Frauenlektüre‘ dargestellt (vgl. z.B. Goldring 1930); daher waren sie in Pappenheims Augen besonders geeignet, die den jüdischen Frauen in der Frühen Neuzeit zugestandene Bildung – „wie wenig nur und doch wie viel“ (Pappenheim 1930, XI) –, aber auch deren Eigenständigkeit als sittlich handelnde und urteilende Persönlichkeiten zu illustrieren. (Tatsächlich dienten die Werke in vielen aschkenasischen Haushalten wohl als erbaulicher Lesestoff für die gesamte Familie einschließlich der Hausväter.) In jedem Fall machten Pappenheims Übersetzungen die beiden bedeutenden traditionellen jiddischen Werke der Frühen Neuzeit breiten Kreisen der Jüdischen Renaissance in der Weimarer Republik zugänglich (vgl. Brenner 2006, 184–186).

Pappenheim (1910, I) beschrieb ihre Leseausgabe von Glikls Memoiren als eine „Übertragung des Textes in gemeinverständliche Sprache und Schriftzeichen“. Tatsächlich wandte sie sich vor allem an eine gebildete jüdische Mittelschicht, die dem leicht verfremdenden Stil der Übersetzerin einen nicht nur ästhetischen Wert abgewinnen konnte. Die Syntax der Übersetzung lehnte Pappenheim an das Westjiddische Glikls an. Bestimmte jiddische Ausdrücke wie ‚nebbich‘ übernahm sie unkommentiert ins Deutsche (Glikl 1910, 2 und öfter), wodurch der Text auf zeitgenössische deutsche Leser besonders archaisch wirken musste (z.B. „elendiglich“, „zu nutz kommen“, Glikl 1910, 2). In ihrer Ausgabe der *Zenerene* von 1930 ging sie noch einen Schritt weiter und hielt eine weitgehende Übernahme der Originalsprache und ihrer bildhaften Gestalt für „unerlässlich“, um den „Reiz der Darstellung“ zu bewahren: „Es gibt einzelne Stellen, an denen schon der Versuch, sie zu ‚verhochdeutschen‘, eine Versündigung am Geiste der Zeenah u-Reenah gewesen wäre!“ (Pappenheim 1930, XI). Dennoch bringt Pappenheims Übertragung das Jiddische letztendlich nur in eine stilisiert-archaisierende und, gemessen am Jiddischen, sehr wohl ‚verhochdeutsche‘ Form, vgl. z.B. ihre Wiedergabe der Paraphrase zu Gen 28,10 (Pappenheim 1930, 134): „Un Jakob is herausgegangen von Berseba (Brunnen des Schwures) un is gegangen gen Horan.“ Gleichzeitig verzichtete Pappenheim auf Kommentare und Erläuterungen zum kulturellen Hintergrund des frühneuzeitlichen Aschkenas und dessen Bibelauslegungstraditionen. Eine ursprünglich für Pappenheims Ausgabe verfasste, jedoch an anderer Stelle veröffentlichte Einleitung von Berta Badt-Strauß (1885–1970) geht zumindest oberflächlich auf einzelne dieser Aspekte ein (Badt 1931).

Adaption und Transfer

Adaption und Einpassung: Alexander Eliasberg und seine Kritiker

Der wohl produktivste und bis heute meistgelesene Übersetzer aus dem Jiddischen ins Deutsche war der in Russland geborene Alexander Eliasberg (1878–1924), der 1905 als Student nach Deutschland gekommen war. Ohne Zweifel kommt seinen Übersetzungen das Verdienst zu, die jiddischen Klassiker Scholem-Alejchem und Jizchak Leib Perez in nicht-jüdischen deutschen bürgerlichen Kreisen weithin bekannt gemacht zu haben (vgl. Kilcher 2000). Eliasbergs Übersetzungstätigkeit beschränkte sich dabei keineswegs nur auf diese Autoren, sondern umfasste z.B. auch Erzählungen des Modernisten David Bergelson (1884–1952) oder Dramen von Jacob Gordin (1853–1909) und Peretz Hirschbein (1881–1948). Eliasbergs Erfolg gründete sich allerdings in nicht geringem Maße darauf, dass er die Erwartungen deutscher Leser bezüglich verbreiteter, wenn auch ins Positive gewendeter Klischees und Stereotype des ‚Ostjuden‘ bediente bzw. sich ihnen anpasste: Im Vergleich mit dem Original erweisen sich seine Übersetzungen in stilistischer Hinsicht allzu oft als nostalgische, romantisierend-verklärende Bearbeitungen, in denen Ambiguitäten, modernistische Ideen, Satire, Sozialkritik, Ironie sowie erotisch-sexuelle Anspielungen abgemildert, abgeändert oder weggelassen wurden (vgl. z.B. Bechtel 1997, 76). Dies zeigt sich besonders in Eliasbergs bis heute immer wieder neu aufgelegter deutscher Ausgabe von Scholem-Alejchems *Tewje der milchiker* (Scholem-Alejchem 1922), nicht zuletzt in der ungenauen bis verfälschenden Wiedergabe der für die Gestalt des Tewje charakteristischen Wortspiele und Verballhornungen hebräisch-aramäischer Zitate aus der religiösen Traditionsliteratur (Bechtel 1997, 76). Eliasberg übersetzte durchgehend in ‚einpassender‘ Weise, wodurch der auf der Mehrsprachigkeit der jiddischen Autoren und ihrer Leser beruhende Humor bzw. die ebenfalls aus dem mehrsprachigen sozialen und kulturell vielschichtigen Umfeld erschließbaren subtilen Anspielungen der Werke in der deutschen Fassung ebenso untergingen wie die umgangssprachliche Diktion und stilistisch gewollte ‚Versprecher‘ des Erzählers (vgl. Eidherr 2003, 51–52). Hinsichtlich der Wiedergabe von Begriffen und Beschreibungen des religiösen Lebens wählte Eliasberg eine ‚adaptierende‘ Übersetzungsweise „für nicht-jüdische Leser“ (Eliasberg 1917), bewies dabei jedoch nicht unbedingt eine glückliche Hand. Zudem unterliefen ihm auf Grund begrenzter Kenntnisse in diesem Bereich grobe Fehler (vgl. Robinsohn 1917).

Eliasbergs Übersetzungen fanden bald ihre Kritiker. Abraham Robinsohn (1917, 296) bezeichnete die Diktion des Übersetzers als „charakterloses Zeitungsdeutsch“. 1917 führte der junge Gershom Scholem in der *Jüdischen Rundschau* gegen Eliasberg eine Polemik, in der sich auch der gleichfalls angegriffene Nathan Birnbaum zur Stellungnahme gezwungen sah (Scholem 1917, Eliasberg 1917, Acher [Nathan Birnbaum] 1917, Groiser 2007). Für Scholem war ein richtiges Übersetzen nur dann mög-

lich, wenn man die Abhängigkeit der „inneren Form des Jiddischen“ vom Hebräischen (d.h. die starke Prägung des Sprachbaus und der Semantik des Jiddischen durch das Hebräische) anerkenne und berücksichtige und mit den hebräischen Schlüsselwerken der ostjüdischen Kultur vertraut sei (Groiser 2007, 270–292). Im Zentrum von Scholems Kritik stand letztlich der Vorwurf, dass Eliasberg die ostjüdische Kultur und Geisteswelt in ihrer Gesamtheit als ein sich selbst genügendes sinnstiftendes System nicht angemessen wiedergegeben habe. Auch wenn Scholem einzelne stilistische Aspekte der rezensierten Werke sowie die Rolle der jeweiligen literarischen Genres ansprach, blieben die in engerem Sinne ästhetischen Fragestellungen aus seiner Polemik weitgehend ausgeklammert, ganz zu schweigen von deren ideologischer Seite: Die Frage, ob Eliasbergs Übersetzung von Perez z.B. den alles andere als traditionalistischen künstlerischen Visionen und politischen Ideen des Autors gerecht wird, beschäftigte Scholem nicht. Konstruktive Kritik gegen Eliasberg wurde von Kaufmann (Kaufmann 1919, 19) vorgebracht, der Übersetzern der jiddischen Klassiker das „edle, schöne“ Deutsch Jean Pauls und Johann Peter Hebels als Vorbild empfahl.

Adaption und Verwandlung: Der späte Martin Buber

Bei seinen deutschen Ausgaben der *Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) aus jiddischen und hebräischen Vorlagen wählte Buber den Weg der freien Nacherzählung und verließ damit das Feld der Übersetzung im engeren Sinne. (Die auf diesem Wege vorgenommenen inhaltlichen Umdeutungen Bubers wurden 1962 von Gerschom Scholem kritisiert.) Von den ihn bewegenden Schwierigkeiten mit dem literarischen Genre der Erzählungen als solchen abgesehen, ist auch die sprachliche Seite der Entscheidung aufschlussreich.

Buber sah nicht nur in einem literarischen Hochdeutsch sein eigentliches Medium; er schien auch einer an das Jiddische angelehnten verfremdenden Übersetzung nicht die Fähigkeit zuzutrauen, die für ihn im Original verborgene Spiritualität angemessen auszudrücken. Verglichen mit seiner Übersetzung des *Eisik Scheftel* wenige Jahre zuvor bedeutete dies eine radikale konzeptuelle Umkehr, welche indirekt auch die Grenzen aufzeigt, die dem Jiddischen und dessen Literatur in Bubers Weltbild zugewiesen waren (vgl. Groiser 2005, 67).

Adaption und ästhetische Wirkung: Ludwig Strauß

Der Dichter und Germanist Ludwig Strauß wählte für Übersetzungen aus dem Jiddischen (s. Bulang und Erlemann 1992, Herde 1992) je nach Quelle unterschiedliche Strategien der Adaptation. Seine Nachdichtungen aus dem jiddischen Oeuvre Chaim

Nachman Bialiks (1921) sind in einem dichtersprachlich-hohen Stil gehalten (z.B. „Hülfe“, „Zähren“). Versmaß, Reimschema und Assonanzen bewahrte er zugunsten inhaltlicher Bilder nur eingeschränkt, wodurch die klanglich-atmosphärische Dichte des Originals teilweise unterging (Herde 1992, 59–63). Für Bezeichnungen aus dem religiösen Leben wählte Strauß deutsche Entsprechungen, die die Wortbedeutung zumindest in Ansätzen wiedergeben sollten, oder bildete sie neu (z.B. „Zehnmännerschaften“ für jidd. *minjónim* ‚Minjanim‘, vgl. Bialik 1921, 29; Strauß 2000: 530). Bei seinen Nachdichtungen jiddischer Volks- und Liebeslieder griff Strauß (1920, 1935) dagegen auf das Stilregister nationalromantischer deutscher Volksliedsammlungen zurück. Obwohl Strauß sein Hauptaugenmerk auf „die Wiedergabe der rhythmischen und melodischen Ganzheit des Gedichts“ legte, hielt er sich nach Möglichkeit „wörtlich nachbildend ans Original“ und sah davon ab, „das Original zu ‚verschönern‘, seine Realismen zu poetisieren“ (1920, 84–86; 1935, 11–12). Seine direkten Übernahmen aus dem Jiddischen wie z.B. „eine Liebe führen“ (Strauß 1920, 12; 1935, 40; vgl. jidd. *firm a libe* eine Liebschaft / Affäre haben⁹) oder der Gebrauch von ‚nit‘ an nicht durch Reim motivierter Stelle wirken nur wenig verfremdend, da sie meist selbsterklärend oder aus dem Kontext erschließbar sind. Darüber hinaus blieben sie innerhalb des Rahmens, in dem deutsche Volksliedsammlungen jener Zeit dialektale oder altertümliche Wortformen bewahren. In ähnlicher Weise ging Strauß bei seiner Prosaübersetzung von ausgewählten Geschichten aus dem *Maaßebuch* vor (1934), die in stilistischer Hinsicht ohne Zweifel durch das gemäßigt-altertümliche Sprachkolorit seinerzeit verbreiteter Neuausgaben deutscher Volksbücher (z.B. Wickram 1914) angeregt worden sein muss (vgl. Strauß 1998–2001, Bd. 1, 480–481). In den Vor- und Nachworten sowie den literaturgeschichtlich-volkskundlichen Kommentaren zu seinen Übersetzungen wies Strauß wiederholt auf die sprachliche und kulturelle Eigenständigkeit des Jiddischen gegenüber dem Deutschen hin, die sich nicht zuletzt in den unterschiedlichen Konnotationen vermeintlich gleicher Wörter zeige und ein besonderes Übersetzungshindernis darstelle (vgl. z.B. Strauß 1920, 82–89; 1935, 8–13). Insgesamt betrachtet scheint Strauß bei seinen Übertragungen jedoch am stärksten von ästhetischen Erwägungen im eigentlichen Sinne geleitet worden zu sein, was sich vermutlich aus seinem Selbstverständnis als jüdischer und zugleich deutscher Dichter erklärt.

Transferierende Übersetzung: Sholem Asch

In den deutschen Fassungen der Werke Sholem Aschs, die nicht selten autorisiert waren, überwiegt eine transferierende Übersetzungsweise, wobei der Übersetzer nur vereinzelt zu erklärenden Fußnoten griff.

Reaktionen jiddischer Schriftsteller. Die Polemik des Mosche Silburg

Die Reaktionen ‚ostjüdischer‘, vor allem jiddischistischer Intellektueller und jiddischer Schriftsteller auf die rege Übersetzungstätigkeit in Deutschland, nicht zuletzt während der Jüdischen Renaissance, sind noch weitgehend unerforscht. Die wenigen bekannten Einzelheiten zeigen, dass die Antworten der jiddischen Schriftsteller unterschiedlich ausfallen konnten und auch von der politischen Tageslage geprägt waren. Für einen viel gelesenen Autor wie Sholem Asch war die Übersetzung der eigenen Werke ins Deutsche (und andere Sprachen) ohne Zweifel ein Zeichen des Erfolgs und gerade in seinen späteren Jahren eine Bestätigung des Selbstverständnisses als ein Schriftsteller von universalem Rang (vgl. z.B. Siegel 1976, 225).

Auf der anderen Seite verdeutlicht das Beispiel des Intellektuellen, Literaten und Kleinverlegers Mosche Silburg (1884–1942), dass der erfolgreich etablierte Übersetzungsbetrieb in Deutschland und Österreich einen der Punkte darstellte, an denen sich ambivalente Einstellungen und Animositäten gegen die „assimilierten, entfremdeten Westjuden“ polemisch entzünden konnten. Silburg gehörte zu einem Kreis modernistischer jiddischer Schriftsteller in Wien, die zumeist als Kriegsflüchtlinge in der Metropole gestrandet waren; politisch stand er links und war ein Anhänger des Jiddischismus wie auch der Ideen Achad Ha-ams (vgl. Soxberger 2013, 142–144, 157–167). In einer Reihe von Polemiken, die 1920 unter dem Titel *Wofß ich hob ajch zu sogn* (Was ich euch zu sagen habe) in der kurzlebigen Wiener jiddischen Zeitschrift *Kritik* erschienen (Soxberger 2008, 14; Silburg [1920] 2008, 104–124), stellte er u.a. die Übersetzungsarbeit der deutsch-jüdischen Aktivisten als eine Form der kulturellen Ausbeutung der ‚ostjüdischen‘ jiddischen Literatur durch assimilierte, dem Judentum entfremdete ‚Westjuden‘ dar: „Und das große Kunststück, das Übersetzen, mit dem euer großer Meister, der alte Mendelssohn, den glücklichen Anfang gemacht hat, begann wieder, es gab keinen einzigen jüdischen Schriftsteller, den ihr nicht ‚verdeutsch‘ hättet auf ewig und immerdar [...]“ (Silburg [1920] 2008, 105). Dieses Übersetzen – „alles mit der Ausrede, es sei wegen der Aufklärung für die Gojim und unsere eigenen Halb-Gojim“ (Silburg [1920] 2008, 113) – ging für Silburg mit einer Umdeutung jüdischer Kultur und einem paternalistischen Kulturimperialismus der ‚Westjuden‘ gegenüber den ‚Ostjuden‘ einher. Letzten Endes warf Silburg den deutsch-jüdischen Intellektuellen vor, sie seien ausschließlich an sich selbst und der Wiederentdeckung bzw. Neuerfindung des eigenen Judentums interessiert, hätten kein Verständnis für die Nöte und Wünsche der jiddischen Schriftsteller und ihrer Leser und unterstützten die (berechtigten) Anliegen des Jiddischismus nicht (vgl. Soxberger 2013, 163–171).

Nach 1933

Die Errichtung der NS-Diktatur im Jahr 1933 bedeutete das Ende der Jüdischen Renaissance in Deutschland. Jüdische Autoren wurden vom allgemeinen Buchmarkt ausgeschlossen. Aus taktischen Gründen duldeten die Nazis bis etwa 1938 noch ein beschränktes innerjüdisches Verlagswesen; jedoch waren auflagenstarke deutsche Übersetzungen jiddischer Literatur in diesem Bereich weder finanzierbar, noch konnten sie unter den gegebenen Umständen Priorität haben.

Dennoch betätigten sich jüdische Literaten und Schriftsteller noch eine Zeit lang als Übersetzer jiddischer Literatur, so z.B. Berthold Feiwel oder Ludwig Strauß für die in Berlin herausgegebene Bücherei des Schocken-Verlags (Schneersohn 1937, Bulang und Erlemann 1992, 316–317). Einige neue Werke Sholem Aschs erschienen bei deutschsprachigen Exilverlagen in Amsterdam, Zürich und Stockholm. Die Moskauer Exilzeitschrift *Internationale Literatur / Deutsche Blätter* veröffentlichte gelegentlich Übersetzungen jiddischer Autoren, zumeist aus dem sowjetischen Literaturkanon. Zu den Übersetzern gehörte die aus Galizien stammende jüdische Kommunistin Klara Blum (1904–1971, nach ihrer Einbürgerung in China: Zhu Bailan), die neben Versen der sowjetischen Schriftsteller Dovid Hofschtejn (1889–1952), Lejb Kwitko (1890–1952), Arn Vergelis (1918–1999) und Schmucl Halkin (1897–1960) noch während des Zweiten Weltkriegs aus der jiddischen Lyrik des Widerstands *Die bleiernen Platten von Romm's Druckerei* (1944) des Wilnaer Dichters und Partisanen Avrom Sutzkever (1913–2010) ins Deutsche übertrug. Die eher geringen Auflagenhöhen der Exilpublikationen und die Zeitumstände verhinderten jedoch eine breite Rezeption.

Literaturverzeichnis

- Acher, Mathias [Nathan Birnbaum]: „Zum Problem der Übersetzung aus dem Jidischen [sic]“. *Jüdische Rundschau* 22.8 (23. Februar 1917), 71.
- Badt, Berta: „Aus der Geschichte der jüdischen Frau“. *Menorah* 9.3 (1931), 119–124.
- Bechtel, Delphine: „Cultural Transfers between ‚Ostjuden‘ and ‚Westjuden‘: German-Jewish Intellectuals and Yiddish Culture 1897–1930“. *Leo Baeck Institute Yearbook* 42 (1997), 67–83.
- Bechtel, Delphine: „Yiddish Theatre and Its Impact on the German and Austrian Stage“. Malkin, Jeanette R.; Rokem, Freddie (Hrsg.): *Jews and the Making of Modern German Theatre*. Iowa City: University of Iowa Press, 2010, 77–98.
- Bialik, Chaim Nachman: *Gedichte*. Aus dem Jidischen [sic] übertragen von Ludwig Strauß. Berlin: Welt-Verlag, 1921.
- Biemann, Asher, 2002a: „Einleitung“. *Martin Buber, Sprachphilosophische Schriften*. Hrsg. von Asher Biemann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002, 9–68.
- Biemann, Asher, 2002b: „Kommentar“. Ebd., 149–186.
- Brenner, David A.: „Making Jargon Respectable: Leo Winz, ‚Ost und West‘, and the Reception of Yiddish Theatre in Pre-Hitler Germany“. *Leo Baeck Institute Year Book* 42 (1997), 51–66.
- Brenner, Michael: *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*. München: C.H. Beck, 2000.

- Brenner, Michael: *Propheten des Vergangenen. Jüdische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert*. München: C.H. Beck, 2006.
- Buber, Martin: „Geleitwort: Eisik Scheftel (1905)“. *Martin Buber, Sprachphilosophische Schriften*. Hrsg. von Asher Biemann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002, 73–74.
- Buber, Martin: „Geleitwort“. Pinski, Dovid: *Eisik Scheftel*. Ein Arbeiterdrama in drei Akten. Autorisierte Übertragung aus dem Jüdischen von Martin Buber. Berlin: Jüdischer Verlag, 1904, 7–9.
- Bulang, Rolf, und Erlemann, Hartmut: „Ludwig Strauß-Bibliographie“. Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Ludwig Strauß 1892-1992. Beiträge zu seinem Leben und Werk*. Tübingen: Niemeyer, 1992, 311–356.
- Calvary, Moses: „Jiddisch“. *Der Jude* 1.1 (1916), 25–32.
- Dahm, Volker: *Das jüdische Buch im Dritten Reich*. München: C.H. Beck, 1993.
- Eidherr, Armin: „Denk ich ans Übersetzen...“. *Literatur und Kritik* 373.4 (2003), 47–52.
- Eidherr, Armin: *Sonnenuntergang auf eisig-blauen Wegen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012.
- Eliasberg, Alexander: „Zum Problem der Übersetzung aus dem Jidischen [sic]: Erwiderung“. *Jüdische Rundschau* 22.4 (26. Januar 1917), 35–36.
- Gilman, Sander L.: *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1993 [engl. Fassung 1986].
- Goldring, Pessach: „Das Buch Zeenah u-Reenah“. Pappenheim, Bertha: *Zeenah u Reenah. Frauenbibel*. Übersetzung und Auslegung des Pentateuch von Jacob ben Isaac aus Janow. Nach dem Jüdisch-deutschen bearbeitet von Bertha Pappenheim. Hrsg. vom Jüdischen Frauenbund. Bereschith. Erstes Buch Moses. Frankfurt a.M.: Kauffmann, 1930, IX–X.
- [Glik]: *Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln*. Hrsg. und übers. von Alfred Feilchenfeld. Berlin: Jüdischer Verlag, 1913.
- [Glik]: *Die Memoiren der Glückel von Hameln*. Autorisierte Übertragung nach der Ausgabe des Prof. Dr. David Kaufmann von Bertha Pappenheim. Wien: Meyer und Pappenheim, 1910 [Privatdruck].
- Groiser, David: „Translating Yiddish: Martin Buber and David Pinski“. Robertson, Ritchie; Sherman, Joseph (Hrsg.): *The Yiddish Presence in European Literature: Inspiration and Interaction*. Oxford: Legenda, 2005, 45–72.
- Groiser, David: „Aber wie soll ich denn aus dem Jiddischen übersetzen?‘ Gershom Scholem and the Problem of Translating Yiddish“. *Naharaim* 1.2 (2007), 260–297.
- Hall, Murray G.: *Der Paul-Zsolnay-Verlag. Von der Gründung bis zur Rückkehr aus dem Exil*. Tübingen: Niemeyer, 1994.
- Herde, Dieter: „Ludwig Strauß und die jiddische Literatur“. Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Ludwig Strauß 1892-1992. Beiträge zu seinem Leben und Werk*. Tübingen: Niemeyer, 1992, 53–64.
- Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Ludwig Strauß 1892-1992. Beiträge zu seinem Leben und Werk*. Tübingen: Niemeyer, 1992.
- Kaufmann, Fritz Mordechai: *Vier Essais über ostjüdische Dichtung und Kultur*. Berlin: Welt-Verlag, 1919.
- Kilcher, Andreas: „Eliasberg, Alexander“. Kilcher, Andreas (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012, 131–133.
- Koller, Werner: *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. 6., durchges. Aufl. Wiebelsheim: UTB, 2001.
- Pappenheim, Bertha: „Vorwort“. Glik: *Die Memoiren der Glückel von Hameln*. Autorisierte Übertragung nach der Ausgabe des Prof. Dr. David Kaufmann von Bertha Pappenheim. Wien: Meyer und Pappenheim, 1910, [I–III, unpag.].
- Pappenheim, Bertha: *Allerlei Geschichten. Maasse-Buch. Buch der Sagen und Legenden aus Talmud und Midrasch nebst Volkserzählungen in jüdisch-deutscher Sprache*. Nach der Ausgabe des Maasse-Buches Amsterdam bearbeitet von Bertha Pappenheim, mit einem Geleitwort von I. Elbogen, hrsg. vom Jüdischen Frauenbund. Frankfurt a.M.: Kauffmann, 1929.

- Pappenheim, Bertha: *Zeenah u Reenah. Frauenbibel*. Übersetzung und Auslegung des Pentateuch von Jacob ben Isaac aus Janow. Nach dem Jüdisch-deutschen bearbeitet von Bertha Pappenheim. Hrsg. vom Jüdischen Frauenbund. Bereschith. Erstes Buch Moses. Frankfurt a.M.: Kauffmann, 1930.
- Pinski, Dovid: *Eisik Scheftel*. Ein Arbeiterdrama in drei Akten. Autorisierte Übertragung aus dem Jüdischen von Martin Buber. Berlin: Jüdischer Verlag, 1904.
- Robinson, Abraham: „J.L. Perez, Chassidische Geschichten“ [Rezension]. *Jüdische Rundschau* 22.36 (7. September 1917), 296–298.
- Sainéan, Lazare: „Essai sur le Judéo-allemand et spécialement sur le Dialecte Parlé en Valachie“. *Memoires de la Société Linguistique de Paris* 12 (1902), 90–138, 176–196.
- Schach, Fabius: „Der deutsch-jüdische Jargon und seine Litteratur“. *Ost und West* 1.3 (1901), 179–190.
- Scholem, Gerhard [Gershom]: „Zum Problem der Übersetzung aus dem Jidischen [sic]: Auch eine Buchbesprechung“. *Jüdische Rundschau* 22.2 (12. Januar 1917), 16–17; „Antwort“. *Jüdische Rundschau* 22.4 (26. Januar 1917), 36.
- Scholem, Gershom: „Martin Bubers Deutung des Chassidismus“. *Neue Zürcher Zeitung*, Beilage: Literatur und Kunst (20./27. Mai 1962). Nachdruck in: Scholem, *Judaica*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1963, 165–206.
- Scholem, Gershom: *Von Berlin nach Jerusalem*. Erweiterte Fassung. Übers. von Michael Brocke und Andrea Schatz. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1994 [hebr. Orig. 1986].
- Scholem-Alejchem: *Die Geschichten Tewjes des Milchhändlers*. Übers. von Alexander Eliasberg. Berlin: Harz, 1922.
- Schneerson, Fischel: *Die Geschichte von Chaim Grawitzer, dem Gefallenen*. Aus dem Jiddischen übertragen von Berthold Feiweil. Berlin: Schocken, 1937.
- Siegel, Ben: *The Controversial Sholem Asch. An Introduction to his Fiction*. Bowling Green: University Popular Press, 1976.
- Silburg, Mosche: „Was ich euch zu sagen habe“. Soxberger, Thomas (Hrsg. und Übers.): *Nackte Lieder. Jiddische Literatur aus Wien 1915–1938*. Wien: Mandelbaum, 2008, 104–124.
- Soxberger, Thomas (Hrsg. und Übers.): *Nackte Lieder. Jiddische Literatur aus Wien 1915–1938*. Wien: Mandelbaum, 2008.
- Soxberger, Thomas: *Revolution am Donaukanal. Moderne jiddische Literatur und „Jiddischismus“ in Wien 1904 bis 1938*. Wien: Mandelbaum, 2013.
- Strauß, Ludwig (Hrsg. und Übers.): *Ostjüdische Liebeslieder*. Berlin: Welt-Verlag, 1920.
- Strauß, Ludwig (Hrsg. und Übers.): *Geschichtenbuch*. Aus dem jüdisch-deutschen Maaßebuch ausgewählt und übertragen von Ludwig Strauß. Berlin: Schocken, 1934.
- Strauß, Ludwig (Hrsg. und Übers.): *Jüdische Volkslieder*. Berlin: Schocken, 1935.
- Strauß, Ludwig: *Gesammelte Werke in vier Bänden*. Hrsg. von Tuvia Rübner und Hans Otto Horch. 4 Bde in 5. Göttingen: Wallstein, 1998–2001.
- Wickram, Jörg: *Das Rollwagenbüchlein*. Hrsg. von Christian Kleukens. Leipzig: Insel, 1914.

Gattungen, Formen, Medien, Institutionen

Jüdisch-historischer Roman

Gabriele von Glasenapp

Einleitende Bemerkungen – Geschichtswissenschaft und Historischer Roman

Der Aufstieg des historischen Romans zu einer der populärsten Gattungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts vollzieht sich in Deutschland bereits zu Beginn der 1820er Jahre und zwar parallel zur zeitgleich entstehenden modernen jüdischen wie nichtjüdischen Geschichtswissenschaft. Während jedoch die allgemeine Geschichte des historischen Romans sowie seiner engen Beziehung zur Geschichtswissenschaft als hinlänglich erforscht gelten kann, liegen zur Geschichte des jüdisch-historischen Romans bislang lediglich Einzelstudien vor, die sich sehr unterschiedlichen Schwerpunkten der Gattungsgeschichte sowie einigen ihrer Vertreter widmen (Krobb 2000 und 2002; Glasenapp 2003 und 2009; Glasenapp und Krobb 2005; Ben-Ari 2006; Skolnik 2014), und dies, obwohl Hans Otto Horch bereits Mitte der 1980er Jahre im Rahmen seiner Studie über die Literaturkritik der *Allgemeinen Zeitung des Judentums* explizit auf das „historisch-heroische, idealistisch-verklärende Genre“ als erstes und zugleich zentrales Paradigma jüdischer Erzählliteratur verwiesen hatte (Horch 1985, 131–164).

Für die jüdische Minderheit war die Hinwendung zu einer auf wissenschaftlichen Erkenntnissen begründeten Historiographie, die der Entstehung geschichtserzählender Romane vorausging, durchaus als emanzipatorischer Akt zu verstehen, konnte doch auf diese Weise die eigene Akkulturationsfähigkeit unter Beweis gestellt werden, da gerade auf diesem Feld vielfältige Anknüpfungspunkte an die historisch-literarischen Diskurse der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft bestanden.

Für die jüdischen Historiker des 19. Jahrhunderts – als wegweisend müssen hier die Forschungen der Mitglieder des Berliner „Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden“ gelten – wurde die Vergangenheit zum Objekt der Forschung, an die der Historiker von außen, d.h. mit Distanz herantreten sollte mit der Zielsetzung, die jüdische Vergangenheit mit der nichtjüdischen Kultur und Geschichte zu verbinden. Zugleich eröffnete ihnen die Beschäftigung mit der eigenen Vergangenheit erstmals die Möglichkeit, die jüdische Geschichte, derer sich bislang ausschließlich nichtjüdische Forscher angenommen hatten, aus einer Innenperspektive zu betrachten und zu analysieren. Bereits in den 1820er Jahren legte der Historiker Isaak Markus Jost eine mehrbändige Darstellung jüdischer Geschichte unter dem Titel *Geschichte der Juden seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsre Tage* (1820–1829) vor, der wenige Jahre später eine gekürzte und überarbeitete Version unter dem Titel *Allgemeine Geschichte des Israelitischen Volkes* (1832) folgte.

Die Annäherung an die eigene (jüdische) Geschichte manifestierte sich aber nicht nur in einer Vielzahl von wissenschaftlichen Publikationen, sondern auch im Feld der geschichtserzählenden Literatur, zwei Bereiche, deren Ränder zu Beginn des 19. Jahrhunderts vielfältige Überschneidungen aufwiesen. Genutzt wurde der Blick auf die Vergangenheit mittels eines letztlich immer gegenwartsbezogenen Konstrukts vornehmlich dazu, diese neu konstruierte Vergangenheit als kritischen Maßstab an die Phänomene der Gegenwart anzulegen. Gleichzeitig konnten so die literarischen Stoffe aus der eigenen jüdischen Vergangenheit Bestandteil sich neu ausprägender jüdischer Identitäten werden.

Das Vorbild für die neue Gattung bildeten die historischen Romane Walter Scotts, deren Übersetzungen Anfang der 1820er Jahre den deutschen Buchmarkt erreicht hatten. ‚Neuartig‘ an Scotts Geschichtserzählungen war die Aufwertung von Geschichte im Roman, d.h. die Abkehr vom bloß romanhaften Roman, das größere Maß an Wirklichkeitsnähe durch Verankerung in historisch bestimmbareren Kontexten sowie die Beteiligung historischer Figuren auf verschiedenen Ebenen der Handlung. Der modernen Geschichtswissenschaft trugen Scott und seine Nachfolger durch eine gleichsam wissenschaftliche Nachprüfbarkeit des gewählten zeitlichen und geographischen Rahmens Rechnung, ein Umstand, über den die Autoren im paratextuellen Umfeld ihrer Erzählungen ausführlich reflektierten.

Obwohl auch von jüdischer Seite der Aufstieg des neuen Genres durchaus registriert wurde, existierten bis zum Ende der 1830er Jahre keine historischen Romane jüdischer Autoren über Themen aus der jüdischen Geschichte. Zwar beschäftigte sich Heinrich Heine bereits in den frühen 1820er Jahren unter dem direkten Einfluss seiner Mitgliedschaft im *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* (Krobb 2000, 11–23) intensiv mit jüdischer Geschichte, um diese Studien in einen historischen Roman münden zu lassen; seine historische Erzählung *Der Rabbi von Bacherach* über einen Pogrom an den Bacharacher Juden während des 14. Jahrhunderts erschien jedoch erst über ein Jahrzehnt später – im Zusammenhang mit der ‚Damas-kusaffäre‘ von 1840.

Berthold Auerbach und die Anfänge des jüdisch-historischen Romans

Zu diesem Zeitpunkt hatte der jüdische Autor Berthold Auerbach (1812–1882) bereits *Spinoza* (1837) veröffentlicht, dessen Untertitel *Ein historischer Roman* eindeutig auf die intendierte Gattungszugehörigkeit verweist, ein Signal, dem umso größere Bedeutung beigemessen werden muss, als das Werk zugleich eindeutige Merkmale der Romanbiographie sowie der Gattung der Ghettoerzählung aufweist (Glasenapp 1996; Krobb 2000, 31–45). Drei Jahre später publizierte Auerbach unter dem Titel *Dichter und Kaufmann* einen weiteren historischen Roman über den im 18. Jahrhun-

dert lebenden jüdischen Dichter Moses Ephraim Kuh, in dessen Untertitel *Ein Lebensgemälde* allerdings vorrangig romanbiographische Elemente hervorgehoben werden, während sich die Zugehörigkeit zur Gattung des historischen Romans erst im Text selbst erschließt (Ajouri 2012). Dabei hatte Auerbach seiner Vorliebe gerade für den historischen Roman wiederholt Ausdruck verliehen, u.a. kurz vor der Fertigstellung von *Spinoza* in einem Brief an seinen Freund Louis Seligmann: „Ich will doch auch einmal zeigen, wie ein jüdischer Roman geschrieben sein muß“ (8. Mai 1837; Auerbach 2015, I, 29). Hervorzuheben an diesem Zitat ist zum einen die In-Eins-Setzung von jüdischem und historischem Roman, des Weiteren die explizit emanzipatorische Intention, die Auerbach durch seine Äußerung dem Roman von Beginn an einschreibt, eine Äußerung, die zudem als eine Paraphrase von Wilhelm Hauffs Ausführungen in der Einleitung zum Roman *Lichtenstein* (1817) gelesen werden kann, in der der Geltungsanspruch eines historischen Romans deutscher Prägung vor allem gegenüber den schottisch-englischen Prätexten herausgestellt wurde (Hauff 2002, 10–11).

Analog zu Hauff, aber auch zum bewunderten Vorbild Walter Scott (20. Januar 1876; Auerbach 2015, II, 271) sowie unter Bezugnahme auf die vielfältigen biblischen Erinnerungsgebote schrieb auch Auerbach dem historischen Roman eine zentrale Funktion als Medium des kulturellen Gedächtnisses zu: „Das jüdische Leben zerfällt nach und nach, ein Stück nach dem anderen löst sich ab; darum scheint mir, daß es an der Zeit ist, Poesie und Geschichte und beide vereint seine Bewegungen im Bilde festhalten zu lassen.“ (Auerbach 1837, III) Wie sehr es Auerbach in diesem Zusammenhang um eine Erinnerung an die jüdische Geschichte aus jüdischer Perspektive zu tun war, verdeutlichen seine scharfen Angriffe auf die historischen Romane nichtjüdischer Autoren, die er als ‚unhistorisch‘ und in ihrer Tendenz als antijüdisch brandmarkte: „Alle diese Machwerke sind Lügen [...]. Wo findet ihr historisch im Mittelalter die Judenmädchen, die sich zu Dutzenden in christliche Ritter verlieben?“ (Auerbach 1837, VI).

Auerbach reflektiert in seinen Vorbemerkungen jedoch nicht nur über die Gattungskonventionen dieses für die deutsch-jüdische Literatur neuen Genres, sondern zugleich auch über das literarische Selbstverständnis des reformorientierten, akkulturierten und nach Emanzipation strebenden Judentums: Analog zu den von ihm bewunderten und zugleich attackierten nichtjüdischen Vorbildern konstruierte auch er seine Geschichtsdarstellungen primär gegenwartsorientiert. Auerbachs Romane sind dennoch keine literarischen Muster für den jüdisch-historischen Roman des 19. und 20. Jahrhunderts geworden. Erschienen in einem primär nichtjüdischen Kontext – Vorabdrucke und Rezensionen erschienen in nichtjüdischen Periodika – wurden sie dort wegen ihrer Thematik scharf kritisiert, während sie innerhalb des gerade erst im Entstehen begriffenen jüdisch-literarischen Handlungssystems kaum zur Kenntnis genommen wurden. Dennoch sind sie für die Entstehung und literarhistorische Entwicklung des jüdisch-historischen Romans von nicht zu

überschätzender Bedeutung, gab ihre Veröffentlichung doch für andere jüdische Autoren den Anstoß, sich ihrerseits mit der jüdischen Geschichte in literarischer Form auseinanderzusetzen.

Die Brüder Philippson

Seinen endgültigen Durchbruch verdankte das Genre den publizistischen Aktivitäten zweier Brüder, Phöbus Philippson (1807–1870) und Ludwig Philippson (1811–1889); bezeichnenderweise erfolgte dieser Aufstieg fast zeitgleich mit dem Erscheinen der Romane Auerbachs sowie der historischen Erzählung von Heinrich Heine Ende der 1830er Jahre; er beschränkte sich jedoch im 19. Jahrhundert von wenigen Ausnahmen abgesehen ausschließlich auf das jüdisch-literarische Handlungssystem, die Romane wurden mithin von der nichtjüdischen Kritik kaum zur Kenntnis genommen. In den Anfangsjahren arbeiteten die Brüder Philippson eng zusammen; so hatte Ludwig, der als reformorientierter Prediger in Magdeburg tätig war, bereits in den 1830er Jahren die Zeitschrift *Israelitisches Predigt- und Schul-Magazin* begründet, in der die neuere jüdische Literatur in deutscher Sprache nach seiner Vorstellung eine zentrale Rolle spielen sollte. Zu den wichtigsten Mitarbeitern dieses Periodikums zählte Philippsons älterer Bruder Phoebus, der dort seine umfangreiche historische Studie *Die Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal* (1834) veröffentlichte. Wie eng beide Brüder die Verbindung zwischen Geschichtswissenschaft und historisch-narrativer Literatur fassen, wird am Beispiel von Phoebus Philippsons Studie deutlich, auf deren Grundlage sein einziger historischer Roman *Die Marannen. Novelle aus dem letzten Jahrzehnt des fünfzehnten Jahrhunderts* (1837) basiert (Horch 1985, 132–139; Krobb 2002, 55–72; Skolnik 2014, 67–77). Unter Verwendung historischer Quellen werden exemplarisch die unterschiedlichen Lebenswege spanischer Juden nach dem Fall von Granada im Jahr 1492 nachgezeichnet. Damit wurde erstmals ein Motiv in die neue Gattung eingeführt, das sich bereits in den Werken von Auerbach und Heine findet – dort allerdings lediglich in Form von einzelnen, untergeordneten Handlungssträngen und Nebenfiguren: die Geschichte der iberischen Juden und ihrer Vertreibung im Zuge der fortschreitenden Reconquista. Für den jüdisch-historischen Roman sollte es im Verlauf des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zu einer zentralen Chiffre historischen Erzählens werden (Krobb 2002, Hess 2010, 26–71; Skolnik 2014), die es offensichtlich gestattete, die Bezüge zur Autorgegenwart wie auch zur jeweiligen Situation des deutschen Judentums in je spezifischer Weise zu veranschaulichen. Bezeichnenderweise findet sich gerade diese Thematik auch in einem der seltenen Beispiele eines ins Deutsche übersetzten jüdisch-historischen Romans, nämlich Grace Aguilers (1816–1847) Erzählung *The Vale of Cedars*, 1850 zuerst in England erschienen, 1856 von Josef Piza ins Deutsche übertragen und in mehreren Ausgaben und Auflagen erschienen (Völpel und Shavit 2008, 138; Hess 2010, 42–65).

Im Gegensatz zu Phöbus Philippson erblickte sein Bruder Ludwig als Journalist und Schriftsteller seine wichtigste Aufgabe in einer effektiven Förderung jüdischer Erzählliteratur, über deren Beschaffenheit er sich in zahlreichen Artikeln, vorzugsweise in der von ihm seit 1837 herausgegebenen *Allgemeinen Zeitung des Judenthums*, immer wieder äußerte (Glasenapp 2003, 227–231). Gerade im Hinblick auf den historischen Roman ging Ludwig Philippson zumindest implizit auf Distanz zu den Positionen von Auerbach und Heine. Hatten diese – in Anlehnung an Walter Scott – als zentrale poetologische Maxime der neuen Gattung eine größtmögliche Unparteilichkeit in der Darstellung historischer Verhältnisse und Figuren gefordert, was auch die Positionen jüdischer Figuren kritisch hinterfragen ließ, so sollte Philippson zufolge Literatur eine explizit projüdische Tendenz vertreten, da sie gerade dadurch ihre Berechtigung beweisen könne. Nach Philippson konnte nämlich nur eine idealisierende und damit von den Erkenntnissen der modernen Geschichtswissenschaft nicht allzu deutlich affizierte Darstellung der jüdischen Geschichte in der Lage sein, den Stolz der Juden auf ihre Vergangenheit sowie die Hoffnung auf eine große Zukunft zu befördern. In geschichtserzählenden Texten konnte es daher nicht vorrangig um eine den Maximen der Geschichtswissenschaft verpflichtete, objektivierende Sicht der beschriebenen Zeit gehen als vielmehr um eine idealisierende Perspektivierung in Richtung der eigenen Gegenwart im fiktionalen Abbild (Horch 1990, 14).

Ludwig Philippson, der immer bestrebt war, die von ihm aufgestellten Theoreme auch literarisch umzusetzen, verfasste innerhalb der nächsten Jahrzehnte selbst zahlreiche erfolgreiche historische Romane (Nagel 1999, 343–363), die mehrheitlich zunächst in der *Allgemeinen Zeitung des Judenthums* abgedruckt und dann in Buchausgaben veröffentlicht wurden, die zahlreiche Auflagen erlebten und bereits während des 19. Jahrhunderts in zahlreiche Sprachen, darunter auch ins Hebräische und Judenspanische (Cimeli 2013), übersetzt wurden. Im Gegensatz zu Auerbach und Heine ist Philippson damit der erste jüdische Autor, dessen literarisches Schaffen fast ausschließlich aus historischen Erzählungen, Gedichten und Dramen besteht, deren Themen ein vielfältiges epochales Spektrum der jüdischen Geschichte abbilden, darunter die Krim-Karaiten, das polnische Judentum im 16. Jahrhundert, vor allem aber das spanische Judentum vom 12. bis zum 16. Jahrhundert, aber auch die Geschichte der Makkabäer sowie die Aufstände gegen die römische Besetzung (Ben-Ari 2006, 108–109). So heterogen sich die Werke auch hinsichtlich ihrer historischen Stoffe gestalten, stimmen sie doch darin überein, dass das Judentum nicht als eine passive Leidensgemeinschaft dargestellt wird, sondern sich durch entschlossenes Handeln auszeichnet. Die jüdischen Akteure zeigen sich bereit, ihre Gegenwart und Zukunft selbst zu gestalten – in dieser utopischen Zuspitzung wird deutlich, was Philippson unter einer idealisierten Geschichtsdarstellung verstand, die von den Lesern modifiziert mühelos in die eigene Gegenwart übertragen werden konnte und sollte. Ohne Zweifel versuchte Philippson auf diese Weise dem Bedürfnis der jüdi-

schen Leser nach Sinndeutung auch des gegenwärtigen Lebens nachzukommen. Zugleich schuf Philippson gerade mit seinen für die Entstehungszeit durchaus innovativen Geschichtserzählungen ein erstes Textkorpus erzählender Jugendlektüre, da die Mehrheit der Werke – nicht zuletzt auf Grund ihrer idealisierten Geschichtsdarstellung und ihres damit verbundenen didaktischen Potenzials – jungen jüdischen Lesern zur Lektüre empfohlen werden konnte (Nagel 1999, 343–363; Völpel und Shavit 2008, 137–138).

Der Erfolg von Philipppsons Romanen begünstigte in den folgenden Jahrzehnten den Aufschwung des jüdisch-historischen Romans reformorientierter Ausrichtung, eine Entwicklung, die Philippson selbst durch entsprechende Rezensionen und von ihm initiierte Publikationsforen entscheidend förderte. Zu den wichtigsten Vertretern zählten neben David Honigmann (1821–1885) vor allem Eugen Rispart (d.i. Isaac Assur Francolm, 1788–1849; Horch 1985, 139–144; Völpel und Shavit 2008, 139), Leopold Stein (1810–1882) und Abraham Treu (1828–1904), die historische Stoffe nicht nur in Erzählungen, sondern erstmals auch in dramatischer Form behandelten.

Das böhmische Modell: Die historischen Romane von Salomon Kohn

Die im Verlauf der 1830er Jahre zunehmende Rückbesinnung auf die eigene Vergangenheit sowie deren vielfältige Zeugnisse manifestiert sich in den folgenden Jahrzehnten in einer Vielzahl literarischer Projekte, in denen das Erzählen über die eigene jüdische Geschichte zwar den prominentesten, keinesfalls aber den einzigen Platz einnahm. Vor allem in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts müssen die Grenzen zwischen historischem Roman und anderen Genres, zu deren konstituierenden Merkmalen die literarische Vergegenwärtigung der Vergangenheit zählt, als fließend bezeichnet werden. Unter diesen Genres waren neben den Ghettoerzählungen vor allem Sagen und Legenden als Exempel der Volkspoesie. Auch innerhalb der jüdischen Literatur wurde diesen Genres schon seit den 1820er Jahren verstärkte Aufmerksamkeit geschenkt (Glasenapp 2009a, 19–22), vor allem, seitdem Moritz Steinschneider ihnen den Rang historischer Quellen zuerkannt hatte.

Als Folge erschien eine Vielzahl von Sammlungen jüdischer Sagen und Legenden, am bekanntesten und wirkungsmächtigsten für das gesamte 19. Jahrhundert wurde die zunächst von dem Prager Verleger Wolf Pascheles, später von seinem Sohn Jakob W. Pascheles edierte Anthologie *Sippurim, eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken, Denkwürdigkeiten und Biographien berühmter Juden aller Jahrhunderte, insbesondere des Mittelalters*, die zwischen 1847 und 1865 in insgesamt fünf Bänden erschien (Glasenapp 2009a, 22–29). Der entscheidende Unterschied zwischen der Anthologie von Pascheles und anderen Sa-

gen- und Legendeneditionen besteht in der Tatsache, dass in den *Sippurim*, wie bereits im Titel von Beginn an programmatisch hervorgehoben, die Genrevielfalt dominiert – allerdings mit deutlichen Schwerpunktsetzungen. Überwogen in der ersten Sammlung von 1847 Sagen und Legenden, so nahmen sie im Verlauf der folgenden Bände immer mehr ab zugunsten historischer Erzählungen, die ihrerseits mitunter nicht nur auf historischen Quellen basierten, sondern ihre Herkunft aus Sagen- bzw. Legendenstoffen offen herausstellten und sie in die Erzählung selbst integrierten. Neben Sagen und Legenden kann damit die historische Erzählung als wichtigste Gattung der *Sippurim* bezeichnet werden. Da die *Sippurim* von Prager Verlegern ediert wurden, behandelt die Mehrheit der historischen Erzählungen Stoffe aus der jüdischen Geschichte Prags bzw. Böhmens oder Episoden aus der jüdischen Geschichte, in denen zumindest eindeutige Bezüge dazu hergestellt werden können. Neben Michael Klapp (1832–1888) und Leopold Weisel (1804–1873), deren historische Erzählungen auf Prager Sagen- bzw. Märchenstoffen basieren, ist der bekannteste Verfasser historischer Erzählungen der Prager Autor Salomon Kohn (1825–1904). Drei seiner Erzählungen erschienen zwischen 1847 und 1853 in den *Sippurim*: *Der Kadisch vor Col-Nidre in der Altneu-Synagoge*, *Der Retter*. *Aus der Mitte des 16. Jahrhunderts*, *Gawriel*. *Historische Erzählung aus dem dreißigjährigen Kriege*; zahlreiche weitere folgten bis zur Jahrhundertwende in jüdischen Periodika, darunter in *Der Israelit* sowie in der *Jüdischen Presse*, vor allem jedoch in Prager jüdischen Kalendern und Almanachen, die ebenfalls von Wolf und Jakob Pascheles sowie von dessen Schwiegersohn Jakob B. Brandeis herausgegeben wurden (Glasenapp und Krobb 2005, 197–199). Auch Kohns historische Erzählungen zeichnen sich durch das Phänomen der Gattungstransgression aus – im Gegensatz zu anderen Autoren sind seine geschichtserzählenden Werke jedoch geprägt durch Elemente von Ghettoerzählungen, die meist durch ein deutlich verlangsamtes Erzähltempo sowie umfangreiche Schilderungen des Prager Ghettolebens gekennzeichnet sind.

Im Unterschied vor allem zu den Romanen Ludwig Philippons sind in Kohns Erzählungen sowohl die utopischen wie auch die auf die Autorgegenwart bezogenen Elemente deutlich zurückgenommen. Zeitlich fokussieren die Erzählungen mehrheitlich das 16. und 17. Jahrhundert, Epochen, die zum einen als das Goldene Zeitalter der jüdischen Gemeinde Prags bereits Eingang in das kulturelle Gedächtnis gefunden hatten, während andererseits das frühe 17. Jahrhundert, vor allem auf Grund der Niederlage der böhmischen Truppen in der Schlacht am Weißen Berg, die den Habsburgern endgültig den Anspruch auf die böhmische Krone sicherte, als eine Schwellenepoche der böhmischen Geschichte erinnert wird. Damit ist zugleich ein zentrales Merkmal von Kohns Geschichtserzählungen benannt: die antagonistische Verschränkung von jüdischer und nichtjüdischer Geschichte. Immer bewegen sich die Protagonisten sowohl in jüdischem wie nichtjüdischem Umfeld, immer bewahren sie jedoch ihre jüdische Identität, selbst wenn sie sich taufen lassen und ihre jüdische Herkunft zeitweilig vor ihrer Umgebung und zum Teil auch vor sich

selbst verleugnen. Ein Leben in beiden Welten wird als nicht lebbar dargestellt, die Kontakte zur nichtjüdischen Umwelt erscheinen zum einen legitimiert durch den Nutzen, den sie der jüdischen Gemeinschaft bringen, oder sind bedingt durch persönliche Irrwege des jeweiligen Individuums, das am Ende jedoch immer – allen Widrigkeiten, Unwahrscheinlichkeiten und Umwegen zum Trotz – zurückfindet in die jüdische Gemeinschaft, der es entstammt (Glasenapp 2009b, 396–408).

Die Geschehnisse der Protagonisten spielen sich vor dem Hintergrund historisch überlieferter Ereignisse ab, deren Authentizität durch entsprechende paratextuelle Signale sowie durch das Auftreten historischer Persönlichkeiten gleichsam ‚verbürgt‘ erscheinen. Bei der Erzählung geschichtlicher Ereignisse weicht Kohn jedoch entscheidend von historisch-wissenschaftlichen Darstellungen ab, selbst wenn die Texte durchgängig vorgeben, darauf zu basieren. Während in Kohns Erzählungen die jüdische Thematik nicht chronologisch, sondern non-linear dargestellt wird, wird die auf Böhmen bezogene Thematik streng chronologisch und aus der Sicht eines auktorialen, d.h. gleichsam objektiven Erzählers erzählt. Jüdische Geschichte wird durchweg in mündlicher Form, d.h. durch einen intradiegetischen Erzähler berichtet, der seinen Zuhörern und Lesern historische Ereignisse ins Gedächtnis ruft, die zeitlich weit vor der erzählten Gegenwart liegen, durch das individuelle Geschick der jüdischen Akteure bzw. der jeweiligen Gemeinde jedoch eng mit dieser verknüpft sind. Im Sinn bereits existierender Gattungskonventionen war dabei von entscheidender Bedeutung, dass die Erzähler keine subjektive Sicht der Ereignisse boten, sondern ein bereits zur ‚Objektivität‘ geronnenes Wissen, wobei mündliche wie schriftliche Formen der Geschichte einander gleichgestellt sind. Jüdische und nichtjüdische Geschichte unterscheiden sich demnach nicht nur im Ablauf der Ereignisse, sondern auch in der Art und Weise, wie von ihnen erzählt wird; eine Verbindung zwischen allgemeiner und jüdischer Geschichte wird nur von jüdischen Protagonisten gezogen, darüber hinaus werden keine Berührungspunkte sichtbar.

Obwohl sich diese erzählerische Inszenierung von Geschichte diametral von einigen der zentralen Prinzipien historischer Romane unterscheidet, zählen Kohns Geschichtserzählungen, und hier vor allem jene, die zuerst noch unter seinem Pseudonym S. K. in den *Sippurim* veröffentlicht worden waren, zu den erfolgreichsten Beispielen des jüdisch-historischen Romans während des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. So wurden die Erzählungen nicht nur in zahlreiche Sprachen übersetzt, darunter auch ins Hebräische und Jiddische, sondern bis ins 21. Jahrhundert auch immer wieder neu aufgelegt (Glasenapp und Krobb 2005, 230–234). Der Erfolg von Kohns Romanen trug maßgeblich zum Aufschwung einer spezifischen Ausprägung historischen Erzählens bei, durch das vor allem Prag bereits im 19. Jahrhundert zu einem zentralen Erinnerungsort innerhalb des kulturellen Gedächtnisses festgeschrieben wurde. Zu den wichtigsten Texten dieser auf Prag bezogenen geschichtserzählenden Literatur zählen die Erzählungen u.a. von Ludwig August Frankl (1810–1894), Matthias Kisch (1847–1931) und Bernard Auerbach (1839–1897).

Die neo-orthodoxe Perspektive: Die historischen Romane von Marcus Lehmann

Zu den zentralen poetologischen Maximen historischer Romane zählt neben den unterschiedlichen Strategien der Authentifizierung, dass die Handlung zwar eine vergangene Epoche der Geschichte abbildet (und damit erinnert), das Interesse jedoch durch, auch nur implizite, Bezüge zur Autorgegenwart und damit auch zur Gegenwart der Leser selbst geweckt wird. Für jüdische Leser bestanden diese Gegenwartsbezüge zum einen in der Behandlung der Akkulturations- bzw. Emanzipationsthematik bzw. in der erzählerischen Abbildung des komplexen Mit- und Gegeneinanders von jüdischer Minderheit und nichtjüdischer Mehrheitsgesellschaft, zum anderen jedoch in der innerjüdischen Positionierung der jeweiligen Erzählerstimme (die im Bewusstsein der damaligen Zeit mit jener des Autors gleichgesetzt wurde).

Bereits die Brüder Philippson hatten ihre Protagonisten als eindeutig identifizierbare Vertreter des Reformjudentums im 19. Jahrhunderts inszeniert, als innerjüdische Antagonisten traten folgerichtig Figuren in Erscheinung, die voremanzipatorische (und damit aus der Sicht des Erzählers unzeitgemäße) Positionen vertraten. Damit wurde die Geschichtsdarstellung zugleich instrumentalisiert, insofern sie in den Dienst der eigenen, reformorientierten Position gestellt wurde, die wiederum, durch ihre vorgebliche Existenz in der Geschichte, bestätigt und legitimiert wurde.

Als Salomon Kohn in den Jahren vor und nach 1850 seine ersten historischen Erzählungen veröffentlichte, hatte sich in Deutschland mit Samson Raphael Hirsch als wichtigstem Vordenker bereits die Bewegung der Neo-Orthodoxie herausgebildet. Anders als das Reformjudentum postulierte man nicht die Erneuerung und den Fortschritt des Judentums um jeden Preis, sondern ging von einer gleichzeitigen Existenz in zwei Welten aus, einer sakralen und einer profanen Welt. Dies erlaubte den Anhängern der Neo-Orthodoxie, anders als dem Judentum der voremanzipatorischen Epoche, sich bei Einhaltung der jüdischen Religionsgesetze gleichzeitig mit weltlichen Gegenständen (und hier vor allem mit der Gesamtheit von Bildung, Wissenschaft und Künsten) zu beschäftigen.

Eine neo-orthodox ausgerichtete Erzählliteratur in deutscher Sprache sowie Periodika, in denen diese Literatur publiziert wurde, entstanden jedoch erst im Verlauf der 1850er Jahre (Hess 2010, 157–200). Obwohl weder die Herausgeber der *Sippurim* noch Salomon Kohn öffentlich als Anhänger von Samson Raphael Hirsch in Erscheinung traten, vertrat Kohn vor allem in seinem Roman *Gawriel* (1853) offen neo-orthodoxe Positionen, wenn er Prager Talmudschüler (des 16. Jahrhunderts) aus religionsgesetzlicher Perspektive über das Schicksal des Protagonisten diskutieren lässt. Explizit werden Maximen von Hirsch in diesem Kontext nicht nur formuliert, sondern auch als Leitlinie für genuin jüdisches Handeln postuliert – für den Prota-

gonisten hat dieses Gespräch eine kathartische Wirkung, die ihn schließlich zum Judentum zurückführt (Glasenapp 2009b, 402–405).

Der entscheidende Impuls für den historischen Roman neo-orthodoxer Prägung erfolgte jedoch erst gut ein Jahrzehnt später durch den Mainzer Rabbiner Marcus Lehmann (1831–1890). Als entschiedener Anhänger von Samson Raphael Hirsch und ebenso entschiedener Gegner des reformorientierten Judentums übernahm er gleichwohl die Publikationsstrategien der Gegenpartei: Wie Ludwig Philippson begründete auch Lehmann zunächst (1860) ein Publikationsorgan (*Der Israelit. Ein Centralorgan für das orthodoxe Judentum*), das als Gegenstück zu Philippsons reformorientierter *Allgemeiner Zeitung des Judenthums* und zugleich als publizistisch-literarische Plattform neo-orthodoxer Ausrichtung dienen sollte. Lehmanns Periodikum wurde noch im 19. Jahrhundert zur auflagenstärksten deutsch-jüdischen Zeitschrift, nicht zuletzt deshalb, weil er mit hebräischen und jiddischen Parallelausgaben auch ein Publikum außerhalb des deutschen Sprachraums ansprechen konnte.

Wie Philippson war auch Lehmann als Autor in der von ihm redigierten Zeitschrift ständig präsent und bevorzugte den historischen Roman als wichtigste literarische Gattung, dessen thematische Schwerpunkte er durch die gleichzeitige Publikation historisch-wissenschaftlicher Studien untermauerte. In den 1870er und 1880er Jahren verfasste Lehmann über zwanzig Erzählungen unterschiedlichen Umfangs, die er nach dem ‚Vorbild‘ Philippsons zuerst im *Israelit* abdruckte und danach in sechs Sammelbänden *Aus Vergangenheit und Gegenwart* (1871–1888) zusammenfasste. Alle dort enthaltenen Erzählungen erschienen bis ins 21. Jahrhundert vielfach in Einzelausgaben, Ende des 19. Jahrhundert außerdem in der Reihe *Lehmann's jüdische Volksbücherei*, die von Lehmanns Sohn Oscar (1858–1928) herausgegeben wurde (Ben-Ari 2006, 51). Wie im Fall der historischen Romane Philippsons und Kohns manifestiert sich die große Popularität der Geschichtserzählungen Lehmanns nicht nur in zahlreichen Neu- und Wiederauflagen, sondern auch durch die Vielzahl an Übersetzungen, darunter ins Hebräische, Jiddische und Judenspanische (Cimeli 2013).

Ein Blick auf die in Lehmanns Romanen behandelten Epochen (Ben-Ari 2006, 60) zeigt eine deutliche Übereinstimmung mit den entsprechenden Schwerpunktsetzungen in Philippsons historischen Erzählungen. Auch für Lehmann sind neben der Antike das 16. bis 18. Jahrhundert offensichtlich Schwellenepochen der jüdischen Geschichte, denen die Mehrheit seiner Romane gewidmet sind. Ebenso spielt in einigen Romanen (u.a. *Eine Sedernacht in Madrid*, 1868; *Die Familie y Aguillar*, 1873; *Ester Chiera*, 1878) das Motiv des Marranen eine entscheidende Rolle – ein Versuch, die Emanzipations- und Identitätsdebatte des deutschen Judentums in der Geschichte der spanischen Juden zu spiegeln (Krobb 2002, 73–86; Hess 2010, 163–181).

Im Unterschied zu den historischen Erzählungen der Brüder Philippson wie auch Salomon Kohns stand für Lehmann nicht die Auseinandersetzung mit den

jeweiligen historischen Epochen im Vordergrund, sondern primär die Auseinandersetzung mit innerjüdischen Strömungen der eigenen Gegenwart. Das ist insofern erwähnenswert, als Lehmanns Geschichtsdarstellungen vor dem Hintergrund des in Deutschland erstarkenden Antisemitismus entstanden, eine für das Judentum in seiner Gesamtheit durchaus bedrohliche Entwicklung, die in allen jüdischen Periodika entsprechend seriös verhandelt wurde. In Lehmanns historischen Erzählungen hingegen spielt die Abbildung dieser Diskurse nur eine untergeordnete Rolle. Trotz seines Interesses an der jüdischen Geschichte, das sich in einigen historischen Abhandlungen manifestiert, trotz der Tatsache, dass auch er in seinen Romanen auf bewährte Authentifizierungsstrategien wie Verweise auf geschichtswissenschaftliche Darstellungen auch nichtjüdischer Autoren zurückgriff, stellte Lehmann seine historischen Erzählungen fast ganz in den Dienst religiös grundlegender Belehrung und Erbauung im Sinn neo-orthodoxen Gedankenguts. Seiner Auffassung nach bildete dies die einzige Legitimation seines literarischen Schaffens (Ben-Ari 2006, 57–58; Völpel und Shavit 2008, 191–195).

Wie Samson Raphael Hirsch, als dessen publizistischer ‚Nachfolger‘ er sich verstand, versuchte auch Lehmann durch seine historischen Erzählungen den Beweis zu führen, dass jüdische Tradition und allgemeine Moderne durchaus vereinbar waren. Wurde der Moderne durch die Verwendung einer ‚modernen‘ literarischen Form, der des historischen Romans, Tribut gezollt, ermöglichte Lehmann das Aufgreifen dieser Gattung gleichzeitig den Brückenschlag zu einer jüdischen Traditionsgattung: der Biographie. Die Mehrheit von Lehmanns historischen Erzählungen besteht aus biographischen Romanen über bedeutende Persönlichkeiten der jüdischen Geschichte, was bereits in den Titeln entsprechend herausgestellt wird (Ben-Ari 2006, 60). Die Darstellung dieser Persönlichkeiten folgt dem Modell der Warn- und Beispielgeschichte, d.h. entweder wurden Leben und Handeln der Protagonisten als religiöses Vorbild entsprechend hervorgehoben oder als warnendes Beispiel gestaltet, wobei die Irrwege und das Fehlverhalten bezeichnenderweise oftmals weniger auf die Verlockungen der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft als vielmehr auf die als verderblich qualifizierten Einflüsse reformorientierter jüdischer Akteure zurückgeführt werden. Auf diese Weise instrumentalisierte Lehmann die jüdische Geschichte in Richtung einer neo-orthodoxen Standortbestimmung, die als allgemein gehaltene Bewahrung jüdischer Identität verkleidet erscheint. Wie sehr Lehmann damit den Interessen der Leser entsprach, verdeutlicht die große und bis heute andauernde Popularität seiner Geschichtserzählungen weit über die deutschen Grenzen hinaus – ungeachtet der Tatsache, dass in seinen Erzählungen der didaktischen Tendenz sehr viel größere Bedeutung als ästhetischen Valeurs eingeräumt wird. Wie im Fall von Philippson und Kohn fungierten auch Lehmanns Romane als Anstoß für die Entstehung einer neo-orthodox ausgerichteten historischen Erzählliteratur, u.a. von Isaak Herzberg (1857–1936), Herz Ehrmann (1849–1918) und Selig Schachnowitz (1874–1952).

Jüdisch-historische Romane des 20. Jahrhunderts

Die Popularität historischer Erzählungen mit einer spezifisch jüdischen Ausrichtung blieb auch im 20. Jahrhundert ungebrochen, allerdings zeigen sich besonders auf der Ebene des jüdisch-literarischen Handlungssystems deutliche Veränderungen. Anders als im Fall von Philippson, Kohn und Lehmann bleibt das literarische Schaffen der Autoren keineswegs ausschließlich auf geschichtserzählende Romane beschränkt, d.h. im jeweiligen Oeuvre bilden historische Erzählungen mit jüdischer Thematik keinen Schwerpunkt mehr. Deutlichen Veränderungen ist auch die Publikationspraxis unterworfen: Erschienen die jüdisch-historischen Romane des 19. Jahrhunderts von wenigen Ausnahmen abgesehen ausschließlich innerhalb des jüdisch-literarischen Handlungssystems, d.h. in spezifisch jüdischen Verlagen und Periodika, und wurden auch fast nur von jüdischen Lesern zur Kenntnis genommen, erweiterte sich der Rezipientenkreis bis 1933 erheblich. Vor allem die historischen Romane von Jakob Wassermann (1873–1934; *Die Juden von Zirndorf*, 1897), Max Brod (1884–1968; *Tycho Brahes Weg zu Gott*, 1915 und *Rëubeni, Fürst der Juden*, 1925; vgl. dazu Robertson 2012) und Lion Feuchtwanger (1884–1958; *Jud Süß*, 1920–1922) waren an jüdische wie nichtjüdische Leserkreise gerichtet und erfuhren bis in die 1930er Jahre eine entsprechend breite Rezeption, die sich auch nach 1945 zumindest partiell durch Neuauflagen fortsetzte.

Die bereits in den frühen 1930er Jahren kontinuierlich verfolgte Ausgrenzungspolitik der Nationalsozialisten, die es den jüdischen Autoren bald nur noch gestattete, in jüdischen Verlagen zu veröffentlichen, bedeutete auch für die Gattung des jüdisch-historischen Romans die erzwungene Rückkehr in ein jüdisch-literarisches Handlungssystem, das ausschließlich jüdischen Lesern zugänglich war und Anzeigen sowie Rezensionen dieser Romane ausschließlich in jüdischen Periodika gestattete. Während ein Teil der Autoren, nämlich Leo Hirsch (1903–1943), Hermann Sinsheimer (1883–1950; Vietor-Engländer 2010; Skolnik 2014, 151–158), Ernst Sommer (1888–1955; Skolnik 2014, 166–170), Gerson Stern (1874–1956; Voit 2013) und Emanuel Worlik (1843–1927) ihre Romane *Gespräch im Nebel* (Hirsch 1935), *Maria Nunnez* sowie *Rabbi, Golem und Kaiser* (Sinsheimer 1934 und 1935), *Weg ohne Ende* (Stern 1934), *Der Fahnenreiter von Prag* (Worlik 1936) oder *Botschaft aus Granada* (Sommer 1937) noch in deutsch-jüdischen Verlagen veröffentlichte, erschienen die Romane von Lion Feuchtwanger (*Die Söhne*, 1935 sowie *Der Tag wird kommen*, 1942) und Fritz Heymann (1897–1944) (*Der Chevalier von Geldern*, 1937) bereits in den deutschsprachigen Exilverlagen Querido (Amsterdam) und Bermann-Fischer (Stockholm). Nach 1945 wurden bezeichnenderweise kaum noch Romane veröffentlicht, auf die die Bezeichnung ‚jüdisch-historisch‘ zutrifft – zum einen, da in den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg kaum noch Interesse an historischen Stoffen bestand, zum anderen, da in erzählenden Werken zunächst weder jüdische Themen behandelt wurden noch jüdische Figuren auftraten. Zu den wenigen Ausnahmen zählen der bereits 1924 begonnene, aber erst zu Beginn der 1950er Jahre im

Exil beendete Roman *Nachts unter der steinernen Brücke* (1953) von Leo Perutz (1882–1957) sowie *Die Jüdin von Toledo* (1955) von Lion Feuchtwanger, der gleichzeitig in der DDR wie in der Bundesrepublik erschien, hier bezeichnenderweise unter dem Titel *Spanische Ballade*, der genau wie Perutz' Titel die jüdische Thematik offensichtlich bewusst nicht erkennbar werden lassen sollte.

Auch hinsichtlich der Stoffe und Themen lassen sich zwischen den jüdisch-historischen Romanen des 19. und 20. Jahrhunderts durchaus Kontinuitäten erkennen. Dazu zählt an erster Stelle die Beschäftigung mit der Geschichte der jüdischen Minderheit in Spanien, den Marranen (vgl. u.a. Brod 1925; Sinsheimer 1934, Sommer 1937 und Feuchtwanger 1955), deren Geschichte – durchaus vergleichbar mit den Romanen von Philippon und Lehmann – zum Teil in deutlicher Analogsetzung zu den zentralen Epochen der deutsch-jüdischen Geschichte konstruiert wurde (Krobb 2002, 87–125). Noch häufiger wird, ebenso die Tradition jüdischer Geschichtserzählungen des 19. Jahrhunderts aufgreifend, die Stadt Prag als zentraler Handlungsort jüdischer Geschichte gewählt (vgl. u.a. Brod 1915, Stern 1934, Sinsheimer 1935, Worlik 1936, Perutz 1953). Analog zur Darstellung der Geschichte der Marranen auf der iberischen Halbinsel dienen auch die wechselhaften Geschicke der jüdischen Gemeinde Prags als eine Art Vexierbild für die Geschichte des deutschsprachigen Judentums, dessen Extreme Akkulturation und Vertreibung bzw. Vernichtung hier kontrapunktisch aufeinander bezogen werden.

Auch die Geschichtserzählung als eine Erzählung über das Leben ‚großer (jüdischer) Männer‘ wird in den jüdisch-historischen Romanen nahezu bruchlos vom 19. ins 20. Jahrhundert überführt. So widmet sich ein Großteil der Romane dem Leben und Wirken von Persönlichkeiten, die die jüdische Geschichte in entscheidender Weise geprägt haben, darunter Flavius Josephus (Feuchtwanger 1932–1942), Spinoza (Hirsch 1935), Rabbi Löw (Brod 1915, Sinsheimer 1935; Perutz 1955), die aber anders als die Protagonisten historisch-biographischer Romane des 19. Jahrhunderts in ihrer Nachwirkung durchaus nicht immer unumstritten waren, so z.B. die Romane über Sabbatai Zwi (Wassermann 1897), Jud Süß (Feuchtwanger 1920–1922) oder David Rëubeni (Brod 1925).

Fasst man historische Romane als parabolische Gegenwartserzählungen auf, wie es auch bei jüdisch-historischen Romanen durchgängig der Fall gewesen ist, so behandeln die jüdisch-historischen Romane des 20. Jahrhunderts die Doppelexistenz ihrer Akteure, Autoren und Leser zwischen Judentum und Deutschtum, indem sie Abgrenzungen und mögliche Synthesen ausloten. Seit der Jahrhundertwende scheint auch in Geschichtserzählungen erstmals ein dritter Weg auf, nämlich einer genuin zionistischen Identität. Bereits Jakob Wassermann hatte seinem Roman *Die Juden von Zirndorf* (1897) eine zionistische Lesart eingeschrieben; deutlicher noch zeigen sich kulturzionistische Positionen in den historischen Romanen von Max Brod (*Tycho Brahes Weg zu Gott*, 1915 sowie *Rëubeni, Fürst der Juden*, 1925). Implizit erscheint der Zionismus in den Romanen Brods als eine Möglichkeit der Erlösung und zugleich Sinngebung für das jüdische Individuum, jedoch (noch) nicht als Al-

ternative zu der durch Akkulturation geprägten deutsch-jüdischen Identität, geschweige denn Abkehr von ihr. Erst die nach 1933 veröffentlichten historischen Romane lassen eine kritischere Reflexion der deutsch-jüdischen Geschichte erkennen – sei es im idealisierten Gegenentwurf zum tatsächlichen Verlauf der deutsch-jüdischen Geschichte, so in Gerson Sterns Erfolgsroman *Weg ohne Ende* (1934), sei es im expliziten Bekenntnis zur eigenen jüdischen Identität bzw. Herkunft wie in den Romanen von Hirsch (*Gespräch im Nebel*, 1935) und Sommer (*Botschaft aus Granada*, 1937), sei es in Darstellungen des Judentums als Weltbürgertum in einem vordringlich durch Vernunft beherrschten Kosmos – so in den frühen Romanen von Lion Feuchtwanger.

Jüdisch-historische Romane nach 1945 sind nicht mehr der Reflexion deutsch-jüdischer Identitätsentwürfe einer ‚gemeinsamen‘ Vergangenheit gewidmet. Zwar zitieren sie vertraute Schauplätze wie Spanien (Feuchtwangers *Die Jüdin von Toledo*, 1955) oder Prag (Perutz' *Nachts unter der steinernen Brücke*, 1953; vgl. Mittelmann 2012); tatsächlich jedoch setzen sie sich mit dem Genozid in der jüngsten jüdischen Geschichte auseinander. Während Feuchtwanger diese Katastrophe in einem von irrationalen Religionskämpfen und Pogromen gezeichneten Spanien des 12. Jahrhunderts nachzeichnet, der schließlich auch die Protagonistin und Teile der jüdischen Gemeinschaft zum Opfer fallen, entzieht Perutz seiner Geschichtsdarstellung jegliche Teleologie und damit auch jegliche Sinnhaftigkeit. Die jüdische Geschichte in Prag erscheint hier fragmentarisch, in Form einzelner Episoden, deren Kohärenz nicht mehr vorgegeben ist, sondern von den Lesern selbst konstruiert werden muss. Es ist bezeichnend, dass das Publikum dieses in deutscher Sprache geschriebenen Romans (eine hebräische Übersetzung erschien erst 1998) nicht mehr aus jüdischen, sondern ausschließlich aus nichtjüdischen deutschen Lesern bestand, die mit dieser Lesart deutsch-jüdischer Geschichte wenig anzufangen wussten.

Die Romane von Perutz und Feuchtwanger markieren damit ungeachtet ihrer Wiederauflagen und ihres in späteren Jahrzehnten einsetzenden durchaus beachtlichen Erfolgs das Ende der knapp 120 Jahre umfassenden Gattungsgeschichte des jüdisch-historischen Romans in deutscher Sprache. Dessen aktuelle Fortschreibungen haben sich mittlerweile in andere Literaturen verlagert, an denen die deutschsprachige Literatur, von wenigen Ausnahmen abgesehen (etwa Robert Menasses Roman *Die Vertreibung aus der Hölle* (2001; dazu Krobb 2002, 127–137), bislang nur mehr in Form von Übersetzungen Teil hat.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Auerbach, Berthold: *Spinoza. Ein historischer Roman. 2 Theile*. Stuttgart: Scheible und Leipzig: Brockhaus, 1837.

- Berthold Auerbach. *Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach. Neuedition der Ausgabe von 1884 mit Kommentaren und Indices*. Hrsg. von Hans Otto Horch. 3 Bde. Berlin: De Gruyter Oldenbourg, 2015.
- Hauff, Wilhelm: *Lichtenstein. Romantische Sage aus der württembergischen Geschichte* (1817). Stuttgart: Reclam, 2002.

Forschungsliteratur

- Neuere und neueste Literatur zu einzelnen Autoren findet sich in Kílcher, Andreas (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012.
- Ajouri, Philip: „Gesellschaftlicher Wandel und Individualitätssemantik in Berthold Auerbachs ‚Dichter und Kaufmann‘“. Reiling, Jesko (Hrsg.): *Berthold Auerbach (1812–1882). Werk und Wirkung*. Heidelberg: Winter, 2012, 287–310.
- Ben-Ari, Nitsa: *Romanze mit der Vergangenheit. Der deutsch-jüdische historische Roman des 19. Jahrhunderts und seine Bedeutung für die Entstehung einer jüdischen Nationalliteratur*. Tübingen: Niemeyer, 2006.
- Cimeli, Manuela: *Encuentros literarios entre Asquenaz y Sefarad. La recepción en la literatura judeoespañola de la obra narrativa de los hermanos Philippson y de Marcus Lehmann*. Basel, Univ.-Diss., 2013.
- Glaserapp, Gabriele von: „Spielarten jüdischer Identitätsbestimmung im frühen 19. Jahrhundert. Berthold Auerbachs Spinoza-Roman“. Delf, Hanna; Schoeps, Julius H.; Walther, Manfred (Hrsg.): *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*. Berlin: Hentrich, 1994, 289–304.
- Glaserapp, Gabriele von: „Identitätssuche ohne Modell. Geschichte und Erinnerung im jüdisch-historischen Roman des 19. Jahrhunderts“. Wyrwa, Ulrich (Hrsg.): *Judentum und Historismus. Zur Entstehung der jüdischen Geschichtswissenschaft in Europa*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 2003, 203–231.
- Glaserapp, Gabriele von: „Popularitätskonzepte jüdischer Folklore. Die Prager Märchen, Sagen und Legenden in der Sammlung *Sippurim*“. Haug, Christine; Mayer, Franziska; Podewski, Madleen (Hrsg.): *Populäres Judentum. Medien, Debatten, Lesestoffe*. Tübingen: Niemeyer, 2009a, 19–45.
- Glaserapp, Gabriele von: „Von der eigenen Geschichte erzählen. Strategien jüdischen Schreibens im historischen Roman“. Lezzi, Eva; Salzer, Dorothea (Hrsg.): *Dialog der Disziplinen: Jüdische Studien und Literaturwissenschaft*. Berlin: Metropol, 2009b, 383–412.
- Glaserapp, Gabriele; Krobb, Florian: *Jüdische Geschichtsbilder aus Böhmen. Kommentierte Edition der historischen Erzählungen von Salomon Kohn*. Tübingen: Niemeyer, 2005.
- Hess, Jonathan M.: *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2010.
- Horch, Hans Otto: *Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der ‚Allgemeinen Zeitung des Judentums‘, (1837–1922)*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1985.
- Horch, Hans Otto: „‚Auf der Zinne der Zeit‘. Ludwig Philippson (1811–1889) – der Journalist des Reformjudentums. Aus Anlass seines 100. Todestages am 29. Dezember 1989“. *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 1990, H. 86, 5–21.
- Krobb, Florian: *Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im neunzehnten Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.

- Krobb, Florian: *Kollektivautobiographien. Wunschautobiographien. Marranenschicksal im deutsch-jüdischen historischen Roman*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
- Mittelmann, Hanni: „Vom Totengedächtnis zur Amnestie? Leo Perutz' Roman ‚Nachts unter der steinernen Brücke““. Gelhard, Dorothee (Hrsg.): *Wer zeugt für den Zeugen? Positionen jüdischen Erinnerns im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2012, 87–194.
- Nagel, Michael: *‚Emancipation des Juden im Roman‘ oder ‚Tendenz zur Isolierung‘? Das deutsch-jüdische Jugendbuch in der Diskussion zwischen Aufklärung, Reform und Orthodoxie (1780–1860)*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 1999.
- Robertson, Ritchie: „Max Brod's Novel ‚Tycho Brahes Weg zu Gott‘. A Tale of Two Astronomers“. Engel, Manfred (Hrsg.): *Kafka, Prag und der Erste Weltkrieg*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2012, 143–158.
- Skolnik, Jonathan: *Jewish Pasts, German Fictions. History, Memory, and Minority Culture in Germany, 1824–1955*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2014.
- Vietor-Engländer, Deborah: „Hermann Sinsheimers deutsch-jüdisches Schicksal“. Schoor, Kerstin (Hrsg.): *Zwischen Rassenhass und Identitätssuche. Deutsch-jüdische literarische Kultur im nationalsozialistischen Deutschland*. Göttingen: Wallstein, 2010, 285–304.
- Völpel, Annegret; Shavit, Zohar: *Deutsch–jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriß*. In Zusammenarbeit mit Ran HaCohen. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2008.
- Voit, Friedrich: *Gerson Stern. Zum Leben und Werk des jüdisch-deutschen Schriftstellers (1874–1956)*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.

Deutsch-jüdische Ghettoliteratur

Gabriele von Glasenapp

Einleitende Bemerkungen und Definition des Gegenstandes

Ghettoliteratur ist ein im Verlauf des 19. Jahrhunderts geschaffener Sammelbegriff für ein Textkorpus, das überwiegend aus im 19. und frühen 20. Jahrhundert entstandenen kürzeren realistischen Erzählungen besteht, deren Selbstbezeichnung entweder Ghettogeschichte, Ghettoerzählung, Ghettoesage, Ghettodichtung oder in Ausnahmefällen auch Ghettoroman lautet. Analog zur Etymologie des Wortes ‚Ghetto‘, mit dem ein gesondertes Wohnviertel bzw. ein der jüdischen Minderheit zugewiesenes Areal von einer oder mehreren Gassen bezeichnet wird, umfasst auch der Stoff der Ghettoerzählungen im expliziten oder übertragenen Sinn das komplexe Verhältnis zwischen jüdischer Minderheit und christlicher Mehrheitsgesellschaft, wobei der erzählte Raum zumeist als eine eindeutig begrenzte, überschaubare Einheit erscheint. Zu den Realitätsstrategien von Ghettoerzählungen zählt zudem, dass diese überschaubare Einheit – bezeichnet als Ghetto, Judenviertel, Judengasse, Gemeinde oder Kehilla – sehr häufig zeitlich wie geographisch genau lokalisiert wird sowie eine Sprache aufweist, die mitunter durchsetzt ist von Elementen jüdischer Soziolekte, mit jiddischen wie hebräischen Ausdrücken (Horch 1985, Glasenapp 1996, Ober 2001, Glasenapp und Horch 2005).

Zu den zentralen Merkmalen von Ghettoliteratur zählt ebenfalls, dass sie als genuine Gattung der jüdischen Literatur bezeichnet werden muss, zu der es in der nichtjüdischen Literatur kein Pendant gibt. Als spezifisch jüdisch-literarische Gattung im deutschsprachigen, aber auch im europäischen Raum muss Ghettoliteratur aus mehreren Gründen bezeichnet werden: Die Mehrheit ihrer Verfasser und Verfasserinnen ist jüdischer Herkunft, d.h. sie sind oftmals in mehrfacher Hinsicht als Akteure des jüdisch-literarischen Handlungssystems in Erscheinung getreten – z.B. als Publizisten in jüdischen Periodika, als aktiv Beteiligte in jüdisch-literarischen bzw. -pädagogischen Diskursen, als Verfasser sonstiger Werke mit jüdischer Thematik. Ein weiterer Indikator ist die in den Ghettoesagen verhandelte jüdische Thematik, dies allerdings immer in Verbindung mit einer dezidiert jüdischen Perspektive auf das Geschehen: Die deutlich markierten auktorialen, mitunter auch stark kommentierenden und bewertenden Erzählerfiguren ergreifen immer Partei für die jüdischen Figuren, deren Interaktionen sie erzählen.

Die Ghettoerzählung ist eines der populärsten und erfolgreichsten Genres der deutsch-jüdischen Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Die Ursachen für diesen Erfolg sind vielfältig. Eine nicht geringe Rolle spielte zunächst die politisch-kulturelle Situation der jüdischen Minderheit im deutschsprachigen Raum, selbst wenn sich diese Verhältnisse in den verschiedenen Kulturlandschaften höchst un-

terschiedlich gestaltet haben. Gemeinsam war jedoch einem Teil der jüdischen Minderheit das Bewusstsein, dass das mitteleuropäische Judentum seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts mit grundlegenden Veränderungen konfrontiert worden war – Veränderungen, die verbunden werden können mit der Bibelübersetzung Moses Mendelssohns sowie der jüdischen Haskala (Aufklärung). Diese Zäsur in der jüdischen Geschichte manifestierte sich zum einen im Streben nach politischer Emanzipation, zum anderen in einem durch die Haskala maßgeblich initiierten Säkularisierungsschub, der – vor allem auf kultureller Ebene – einherging mit einer deutlichen Annäherung an die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft. Neben Hebräisch und Jiddisch wurde Deutsch zur maßgeblichen jüdischen Literatursprache. Gleichzeitig waren auch die traditionellen Erzählstoffe und Gattungen einem grundlegenden Wandel unterzogen; zu den religiös grundierten Textsorten traten Genres, die nicht mehr ausschließlich der religiösen Belehrung und Erbauung dienten. Die Orientierung an den populären Gattungen der Mehrheitsgesellschaft ist unübersehbar. Daher fand ein Teil der Erzählungen durchaus auch innerhalb des nichtjüdischen literarischen Handlungssystems Beachtung: Sie wurden in nichtjüdischen Verlagen sowie in nichtjüdischen Periodika abgedruckt und rezensiert, einige auch explizit für ein nichtjüdisches Publikum bearbeitet.

Von ebensolcher Bedeutung waren die Veränderungen innerhalb des jüdisch-literarischen Handlungssystems, die bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zutage traten. Das betrifft in erster Linie das Entstehen eines breiten Spektrums von spezifisch jüdischen Periodika, d.h. Zeitschriften, Kalender, Almanache, Jahrbücher, die von Beginn an zu den wichtigsten Publikationsforen der Gattung zählten. Die große Verbreitung der Ghettoliteratur muss demnach in enger Verknüpfung mit dem Aufschwung deutschsprachiger jüdischer Periodika während des 19. Jahrhunderts betrachtet werden, da die Distribution dieses Mediums weitaus größer war als jene von Büchern, die zudem oft eine sehr viel geringere Auflage als Zeitschriften hatten.

Die große Verbreitung von Ghettoliteratur kann jedoch auch auf ihre Nähe zu den populären, realistischen Gattungsformaten der nichtjüdischen Literatur zurückgeführt werden. Damit wird zugleich ein weiteres für die Ghettoliteratur konstitutives Gattungsmerkmal benannt – die Gattungstransgression. Ergänzend zu den bereits oben formulierten Gattungsmerkmalen zeichnen sich Ghettoerzählungen auch dadurch aus, dass sie in unterschiedlichem Ausmaß Elemente anderer Gattungen in sich vereinen. Dazu zählen u.a. der historische Roman, die Novelle, das Genre- oder Kulturbild, die Idylle, die Kalendergeschichte, die Sage und Legende, die Utopie und vor allem die Dorfgeschichte.

Der große Erfolg der Ghettoesgeschichten lässt sich nicht zuletzt daran ablesen, dass er sich keineswegs nur auf die deutschen Länder in ihren wechselnden Grenzen oder das Deutsche Reich erstreckte, sondern auf eine Vielzahl von Kulturlandschaften, d.h. überall dort, wo sich die jüdische Minderheit zumindest partiell auch

an der deutschen Kultur (Literatur, Sprache) orientierte. Diese Kulturlandschaften umfassen zunächst neben den deutschen Ländern vor allem das Elsass, Böhmen (mit der Hauptstadt Prag), Mähren, Ungarn sowie Teile von Galizien. Auf die Tatsache, dass die Gattung durch eine Vielzahl von Übersetzungen weit nach Süd(ost)-, nach Ostmittel- sowie Osteuropa, in Einzelfällen sogar bis nach England, Dänemark und Palästina hineinwirkte und damit auch auf die dortigen jüdischen Literaturen, wird in einem gesonderten Abschnitt über die Rezeptionsmodi der Gattung noch einmal genauer eingegangen.

Aufgrund der verschiedenen Kulturlandschaften, in denen Ghettoerzählungen entstanden, kann die Gattung mit ihren unterschiedlichen Ausprägungen nicht einfach in einem diachronen Schnitt betrachtet werden, sondern es ist den unterschiedlichen Entstehungskontexten, deren Folgen sich durchaus auch auf inhaltlicher Ebene niederschlagen, Rechnung zu tragen. Aus diesem Grund soll die nun folgende Darstellung über die Inhalte, Ausprägungen und Schwerpunktsetzungen der Gattung nicht streng chronologisch erfolgen, sondern fokussiert auf einzelne Kulturlandschaften, die sich im Verlauf der achtzigjährigen Geschichte als relevant für das Genre erwiesen haben.

Die Vorläufer der Gattung

Zu den Werken, die heute als Vorläufer der Gattung bezeichnet werden, zählt u.a. der Roman *Spinoza* von Berthold Auerbach (1812–1882) aus dem Jahr 1837. Auerbach sprach nicht von Ghettoerzählung, sondern wies sein Werk (im Untertitel) als „historische[n] Roman“ aus und signalisierte damit die Zugehörigkeit zu dem in den 1830er Jahren in der Nachfolge von Walter Scott, Wilhelm Hauff und Willibald Alexis äußerst populären Genre der historischen Erzählung, wobei sich in Auerbachs Fall der Übergang zum biographischen Roman bzw. zur Romanbiographie oder auch zum Lebensbild als fließend gestaltet. In der Person des Autors wird zugleich, zumindest implizit, ein intertextueller Bezug zu einer weiteren Gattung aufgerufen, deren formale wie inhaltliche Nähe zu den späteren Ghettoerzählungen unübersehbar ist – zur Dorfgeschichte, als deren Begründer ebenfalls Berthold Auerbach gilt: 1842, also fünf Jahre nach der Veröffentlichung von *Spinoza*, erscheinen erstmals seine *Schwarzwälder Dorfgeschichten*.

Schilderungen des voremanzipatorischen jüdischen Ghettolebens sind in *Spinoza* und auch in dem 1840 erschienenen Roman *Dichter und Kaufmann* über den jüdischen Dichter Moses Ephraim Kuh, von Auerbach im Vorwort als „ein Seiten- und Gegenstück zum *Spinoza*“ (Auerbach 1840, 4) bezeichnet, weniger im expliziten Sinn, sondern bestenfalls in parabolischer Form zu finden. Dass beide Romane heute dennoch als Vorläufer der Ghettoerzählung gelten, verdankt sich vielmehr der Tatsache, dass Auerbachs Romane zum einen durch den Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung Ende der 1830er, Anfang der 1840er Jahre gleichsam den Beginn einer expli-

zit jüdischen erzählenden Literatur in deutscher Sprache markieren. Zum anderen hat Auerbach selbst in einer Vielzahl paratextueller Äußerungen, u.a. in Briefen an seinen Cousin Jakob sowie in den Vorworten zu beiden Romanen (Glasenapp 1996, 33–52) Parameter formuliert, die er als maßgeblich sowohl für die eigenen Intentionen als auch für das Verfassen jüdischer Literatur in deutscher Sprache insgesamt verstanden wissen wollte. In seinem Roman *Spinoza* hatte Auerbach diese Einlassungen bezeichnenderweise mit „Das Ghetto“ überschrieben, wobei sich drei Intentionen erkennen lassen, die Auerbach seinen Romanen eingeschrieben hat. Von Beginn an wird der noch neuen jüdischen erzählenden Literatur eine zentrale Bedeutung als Erinnerungsmedium zuerkannt: „[...] Das jüdische Leben zerfällt nach und nach, ein Stück nach dem anderen löst sich ab; darum scheint mir, daß es an der Zeit ist, Poesie und Geschichte und beide vereint seine Bewegungen im Bilde festhalten zu lassen.“ (Auerbach 1837, III) Des Weiteren kam der jüdischen Literatur – nach Auerbachs Vorstellung – die Funktion zu, den von nichtjüdischen Autoren in zahlreichen historischen wie Zeitromanen entworfenen Bildern von jüdischen Akteuren, mehrheitlich von jüdischen Stereotypen positive Selbstbilder entgegenzustellen: „[...] alle diese Machwerke sind Lügen, Lügen von A-Z. [...] Wo findet ihr historisch im Mittelalter die Judenmädchen, die sich zu Dutzenden in christliche Ritter verlieben? Ich will von dem fast durchweg falschen Colorit aller dieser Romane nicht sprechen [...]“ (Auerbach 1837, VI–VII).

Zuletzt bekennt sich Auerbach mit Blick auf die für diese neue Literatur maßgebliche Aufgabe selbstbewusst zu den poetologischen Prinzipien der gerade erst beginnenden Epoche des Realismus: „[...] wir haben nichts mehr zu verhehlen, nichts mehr ‚unter uns‘ zu behalten, die Schlechtigkeiten wie die Tugenden, die sich [...] bei den Juden finden, können und müssen mit lebendigen Farben dargestellt werden [...]“ (Auerbach 1840, 6).

Innovativ an Auerbachs Äußerungen erscheint der explizit jüdische Standpunkt, der hier der noch im Entstehen begriffenen jüdischen Literatur in deutscher Sprache von Beginn an eingeschrieben wird, ein Standpunkt mit einer impliziten Doppeladressierung: sowohl die Romane selbst als auch die Einlassungen des Autors wenden sich an jüdische wie nichtjüdische Leser, ein Prinzip, das in der Nachfolge von Auerbach nahezu alle Verfasser deutschsprachiger Ghettoerzählungen übernehmen werden. Der Rekurs auf die Erinnerungsfunktion, die die neue jüdische Literatur wahrzunehmen habe, bietet jüdischen Lesern einen eindeutigen Hinweis auf die analoge Funktion der kanonisierten, voremanzipatorischen Literatur, sodass auf diese Weise eine Verbindung zwischen traditioneller und moderner jüdischer Literatur hergestellt wird. Der nichtjüdische Leser wird hingegen mit der Tatsache konfrontiert, dass jüdisches Leben nicht nur der Jetztzeit, sondern auch der voremanzipatorischen Epoche durchaus ein Stoff ist, der der literarischen Behandlung wert und damit also ‚buchfähig‘ ist.

Die zunächst kulturhistorisch grundierte Argumentation mündet in einem zweiten Schritt in eine ebenfalls an jüdische wie nichtjüdische Leser gleichermaßen

gerichtete Abrechnung mit den in der aktuellen nichtjüdischen Literatur evozierten Fremdbildern jüdischen Lebens wie jüdischer Akteure: Erstmals wird von jüdischer Seite der Realitätsgehalt dieser zum Teil äußerst populären Werke nicht nur in Zweifel gezogen, sondern explizit bestritten und zugleich die vorgeblich realistischen Darstellungen als antijüdische Stereotype entlarvt und gefordert, den antijüdischen Fremdbildern positive Selbstbilder entgegenzustellen – dies wird von Auerbach als wichtigste Aufgabe jüdischer Autoren wie auch der neuen jüdischen Literatur angesehen: „[...] wir [...] haben den Beruf es der Welt darzulegen“ (Auerbach 1837, VII). Dass Auerbach zugleich insinuiert, eine ‚realistische‘ Darstellung jüdischen Lebens sei für einen Autor christlicher Herkunft nahezu unmöglich und nur durch einen jüdischen Autor zu leisten, muss als eine dem Realismusverständnis des frühen 19. Jahrhunderts inhärente Auffassung gelesen werden. Dieses Realismusverständnis wird von Auerbach innovativ dahingehend differenziert, dass es der neuen jüdischen Literatur nicht um eine Verherrlichung jüdischen Lebens gehen könne, sondern um eine realistische Darstellung, bei der „Schlechtigkeiten“ wie „Tugenden“ in gleicher Weise Berücksichtigung zu finden hätten. Gerade diese letzte Äußerung offenbart nicht nur, inwieweit Auerbach an das poetologische Selbstverständnis seiner Zeit anknüpfen und es für die jüdische Literatur damit gleichsam in Dienst nehmen wollte, sondern sie verweist zugleich auf die parabolische Ebene seiner Darlegungen. Denn so sehr es Auerbach zum einen darum zu tun ist, die neue jüdische Literatur innerhalb der bestehenden poetologischen Konzepte seiner Zeit zu verorten und sie so zu einem Teil der allgemeinen, nichtjüdischen Literatur zu erklären, so sehr können und müssen seine Einlassungen auch gelesen werden als ein Manifest des nach politischer Emanzipation sowie kultureller Akkulturation strebenden modernen, deutschsprachigen Judentums.

Die von Auerbach in den Vorworten zu seinen beiden Romanen dargelegten poetologischen Prinzipien für eine neue, gerade im Entstehen begriffene jüdische Literatur in deutscher Sprache sollten sich in Zukunft für die deutsch-jüdische Literatur in ihrer Gesamtheit als äußerst wirkungsmächtig erweisen – das betrifft insbesondere die Gattung der Ghettoerzählungen wie auch das sich zeitgleich herausbildende Genre des jüdisch-historischen Romans.

Böhmische Ghettoerzählungen

Die Geschichte der Ghettoliteratur im engeren Sinne beginnt Mitte der 1840er Jahre mit den Erzählungen des böhmischen Autors Leopold Kompert (1822–1886) (Wittmann 1998, 159–298; Steiger-Schumann 2015). Kompert entstammt einem Umfeld junger jüdischer Autoren, die sich alle während des Vormärz sowohl publizistisch wie literarisch für die politische Gleichberechtigung, d.h. vor allem für die Streichung restriktiver antijüdischer Gesetze, einsetzten. 1848 erschien Komperts erstes Werk, ein Sammelband mit dem bezeichnenden Titel *Aus dem Ghetto. Geschichten*.

Anders als Auerbach, der einen ähnlichen Titel lediglich für das Vorwort gewählt hatte, bezeichnet bei Kompert nun der Titel den eigentlichen Gegenstand, das ‚Ghetto‘, und statt eines Romans wird explizit die kürzere Form der ‚Geschichte‘ gewählt. Der Ort der Handlung ist nun nicht mehr, wie noch bei Auerbach, die große Stadt (Amsterdam bzw. Berlin), sondern die ferne Provinz, der Mikrokosmos einer kleinen Stadt und der noch kleinere Mikrokosmos des in ihr befindlichen jüdischen Ghettos. Dieser Handlungsort ist – das wird von Kompert wie von vielen seiner Nachfolger im paratextuellen Umfeld der Erzählungen explizit hervorgehoben – nahezu identisch mit jenem Ort, dem der Autor selbst entstammt; er wird damit im Sinne realistischen Erzählens zum Teil einer Authentifizierungsstrategie, das in den Geschichten Erzählte gleichsam als wahr zu verbürgen.

Diese Strategie erscheint umso wichtiger, als es sich zur Zeit der Entstehung um einen neuen, bislang unbekanntem und damit im übertragenen Sinn auch ‚unerhörten‘ Stoff handelt, von dem erstmals in der Literatur erzählt wird – ein Stoff zudem, der Ereignisse vergegenwärtigt, die in der Lebenswirklichkeit der jüdischen wie nichtjüdischen Leser keine Entsprechung haben. Denn analog zu den Dorfgeschichten Auerbachs wenden sich auch die Ghettoerzählungen an Leser, die das Ghetto aus eigener Anschauung kaum (mehr) kennen; wie die Dörfer in Auerbachs Erzählungen befindet es sich in räumlicher, oft aber auch in zeitlicher Distanz zu den intendierten Lesern.

Gerade Leopold Kompert betonte vor allem in seinen frühen Erzählungen die Distanz zwischen Lesern und den dargestellten Ereignissen, indem er die Handlung nicht nur in die räumliche Ferne der böhmischen Provinz verlegte, sondern sie zudem explizit als historische Erzählungen markierte. Geschildert wird also das jüdische Leben der voremanzipatorischen Epoche Ende des 18. Jahrhunderts, wobei Kompert in dieser Differenz zwischen dem Zeitpunkt des Erzählens und jenem des Erzählten (mitunter auch dargestellt als explizite Erzählvorgänge seitens einer Figur) eine parabolische Ebene eröffnet, in der sich deutliche Bezüge zur Autorgenwart erkennen lassen.

In den Jahren zwischen 1848 und 1875 veröffentlichte Kompert u.a. insgesamt sechs Sammelbände mit 25 Erzählungen sowie zwei umfangreiche Ghettoromane. Hatten sich die Erzählungen, die zunächst in jüdischen Periodika veröffentlicht worden waren, zunächst ausschließlich an jüdische Leser gerichtet, änderte sich dieser Adressatenentwurf im Zug der Buchpublikation, wie Komperts Vorworte eindeutig bezeugen: „[...] dem deutschen Volke sollen diese Geschichten erzählen, was diese ‚Gasse‘ einst an Leid und Freud‘, an Drangsal und Aufrichtung umschloß [...]“ (Kompert 1865, II). Für Kompert ist diese Vergangenheit jedoch von der Gegenwart kaum zu trennen, sie geht ihr vielmehr unmittelbar voraus, und so befinden sich die Akteure weniger in einer abgeschlossenen Vergangenheit als in einer Übergangszeit, stehen sie doch „hart an der Schwelle [...], die in das Thor der Gegenwart führt, einer Verjüngung entgegen, deren letztes Ergebnis noch nicht abzusehen ist“ (Kompert 1865, II).

Komperts Erzählungen über das böhmische Ghetto sind verortet in einem Spannungsfeld zwischen vorgeblich ‚objektiver‘ Beschreibung von jüdischen Bräuchen wie etwa das Schnorrerwesen, das Backen der Matzes und das Verbrennen des Gesäuerten zu Pessach, aber auch von längst verstorbenen, oft skurrilen ‚Typen‘, deren Schicksale nur noch durch den Erzähler oder aber durch ‚die Alten‘ bewahrt werden. Neben diesen eher handlungsarmen Erzählungen sind es zwei große Themenkomplexe, denen Kompert fast sein gesamtes Oeuvre gewidmet hat – beide verhandeln implizit die Implikationen jüdischer Akkulturationsbestrebungen zwischen voremanzipatorischem Ghettoleben und Moderne. Thematisiert wird dieser komplexe Prozess zum einen in den Liebesgeschichten zwischen jüdischen und nichtjüdischen Figuren (Lezzi 2013, Steiger-Schumann 2015), zum andern in jenen Geschichten, in denen die Hinwendung jüdischer Akteure zur Landwirtschaft propagiert wird (Wittmann 1998, 218–219).

Vor allem in den Transformationserzählungen, in denen sich die jüdische Figur vom weltabgewandten ‚passiven‘ Gelehrten zum ‚aktiven‘ Bauern wandelt, manifestiert sich Komperts uneingeschränktes Bekenntnis zur Akkulturation, zugleich jedoch, eher indirekt, sein ‚Anschreiben‘ gegen jenes Stereotyp, wonach jüdische Figuren grundsätzlich in jüdischen und das hieß vor allem ‚unehrlichen‘ Berufen in Erscheinung treten. Der Jude als Landwirt ist eine Figur, die Kompert in die jüdische Literatur eingeführt hat, sie diente jedoch zugleich als Symbol für die Akkulturationsbereitschaft und -fähigkeit der jüdischen Minderheit.

Nicht zuletzt in dieser Funktionszuweisung, wonach das Genre explizit wie implizit immer auch als Medium eines transkulturellen Austauschs mit der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft zu dienen hatte, liegt das Innovationspotenzial der Erzählungen und Romane Komperts. So unterschiedlich sich die Gestaltung der Gattung bei seinen Nachfolgern auch gestaltete, diese zentrale Funktion blieb, zumindest im 19. Jahrhundert, ungeachtet aller Modifikationen weitgehend unverändert. Das gilt in besonderem Maß für Komperts unmittelbaren ‚Nachfolger‘ und Verehrer, den aus Mähren stammenden Autor Eduard Kulke (1831–1897), aber auch für die böhmischen Autoren späterer Generationen, darunter Babette Fried (1850–1915) und Max Grünfeld (1856–1933), die in ihren Ghettoerzählungen die gleichen Themen wie Kompert behandelten, dabei jedoch in Einzelfällen von dessen sozialutopischer wie nostalgischer Perspektive abwichen (Hess 2010).

Böhmische Ghettosagen, Ghettolegenden und Ghettomärchen

Bis zum Ende des Ersten Weltkrieges, d.h. für fast siebenzig Jahre bildete Böhmen mit Prag eines der wichtigsten Zentren deutschsprachiger Ghettoerzählungen. Ein zentrales Merkmal der böhmischen Erzählungen ist der Rückgriff auf böhmische bzw. Prager Sagen und Legenden, die bruchlos in die nunmehr mehrheitlich in der Autorgegenwart spielenden Erzählungen integriert werden und auf diese Weise eben-

falls Perspektiven in eine genuin jüdisch konnotierte Vergangenheit eröffnen. Die Texte u.a. von Isidor Heller (1816–1878), Siegfried Kapper (1821–1879), Matthias Kisch (1847–1931), Michael Klapp (1832–1888) und Josef Samuel Tauber (1822–1879) oszillieren so zwischen ätiologischer Erzählung (im Zentrum steht meist ein „bis heute“ andauernder Brauch innerhalb eines Ghettos), einer ins spezifisch Jüdische gewendeten Ausprägung des Alltags- oder Wirklichkeitsmärchens und der Geschichtserzählung. Auch diese sehr spezifische Variante der Gattungstransgression, bei der sich die Texte inhaltlich vollständig auf die Schilderung jüdischen Ghettolebens mit seinen Bräuchen und Typen konzentrieren, dient zumindest implizit auch der Kommunikation mit der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft, insofern demonstriert werden konnte, dass man ebenfalls über diese in der nichtjüdischen Literatur mittlerweile kanonisierten Formen verfügte. Zugleich wurde der in diesen Erzählungen vielfach als von der nichtjüdischen Umwelt abgeschlossen imaginierte Raum des Ghettos für die innerjüdische Positionsbestimmung genutzt: Vor allem Josef Samuel Tauber, der seinem Sammelband *Die letzten Juden* den Untertitel „Verschollene Ghetto-Märchen“ gegeben hat, verhandelte in seinen Erzählungen offen reformorientierte Positionen mit einer ebenso offenen Ablehnung allen orthodoxen bzw. voremanzipatorischen Gedankenguts. Ungeachtet dieser eindeutigen Positionierung im Sinn des Reformjudentums bzw. der Haskala enthielten auch Taubers Erzählungen eine Botschaft an die eher konservativ-orthodoxen Leser, denen durch den Rückgriff auf die Gattungselemente von Sage und Legende Traditionslinien signalisiert werden sollten, die das voremanzipatorische mit dem modernen Judentum verbanden.

Eine Sonderstellung innerhalb der böhmischen Ghettoesgeschichten nehmen die Erzählungen des aus Prag stammenden Autors Salomon Kohn ein (1825–1904). Auch Kohn griff in seinen seit den 1850er Jahren in zahlreichen Sammelbänden, unterschiedlichen Periodika sowie zahlreichen Einzelveröffentlichungen publizierten Erzählungen, die fast ausnahmslos im Prager Ghetto angesiedelt sind, auf böhmische Sagen und Legenden zurück (Glasenapp und Krobb 2005). Er erkannte ihnen jedoch den Rang historischer Quellen zu und transformierte so das Genre der Ghettoerzählung in das nicht weniger populäre Format des historischen Romans. In seinen drei Ghettoromanen (*Der Kadisch vor Kol Nidre*, *Der Retter*, *Gawriel*) wie in einem Teil seiner Erzählungen griff Kohn historische Ereignisse aus der böhmisch-jüdischen Vergangenheit auf, die er umfangreich gehaltenen Beschreibungen des jüdischen Ghettolebens kontrastiv gegenüberstellte. Auf einer Subebene verhandelt Kohn dabei immer auch das konfliktreiche Mit- und Gegeneinander zwischen jüdischer Minderheit und nichtjüdischer Mehrheitsgesellschaft: Während in den im Ghetto spielenden Szenen ein weitgehend konfliktfreies innerjüdisches Miteinander imaginiert wird, fokussieren die geschichtserzählenden Passagen das Aufeinandertreffen zwischen jüdischen und nichtjüdischen Gemeinschaften, das in letzter Konsequenz von unüberwindlichen Konflikten geprägt ist.

Ghettoerzählungen aus den deutschen Provinzen

Kohns Darstellung des Ghettos als eines Ort der Bewahrung genuin jüdischer Werte weist ihn unübersehbar als einen konservativen, neo-orthodoxen Autor aus. Auch wenn er in seinen Erzählungen innerjüdischen Konflikten zwischen Reformjudentum und Neo-Orthodoxie keinen Raum gab, nutzte er doch seine Darstellungen als literarische Plattform religiöser Selbstpositionierung. Was bei böhmischen Autoren eher selten vorkam, bildete bei den ‚deutschen‘ Autoren, deren Handlungsorte vorzugsweise in den preußischen Gebieten, in Schlesien und im Rheinland angesiedelt waren, von Beginn an eine feste Konstante ihres literarischen Schaffens, nämlich die offene Auseinandersetzung mit religiösen Standpunkten.

Die Geschichte der Gattung außerhalb Österreichs beginnt in den 1850er Jahren mit den Erzählungen Aron Bernsteins (1812–1884), die bis heute nicht selten als prototypische Ghettoerzählungen angesehen werden, obwohl gerade sie – zumindest im deutschsprachigen Raum – keine direkten Nachfolger gefunden haben (Schoeps 1994, 312–313). In seiner bekanntesten Erzählung *Vögele, der Maggid* inszeniert Bernstein das Ghetto im westpreußischen Fordon als eine Art ‚mundus inversus‘, in der Frauen die Rolle von Predigern einnehmen können, eine verheerende Feuersbrunst der Gemeinde zum Guten gereicht, da die Versicherungsgelder einen großzügigen Wiederaufbau ermöglichen, während die Bewohner gleichzeitig unter den staatlichen Reformen zu leiden haben, da Lehrer nun zwangsweise staatliche Examen vorweisen müssen, um unterrichten zu dürfen (Glasenapp 2013, 95–96). Erzählt wird also von den Unvereinbarkeiten zwischen jüdischer und nichtjüdischer Welt – und, ironisch gebrochen, von der Überwindung dieser Unvereinbarkeiten unter Wahrung jüdischer Traditionen. Dieses Miteinander manifestiert sich auch auf sprachlicher Ebene, denn die Erzählung ist geprägt von sprachlichen Elementen des Deutschen, des Hebräischen und des Jiddischen, für das gleichzeitig lateinische wie hebräische Lettern verwendet werden.

Demgegenüber erzählen Bernsteins Nachfolger, unter ihnen Ulla Frankfurter-Wolf (1848–1924), Arthur Kahn (1850–1928) (Horch 1984) sowie Isaak Herzberg (1857–1936) explizit von einer bereits verschwundenen bzw. von einer unmittelbar vor dem Verschwinden stehenden ‚altjüdischen‘ Welt, ein Prozess, der stets als ein unwiderruflicher Verlust jüdischer Identität dargestellt wird. Das Ghetto erscheint dabei als Metapher für eine einheitliche, konfliktfreie, geordnete und von orthodoxer konservativer Frömmigkeit geprägte jüdische Welt, deren So-Sein auch von der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft vorbehaltlos anerkannt wird. Die einzige Konzession an diese Mehrheitsgesellschaft besteht darin, dass die Erzählungen ausnahmslos in deutscher Sprache verfasst sind, was aber weder auf paratextueller noch auf textueller Ebene reflektiert wird. Geprägt sind diese Erzählungen zugleich von einer ostentativen Abkehr von allen Gegenwartsdiskursen, selbst der Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend aggressiver in Erscheinung tretende Antisemitismus schlägt sich kaum nieder.

Ghettoerzählungen aus Galizien

Eine dritte Ausprägung der deutschsprachigen Ghettoliteratur markieren die Erzählungen galizischer Autoren. Die Kulturlandschaft Galizien, im östlichen Grenzgebiet zwischen der Habsburgermonarchie und Russland gelegen, wurde, anders als die Kulturräume Böhmen, Mähren oder Ungarn, seit seiner literarischen ‚Entdeckung‘ im 18. Jahrhundert durchgängig als fremd und vor allem als kulturell rückständig wahrgenommen, was von deutsch-österreichischer Seite vornehmlich auf die Einflüsse der polnischen, ruthenischen und jüdischen Minderheiten zurückgeführt wurde. Dieser Diskurs schlug sich auch in den seit den 1860er Jahren zunächst in österreichisch-jüdischen Periodika erscheinenden Ghettoerzählungen nieder. Die entweder in den galizischen Metropolen oder in Wien lebenden Autoren galizischer Herkunft schildern das galizische Ghetto als den Inbegriff geistiger wie materieller Armut, sowohl die Haskala als auch die deutsche Kultur werden hier in toto abgelehnt. Das Ghetto erscheint als ein Ort, an dem die Kämpfe zwischen chassidischer (im Sinne von voraufklärerischer) ‚Finsternis‘ und deutsch-jüdischem ‚Licht‘ im Sinn der Aufklärung ausgetragen werden und die jüdische Minderheit in ihrer Gesamtheit durch deutsch- wie judenfeindliche polnische und russische Magnaten bedroht erscheint. Bereits Leo Herzberg-Fränkell (1827–1915), der erste Vertreter galizischer Ghettoliteratur, eröffnete in seinen Erzählungen *Polnische Juden. Geschichten und Bilder* (1867) diesen von unüberbrückbaren Dichotomien gezeichneten Schauplatz. Stärker noch als seine böhmischen bzw. deutschen Vorgänger war es ihm darum zu tun, die Authentizität seiner Erzählungen hervorzuheben, um auf diese Weise der eigenen (deutschen) Position größeres Gewicht zu verleihen. Im Zentrum seiner Erzählungen stehen einzelne junge Akteure, an deren Verhalten die konfligierenden Ideologien illustriert werden: Der Protagonist scheitert beim Versuch, deutsche Bildung zu erwerben, an der Unaufgeklärtheit, d.h. am Widerstand seiner Umwelt, oder der Bildungserwerb führt den Protagonisten unaufhaltsam aus dem Ghetto heraus ins Licht der deutschen Aufklärung. Bildung wird in diesen Erzählungen zur zentralen Inklusionsmetapher. Diese Sicht Herzberg-Fränkells teilen neben Isaac Mieses (1802–1883) auch die Vertreter späterer Autorengenerationen, darunter Hermann Menkes (1865–1931) und Hermann Blumenthal (1880–1942), vor allem jedoch Karl Emil Franzos (1848–1904) in seinen zahlreichen ‚Culturbildern‘ über ‚Halb-Asien‘ (ein von ihm geprägter Begriff), die er in insgesamt vier Erzählbänden, darunter *Die Juden von Barnow* (1877), erscheinen ließ, sowie in seinem posthum erschienenen Ghettoroman *Der Pojaz* (1905).

Vor allem Franzos verleiht den ideologisch grundierten Konflikten zwischen Chassidismus und Haskala eine zusätzliche genuin nationale Komponente, insofern mit dem vorbehaltlosen Bekenntnis zur deutschen Kultur immer eine Abwertung aller polnischen wie russischen Einflüsse einherging. Auch Franzos war darum bemüht, seiner Auffassung durch Authentizitätsstrategien Nachdruck zu verleihen.

Während Herzberg-Fränkels dafür eine Vorform ethnografischen Schreibens entwickelte, verwischte Franzos die Grenzen zwischen fiktionalem und faktuellem Schreiben, indem er seine Erzählungen als autobiographisch basierte Erlebnisse oder als Reiseerzählung bzw. Kulturbild bezeichnete und somit auf einen außerliterarischen ‚Wahrheitsgehalt‘ des Erzählten abhob.

Zu den Merkmalen galizischer Ghettoliteratur gehört auch ihre inhaltliche wie kulturelle Diversität. So zählen dazu die Werke des bekanntesten nichtjüdischen Verfassers galizischer Ghettoerzählungen: Leopold von Sacher-Masoch (1836–1895). Selbst in Lemberg geboren, bilden galizische Stoffe von Beginn an ein zentrales Element seiner Novellen (Horch 1989; Massey 2000, 17–60; Bischof 2006). Seit dem Ende der 1870er Jahre behandelte er zunehmend jüdische Themen, die er zum Teil auch explizit in galizischen Ghettos verortete, dies jedoch in völlig anderer Ausprägung als die jüdischen Autoren. An Stelle der innerjüdischen und nationalen Gegensätze tritt in Sacher-Masochs Erzählungen das Gemeinsame und Verbindende – Galizien wird als ein transkultureller Raum inszeniert, als ein ‚Vielvölkerstaat‘, in dem die unterschiedlichen Ethnien und Religionen zwar nicht konfliktfrei leben, aber doch miteinander auskommen. In Sacher-Masochs Ghettoerzählungen, die er sowohl in jüdischen Periodika wie in zahlreichen Sammelbänden veröffentlichte, dominieren daher das Genrebild mit deutlichen Anteilen der Idylle sowie die Humoreske, in der einzelne ‚Typen‘ des Ghettos gezeichnet werden.

Kennzeichnend für die galizische Ghettoliteratur ist weiterhin, dass die Eindimensionalität in der Darstellung des galizischen Judentums spätestens in den 1880er Jahren zugunsten einer Vielzahl divergierender Bilder aufgebrochen wird. Dieser beginnende Wandel ist nicht nur der breiten Rezeption der Erzählungen Sacher-Masochs geschuldet, sondern auch das Resultat eines sich sukzessiv herausbildenden Interesses des deutschen bzw. österreichischen Judentums an der jüdischen Minderheit in Galizien, allerdings aus einer vollkommen neuen Perspektive. Im Vordergrund der Betrachtung standen nun nicht mehr die Unaufgeklärtheit bzw. Abwehr gegenüber jeglichen Akkulturationsversuchen von deutscher Seite, sondern erstmals die literarischen Werke von Autoren aus dem osteuropäischen Judentum. Dieses gewandelte Interesse manifestiert sich u.a. in der Tatsache, dass die jüdisch-deutschen wie jüdisch-österreichischen Periodika literarischen Übersetzungen aus dem Hebräischen wie Jiddischen, den wichtigsten Literatursprachen Ostmitteleuropas, einen deutlich größeren Raum zugestanden als zuvor (Glasenapp 2009; Elyada 2012). Diese literarischen Texte von in Osteuropa lebenden jüdischen Autoren entwerfen ein grundlegend anderes Bild jüdischen Lebens auch in Galizien, ein Bild, bei dem vor allem das Ghetto nicht mehr wie bisher als Exklusionsmetapher fungiert, sondern den Inbegriff jüdisch gelebten Lebens darstellt. Anders als in den bisherigen literarischen Zeugnissen über Galizien richteten sich diese Werke nicht mehr an deutsche bzw. österreichische Leser, sondern primär an die jüdischen Leser Ostmittel- und Osteuropas. Erst in einem zweiten Schritt, durch die Überset-

zungen, partizipierten schließlich auch die deutschen Rezipienten an diesem veränderten Bild galizisch-jüdischen Lebens.

Auch bei den deutschsprachigen galizischen Ghettoautoren, unter ihnen Nathan Samuely (1846–1921), Hermann Menkes und Hermann Blumenthal kann von einem neuen Selbstverständnis ausgegangen werden: Anders als die erste Generation galizisch-jüdischer Autoren sind sie nun Akteure in wenigstens zwei literarischen Handlungssystemen – dem deutsch-jüdischen und zunehmend auch in dem sich mehr und mehr ausprägenden jüdisch-literarischen Handlungssystem Ostmitteleuropas, was sich nicht zuletzt darin zeigt, dass ein Teil dieser Autoren ihre Werke gleichzeitig in mehreren Literatursprachen publizierte bzw. auch als Übersetzer sowohl der eigenen wie auch der Werke anderer Autoren tätig war.

Ghettoerzählungen als transkulturelle Literatur

Spätestens an den galizischen Ghettoerzählungen wird ein letztes grundsätzliches Merkmal der Gattung manifest: Statt von Ghettoliteratur ist von Ghettoliteraturen zu sprechen (Krobb und Fuchs 1999), die sich nicht nur durch intensive wechselseitige Bezüge, sondern auch durch einen transkulturellen Charakter auszeichnen. Dieser transkulturelle Charakter manifestiert sich auf allen Ebenen – bei den Autoren, die mehrheitlich nicht nur mehrere Sprachen sprechen, sondern auch in wenigstens zwei Sprachen publizieren. Bei den Texten selbst, die durch Übersetzungen anderen Kulturkreisen zugänglich gemacht werden – so wurden die deutschsprachigen Ghettoerzählungen in fast alle europäischen Kultursprachen, einschließlich Jiddisch und Hebräisch übersetzt (Glasenapp und Horch 2005, 815–1083; 1120–1121), während die dänischen Ghettoerzählungen von Meir Aron Goldschmidt (1818–1887) (Ober 2001, 229–236), die englischen Erzählungen von Israel Zangwill (1864–1926) sowie die französischen Erzählungen von Alexandre Weill (1811–1889) in deutschen Übersetzungen erschienen. Analoge Prozesse lassen sich bei den Ghettoerzählungen aus Ostmitteleuropa sowie Russland nachweisen, die ebenfalls seit den späten 1880er Jahren verstärkt ins Deutsche übersetzt wurden. Ihre im Lauf der folgenden Jahrzehnte kontinuierlich zunehmende Popularität auch im deutschsprachigen Raum verdanken sie nicht zuletzt der Tatsache, dass die Texte, wenngleich mitunter in modifizierter Form, eine Vielzahl von Topoi wie Handlungskonstellationen aufweisen (Miron 2000, 1–48), die den Lesern bereits aus den deutschsprachigen Erzählungen vertraut waren, was wiederum darauf zurückzuführen ist, dass die deutschsprachigen Erzählungen u.a. durch ihre Übersetzungen ins Jiddische und Hebräische auch im osteuropäischen Raum weite Verbreitung fanden.

Bei einer Betrachtung der Gattung aus transkultureller Perspektive ist der Einfluss der jüdischen Literaturen aus Osteuropa, von den deutschen Zeitgenossen zunächst noch unter die Gattungsbezeichnung ‚Ghettoliteratur‘ gefasst, für die mittlerweile jedoch der Begriff ‚Schtetl-Literatur‘ verwendet wird, vor allem im ausge-

henden 19. und frühen 20. Jahrhundert am stärksten zu gewichten. Nicht nur wird die deutschsprachige Ghettoliteratur spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch die Übersetzungen der Erzählungen u.a. von Sholem Alejchem (1859–1916), Mendele Moicher Sforim (1836–1917), Mordechai Spektor (1858–1912) und Jizchak Leib Perez (1852–1915) geprägt, die Erzählungen aus Osteuropa tragen auch zu einer Verlängerung der Gattungsgeschichte bis weit ins 20. Jahrhundert bei. Während nach dem Ersten Weltkrieg kaum noch deutschsprachige Ghettoerzählungen erscheinen, beginnt in den osteuropäischen Ländern, vor allem in Polen und Russland, durch Autoren wie Peretz Markisch (1895–1952), Samuel Agnon (1888–1970) und David Bergelson (1884–1952) eine neue, sogar bis über das Ende des Zweiten Weltkrieges hinausreichende Blüte des Erzählens über das jüdische Ghetto. Ein Teil dieser Erzählungen fand – wiederum durch Übersetzungen, aber auch im hebräischen bzw. jiddischen Original – bereits während der Weimarer Republik den Weg nach Deutschland. Dieser Rezeptionsfluss bricht 1933 abrupt ab und setzt erst Ende des 20. Jahrhunderts im Zuge der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Gattungsgeschichte der Ghettoliteratur, aber auch mit der Wiederentdeckung der europäisch-jüdischen Kulturlandschaften unter gänzlich veränderten Vorzeichen wieder ein.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur (Anthologien)

- Diedrichs, Ulf (Hrsg.): *Dein aschenes Haar Sulamith. Ostjüdische Geschichten*. Düsseldorf, Köln: Diedrichs, 1981.
- Eliasberg, Alexander (Ausw. und Übers.): *Ostjüdische Novellen*. München: Georg Müller, 1918. Neuausgabe u.d.T. *Jiddische Erzählungen*. Köln: Parkland, 1997.
- Hermant, Jost (Hrsg.): *Geschichten aus dem Ghetto*. Frankfurt a.M.: Athenäum, 1987.
- Hess, Jonathan M.; Samuels, Maurice; Valman, Nadia (Hrsg.): *Nineteenth-Century Jewish Literature. A Reader*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2013.
- Höfler, Günther A.; Spörk, Ingeborg (Hrsg.): *Der Dorfgeher. Ghettoesgeschichten aus Alt-Österreich*. Leipzig: Reclam, 1997.
- Jendrusch, Andrej (Hrsg.): *Federmenschen. Jiddische Erzählungen und Gedichte über Feuervögel, Luftreisen, Unglücksraben und gestürzte Engel*. Berlin: Wagenbach, 1996.
- Landsberger, Artur (Hrsg.): *Das Volk des Ghetto*. München: Georg Müller, 1916.
- Landsberger, Artur (Hrsg.): *Das Ghettoebuch. Die schönsten Geschichten aus dem Ghetto*. Berlin, Wien: Benjamin Harz, 1921.
- Auerbach, Berthold: *Spinoza. Ein historischer Roman*. 2 Teile. Stuttgart: Scheible und Leipzig: Brockhaus, 1837.
- Auerbach, Berthold: *Dichter und Kaufmann. Ein Lebensgemälde*. 2 Bde. Stuttgart: Adolph Krabbe, 1840.
- Kompert, Leopold: *Geschichten einer Gasse*. 2 Bde. Berlin: Louis Gerschel, 1865.

Forschungsliteratur

Ein Verzeichnis der Forschungsliteratur zu den deutsch-jüdischen Ghettoerzählungen sowie zu den wichtigsten Autoren der Gattung von den Anfängen bis 2005 findet sich in Glasenapp, Gabriele von; Horch, Hans Otto: *Ghettoliteratur. Eine Dokumentation zur deutsch-jüdischen Literaturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Drei Teile*. Tübingen: Niemeyer, 2005, 1085–1104.

Neuere und neueste Literatur zu einzelnen Autoren in: Kilcher, Andreas (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. 2., aktualisierte und erweiterte Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012.

Bischof, Dörte: „Das Spiel mit den Juden. Zur Problematik von Komik und Theatralität in Leopold von Sacher-Masochs Judengeschichten“. Jasper, Willi; Lezzi, Eva; Liebs, Elke; Peitsch, Helmut (Hrsg.): *Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, 265–299.

Elyada, Aya: „Deutsche Übersetzungen jiddischer Literatur. Fünf Jahrhunderte interkultureller Austausch und Kontakt“. Aproot, Marion u.a. (Hrsg.): *Leket. Yidishe Shtudies haynt. Jiddistik heute. Yiddish studies today*. Düsseldorf: düsseldorf university press, 2012, 603–616.

Glasenapp, Gabriele von: *Aus der Judengasse. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer, 1996.

Glasenapp, Gabriele von: „Literarischer Identitätsdiskurs in Europa. Zur Funktion der Übersetzungen deutschsprachiger Ghettoliteratur“. Battegay, Caspar; Breysach, Barbara (Hrsg.): *Jüdische Literatur als europäische Literatur. Europäizität und jüdische Identität 1860–1930*. München: edition text + kritik, 2009, 58–78.

Glasenapp, Gabriele von: „Das Andere, das Fremde und das Eigene. Die Inszenierung galizisch-jüdischer Identitäten in den Werken von Leo Herzberg-Fränkell und Nathan Samuely“. Girsch, Paula; Krobb, Florian; Schößler, Franziska (Hrsg.): *Galizien im Diskurs. Inklusion, Exklusion, Repräsentation*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2012, 183–201.

Glasenapp, Gabriele von: „Zu den hebräischen Übersetzungen nichtjüdischer Literatur vor 1933“. Jaworski, Sylvia; Liska, Vivian (Hrsg.): *Am Rand. Grenzen und Peripherien in der europäisch-jüdischen Literatur*. München: edition text + kritik, 2012, 111–133.

Glasenapp, Gabriele von: „Lesen als Metapher – Lektüreszenen in der deutsch-jüdischen Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts“. Boesken, Gesine; Schaffers, Uta (Hrsg.): *Lektüren ‚bilden‘: Lesen – Bildung – Vermittlung. Festschrift für Erich Schön*. Münster: LIT, 2013, 81–104.

Glasenapp, Gabriele; Krobb, Florian: *Jüdische Geschichtsbilder aus Böhmen. Kommentierte Edition der historischen Erzählungen von Salomon Kohn*. Tübingen: Niemeyer, 2005.

Hess, Jonathan M.: „Leopold Kompert and the Pleasures of Nostalgia: Ghetto Fiction and the Creation of a Usable Past“. *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*. Stanford, California: Stanford University Press, 2010, 72–110.

Horch, Hans Otto: *Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der ‚Allgemeinen Zeitung des Judentums‘ (1837–1922)*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1985. Kap. VI: Das Genre der Dorf- und Ghettoesgeschichte als zweites Paradigma jüdischer Erzählliteratur. Der Realismus als poetologische Leitidee, 165–199.

Horch, Hans Otto: „Entschwundene Gestalten. Arthur Kahn und seine Erzählungen über jüdische Kleingemeinden am Rhein in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts“. Bohnke-Kollwitz, Jutta; Eckert, Willehad Paul; Golczewski, Frank; Greive, Hermann (Hrsg.): *Köln und das rheinische Judentum. Festschrift Germania Judaica 1959–1984*. Köln: Bachem, 1984, 235–251.

- Horch, Hans Otto: „Der Außenseiter als ‚Judenraphael‘. Zu den Judengeschichten Leopolds von Sacher-Masoch“. Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Teil 2. Tübingen: Niemeyer, 1989, 258–286.
- Krobb, Florian; Fuchs, Anne (Hrsg.): *Ghetto Writing. Traditional and Eastern Jewry in German-Jewish Literature from Heine to Hilsenrath*. Columbia (SC): Camden House, 1999.
- Lezzi, Eva: „Liebe ist meine Religion“. *Eros und Ehe zwischen Juden und Christen in der Literatur des 19. Jahrhunderts*. Göttingen: Wallstein, 2013.
- Massey, Irving: *Philosemitism in Nineteenth-Century German Literature*. Tübingen: Niemeyer, 2000.
- Miron, Dan: *The Image of the Shtetl and Other Studies of Modern Jewish Literary Imagination*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2000.
- Ober, Kenneth, H.: *Die Ghettogesichte. Entstehung und Entwicklung einer Gattung*. Göttingen: Wallstein, 2001.
- Schoeps, Julius H.: „Bilder aus dem Ghetto“. Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *A. Bernstein. Ghettogesichten. Vögele, der Maggid. Mendel Gibbor*. Berlin: Edition Hentrich, 1994. 312–345.
- Steiger-Schumann, Ingrid: *Jüdisch-christliche Liebesbeziehungen im Werk Leopold Komperts. Zu einem Zentralmotiv des böhmisch-jüdischen Schriftstellers (1822–1886)*. Berlin, München: De Gruyter Oldenbourg, 2015.
- Wittemann, M. Theresia: *Draußen vor dem Ghetto. Leopold Kompert und die Schilderung jüdischen Volkslebens in Böhmen und Mähren*. Tübingen: Niemeyer, 1998.

Deutsch-jüdische Autobiographie

Markus Malo

Zur Theorie und Gattungsgeschichte autobiographischer Texte

Die Autobiographie als ursprünglich den rhetorischen Zweckformen zugeordnete Gattung ist erst im 18. Jahrhundert in den Rang einer literarischen Gattung aufgestiegen. Sie hat sich in der kurzen Zeit ihrer Existenz häufig gewandelt und wurde von der ihre Entwicklung begleitenden Literaturwissenschaft deshalb unterschiedlich gedeutet. Dies erschwert eine über das Minimale hinausgehende Definition; die verschiedenen Definitionsversuche beschränken sich daher auf das Kriterium der – wie auch immer literarisch überformten – Wirklichkeitsaussage als Wesenskern der Autobiographie, durch den diese sich vom Roman, an dessen formaler Entwicklung sie sich orientiert, unterscheidet. Dagegen sollen hier die historische Entwicklung und Erforschung der Gattung im deutschsprachigen Raum skizziert werden – als Folie für die Darstellung des ‚Sonderwegs‘ der deutschsprachigen jüdischen Autobiographie. Ausführliche Überblicksdarstellungen über Geschichte und Theorie der Autobiographie gibt es u.a. von Michaela Holdenried (2000) und Martina Wagner-Egelhaaf (2000).

Für die frühe ‚Geistesgeschichte‘ und die Geschichtswissenschaft stellt die Autobiographie vor allem eine Wirklichkeitsaussage dar, aus der sich unmittelbare Aufschlüsse über das Leben und die geistige Entwicklung, aber auch die äußeren Lebensumstände des autobiographischen Ichs gewinnen lassen. Diese Annahme ist vor allem von der idealistischen Subjektphilosophie und ihrer Annahme einer personalen Identität geprägt, die spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts philosophisch in Frage gestellt wurde. Obwohl die Geisteswissenschaften bis heute die Autobiographie als vor allem sozialgeschichtlich relevante Quelle schätzen und nutzen, hat die Geschichtswissenschaft schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Quellenwert der Autobiographie kritisch eingeschätzt (vgl. Glagau 1903).

Die zunehmende Skepsis der Geschichtswissenschaft liegt in einer Veränderung der autobiographischen Gattung im späten 18. Jahrhundert begründet, die sich tatsächlich von einer rhetorischen Zweckform, mit der das eigene Leben zunächst religiös, später dann zunehmend weltlich (vgl. Niggel 1997 und Lehmann 1988) legitimiert wird und den Nachgeborenen Kunde davon gegeben werden sollte, hin zu einer immer stärker ‚literarisierten‘, am Bildungsroman der Zeit orientierten Form entwickelt, die Elemente des fiktionalen Erzählens übernommen und gattungspoetologische und ästhetische Überlegungen zur Grundlage des autobiographischen Schreibens erhoben hat (vgl. Müller 1976, Lehmann 1988). Zugleich sind nachprüfbar Fakten beim autobiographischen Schreiben in den Hintergrund gerückt, weil vermehrt Bildungsprozesse und Seelenzustände ins Blickfeld der Verfasser geraten sind.

Damit ist die Autobiographie zum Gegenstand der Literaturwissenschaft geworden, die sich seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts sowohl neuen Methoden der Forschung als auch neuen Gegenständen zugewendet hat. Für die Autobiographie bedeutet das, dass sie jetzt weniger unter ‚inhaltlichen‘ Aspekten und hinsichtlich ihres Quellenwerts untersucht wird, sondern dass ihre Form in geographischen und historischen Zusammenhängen diachron und synchron vermessen und von anderen Formen von Selbstzeugnissen – zu nennen sind hier etwa Brief, Memoiren und Tagebuch – sowie von den fiktionalen Formen abgegrenzt wird (vgl. Niggel 1998).

Diese Definitionsversuche waren jedoch nicht von dauerhaftem Erfolg, weil sich die traditionellen Identitätsannahmen unter den Bedingungen der Moderne als illusionär erwiesen hatten und die Konstruktion des autobiographischen Ichs – die bislang als eine Konstante autobiographischer Selbstvergewisserung galt – zunehmend selbst als Fiktion entlarvt wurde. Zuerst hat dies wohl Paul de Man 1979 in seinem Aufsatz *Autobiographie als Maskenspiel* unternommen, der die Autobiographie wesentlich als „Verstehensfigur“ und nicht als durch bestimmte formale Elemente konstituierte literarische Gattung definierte. Damit wurde auch die Trennung von autobiographischem und fiktionalem Schreiben in der Autobiographieforschung unhaltbar. Dies bedeutete eine Ausweitung des zu untersuchenden Textkorpus ins nahezu Unermessliche, weil nun auch Identitätskonstruktionen und Erinnerungsmechanismen in bislang als fiktional aus dem autobiographischen Kanon ausgeschlossenen Werken untersucht werden konnten (Holdenried 1991, Sill 1991, Günter 1996). Die jüngere Forschung löst sich deshalb vom Autobiographie-Begriff, weil sie das autobiographische Schreiben weniger als eine literarische Gattung mit klar umrissenen Konturen, sondern vielmehr als ein Rezeptionsphänomen betrachtet, das sich am ehesten unter dem mit weniger begriffsgeschichtlichem Ballast behafteten Begriff der „Autofiktion“ fassen lässt (Gasser 2012).

Dagegen steht der französische Literaturwissenschaftler Philippe Lejeune, der einen produktions- und rezeptionsästhetisch motivierten „autobiographischen Pakt“ zwischen Leser und Verfasser postuliert. Darin stützt er sich auf philosophische und identitätslogische Prämissen und lässt die Formfrage offen. Damit bleibt die Autobiographie eine Form der ‚subjektiven Geschichtsschreibung‘ (Sandberg 2000), die ihre narrative Konstruiertheit nicht verbirgt. Dies hängt mit einem gewandelten Selbstverständnis auch der Geschichtswissenschaft zusammen, in der sich die Erkenntnis durchgesetzt hat, dass auch sie letztlich narrativ verfährt und vergangene Wirklichkeit höchstens ausschnittsweise, interessengeleitet und mittelbar darzustellen vermag und sich hierzu Verfahren bedient, die auch in den fiktionalen Textgattungen verwendet werden (White 1986). In der neueren Literaturwissenschaft hat umgekehrt der ‚New Historicism‘ auf die „Geschichtlichkeit der Texte und der Textualität der Geschichte“ (Montrose 1995, 67) hingewiesen und damit eine unhintergehbare Reziprozität von Text und Wirklichkeit postuliert.

Um diesen definitorischen Dilemmata zu entgehen, sollen im Folgenden, basierend auf Lejeunes These des autobiographischen Pakts zwischen Autor und Leser, wesentliche Motive der deutschsprachigen jüdischen Autobiographie sowie exemplarische Texte vorgestellt werden, um zum einen wesentliche Konstituenten der Gattung herauszuarbeiten, zum anderen aber ihre Geschichtlichkeit und Veränderlichkeit über die Zeitläufte hinweg zu demonstrieren.

Die deutschsprachige jüdische Autobiographie

Die Geschichte des Judentums in Deutschland seit der Aufklärung bis weit ins 20. Jahrhundert hinein ist eine solche der Akkulturation und Assimilation von jüdischer Seite bzw. ihrer Zurückweisung durch die Mehrheitsgesellschaft. Dies zeigt sich auch beim Blick auf die deutschsprachige jüdische Autobiographie, die in der literarischen Gestaltung entweder mit der Autobiographie der christlichen Mehrheitsgesellschaft konform geht oder dieser sogar neue Impulse gibt (Günter 1996). Die spezifische Differenz ist also nicht in der literarischen Form, sondern im kulturellen Hintergrund und den verhandelten Themen zu suchen. Ziel einer Darstellung der deutsch-jüdischen Autobiographie ist also mit Andreas Kilcher „zu fragen, mit welchen argumentativen Strategien in den verschiedenen historischen Diskursen [...] der irreduzibel vieldeutige interkulturelle Raum der deutsch-jüdischen Literatur konstruiert und interpretiert wird“ (Kilcher 1999, 511).

Da die Autobiographie eben nicht nur eine literarische Gattung mit dem Ziel der Publikation, sondern darüber hinaus eine rhetorische, häufig nur für den ‚Hausgebrauch‘ abgefasste Gattung mit starkem Wirklichkeitsbezug und legitimatorischem Charakter ist, sei an dieser Stelle zumindest darauf hingewiesen, dass Autobiographien von Juden aus Deutschland in nahezu allen Sprachen der Welt und in allen Kulturkreisen geschrieben worden sind. Dies liegt in den verschiedenen Emigrationswellen aus Deutschland begründet, die im 19. Jahrhundert vor allem ökonomische Gründe hatten. Mit der Verfolgung und Vertreibung der europäischen Juden durch den Nationalsozialismus hat sich die ursprünglich deutschsprachige jüdische Autobiographie mit ihren kulturellen deutschen und jüdischen Hintergründen weltweit verbreitet. Des Weiteren hat der vermutlich größte Teil der existierenden Autobiographien nie das Licht der Öffentlichkeit erblickt und liegt, sofern zwischenzeitlich keine Digitalisierung oder auszugsweise Veröffentlichung der Inhalte wie beim Bestand des Leo-Baeck-Institute stattgefunden hat (vgl. Monika Richarz 1976–1982 und die digitale Präsentation unter *digibaeck*), noch immer weitgehend unbeachtet in öffentlichen (z.B. die Sammlung der Houghton Library in Harvard) oder privaten Archiven.

Jenseits der Rekonstruktion der Diskurse ‚deutsch-jüdischer‘ Interkulturalität, die Andreas Kilcher als konstitutiv für den Begriff der deutsch-jüdischen Literatur und somit auch der deutsch-jüdischen Autobiographie ansieht (Kilcher 1999, 511),

hat Christoph Miething versucht, den ‚Wesenskern‘ der jüdischen Autobiographie als spezifische Differenz zur christlich motivierten Autobiographik zu benennen. Steht in der christlichen Autobiographie der Gegensatz von Außenwelt und Innenwelt und die Einmaligkeit des Individuums in Auseinandersetzung mit den Umgebungsvariablen Geschichte und Gesellschaft im Zentrum, ist in der jüdischen Autobiographie „eine andere Konstruktion von Individualität erkenn[bar]“ (Miething 2003, 52). Hier ist die Einbettung des Individuums in die traditionellen und historischen Zusammenhänge der kollektiven jüdischen Identität von primärem Interesse, während in der christlichen Autobiographie das Heraustreten des Einzelnen aus den überindividuellen Zusammenhängen im Fokus steht, wie die programmatischen Worte Goethes in der Einleitung zu *Dichtung und Wahrheit* belegen: „Denn dieses scheint die Hauptaufgabe der Biographie zu sein, den Menschen in seinen Zeitverhältnissen darzustellen und zu zeigen, inwiefern ihm das Ganze widerstrebt, inwiefern es ihn begünstigt, wie er sich eine Welt- und Menschensicht daraus gebildet und wie er sie, wenn er Künstler, Dichter, Schriftsteller ist, wiederum nach außen abgespiegelt“ (Goethe 1985, 11).

Die deutschsprachige jüdische Autobiographie ist wesentlich bestimmt von Diskursen über die kollektive jüdische Identität, die als komplexes Gemisch von Eigen- und Fremdwahrnehmung entstanden ist. Sie ist gekennzeichnet durch das allmähliche Heraustreten des Individuums aus dieser kollektiven Identität. In ihr spiegelt sich das ambivalente Verhältnis ihrer Autorinnen und Autoren zur Kultur der christlichen deutsch(sprachig)en Mehrheitsgesellschaft und der durch die Mehrheitsgesellschaft vorgenommenen Fremdzuschreibungen einer jüdischen Identität, gegen die eine individuelle Identität erst errungen und behauptet werden muss. Die aus diesem Phänomen resultierende Erfahrung von Alterität und der produktive Umgang damit sind konstitutiv für die deutsch-jüdische Autobiographie. Dass umgekehrt die deutschsprachige jüdische Autobiographie vor allem durch die Darstellung des Umgangs mit antijüdischen und antisemitischen Stereotypen und Vorurteilen charakterisiert werden kann, ist natürlich ebenso richtig.

Auffällig oft sehen sich die Verfasser solcher Lebensbeschreibungen nicht in erster Linie als Individuum, dessen Geschichte sie erzählen, sondern als ‚Repräsentanten‘ einer ihnen von außen auferlegten kollektiven Identität und eines kollektiven Schicksals, über deren Folgen sie ihrem Publikum Zeugnis ablegen wollen (vgl. Yerushalmi 1996). Mit dieser Fremdzuschreibung von Identität geht die Erfahrung der Kontingenz einher, die häufig als lebensbestimmend empfunden wird, weil diese vom Individuum wie von der Gemeinschaft nicht kontrollierbaren Fremdzuschreibungen Folgen für den äußeren und den inneren Lebensweg des Individuums haben.

Urszene der jüdischen Geschichtserinnerung ist der Seder-Abend des Pessach-Festes, an dem die Erinnerung an die Befreiung aus der ägyptischen Gefangenschaft zelebriert wird. Dieses Fest bekommt in zahlreichen jüdischen Autobiographien, vor allem aber in denjenigen aus der Generation der Holocaust-Überlebenden, eine prominente Bedeutung; gegenwärtige Erfahrungen werden auf diese Urszene jüdi-

scher Verfolgungs- und Errettungsszenarien projiziert: „Manches davon, was uns Berliner Kindern damals so fern schien, hat uns im Leben eingeholt; Moses Errettung in dem Kästlein aus Rohr, die Knechtschaft in Ägypten und die Plagen [...]“ (Greve 1994, 33).

Das Gebot „Gedenk! Erinnere dich! Thiskor!“ (Sperber 1983, 69) ist daher ein zentrales Movens jüdischer Autobiographik in deutscher Sprache und mahnt nicht nur zur subjektiven Selbstvergewisserung, wie sie in der christlichen Autobiographie so bedeutsam ist, sondern vor allem zur kollektiven Erinnerungsarbeit.

Geschichte der deutschsprachigen jüdischen Autobiographie – eine Skizze

Tradition und Emanzipation: Die Anfänge der deutsch-jüdischen Autobiographie

Als erste deutschsprachige jüdische Autobiographie können die *Denkwürdigkeiten* der jüdischen Kaufmannsfrau Glückel (Glikl) von Hameln (1646–1724) gelten, die ihre Erinnerungen an ihr Leben in zwei verschiedenen Abschnitten ihres Lebens zu Papier brachte. Um 1690 schrieb sie die ersten fünf Bücher nieder, die ihre und ihrer Familie Lebensgeschichte von Glückels Geburt bis zum Tod ihres ersten Mannes, des erfolgreichen Kaufmanns Chajim umfassen. Die beiden letzten Bücher thematisieren Glückels späte Jahre mit ihrem zweiten Mann Cerf Levy, einem reichen jüdischen Bankier in Metz, der nach einem Bankrott starb und seine Witwe in absoluter Mittellosigkeit zurückließ, sodass Glückel bei ihrer Tochter unterkommen musste. Mit ihrer Schilderung des jüdischen Alltagslebens in Hamburg und Metz stellt Glückels Text damit eine nicht hoch genug zu schätzende Quelle für das jüdische Gemeindeleben ihrer Zeit dar. Dabei beschränkt sich Glückel nicht nur auf die äußeren Ereignisse ihres ungewöhnlich langen Lebens, sondern berichtet auch über die politische und soziale Wirklichkeit ihrer Zeit, insoweit sie ihre eigene Lebenswirklichkeit berühren. Abgerundet wird der Text durch moralische Erzählungen und Zitate aus Tora und nachbiblischen jüdischen Schriften, die den Adressaten ihres Textes, ihre Kinder und deren Nachkommen, leiten sollen: „Meine lieben Kinder, ich gehe nicht darauf aus, euch ein Moralbuch zu machen und zu schreiben [...]. Wir haben unsere heilige Thora, damit wir alles daraus ersehen und begreifen können, was uns nützlich ist und was uns vom Diesseits in das Leben des Jenseits bringt“ (Glückel 1910, 11).

Die Autobiographie Glückels zeichnet sich dadurch aus, dass sie, noch vor der jüdischen Emanzipationsbewegung seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, an der Schwelle zur Moderne verfasst, das traditionelle jüdische Kaufmannsleben aus der Perspektive einer Frau schildert. Als Leitlinie ihres Lebens sieht sie dabei ihre Gesetzestreue und Schicksalsergebenheit an, deren Nachahmung sie ihren Nachkommen empfiehlt. Damit stellt Glückel ihre Autobiographie in die Tradition des ethi-

schen Testaments, der tsava ,ah (vgl. Miething, 2003, 53). Der Text ist in Jiddisch abgefasst und mit hebräischen Lettern geschrieben. Seine Intention ist es, Exempel für die eigenen Nachkommen zu sein. Erstmals im Original veröffentlicht wurde er 1896, zwei deutsche Übersetzungen erschienen 1910 und 1913, d.h. der Text hat erst sehr spät eine gewisse Bekanntheit und Wirkungsmacht entwickelt.

Hat Glückel noch ausschließlich für die eigene Familie geschrieben, wendet sich Salomon Maimons (um 1753–1800) auf deutsch 1792/93 verfasste und von Karl Philipp Moritz herausgegebene *Lebensgeschichte* an ein anonymes, breites Publikum, um ihm ein Exempel für ein Leben im ‚Licht‘ der Aufklärung zu geben, wie der Herausgeber der Neuausgabe betont (Maimon 1995, 8).

Mit diesem Text ist die deutsch-jüdische Autobiographie in der deutschen und europäischen Literaturgeschichte angekommen, weil mit Maimon erstmals ein mit der literarischen Tradition vertrauter, sich mit der christlichen Mehrheitskultur auseinandersetzen-der jüdischer Autobiograph an die Öffentlichkeit tritt. Maimons *Lebensgeschichte* orientiert sich an den autobiographischen Texten von Jung-Stilling, Moritz und Rousseau, steht aber auch in der Tradition der Gelehrtenautobiographie, weil vor allem der intellektuelle Werdegang des Protagonisten geschildert wird: „Ich bin aus Polen gebürtig, von der jüdischen Nation, nach meiner Erziehung und meinem Studium zum Rabbiner bestimmt, habe aber in der dicksten Finsternis einiges Licht erblickt. Dies bewog mich, nach Licht und Wahrheit weiter zu forschen und mich aus der Finsternis des Aberglaubens und der Unwissenheit völlig loszumachen; zu diesem Zwecke ging ich [...] nach Berlin, wo ich durch Unterstützung einiger aufgeklärter Männer unserer Nation einige Jahre studierte“ (Maimon 1995, 183).

Maimons Existenz ist von diesem Dualismus – der Ablehnung der rabbinischen Weisheit zugunsten der Vernunftwahrheit der (christlichen) Aufklärung und dem seiner ursprünglichen Inhalte beraubten Habitus des rabbinischen Weisen – geprägt, weswegen es ihm weder gelingt, seinen Platz in der jüdischen Gesellschaft zu behaupten noch in der christlichen Fuß zu fassen. Damit ist inhaltlich ein Grundproblem der Moderne, das Gefühl der Nichtzugehörigkeit durch Entfremdung von den traditionellen, religiös geprägten Lebenszusammenhängen, benannt, das aber erst in der Autobiographie und im Roman des 20. Jahrhunderts seine formale Entsprechung finden sollte.

Enttäuschte Hoffnungen: Das Zeitalter des Liberalismus

Die zumindest äußerliche Integration in die christliche Mehrheitsgesellschaft sollte erst den auf Maimon folgenden Generationen deutschsprachiger Juden im 19. Jahrhundert gelingen. Ihre Autobiographien unterscheiden sich formal kaum von der nun vorherrschenden Memoirenliteratur, die weniger den intellektuellen Werde-

gang ihrer Protagonisten als vielmehr die gesellschaftliche Etablierung des ‚außen-geleiteten Individuums‘ (Neumann 1970) zum Gegenstand der Darstellung macht. Wichtig sind nun nicht mehr Kindheit und Jugend mit ihren Bildungserlebnissen und Erfahrungen, die den ‚Lebensweg‘ (Vollers-Sauer 1993) des Menschen prägen, sondern berufliche und gesellschaftliche Anerkennung, die das autobiographische Individuum in die Gesellschaft seiner Zeit einordnen und ihm seinen angemessenen ‚Rang‘ zuweisen. Damit wird die Autobiographie zum Verständigungsmittel des Bürgertums über die selbst erbrachten Leistungen. Infolgedessen verliert die Gattung ihren literarischen Charakter wieder, den sie um 1800 gewonnen hat, und wird zum bloßen ‚Bericht‘ äußerer Erlebnisse und Ereignisse (vgl. Lehmann 1988).

Als paradigmatisch für eine solche Form der Autobiographie kann die 1854, im Jahre nach seinem Tod veröffentlichte *Geschichte meines Dienstlebens* des jüdischen Offiziers in preußischen Diensten Meno Burg (1788–1853) gelten, der sich seiner Ausnahmestellung sehr bewusst war. Burg konstruiert seine Lebensgeschichte, die vor allem aus der berichtenden Darstellung der begünstigenden und behindernden Umstände besteht, die ihm die Erreichung seines militärischen ‚Ranges‘ ermöglichten, als Exempel: „Sie soll den jüdischen Jüngling ermutigen, sie soll ihm zeigen, daß auch in unserm Vaterlande der Jude zu Staatsämtern gelangen kann und in seiner öffentlichen Laufbahn nicht aufgehalten wird [...]. Es wird zwar für jetzt noch ausnahmsweise geschehen, allein es geschieht!“ (Burg 1998, 2–3).

Bei allem liberalen Fortschrittsoptimismus und Glauben an die Emanzipation der Juden im preußischen Staat spricht aus diesen Worten auch die Erkenntnis, als Jude mit Vorurteilen und Hindernissen kämpfen zu müssen, die von den Angehörigen der christlichen Mehrheit im Staat aufgerichtet worden waren und mit dem „Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate“ vom 11. März 1812 noch lange nicht beseitigt waren. Das Edikt gewährte zwar die preußische Staatsbürgerschaft für die Juden, aber noch lange nicht ihre völlige Gleichberechtigung. Die Überwindung dieser Hindernisse gelang Burg selbst nur durch die Protektion des Prinzen August, der an den zentralen Wendepunkten von Burgs Lebens seinen Einfluss geltend machte, um ihm die nächste Beförderung zu erleichtern oder die nächste militärische Auszeichnung zu verleihen (vgl. hierzu Fischer 1968, 127–130). Meno Burg, trotz allem berechtigten Stolz auf die eigene Lebensleistung, war sich dessen durchaus bewusst, und er berichtet freimütig von den antijüdischen Erfahrungen, denen er im dienstlichen wie gesellschaftlichen Leben, in seinem Ringen um Anerkennung häufig ausgesetzt war. Dementsprechend sind seine Erwartungen in das preußische „Gesetz über die Verhältnisse der Juden“ vom 23. Juli 1847 auch ambivalent, und er weiß, dass die Angehörigen seiner ‚Konfession‘ auch künftig mehr leisten müssen als die Angehörigen der christlichen Konfessionen, um dieselbe berufliche und gesellschaftliche Stellung zu erlangen: „Denn ungeachtet der jetzigen Gleichstellung wird der sich dem Staatsdienst widmende jüdische Jüngling noch manchen Kampf zu bestehen haben, manche Hin-

dernisse mit Klugheit, Besonnenheit und möglichst kaltem Blut überwinden müssen, indem sich das leider noch hin und wieder zeigende Vorurteil doch nicht mit einem Male und urplötzlich beseitigen lässt“ (Burg 1998, 167–168).

Burgs Optimismus sollte sich jedoch schon bald als Trugschluss erweisen. Mit der Ablösung des bislang vorherrschenden, religiös motivierten Antijudaismus durch den ‚wissenschaftlich‘ begründeten, rassistisch motivierten Antisemitismus seit den 1880er Jahren war es den deutschen Juden nicht einmal mehr theoretisch möglich, gleichberechtigte Aufnahme in die christliche Mehrheitsgesellschaft zu finden, obwohl sie de jure seit der Reichsgründung überall gleichgestellt waren.

Am deutlichsten wird dies in der Autobiographie des in Fürth 1873 geborenen Jakob Wassermann, der keine „eigentliche Lebensbeschreibung [...], sondern nur Darstellung eines schicksalhaften Konflikts“ (Wassermann 1994, 38) beabsichtigt. Er schrieb seine „Rechenschaft [...] über den problematischsten Teil meines Lebens, den [...] als deutscher Jude“ – „gedrängt von innerer Not der Zeit“ (Wassermann 1994, 7) – nach dem Ende des Krieges und veröffentlichte das Werk 1921. Seine Schreiberfahrung ist geprägt von einer tiefen Desillusionierung über die Möglichkeit des Gelingens der jüdischen Emanzipation durch Assimilation in Deutschland. Anlass dazu waren die zunehmenden antisemitischen Strömungen nach dem verlorenen Krieg, die eine Ursache sicherlich in der ‚Juden­zählung‘ im Krieg und der verfälschenden Berichterstattung über deren Ergebnisse in der jungen Weimarer Republik hatten. Die ‚Juden­zählung‘ hatte ergeben, dass deutsche Juden prozentual ebenbürtig Kriegsdienst geleistet hatten, was in zahlreichen Publikationen ge­leugnet wurde und insofern einer antisemitischen Dolchstoß­legende Vorschub leistete. Folgerichtig schließt Wassermann sein bitteres Resümee über die Nutzlosigkeit aller und insbesondere seiner eigenen Emanzipations- und Assimilationsbestrebungen mit einem zehnfachen „Es ist vergeblich“, von dem hier das bittere Ende zitiert sei: „Es ist vergeblich, für sie zu leben und für sie zu sterben. Sie sagen: er ist ein Jude“ (Wassermann 1994, 122–123).

Wassermann argumentiert in seiner Autobiographie noch genau wie Meno Burg zwei Generationen zuvor ganz aus dem Geiste des Liberalismus, indem er versucht, seine individuellen Leistungen gegen die stereotypen Vorurteile der Mehrheitsgesellschaft in Stellung zu bringen und diese Vorurteile für seine Person als unbegründet zu entlarven. Damit legitimiert er den herrschenden Antisemitismus, ja er geht sogar so weit, eine „Blut- und Rasseverwandtschaft“ (Wassermann 1994, 103) aller Juden zu behaupten und sich, vor allem während seiner Zeit in Wien, für die Juden zu schämen: „Diese Scham steigerte sich manchmal bis zur Verzweiflung und bis zum Ekel.“ (Wassermann 1994, 103) Deshalb fühlt er sich als Kind und Jugendlicher vom Antisemitismus seiner Umwelt kaum getroffen, weil dieser „weniger die Person als die Gemeinschaft“ (Wassermann 1994, 12) angriff, der er selbst sich nicht zugehörig fühlt.

Die Erkenntnis der Unausweichlichkeit des Antisemitismus ist für Wassermann ein langwieriger Prozess, den *Mein Weg als Deutscher und Jude* ausführlich schil-

dert, eine Erkenntnis, die erst bei dem erwachsenen, sich etablierenden Erfolgsschriftsteller reift. Vor allem die zahlreichen eingestreuten ‚Gespräche‘ mit anonym bleibenden ‚Freunden‘ dienen in essayartiger Form der Entfaltung seiner liberalistischen Argumentationskette gegen die antisemitischen Stereotype und enden für Wassermann allesamt unbefriedigend, weil er die Vorurteile seiner Gesprächspartner nicht abbauen kann. Mit seinen Argumenten bleibt Wassermann dabei aber weit hinter dem bereits im Berliner Antisemitismusstreit der 1880er Jahre erreichten Argumentationsstand zurück.

Behauptete Subjektivität: Antisemitismus und Holocaust

Wassermanns ‚schicksalhafter Konflikt‘ zwischen aufgezwungenem Judentum und frei gewählter gesellschaftlicher Zugehörigkeit bestimmt auch die Autobiographien der folgenden Generation, die sich nicht mehr nur in der liberalen Aufstiegsideologie einen Ausweg aus ihrem Judentum erhoffen, sondern in den verschiedenen Ideologien, die sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts über Europa verbreiteten, eine geistige ‚Zugehörigkeit‘ (Greve 1994) suchen (vgl. Carmely 1981). Überschattet sind diese Texte von der Zäsur der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik, die den Sozialisten und Zionisten als Bestätigung ihres Weges dient, den assimilierten Juden wie etwa Werner Kraft aber die Ausweglosigkeit ihrer Bestrebungen zeigt: „Schon im April 1933 verließ ich Deutschland. Seit 1934 lebe ich in Jerusalem. Es heißt, die Luft dieses Landes macht weise; das Exil wurde zur Heimat. Aber die Mühe des Anfangs war groß. Nicht nur die materiellen, auch die geistigen Lebensadern waren mir durchgeschnitten“ (Kraft 1973, 152). Wie beispielsweise in der Familie Gershom Scholems finden sich diese drei Möglichkeiten jüdischen Lebens in Deutschland oft in einer einzigen Familie vereint und wirken desintegrierend auf den Familienverband.

Die meisten deutschen Juden gingen den Weg der Assimilation weiter. Im Zentrum ihrer autobiographischen Texte stehen die frühe Hinwendung zur deutschen Kultur und Literatur sowie der meist erfolglose Versuch, sich in die christliche Mehrheitsgesellschaft nahtlos zu integrieren. Unter den Bedingungen von Antijudaismus und Antisemitismus konnte die angestrebte Integration durch Assimilation für den jüdischen Bevölkerungsanteil aber immer nur eine ‚negative‘ sein, d.h. eine Integration, die zwar eine Mimesis der Mehrheitsgesellschaft erlaubte, letztlich aber nur in einer Parallelwelt verwirklicht war, die die Strukturen der christlichen bürgerlichen Gesellschaft nachahmte, von dieser aber durch unsichtbare Barrieren getrennt war. Dies erschwerte vor allem bei der Generation der nach dem Ersten Weltkrieg Geborenen die Identitätsfindung nachhaltig, weil wesentliche Angebote zur Identitätsbildung außerhalb des Judentums nicht zur Verfügung standen: „Trotz meiner Bemühungen, mich dem allgemeinen Verkehrston anzupassen – ich gehöre

nicht dazu. Der Instinkt meiner Mitschüler verrät ihnen, daß ich mich bloß in Mikry übe“ (Kunert 1997, 20).

Eine Gegenbewegung stellte der Zionismus dar, dessen Vertreter sich – gegen das Selbstverständnis noch der Elterngeneration – dem Judentum, seiner Geschichte, Kultur und Religion, bewusst zuwandten und perspektivisch die Auswanderung nach Palästina, damals noch britisches Mandatsgebiet, erstrebten. *Von Berlin nach Jerusalem* hat Gershom Scholem deshalb seine Autobiographie betitelt. Hier klingt die ‚Lebensweg‘-Metapher bereits im Titel an, die – trotz aller Widrigkeiten im antisemitischen Berlin seiner Jugend – eine stringente Persönlichkeitsentwicklung nahe legt und insofern einer gelungenen Gelehrtenautobiographie zu Recht voran steht.

Bemerkenswerterweise spielt der Sozialismus als Lebensform in den deutsch-jüdischen Autobiographien nur eine untergeordnete Rolle, obwohl zahlreiche jüdische Sozialisten autobiographische und Memoirenliteratur verfasst haben. Der Hauptgrund hierfür liegt sicherlich in der sozialistischen Gesellschaftsidee, die Nationen, Religionen und Klassen zu überwinden trachtet und deshalb einem wie auch immer gedeuteten Judentum keine lebensbestimmende Rolle, höchstens eine zu überwindende Zwischenstufe der Identitätsfindung zumessen kann.

Eine spezifische, wenn auch in ihrer Definition umstrittene Gattung des Schreibens über das eigene Leben stellt die autobiographisch motivierte ‚Holocaustliteratur‘ dar, die das Überleben der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik dokumentiert. In diesen Texten steht zumeist nicht ein autobiographisches Individuum und dessen Entwicklung im Zentrum, sondern die Zeugenschaft der Zustände im Lager, der Flucht oder des Überlebens in Verstecken (vgl. Taterka 1999). Sie soll deshalb an dieser Stelle nicht näher besprochen werden.

Natürlich stellt das Überleben des Holocaust auch in der jüdischen Autobiographie des 20. Jahrhunderts ein zentrales Thema dar (vgl. Lezzi 2001), das gegen alle inneren und äußeren Widerstände in das „weiter leben“ (Ruth Klüger) integriert werden muss, um nicht in den Status eines passiven Opfers oder in die Rolle eines bloßen Repräsentanten oder Zeugen eines kollektiven Schicksals gedrängt zu werden: „[I]ch komm nicht von Auschwitz her, ich stamm aus Wien. Wien lässt sich nicht abstreifen, man hört es an der Sprache, doch Auschwitz war mir so wesensfremd wie der Mond“ (Klüger 1992, 138).

Die Überlebenden und die Nachgeborenen

Die Verteidigung und Behauptung der eigenen Subjektivität sowie das Beharren auf der Einzigartigkeit stehen daher im Zentrum dieser autobiographischen Texte. Paradoxerweise hat gerade der Versuch der Auslöschung der Individualität der zur Vernichtung in den Lagern bestimmten Juden das Beharren der Autobiographen darauf gefördert (vgl. Malo 2009) und führt die jüdische Autobiographie aus der von

Miething behaupteten spezifischen Differenz zur christlichen Autobiographik heraus. Dies zeigt sich etwa bei Ruth Klüger in einer starken Idiosynkrasie gegenüber Vereinnahmungstendenzen von deutscher Seite und gegen das ‚Shoah-Business‘ der Gedenkstättenkultur, dem sie keinerlei Erkenntnis- oder moralischen Wert zubilligt. Sie sieht darin eine Nivellierung der Individualität der Opfer, die Gleichgültigkeit statt Empathie hervorruft und so letztlich wiederum zu einer Fremdbestimmung von Identität führt, die der Vielschichtigkeit der Identität der Autobiographen nicht gerecht wird, weil der Einzelne auf seinen kollektiven Holocaust-Überlebenden-Status reduziert wird, dem alle weitere Lebenserfahrung untergeordnet wird. Dagegen betont Klüger vor allem im zweiten Teil ihrer Autobiographie die Bedeutung einer weiteren, ihren späteren Lebens- und Bildungsgang genauso stark bestimmenden Diskriminierung, der sie als bildungs- und karriereorientierte Frau in einer männlich dominierten Gesellschaft ausgesetzt ist (Klüger 2008).

Die Fremdzuschreibung von Identität als wesentliches Problem der deutschsprachigen jüdischen Autobiographen bleibt ein Kontinuum der Gattung auch nach dem Holocaust. Allerdings steht jetzt nicht mehr die Abwehr antijüdischer oder antisemitischer Stereotype, die einen Zusammenschluss unter einer jüdischen Kollektividentität befördert haben, im Vordergrund des Rechtfertigungsdiskurses, sondern die Abwehr einer philosemitischen Umarmungsstrategie, die die Verbrechen der Vergangenheit an den Lebenden sühnen will und sich davon Absolution erhofft. Maxim Biller hat sein „Selbstporträt“ *Der gebrauchte Jude* betitelt und versucht, die daran von deutscher Seite geknüpften Erwartungen zu unterlaufen und seine publikumswirksame Wut zu legitimieren: „Alle Deutschen sind Idioten. Sie wollen etwas von mir, das ich ihnen nicht geben kann, und weil ich es ihnen nicht geben kann, sind sie sauer auf mich. Darum, dachte ich, werde ich ab jetzt auch auf sie sauer sein“ (Biller 2009, 31). Dagegen setzt er seine vielschichtige und vielfältig gebrochene Identität, die sich nicht auf das Judentum reduzieren lässt, dieses vielmehr nur als einen Ausdruck seiner Persönlichkeit betrachtet: „Ich will nicht Jude sein, weil man mich als Juden sieht. Ich will Jude, Mann, Schriftsteller sein, weil ich es bin“ (Biller 2009, 164). Derselbe Gedanke findet sich bei Ruth Klüger 1992, die in dem bei Simone Weil entlehnten Motto ihrer Autobiographie das subjektive Erleben über die vermeintlich objektiven Realitäten stellt: „Das Mißverhältnis zwischen der Einbildung und dem Sachverhalt ertragen. ‚Ich leide.‘ Das ist besser als: ‚Diese Landschaft ist häßlich.‘“

‚Normalität‘ im deutsch-jüdischen, aber auch im jüdisch-deutschen Verhältnis herzustellen, wird wohl erst gelingen, wenn dieser Wunsch Billers und Klügers erfüllt ist und wenn auch deutsch-jüdische Autobiographen ‚Lebensweg‘-Diskurse (vgl. Vollers-Sauer 1993) führen können, die frei sind von einem wie auch immer gearteten deutsch-jüdischen (Sub-)Diskurs, der die eigene Identität vorwiegend durch die Abwehr von Fremdzuschreibungen herzustellen gezwungen ist.

Literaturverzeichnis

Autobiographien

- Billier, Maxim: *Der gebrauchte Jude. Selbstporträt*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 2009.
- Burg, Meno: *Geschichte meines Dienstlebens. Erinnerungen eines jüdischen Majors der preußischen Armee*. Mit einem Geleitwort von Ludwig Geiger. Vorwort von Hermann Simon. Teetz: Hentrich & Hentrich, 1998.
- [Glikl]: *Die Memoiren der Glückel von Hameln*. Autorisierte Übertragung nach der Ausgabe des Prof. Dr. David Kaufmann von Bertha Pappenheim. Wien: Meyer und Pappenheim, 1910.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Dichtung und Wahrheit*. Hrsg. von Peter Sprengel. München: Hanser, 1985.
- Greve, Ludwig: *Wo gehörte ich hin? Geschichte einer Jugend*. Hrsg. und mit einem Nachbericht vers. von Reinhard Tgahrt. Frankfurt a.M.: Fischer, 1994.
- Greve, Ludwig: *Ein Besuch in der Villa Sardi. Porträts, Gedenkblätter, Reden*. Hrsg. von Reinhard Tgahrt. Warmbronn: Keicher, 2001.
- Klüger, Ruth: *weiter leben. Eine Jugend*. Göttingen: Wallstein, 1992.
- Klüger, Ruth: *Unterwegs verloren. Erinnerungen*. Wien: Zsolnay, 2008.
- Kraft, Werner: *Spiegelung der Jugend*. Mit einem Nachwort von Jörg Drews. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973.
- Kunert, Günter: *Erwachsenenspiele. Erinnerungen*. München, Wien: Hanser, 1997.
- Maimon, Salomon: *Lebensgeschichte*. Von ihm selbst geschrieben und hrsg. von Karl Philipp Moritz. Neu hrsg. von Zwi Batscha. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1995.
- Richarz, Monika (Hrsg.): *Jüdisches Leben in Deutschland*. 3 Bde. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1976–1982.
- Scholem, Gershom: *Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen*. Aus dem Hebräischen von Michael Brocke und Andrea Schatz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
- Sperber, Manès: *All das Vergangene ... Die Wasserträger Gottes. Die vergebliche Warnung*. Wien u.a.: Europaverlag, 1983.
- Wassermann, Jakob: *Mein Weg als Deutscher und Jude*. München. Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1994.

Forschungsliteratur

- Carmely, Klara Pomeranz: *Das Identitätsproblem jüdischer Autoren im deutschen Sprachraum. Von der Jahrhundertwende bis zu Hitler*. Königstein i.Ts.: Scriptor, 1981.
- Fischer, Horst: *Judentum, Staat, Heer in Preußen im frühen 19. Jahrhundert. Zur Geschichte der staatlichen Judenpolitik*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1968.
- Gasser, Peter: „Autobiographie und Autofiktion. Einige begriffskritische Bemerkungen“. Pellin, Elio; Weber, Ulrich (Hrsg.): „...all diese fingierten, notierten, in meinem Kopf ungefähr wieder zusammengesetzten Ichs“. *Autobiographie und Autofiktion*. Göttingen: Wallstein, 2012, 13–27.
- Glagau, Hans: *Die moderne Selbstbiographie als historische Quelle. Eine Untersuchung*. Marburg: Elwert, 1903. Auszugsweise wiederabgedruckt in: Niggel 1998, 55–71.
- Glaserapp, Gabriele von: „Wir haben das nicht unversehrt überstanden“. Jüdische Kindheit und Jugend während des Dritten Reiches im Spiegel autobiographischer Texte“. Glaserapp, Gabriele von; Ewers, Hans-Heino (Hrsg.): *Kriegs- und Nachkriegskindheiten. Studien zur literarischen Erinnerungskultur für junge Leser*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2008, 127–149.

- Günter, Manuela: *Anatomie des Anti-Subjekts. Zur Subversion autobiographischen Schreibens bei Siegfried Kracauer, Walter Benjamin und Carl Einstein*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996.
- Holdenried, Michaela: *Im Spiegel ein anderer. Erfahrungskrise und Subjektdiskurs im modernen autobiographischen Roman*. Heidelberg: Winter, 1991.
- Holdenried, Michaela: *Autobiographie*. Stuttgart: Reclam, 2000.
- Kilcher, Andreas: „Was ist ‚deutsch-jüdische Literatur‘? Eine historische Diskursanalyse“. *Weimarer Beiträge* 45 (1999), 485–517.
- Lehmann, Jürgen: *Bekennen, erzählen, berichten. Studien zu Theorie und Geschichte der Autobiographie*. Tübingen: Niemeyer, 1988.
- Lejeune, Philippe: „Der autobiographische Pakt“. Wieder abgedruckt in: Niggel 1998, 215–257.
- Lezzi, Eva: *Zerstörte Kindheit. Literarische Autobiographien zur Shoah*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 2001.
- Malo, Markus: *Behauptete Subjektivität. Eine Skizze zur deutschsprachigen jüdischen Autobiographie im 20. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer, 2009.
- de Man, Paul: „Autobiographie als Maskenspiel“. Ders.: *Die Ideologie des Ästhetischen*. Hrsg. von Christoph Menke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993, 131–146.
- Miething, Christoph: „Gibt es jüdische Autobiographien?“ Miething, Christoph (Hrsg.): *Zeitgenössische jüdische Autobiographie*. Tübingen: Niemeyer, 2003, 43–73.
- Montrose, Louis A.: „Die Renaissance behaupten. Poetik und Politik der Kultur“. Baßler, Moritz (Hrsg.): *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1995, 60–93.
- Müller, Klaus-Detlef: *Autobiographie und Roman. Studien zur literarischen Autobiographie der Goethezeit*. Tübingen: Niemeyer, 1976.
- Neumann, Bernd: *Identität und Rollenzwang. Zur Theorie der Autobiographie*. Frankfurt a.M.: Athenäum, 1970.
- Niggel, Günter: *Geschichte der deutschen Autobiographie im 18. Jahrhundert. Theoretische Grundlegung und literarische Entfaltung*. Stuttgart: Metzler, 1977.
- Niggel, Günther (Hrsg.): *Die Autobiographie. Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*. Studienausgabe, 2., um ein Nachwort zur Neuausgabe und einen bibliograph. Nachtrag erg. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.
- Sandberg, Beatrice: „Erinnerte und erfundene Erfahrung. Autobiographisches Schreiben als subjektive Geschichtsschreibung“. Platen, Edgar (Hrsg.): *Erinnerte und erfundene Erfahrung. Zur Darstellung von Zeitgeschichte in deutschsprachiger Gegenwartsliteratur*. München: Iudicium, 2000, 146–161.
- Sill, Oliver: *Zerbrochene Spiegel. Studien zur Theorie und Praxis modernen autobiographischen Erzählens*. Berlin: De Gruyter, 1991.
- Taterka, Thomas: *Dante Deutsch. Studien zur Lagerliteratur*. Berlin u.a.: Erich Schmidt, 1999.
- Vollers-Sauer, Elisabeth: *Prosa des Lebensweges. Literarische Konfigurationen selbstbiographischen Erzählens am Ende des 18. und 19. Jahrhunderts*. Stuttgart: M & P, 1993.
- Wagner-Egelhaaf, Martina: *Autobiographie*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2000.
- White, Hayden: *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses*. Einf. von Reinhart Koselleck. Stuttgart: Klett-Cotta, 1986.
- Yerushalmi, Yosef Hayim: *Zachor, erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Berlin: Wagenbach, 1996.

Deutsch-jüdische religiöse Literatur in der Moderne

Daniel Hoffmann

Die Darstellung deutsch-jüdischer religiöser Literatur in der Moderne beginnt notwendigerweise mit dem Versuch, eine solche Literatur genauer zu bestimmen, ihr Autoren mit ihren Werken zuzuordnen, Literaturströmungen oder -debatten zu benennen, in denen über ihre Gestalt und ihren Gehalt näheres zu erfahren wäre. Doch dieser Versuch erweist sich als schwierig. Denn es lässt sich in der Moderne keine deutsch-jüdische Literatur ausfindig machen, die sich ganz selbstverständlich als religiös verstanden hat oder die im Verlaufe des 20. Jahrhunderts als eine solche bezeichnet worden ist, sodass sie als ein integrativer Bestandteil der Geschichte der deutsch-jüdischen Literatur anzusehen wäre.

Die zu Beginn des 20. Jahrhunderts einsetzende ‚Jüdische Renaissance‘ ist eher eine Bewegung zur kulturellen Erneuerung des Judentums, eine „Erprobung neuer Sichtweisen auf das geistige Erbe Israels“ (Mendes-Flohr 1997, 334). In ihren religiösen Anteilen hat sie sich von der traditionellen Lebenswelt des Judentums mit ihrer rabbinischen Orthopraxie emanzipiert. Martin Bubers Entdeckung einer jüdischen Urreligiosität öffnete den Blick für ein Verständnis von Religion als einer geistigen Haltung, in der die drei traditionellen Säulen des Judentums – Tora (Gotteslehre), Aboda (Gottesdienst) und Gemiluth Chasodim (sittliche Pflichten gegenüber dem Nächsten) – ihre bestimmende Rolle verloren. „In dieser Zeit war die religiöse Selbstreflexion des Judentums vielfach getragen von dem Eifer, religiöse Grundhaltungen und -stimmungen des Judentums – im Unterschied zu den formalen und institutionellen Lehren und Praktiken der jüdischen Religion – ausfindig zu machen.“ (Mendes-Flohr 1997, 335)

Bubers ‚Jüdische Renaissance‘ fand vor allem mit bisher unbekanntem Aspekten des Judentums, wie z.B. der Mystik, Aufmerksamkeit, sodass die in den Jahrzehnten der Assimilation verloren gegangene Orthopraxie, die religiöse Lebensführung, auch weiterhin unbeachtet blieb. Da sie jedoch die Lebenswelt des osteuropäischen Judentums prägte, das von den Juden Westeuropas jetzt als authentisches Judentum verstanden wurde, mussten die fehlenden Kenntnisse der traditionellen religiösen Lebensweise die Rezeption der literarischen Werke osteuropäischer Autoren erschweren. Jeffrey A. Grossman (Grossman 2000) hat gezeigt, wie die deutsch-jüdischen Übersetzer von J. L. Perez' Werk hier Abhilfe verschafften, indem sie es ihren eigenen, vom assimilierten Judentum geprägten weltanschaulichen und ästhetischen Positionen anglich, um in diesem Umschreiben (Rewriting) deutsch-jüdische Leser, die Perez' Werke nicht im jiddischen Original lesen konnten, mit einer ihnen fremden, aber authentischen jüdischen Welt bekannt zu machen.

Damit wäre auch jenes Kriterium, das Gershon Shaked für die Bestimmung einer jüdischen Literatur formuliert hat, nicht zur näheren Definition einer religiösen

jüdischen Literatur zu verwenden. Denn die „jüdische Soziosemiotik“ (Shaked 1986, 284) reicht nicht aus, dass damit auch die religiöse Dimension jüdischen Lebens thematisiert und reflektiert wird, da sie durchaus bloß den Lebensrahmen der fiktiven Personen eines literarischen Werkes ausmachen kann, während deren Probleme auf einer ganz anderen Ebene dargestellt werden. Shaked's zweites Kriterium, die mimetische Objektivität, darf auch nicht vernachlässigt werden. Wenn in den Übersetzungen jiddischer Literatur die Gefühls- und Gedankenwelt der Protagonisten nach westeuropäischen Maßstäben geglättet werden, dann fehlt jene authentische Dimension traditionellen jüdischen Lebens, jene auf die Welt von Tora und Talmud zurückweisende Begrifflichkeit für jüdisches Denken und Fühlen, an die die Problematik einer religiösen Existenz in der Moderne herangetragen werden muss.

Um eine deutsch-jüdische religiöse Literatur von einer Literatur abzugrenzen, in der jüdisches Schicksal im 20. Jahrhundert thematisiert wird, ohne dass es in ihr um die religiöse Gestalt des Judentums geht, möchte ich verschiedene Zugangsweisen zum Judentum unterscheiden, die für das 20. Jahrhundert typisch sind und der sich die meisten Werke einer deutsch-jüdischen religiösen Literatur zuordnen lassen.

1. Martin Bubers *Drei Reden über das Judentum* (1911) sowie seine Adaption des Chassidismus hat bei zahlreichen deutsch-jüdischen Autoren ein neues Selbstverständnis ihres Judentums geweckt, in dem das überlieferte rabbinische Judentum kaum noch oder gar keine Rolle mehr spielt, sondern überkonfessionelle religiöse Phänomene von Bedeutung sind. Sie geben dem Gläubigen eine neue, nicht von der Tora vorbestimmte Einstellung zu seiner Existenz, da „Gott und der Augenblick [...] unvorwißbar“ (Buber 1935, 92) sind. Der chassidische Pansakramentalismus vermittelt eine aktive, an der Erlösung der Welt beteiligte Handlungsweise, die der vermeintlich bloß passiven Erfüllung der Gebote der Tora überlegen ist (Beispiele: Nelly Sachs, Gerson Stern, Ludwig Strauß).

2. Im Judentum ist es traditionell der Vater, der seine Pflicht zu erfüllen hat, seinem Sohn Tora zu lehren. Der Konflikt, der daraus in der säkularen Moderne für das Vater-Sohn-Verhältnis entsteht, findet sich auch bei deutsch-jüdischen Autoren, die das Judentum als eine in einem formellen Ritualismus erstarrte Religion empfunden haben, die ihnen in autoritärer Weise vom Vater übermittelt worden ist (Beispiel: Ludwig Winder).

3. Religiöser Synkretismus ist im 20. Jahrhundert ein stark verbreitetes Phänomen. Bei deutsch-jüdischen Autoren hat er unterschiedliche Ausprägungen erfahren, die auch davon abhängig gewesen sind, ob in der Kindheit eine Verwurzelung in der traditionellen jüdischen Welt vorhanden gewesen ist oder nicht. Entsprechend variiert die Art und Weise, in der sich ein Autor dem Christentum als einer universellen Religion annähert. Paul Adler hat seine Auseinandersetzung mit dem Christentum, insbesondere mit der singulären Gestalt Jesu Christi, als Versuch eines Korrektivs des Judentums verstanden, dessen „Oekonomie des ‚Sandes am Meer‘“, des Judentums als Volk, er abgelehnt hat. „Aber es ist mir unverwehrt, auch als

einem Juden, auf meinen eigenen Erlöser zu hoffen.“ (Adler 1917/18, 8) Karl Jakob Hirsch hingegen, Urenkel von Samson Raphael Hirsch, hat im amerikanischen Exil seinen Übertritt zum Katholizismus als konsequenten Weg seines Judentums verstanden (weitere Beispiele: Joseph Roth, Franz Werfel).

4. Eine kleine Zahl deutsch-jüdischer Autoren mit traditioneller religiöser Erziehung hat später an ihrem Judentum festgehalten und sich um eine Profilierung der jüdischen Existenz in der säkularen Moderne bemüht. Selig Schachnowitz hat in seinem literarischen Werk das neoorthodoxe Judentum als Alternative zur zerstörerischen Kraft der säkularen Existenz herausgestellt. Efraim Frisch verteidigte das Judentum vor allem gegen die Vorwürfe, eine bloß partikuläre Moral zu vertreten, indem er in den Protagonisten seines Romans *Zenobi* (1927) die Züge einer modernen, von der jüdischen Sozialethik der Gemiluth Chasodim geprägten Handlungsweise einzeichnet. Simon Kronberg überträgt die religiösen Themen des Expressionismus (Gottessuche, Erlösungssehnsucht, Konflikte mit dem Elternhaus) zurück auf die jüdische Existenz, insbesondere auf die Problematik der Diaspora-Existenz in der Moderne (weitere Beispiele: Schalom Ben-Chorin, Emil B. Cohn).

5. Zum Ausgang des 20. Jahrhunderts zeigt sich die Problematik einer deutsch-jüdischen religiösen Literatur unter einer neuen Perspektive. Eine Unterscheidung zwischen religiöser und säkularer Literatur scheint angesichts der Entwicklungen des Religionsbegriffs in den letzten Jahrzehnten obsolet. Normierungen eines Weltbildes sind in der Postmoderne unzulässig geworden. Dan Miron fasst diese Veränderungen in der Gegenüberstellung der Begriffe „Kontinuität“ und „Kontiguität“ zusammen.

Eine auf *Kontiguität* begründete Denkweise, die an die Stelle einer holistischen tritt, wird denjenigen, der einen kritischen, literaturwissenschaftlichen Diskurs in Gang bringt, auch dazu zwingen, ohne normative ‚jüdische‘ Werte auszukommen, und darauf zu verzichten, nach solchen Werten beurteilt, in ihrem Namen bevorzugt oder abgelehnt zu werden. (Miron 2007, 170)

„Jüdische Werte“ gehören für ihn zu jenen „konzeptuellen, abstrakten, übergeordneten Kategorie[n]“, mit denen sich kein vernünftiger Diskurs bestreiten lässt (Miron 2007, 170–171). „The secularism-religion binary opposition“ gehört nach Miron nicht mehr zu den Denkvorsetzungen eines zeitgemäßen Kulturwissenschaftlers (Miron 2010, 218).

Die deutsch-jüdische Literatur der letzten Jahrzehnte zeichnet sich dementsprechend durch eine „neue Unbefangenheit‘ in Sachen Religion und Gottesfrage [aus] im Wissen und jenseits all der Brüche, Infragestellungen, Krisen und Katastrophen des 20. Jahrhunderts.“ Georg Langenhorst konstatiert in ihr eine „neue Selbstverständlichkeit, mit der jüdische Lebensart in die deutschsprachige Gegenwartsliteratur eingeschrieben wird.“ (Langenhorst 2011, 63) (Beispiel: Matthias Hermann).

Zur Forschungslage

Sowohl zu Beginn des 20. Jahrhunderts als auch zu seinem Ende hin prägt ein „philosophisch-religiöse[r] Synkretismus“ (Horch und Spies 1999, 164) auch die jüdischen Autoren. Trotz der Unterschiede im Verständnis des Religiösen ist beiden Zeitspannen eine Abwendung von den traditionellen Religionen und eine Hinwendung zu einem abstrakt-philosophischen Religionsbegriff gemeinsam. Die Forschungen der vergangenen Jahre zur deutsch-jüdischen Literatur konzentrieren sich vor allem auf jene Themen, die mit einer Neuformierung des Judentums im Sinne eines modernen Religionsbegriffs zusammenhängen. Im Zentrum steht häufig das Werk Franz Kafkas in der kontroversen Rezeption durch Gershom Scholem und Walter Benjamin. Die „Frage nach Kafkas Bezug zur Offenbarung“ als Frage „nach dem Status des Gesetzes in seinem Werk“ (Greiner 2004, 28) rückt in den Focus des Interesses. „Im Thema des ‚Gesetzes‘ erkennt Scholem vor allem anderen das ‚Jüdische‘ von Kafkas Werk und hält entsprechend Benjamin dessen Schweigen über diesen Punkt vor.“ (Greiner 2004, 29)

Greiner sieht in Benjamins Deutung ein viel größeres Potential der fruchtbaren Auseinandersetzung mit dem Judentum enthalten als in Scholems Deutung einer Offenbarung, die „nicht abwesend sei, sondern nicht vollziehbar.“ (Greiner 2004, 29) Benjamin erkennt laut Greiner in Kafkas Werk den Ansatzpunkt für eine vor allem gegen das traditionelle Judentum gerichtete Neuformierung, die eine neue religiöse Gemeinschaft jenseits einer konfessionellen Gestalt begründet.

Greiners Forschungsansatz, jene Positionen jüdischer Denker und Dichter hervorzuheben, in denen durch Negation des traditionellen Judentums ein neuer Ansatzpunkt für die Bestimmung des Religiösen gesucht wird, mit der sich die krisenhaften Erfahrungen der Moderne bewältigen ließen, findet sich in zahlreichen Publikationen der letzten Jahre wieder. Mit ihm gerät eine „Vielfalt an Strategien, jüdische Existenz in der Moderne zu artikulieren“ (Bodenheimer 2011, 8), in den Blick. Alfred Bodenheimer versucht das Jüdische bei den modernen deutsch-jüdischen Autoren „dort zu verorten, wo sie sich in die Frage nach Sinn, Zukunft und der adäquaten Form ihres Judentums verbeißen, und wo dieser Biss selbst schon, als illusionsloses, aggressives Bekenntnis zur eigenen Existenz, eine Antwort auf diese Frage ist.“ (Bodenheimer 2011, 8) Die Metapher vom Biss in den Himmel ist für Bodenheimer der treffende Ausdruck für ein beständig scheiterndes, weil in seinem Kern sinnloses Ausgreifen nach der Transzendenz. Während für einen orthodoxen Juden wie Joseph Carlebach Begriffe wie Offenbarung und Erlösung die Rätsel dieser Welt erst zu lösen erlauben (Carlebach 1933, 3), liegt für die modernen deutsch-jüdischen Autoren in ihnen keine Substanz mehr, keine Wahrheit, von der sie ihre Existenz ernähren könnten. Bodenheimer hebt deshalb hervor, dass laut Benjamin die Welt, die Kafkas literarisches Werk beschreibt, nur als Vorwelt oder Nachwelt / Moderne gegenüber der in der Heiligen Schrift evozierten religiösen Welt fungieren kann.

Vorwelt (Bubers jüdische Urreligiosität, Greiners Rückgriff auf Noah) und Moderne sind demnach jene beiden Räume für einen Neuanfang des Judentums, der sich gegen die traditionelle institutionalisierte Religion wendet. Alfred Bodenheimer, Georg Pfeleiderer und Bettina von Jagow konstatieren für jene Literatur, die sich in der Moderne als religiöse Literatur versteht, eine Abwendung von den traditionellen Religionen. Der religiöse Ansatz dieser Literatur ist ein subjektiver. „Die ‚Religiosität‘ oder besser Theologizität moderner Literatur liegt offenbar [...] in einer Art Inversion oder Rückspiegelung der literarischen Verarbeitung gelebter Wirklichkeit in den Text bzw. in den Akt des Schreibens.“ (Bodenheimer et al. 2009, 21) Weder reflektiert diese moderne religiöse Literatur zeitgenössisches theologisches Denken, noch schöpft sie aus einer eigenen konfessionell gebundenen religiösen Erfahrung. Matthias Morgensterns Artikel über orthodoxes jüdisches Schreiben im frühen 20. Jahrhundert schildert demnach die Schlussphase eines ehrgeizigen Projektes der Neorthodoxie des 19. Jahrhunderts, durch literarische Texte religiöse Bildung erreichen zu können (Morgenstern 2009).

Die von Benjamin intendierte „Rettung“ der theologischen Begriffe durch deren Umdeutung ins Profane“, die „radikale Säkularisierung“ der religiösen Tradition, um „einige ihrer Bruchstücke in die Welt der Moderne hinüberzuretten“ (Mosès 2010, 145), ist hingegen der Deutungsansatz zahlreicher Forschungen zu deutsch-jüdischen Autoren des 20. Jahrhunderts. Dass diese Bruchstücke durch subjektive Aneignungen der Tradition in der Lektüre der Bibel gewonnen werden, hat Almuth Hammer exemplarisch für das Werk von Else Lasker-Schüler und Joseph Roth aufgezeigt. „Else Lasker-Schülers Zeichnung ‚Jussuf weidet die Ziegen und Schafe‘ veranschaulicht eindrücklich eine Auseinandersetzung mit der Tradition, die individuelle Lesarten der Überlieferung ins Bild setzt, um sie auf diese Weise zugleich fortzuschreiben und einem modernen Blick zu öffnen.“ (Hammer 2004, 7) Die neuen Lektüren der Bibel unterliegen keinem „allgemein verbindlichen Regelwerk“ (Hammer 2004, 95) mehr, wie es in der rituellen Lesung der Tora im Gottesdienst vorliegt.

Das traditionelle jüdische Schrifttum, vornehmlich die Bibel, die den säkularen jüdischen Autoren meist als einziges Werk der Tradition noch bekannt ist, wird in der modernen deutsch-jüdischen Literatur zum Stichwortgeber oder zum Reservoir poetischer Bilder, auf das je nach „Anlass und Interesse“ (Hammer 2004, 95) zurückgegriffen wird. Die Probleme, die in den literarischen Werken verarbeitet werden, entstehen jedoch nicht aus einer Konfrontation der Gegebenheiten der Moderne mit dem traditionellen jüdischen Leben, sondern allein aus den Erfahrungen mit der modernen Existenz. Wie wenig theologische Fragestellungen zur modernen deutsch-jüdischen Literatur gehören, zeigt sich, wenn Werke deutsch-jüdischer Autoren in den Kontext aktueller theologischer Fragen gestellt werden. Wolfgang Klaghofers Auseinandersetzung mit Franz Kafka und Franz Werfel ist eher eine theologische Reflexion, die sich Aussagen von Werfel und Kafka zur Hilfe nimmt, um theologische Probleme der Moderne von „Mensch und Gott im Schatten“ (Klag-

hofer 2000) zu erörtern. Einen Einblick in die literarische Verarbeitung der jüdischen Tradition leisten sie nicht. Dies gilt auch von Jan-Heiner Tücks Auseinandersetzung mit Paul Celan, dessen Dichtung er als „theologische Provokation“ versteht, als unmittelbaren Ansprechpartner für eine um ihre „Glaubwürdigkeit“ (Tück 2000, 10) ringende Christliche Theologie.

Literaturkritik der Zeitschrift *Jeschurun*

Das deutsche Judentum hat vor allem seit der Wende zum 20. Jahrhundert eine veränderte Haltung gegenüber der religiösen Tradition eingenommen. Eine Opposition gegen die Wahrheit der jüdischen Lehre erkennen die Rezensenten der neoorthodoxen Zeitschrift *Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum* in zahlreichen Romanen deutsch-jüdischer Autoren, die repräsentativ für jüdische Literatur der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts sind.

Joseph Wohlgemuth, Herausgeber der Zeitschrift, hat in einer Nachbetrachtung zu Armin Blaus Besprechung von Max Brods *Rëubeni. Fürst der Juden* betont, dass die Wahrheit das Lebensblut des jüdischen Volkes sei (Wohlgemuth 1926, 90). Abweichungen von ihr in einem literarischen Werk bedeuten demnach ein Ausscheren aus der jüdischen Tradition, das wiederholt in den Rezensionen in *Jeschurun* kritisiert wird. Armin Blau fragt exemplarisch in seiner Rezension zu Stefan Zweigs Drama *Jeremias*: „Welchen Standpunkt geziemt uns, den Thoratreuen, einem solchen ästhetischen Werke gegenüber einzunehmen? Darf überhaupt beim Genuß eines ästhetischen Werkes die ethische oder religiös wertende Kritik ansetzen und Fragen nach Nutzen und Schaden stellen?“ (Blau 1918, 566) Obwohl Zweigs Jeremias-Figur nicht „unsres Blutes ist“ (Blau 1918, 574), gesteht er dem Werk dennoch eine große Wirkung auf jüdische Leser zu, weil es in seiner ästhetischen Gestalt „als ein [...] Erwecker der Sehnsucht nach Zion und Jerusalem, nicht bloß nach dem geistigen, sondern auch nach dem höchst irdischen Boden Palästinas“ (Blau 1918, 575) dienen kann. Blau weist in seiner Rezension ausführlich auf die Unterschiede zwischen der biblischen Prophetengestalt des Jeremias und Zweigs modernem, an politischen Zeitfragen orientiertem Jeremias hin. Obwohl Blau ganz allgemein den biblischen Gestalten eine „Gestaltungssprödigkeit“ (Blau 1918, 559) zugesteht, verweist seine Kritik an Zweigs Drama auf einen grundsätzlichen Missstand in der deutsch-jüdischen Literatur, nämlich den Mangel einer authentischen Darstellung jüdischen Lebens. Dichter wie Arthur Schnitzler und Jakob Wassermann „wollen immer nur eine Seite des Typus Jude behandeln, etwa seine Stellung in einer Umgebung Andersgläubiger. Diese jüdischen Romanfiguren und ihr Judentum geben mehr eine Spiegelung der intellektuellen Not als ein Bild des religiösen und volksmässigen Lebens und Charaktertypus des jüdischen Stammes.“ (Blau 1921, 311) Da Blau und Wohlgemuth, den entscheidenden Rezensenten literarischer Werke in *Jeschurun*, eine originäre jüdische Literatur fehlt, die das reli-

giöse Leben des zeitgenössischen Judentums darstellt, konzentrieren sie sich in ihren Rezensionen erfolgreicher Werke deutsch-jüdischer Autoren auf die Frage, welches Interesse diese für einen toratreuen Leser haben könnten. Dieser eingeschränkte Standpunkt verrät jedoch *ex negativo* die literarische Gestalt, die ein authentisches jüdisches Werk aus neoorthodoxer Perspektive zu besitzen hätte.

In seiner Rezension von Jakob Wassermanns Roman *Der Fall Maurizius* fragt Blau, ob Etzel Andergasts fanatischer Gerechtigkeitssinn „jüdisches Erbgut“ (Blau 1928, 290) sei. In seinen Anmerkungen zu Max Brods Roman *Rëubeni. Fürst der Juden* interessiert ihn, inwieweit Brod in seiner ethischen Fragestellung, ob aus einem sündhaften Verhalten etwas Edles entspringen könne, eine zulässige Interpretation der Mischnastelle Berachoth 54a einführt (Blau 1926, 78). Wichtig sind auch Blaus Überlegungen, inwieweit Brod in seiner Darstellung erotischer Szenen die spezifische jüdische Sittlichkeit ‚Zniuth‘ verletzt habe (Wohlgemuth 1926, 92). Die neoorthodoxen Rezensenten prüfen also, inwieweit die jüdischen Figuren von der traditionellen religiösen Welt des Judentums, nicht allein von seinen Gebräuchen und religiösen Lebensformen, sondern auch von dessen religiöser Ethik geprägt sind. An der Gestaltung dieser Welt bzw. in der Auseinandersetzung mit ihr wird die deutsch-jüdische religiöse Literatur, die für toratreue Juden von Interesse sein kann, erkennbar.

Deutsch-jüdische religiöse Literatur

In seiner Besprechung von Oskar Baums Roman *Die böse Unschuld* (1918) weist Armin Blau darauf hin, dass hier keine Ghettogeschichte vorliege. „Von Frömmigkeit, Gottesinnigkeit, von jüdischen Kultushandlungen und Festen, jüdischen Spracheigenheiten und dergleichen ist wenig vorhanden. Und dennoch ist das soziale Milieu, die ganze soziale Schichtung und Charakteristik der Personen im Grunde jüdisch zu nennen. Ihre Handlungsweise hat jüdisches Gepräge und jüdische Geistesart.“ (Blau 1926, 425) Nicht jüdische Soziosemiotik ist entscheidend für eine jüdische Literatur, sondern eine jüdische Geistesart, wobei diese in ihrem Kern ganz selbstverständlich gleichgesetzt wird mit einem religiösen, traditionellen Gepräge. Wenn in den Ghettogeschichten des 19. Jahrhunderts, z.B. in Nathan Samuelys *Das Tüpfel auf dem i* oder in Karl Emil Franzos' *Nach dem höheren Gesetz*, Fragen der verlassenen Ehefrau (*Aguna*) oder der Scheidung und Wiederverheiratung der Ehefrau mit einem Christen eine Rolle spielen, so sind dies explizit aus der sozialen Ethik der traditionellen Halacha erwachsende Probleme, die aufgrund der sozialen Veränderungen jüdischer Existenz schon für das frühe 20. Jahrhundert keine Bedeutung mehr haben. Stattdessen treten auf der einen Seite universelle sozial-ethische Komponenten, die den Juden als modernen Menschen auszeichnen, sowie die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus in den Vordergrund. Die Thematisierung jüdischer Handlungsweisen und Geistesart tritt demnach vorwie-

gend im Spannungsfeld einer von den vielgestaltigen Problemen der Moderne geprägten Existenz auf.

Selig Schachnowitz (1874–1952) gehört zu den wenigen deutsch-jüdischen Autoren der Moderne, deren Belletristik das traditionelle Judentum als Alternative zur modernen säkularen Existenz verteidigt. In seinem Roman *Luftmenschen* (1912) erzählt er den typischen Werdegang eines osteuropäischen Juden, der in der deutschen Großstadt seine religiöse Herkunft nur noch „als nachziehenden Schatten aus der düsteren Vergangenheit betrachtet [...] und verachtet [...].“ (Schachnowitz 1912, 44) Der Protagonist Samuel Maslow trifft bei seinen Erlebnissen immer wieder auf einen Mann, der als zwielichtige Luftmenschengestalt wechselnde Identitäten annimmt, um sein Leben erfolgreich zu fristen, darin aber zum Verbrecher wird. Schachnowitz legt ihm jedoch jenes Urteil über die Lebenssituation seines Protagonisten Maslow in den Mund, das auch als des Autors Urteil über ihn und Maslows Freunde anzusehen ist: „Was nicht das Leben alles zusammenreimt und für unsinnige Synthesen schafft.“ (Schachnowitz 1912, 19)

Maslows Freunde, der überzeugte Leibnizianer und der Kommunist, verlieren ihr Leben im zaristischen Russland und werden Opfer der unsinnigen Synthese ihrer jüdischen Existenz mit einem modernen Lebenssystem. Allein die Familie Bergsen mit ihrer neoorthodoxen Lebensweise vermag ihm schließlich einen neuen geistigen Halt zu geben. Bei ihr lernt er Samson Raphael Hirschs Judentum kennen, Tora und Alltagsleben miteinander zu vereinbaren. Am Ende wandert er mit Bergsens Tochter Hilda nach Palästina aus.

Obwohl *Luftmenschen* ein Thesenroman ist, in dem Schachnowitz das Scheitern unterschiedlicher Lebensformen der Assimilation demonstriert und ihnen die neoorthodoxe Existenz der Familie Bergsen als Vorbild entgegenstellt, enthält er doch auch Partien, in denen die existenzielle Not so bedrückend geschildert wird, dass nur noch die Umkehr (Teschuwa) zur jüdischen Religion sinnvoll erscheint. Als Maslow bei einem Judenpogrom in Russland Zeuge des Mordes an seinem Freund Mandes wird, bricht sein verschüttetes Judentum wieder in ihm auf, indem er sich durch die Rezitation des Verses Deut 32, 4 „Hazur tomim poolau“ (Schachnowitz 1912, 164) Gottes Gerechtigkeit erneut unterstellt. Sein Versagen gegenüber dem Hilferuf seiner ehemaligen Nachbarin Sonja, die schließlich Selbstmord begeht, wird zum Auslöser seiner Entscheidung, ein aktives jüdisches Leben in Palästina zu führen.

Simon Kronberg (1891–1947) hingegen, dessen Eltern aus der orthodoxen Lebenswelt Galiziens stammen, ist aus dieser traditionellen Glaubenswelt ausgebrochen, um sich auf dem Hintergrund der krisenhaften Erfahrungen des modernen Menschen einen eigenen Zugang zu seinem jüdischen Glauben erringen zu können. Als er 1915 nach Berlin kam, fand er Anschluss an die Literatur des Expressionismus.

Kronbergs Werk ist der immer wieder neu einsetzende Versuch, das traditionelle Judentum durch expressionistische Dissonanz aufzubrechen und die Teile zu

einem neuen, innerlich lebendigen Judentum der Tradition zusammenzusetzen. Sein Roman *Chamlam* (1921) ist nach Armin Wallas „Teil einer jüdischen Selbstkritik, die durch die Betonung des Unzulänglichen und Unvollkommenen charakterisiert ist.“ (Kronberg 1993, 371) Der Roman beginnt mit einer Anrufung Gottes durch seinen Protagonisten, die sowohl die Haltung als auch die liturgische Sprache des Chasan, des Vorbeters in der Synagoge, imitiert, eine Figur, die für Kronbergs Auseinandersetzung mit dem Judentum von zentraler Bedeutung ist. *Chamlam* endet mit den Worten: „Ein warmer Wind in der Straße lief wie ein Dank.“ (Kronberg 1993, 179) „Die jüdische Exilerfahrung verdichtet sich ihm bevorzugt in der Wind-Metapher, zielloses Getriebensein assoziierend.“ (Wallas 2012, 310)

Ebenso wie Simon Kronberg hat auch Paul Adler (1878–1946) nur ein schmales literarisches Werk verfasst. Das Buch *Elohim. Ein symbolischer Geschichtenkreis* (1914) enthält vier Erzählungen, angesiedelt in der Welt des Judentums, Christentums, der griechischen Antike und Chinas. *Die Zauberflöte* (1916) ist eine vielschichtige Adaption der Mozartschen Oper, in der traditionelles Judentum und Aufklärung eine eigenwillige Verbindung eingehen.

Adlers Werk ist durch einen religiösen Synkretismus geprägt. Mit der Vergleichbarkeit der religiösen Phänomene demonstriert er aber nicht auch schon eine mögliche Nivellierung der unterschiedlichen religiösen Welten, sondern gerade deren Unvereinbarkeit. Er setzt die religiösen Symbole nicht in Bewegung, um ihre Eigenart zum Verschwinden zu bringen, sondern um sie in ihrer Besonderheit hervorzuheben. Sein synkretistisches Verfahren erzeugt deshalb bewusst einen „seltsamen fremden Mißklang“ wie z.B. bei der Zusammenführung des hebräischen und lateinischen Wortlautes von Jes 6,3 „Kadosch, Kadosch, Kadosch, Deus Zebaoth! Plenus est omnis mundus gloriae eius!“ in der Erzählung *Elohim* (Adler 1962, 87).

In seinem Essay *Glauben aus unserer Zeit* schreibt Adler: „Alles ist, im Ernste genommen, transzendent, religiös.“ (Adler 1916, 293) Das Wissen darum, dass es keine „kleine, flache Welt der Äußerlichkeiten“ (Adler 1911, 537) gibt, dass vielmehr alle ihre Phänomene religiös sind, wird aus jedem Satz seiner *Zauberflöte* deutlich. Wenn man die Ambivalenz seiner Begebenheiten und die schillernde Vieldeutigkeit seiner Zeichen in ein Spannungsverhältnis mit den eschatologischen Gedanken von Psalm 84 setzt, hat man jenes Potential gefunden, aus dem Adler seinen Humanitätsgedanken entfaltet. Trotz aller Anleihen bei der ägyptischen und griechischen Mythenwelt ist seine Vision letztlich an die religiöse Semantik und Symbolik des Judentums gebunden, die Tamino den Weg zurück zu seinem Gott ermöglichen soll. Adlers Version der *Zauberflöte* zeigt, dass der Suchende in den fragmentarischen Dimensionen der Moderne scheitert, dass ihm der Sprung aus den halluzinatorischen Bildern in die Realität des Glaubens solange nicht gelingen wird, wie er vor der Schlange flieht, statt ihren abschließenden Mahnworten zu folgen: „Ihr, lernt eignes Sein von Gott! Gutes sollt ihr kennen und Böses!“ (Adler 1959, 447)

Karl Jakob Hirsch (1892–1952) hat sich hingegen mit seiner exponierten Herkunft als Urenkel Samson Raphael Hirschs schwergetan. Sein lebenslanges Ringen um einen Zugang zu Gott ist geprägt von einer radikalen Unsicherheit gegenüber seiner jüdischen Herkunft, sodass er schließlich seinen Weg zur Konversion zum Christentum nicht als einen Weg vom Judentum aus, sondern als einen „von voller Gleichgültigkeit in religiöser Hinsicht“ aus beschreibt (Hirsch 1990, 278). In seinem zweiten Roman *Hochzeitsmarsch in Moll* (1936) hat Hirsch die kritische Auseinandersetzung mit seiner jüdischen Herkunft geleistet, die er später in seinen autobiographischen Schriften ausgelassen hat. Der Roman zeigt nicht nur den wandlungsreichen Weg seines Protagonisten Walter Heller durch ein von Emanzipationswünschen aus der „Gefängniswirtschaft“ (Hirsch 1986, 11) einer religiösen jüdischen Familie geprägtes Leben, in dem weder die Ehe noch die Kunst zu einem Haltepunkt für eine neue Identität dienen können, sondern auch den gradlinigen Weg der Jugendfreundin Marya, die als orthodoxe Jüdin mit ihrem zionistischen Ehemann Ernst schließlich nach Palästina auswandert. Während Marya Samson Raphael Hirschs neoorthodoxe Devise, die Zeit müsse zur Tora hin erzogen werden, nicht diese der Zeit angeglichen werden, in ihrem Leben beherzigt, findet Walter bis zum Ende des Romans nicht zu einer eigenen Identität. „Heute bin ich gar nichts, weder Jude noch Mensch, ich bin nur einer, der von Erinnerungen lebt.“ (Hirsch 1986, 178) Er erkennt zudem, er habe „bisher Idylle gespielt“ (Hirsch 1986, 177). Es bleibt jedoch am Ende des Romans offen, wohin ihn sein Drang, die Heimat zu verlassen, letztlich treiben wird, ob er in der Lage ist, seinen Freunden nach Palästina zu folgen.

Die ausgewählten Texte einer religiösen Literatur zeigen ein breites Spektrum in der Auseinandersetzung deutsch-jüdischer Autoren mit dem traditionellen Judentum. Auffällig ist, dass keiner dieser Texte einen internen Konflikt innerhalb des traditionellen Judentums thematisiert, da dieser Aspekt für die moderne jüdische Literatur nicht existiert. Das Spektrum der Auseinandersetzung reicht vielmehr von der Darstellung einer religiösen Umkehr, der ‚Teschuwa‘ (Schachnowitz) über eine kritische Auseinandersetzung mit dem Judentum, das mit krisenhaften Erfahrungen des modernen Menschen konfrontiert wird, sodass seine traditionelle Gestalt aufgebrochen, aber nicht negiert wird (Adler und Kronberg) bis zur ambivalenten Haltung gegenüber dem traditionellen Judentum (Hirsch).

Während deutsch-jüdische Autoren in der Erzählliteratur nicht zu einer geeigneten Erzählform gefunden haben, um die religiöse Problematik des Judentums in der Moderne zum Ausdruck zu bringen, gibt es im 20. Jahrhundert im Drama eine viel größere Bandbreite von Darstellungsformen des Religiösen, die von Stücken mit religiösen Implikationen über Weihespiele (z.B. Aron Ackermann *Die Schweregeprüften*, 1906, und Hedwig Caspari *Salomos Abfall*, 1920) bis hin zum Mysterienspiel in der Nachfolge oder Nachahmung von Hofmannsthals Welttheater reicht (z.B. Schalom Ben Chorin *Das Messiaspiel*, 1933).

Arthur Holitschers (1869–1941) *Der Golem. Ghettolegende in drei Aufzügen* (1908) ist ein metaphysisches Experiment, in dem der anthropoiden Gestalt des Golem der in Gottes Ebenbild geschaffene Mensch gegenübergestellt wird. Rabbi Bennahum hat einen Golem geschaffen. Aber auch der Mensch ist, nach dem Talmud (bSanhedrin, 38b) von Gott zunächst aus dem Staub zu einer formlosen Masse (hebr.: Golem) gebildet worden, bevor er die Seele erhalten hat. Rabbi Bennahums Mitbürger fürchten nicht den Golem, sondern den Rabbi, weil er nach dem plötzlichen Tod seiner Frau aus Rivalität gegenüber Gott ein menschenähnliches Wesen geschaffen hat. Für Ruben, dem der Rabbi seine Tochter Abigail zur Heirat verweigert, ist der Golem ein Sinnbild für den Zustand des Menschen, der seine Ebenbildlichkeit zu Gott verloren hat und zu einer stumpfen Masse geworden ist.

Der Rabbi versucht auch den Todesengel zu besiegen, muss aber für diese Hybris mit dem Tod seiner Tochter büßen. Nach deren Tod verzichtet der Golem, dass ihm eine Seele geben wird und er damit ein Mensch wird, weil es nur mit heillosem Unglück aus menschlichem Hochmut verbunden ist. Der Rabbi hat den Kampf gegen Gott, dem er ein Menschenbild aus eigener Schöpferkraft entgegensetzen wollte, verloren.

Ludwig Strauß (1892–1953) fragt in *Der Tod des Verborgenen* (1920) nach dem Grund, in dem die Welt bzw. die Menschheit verwurzelt ist, und ob dieser Grund den Menschen offenbar ist. Das Verhältnis von Verborgenheit und Offenbarkeit veranschaulicht Strauß am Beispiel der jüdischen Legende von den 36 Gerechten, auf denen die Welt beruht. Für Strauß sind sie die verborgenen Garanten dafür, dass die Gottesebenbildlichkeit des Menschen auch in Zeiten der Not oder des Abfalls vom Glauben bewahrt wird. Während der Tischler einer der 36 Gerechten ist, die in ihrer Sendung verborgen bleiben, steht sein Pflegesohn, der seine Bar Mizwah feiern wird, auf der Schwelle zum öffentlichen Leben im Zeichen der Gebote seines Glaubens. Als Gegenbild zu der Verborgenheit des Gerechten zeichnet Strauß in der Figur des Eleaser den Juden, der sich in der Diaspora assimiliert, sich in den Gojim versteckt und dadurch den jüdischen Menschen von innen zerstört.

Nelly Sachs (1891–1970) hat ihr Mysterienspiel *Eli* 1943 über eine Zeit nach der Katastrophe geschrieben, ohne deren tatsächliches Ausmaß zu kennen. Es zielt nicht auf die historische Dimension, sondern auf die metaphysische des Leidens. In ihm sucht Nelly Sachs jenen Moment, in dem Israel aus dem Tatsächlichen der Historie austritt und seine Existenz zum Gebet vor Gott wird, in dem Geschichte zur Religion wird. Im Mittelpunkt des Mysterienspiels steht die Geschichte des jüdisch-polnischen Hirtenjungen Eli, den ein Soldat erschlägt, als er auf der Straße mit einer Pfeife zu Gott hinauf pfeift. Die Aufhebung des historischen Augenblicks geschieht hier nicht um einer allzeitlichen poetischen Fiktion willen, sondern wird von der Historie selbst her notwendig. Denn bereits in dem Augenblick, in dem Eli ermordet wird, verwandelt sich durch den Tod oder das Verstummen der unmittelbaren Zeugen das historische Ereignis in ein Mysterium. Mit ihren Zeugen hat die Geschichte

nicht nur ihre Sprache, sondern auch ihre Realität verloren. Aber damit beginnt ihre religiös-metaphysische Wirkung.

In den Bericht von Elis seltsamem Pfeifen ist ein Sinnbild des 42. Psalms eingewoben. „Wie der Hirsch nach Wasserquellen lechzet, also lechzet meine Seele, o Gott, nach dir.“ Dies ist die Sehnsucht des Verfolgten, der seinen Gott verhöhnt sieht. Der Soldat hört Elis Pfeifen, das ein Weckruf an Gott sein soll. Statt die Herde zusammenzupfeifen, pfeift Eli umgekehrt als einer aus der Herde nach dem höchsten Hirten. Von da an steht es in der Mitte zwischen dem angerufenen Gott, der die Herde bei sich sammeln soll, und dem Mörder, der die Herde sammelt, um sie seinem irdischen Götzen zum Opfer darzubringen.

Am Ende des Spiels begegnet der Schuster Michael Elis Mörder, der sich zu rechtfertigen versucht. In dessen Missdeutung des Weckrufs verbirgt sich die Götzendienerei, die nur die Ordnung des Diesseits kennt, das Zeichen als Zeichen der Verschwörung deutet, Gott als den Verschwörer gegen seine Existenz.

Auf seiner Wanderschaft sammelt nun Michael für Gott die Spuren des vernichteten Volkes auf. Und als die vergessenen, zeugenlos gewordenen Ereignisse eingesammelt sind, verkündet zum Abschluss des Mysterienspiels die Stimme das Ende von Israels Wanderschaft aus Bedrängnis: „Deine Schuhe sind vertreten – komm!“ (Sachs 1965, 67) Michael wird entrückt, während die Widersacher Gottes zerfallen.

Literaturverzeichnis

- Adler, Paul: „Theodor Däubler. Ein Gespräch mit dem unlustigen Leser über einen Dichter“. *Pan* 2. Jg. (1911–1912), 536–539.
- Adler, Paul: „Glauben aus unserer Zeit“. *Die Aktion* 6. Jg. (1916), 293.
- Adler, Paul: „Über das Judentum“. *Der Anbruch* Bd. 1, Heft 13 (1917/18), 8.
- Adler, Paul: „Die Zauberflöte“. Otten, Karl (Hrsg.): *Prosa jüdischer Dichter*. Stuttgart: Cotta, 1959, 355–447.
- Adler, Paul: „Elohim“. Otten, Karl (Hrsg.): *Schofar. Lieder und Legenden jüdischer Dichter*. Berlin: Luchterhand, 1962, 73–91.
- Blau, Armin: „Stefan Zweig's ‚Jeremias‘. Dramatische Dichtung in neun Bildern“. *Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum* 10 (1918), 559–575.
- Blau, Armin: „Moderne westliche Ghettoliteratur“. *Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum* 7–8 (1921), 310–325.
- Blau, Armin: „Anmerkungen zu Max Brods ‚Rëubeni‘ und Verwandtes“. *Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum* 13 (1926), 76–87.
- Blau, Armin: „Oskar Baum: Die böse Unschuld. Ein jüdischer Kleinstadtroman“. *Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum* 13 (1926), 423–427.
- Blau, Armin: „Der Fall Waremme-Warschauer“. *Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum* 5–6 (1928), 287–296.
- Bodenheimer, Alfred; Pfeleiderer, Georg; von Jagow, Bettina (Hrsg.): *Literatur im Religionswandel der Moderne. Studien zur christlichen und jüdischen Literaturgeschichte*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2009.

- Bodenheimer, Alfred: *In den Himmel gebissen. Aufsätze zur europäisch-jüdischen Literatur*. München: edition text + kritik, 2011.
- Buber, Martin: *Deutung des Chassidismus. Drei Versuche*. Berlin: Bücherei des Schocken Verlags, 1935.
- Carlebach, Jos[eph]: „Der neue Glaubensbegriff als Grundlage der Bibelübersetzung von Buber Rosenzweig“. *Der Israelit* 74 (1933), H. 19, 3.
- Greiner, Bernhard: *Beschneidung des Herzens. Konstellationen deutsch-jüdischer Literatur*. München: Wilhelm Fink, 2004.
- Grossman, Jeffrey A.: „From East to West. Translating Y. L. Perets in Early Twentieth Century Germany“. Gershoni, Israel; Elman, Yaakov (Hrsg.): *Orality, Textuality, and the Materiality of Jewish Tradition. Representations and Transformations*. New Haven: Yale University Press, 2000, 278–309.
- Hammer, Almuth: *Erwählung erinnern. Literatur als Medium jüdischen Selbstverständnisses*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Hirsch, Karl Jakob: *Komödie in Moll*. Bad Homburg: Oberon, 1986.
- Hirsch, Karl Jakob: *Quintessenz meines Lebens*. Mainz: von Hase und Koehler, 1990.
- Horch, Hans Otto; Spies, Bernhard: „Zur Faszination chiliastischen Denkens nach dem Ersten Weltkrieg“. Ladislaus (László) Radványis Dissertation "Der Chiliasmus" (1923) und das literarische Werk von Anna Seghers. *Argonautenschiff. Jahrbuch der Anna-Seghers-Gesellschaft* 8 (1999), 164–181.
- Klaghofer, Wolfgang: *Mensch und Gott im Schatten. Franz Kafka und Franz Werfel – Konturen des Exodus*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2000.
- Kronberg, Simon: *Lyrik. Prosa*. Hrsg. von Armin A. Wallas. Grafrath: Klaus Boer, 1993.
- Langenhorst, Georg: „Zwischen ‚Weihnukivester‘ und ‚Orthodoxie‘. Zur deutsch-jüdischen Diaspora-Literatur der Gegenwart“. *Stimmen der Zeit* 1 (2011), 51–63.
- Mendes-Flohr, Paul: „Neue Richtungen im jüdischen Denken“. Lowenstein, Steven M.; Mendes-Flohr, Paul; Pulzer, Peter; Richarz, Monika (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit, Bd. 3, 1871–1918*. München: C.H. Beck, 1997, 333–355.
- Miron, Dan: *Verschränkungen. Über jüdische Literaturen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Miron, Dan: *From Continuity to Contiguity. Toward a New Jewish Literary Thinking*. Stanford: Stanford Univ. Press, 2010.
- Morgenstern, Matthias: „Die Ästhetik der Tora. Zur Geschichte und zum Ende des Bildungsromans in der deutsch-jüdischen Orthodoxie“. Bodenheimer, Alfred; Pfeleiderer, Georg; Jagow, Bettina von (Hrsg.): *Literatur im Religionswandel der Moderne. Studien zur christlichen und jüdischen Literaturgeschichte*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2009, 127–148.
- Mosès, Stéphane. „Benjamins Judentum“. Weidner, Daniel (Hrsg.): *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2010, 141–151.
- Sachs, Nelly: *Das Leiden Israels*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1965.
- Schachnowitz, Selig: *Luftmenschen*. Frankfurt a.M.: Der Israelit, 1912.
- Shaked, Gershon: „Wie jüdisch ist ein deutsch-jüdischer Roman? Über Joseph Roths ‚Hiob. Roman eines einfachen Mannes‘“. Mosès, Stéphane; Schöne, Albrecht (Hrsg.): *Juden in der deutschen Literatur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986, 281–292.
- Tück, Jan-Heiner: *Gelobt seist Du, Niemand. Paul Celans Dichtung – eine theologische Provokation*. Frankfurt a.M.: Josef Knecht, 2000.
- Wallas, Armin A.: „Simon Kronberg“. Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. 2. erw. und aktualisierte Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012, 309–311.
- Wohlgemuth, Joseph: „Zwei Welten“. *Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum* 13 (1926), 88–104.

Jüdischer Witz und deutsch-jüdische Moderne

Burkhard Meyer-Sickendiek

Beim Stichwort ‚jüdischer Witz‘ denkt man sicherlich an die großartige Sammlung jiddischer Erzählwitze, welche Salcia Landmann in den 1960er Jahren veröffentlichte (Landmann 1983). Freilich ist diese Anthologie kein Einzelfall: Witzsammlungen zu ‚jüdischem Humor‘ und ‚jüdischem Witz‘ entstanden in den 1920er Jahren durch Alexander Moszkowski oder Sammy Gronemann, Ende der 1940er Jahre durch Immanuel Olsvanger, in den 1950er Jahren durch Nathan Ausubel, in den frühen 1960er Jahren neben Salcia Landmann auch durch Henry Spalding, in den 1970er Jahren durch Bill Adler und Hermann Hakel, in den 1980er Jahren durch William Novak und Moshe Waldoks, Sarah Blacher Cohen und Louis Harap, in den 1990er Jahren durch Steve Lipman, Joseph Telushkin, Peter L. Berger und Jan Meyerowitz, und in jüngster Zeit durch Hans Werner Wüst, Gerhard Bronner und Ezra BenGershon. Wie kontrovers diese Anthologien den ‚jüdischen Witz‘ diskutierten, zeigt allein die vehemente Kritik an Salcia Landmann, die 1961 von Friedrich Torberg formuliert (Torberg 1961) und unter etwas moderateren Vorzeichen von Jan Meyerowitz (Meyerowitz 1971) wiederholt worden ist. Erhob Torberg an die Adresse Salcia Landmanns den Vorwurf, dass deren Anthologie von einer „Lust an der Selbstbesudelung“ (Torberg 1961, 58) geprägt sei, weil sie in den von ihr gesammelten Witzen sämtliche antisemitischen Klischees über Juden bestätige (Torberg 1961, 62) und zudem den deutschen Lesern das Gefühl gebe, ohne viel Anstrengung eine „geistige Wiedergutmachung zu leisten“ (Torberg 1961, 65), so verstärkte Meyerowitz neben diesem moralischen Argument Torbergs ästhetisches Argument, Landmann habe zudem „die Witze sehr schlecht erzählt“ (Meyerowitz 1971, 14–15). Einen ganz anderen Kritikpunkt lieferte Dan Ben-Amos, der den Begriff des ‚jüdischen Humors‘ schlicht als Mythos identifizierte, da dieser sich eigentlich nicht vom Humor anderer Kulturen unterscheiden lasse (Ben-Amos 1973). Nun hängt das Bild vom jüdischen Witz natürlich von der Frage ab, welche Witze bzw. – weit wichtiger – welche Autoren denn eigentlich als dessen Repräsentanten gelten können. Neben der Fülle anonymer Erzählwitze wurde jener heiter-melancholische Humor, den die meisten der genannten Anthologien betonen, wohl vor allem an Autoren jiddischer Sprache wie Scholem Aleijchem (1859–1916), Jizchak Leib Perez (1851–1915) oder Mendele Moicher Sforim (1835–1917) entwickelt; ein weiteres Dokument des eher heiter-satirischen Witzes ist auch das aus den zahlreichen Übersetzungen Friedrich Torbergs bekannte Werk Ephraim Kishons. Salcia Landmann hingegen sah Heinrich Heines Witze als den Prototyp des jüdischen Witzes: „Er sah die Welt nach wie vor mit den unbestechlichen Augen des ungerecht Verfolgten. Seine Bitterkeit nahm die Farbe des Witzes an, des spezifisch jüdischen Witzes“ (Landmann 1963, 22).

Es ist u.a. die Frage nach der Repräsentativität Heinrich Heines, die kontrovers diskutiert wurde. Nach Jan Meyerowitz etwa habe der „echte jüdische Witz“ mit

Heinrich Heine nichts gemein. Heine sei zwar außerordentlich, unwiderstehlich witzig, aber es sei dennoch nicht legitim, seine „blutrünstigen literarischen Mordüberfälle auf den älteren Schlegel, auf August von Platen, Meyerbeer und Börne als typisch jüdisch anzusehen“ (Meyerowitz 1971, 21). Dies sei vielmehr Ausdruck eines ‚internationalen Revolverjournalismus‘, dem die jüdische Witzvirtuosität bedauerlicherweise zu Hilfe komme. Wer echte Juden und echten jüdischen Humor kenne, der wüsste, dass sich hinter der gelegentlichen „Schärfe, Grobheit und Frechheit“ gerade das Gegenteil verbirgt: „Toleranz, ein resigniertes Erziehungsbedürfnis, verzeihendes, ja allzu verzeihendes Verstehen. Der echte orthodoxe Jude wird überhaupt nur hart und auf seine Art intolerant, wenn man ihn an der Ausübung seiner religiösen Pflichten hindern will, seien es nun Gebote oder Verbote“ (Meyerowitz 1971, 21). Der „echte“ jüdische Humor sei also mit demjenigen etwa Heinrich Heines oder Karl Kraus’ nicht zu vergleichen. Dies betont Meyerowitz nicht nur mit aller Schärfe, sondern auch mit Anspielung auf Theodor Lessings These vom „jüdischen Selbsthass“:

Seelisch zerrissene Naturen, wie Heine, Mahler, Weininger und Kraus, sind für das jüdische Volk ganz untypisch, sie sind Assimilationsprodukte, man darf den Juden nicht mit dem deutsch-jüdischen Intellektuellen identifizieren. Der jüdische „Mann aus dem Volke“ ist ein fester Charakter, hat keinen Knacks in der Seele. (Meyerowitz 1971, 67)

Zitate wie dieses mögen verdeutlichen, dass das berühmte Bild vom heiteren jüdischen Humor, der – so heißt es etwa bei Sigmund Freud – „unter Tränen lächelt“ (Freud 2000, 216), nicht ohne Ausschlussverfahren entstand. Ich plädiere deshalb im Folgenden dafür, die Diskussion um den ‚jüdischen Witz‘ noch einmal zu erneuern. Wie notwendig eine solche Aktualisierung ist, werde ich zunächst anhand der Begriffsgeschichte des sogenannten ‚Judenwitzes‘ rekonstruieren. Ich werde also die Geschichte eines Wortes entfalten, welches schon 1877 im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm definiert wurde als „stachlichter, bissiger witz, wie er vorzüglich den juden eigen“ (Grimm 1877, 2358) sei. Es gibt nämlich neben der aus den genannten Anthologien bekannten Geschichte des ‚jüdischen Erzählwitzes‘ auch einen literarischen Witz, der etwa mit Heinrich Heine, Ludwig Börne und Moritz Saphir einsetzt und mindestens bis hin zu Kurt Tucholsky reicht. Und es gibt entsprechend seit Heine eine diskursive Empörung der deutschen Öffentlichkeit gegenüber diesem zweiten, als bedrohlich empfundenen ‚Judenwitz‘, deren Gründe und deren Auswirkungen bis heute nicht abgegolten sind. Man kann die literarische Moderne in ihrer ganzen Dynamik nicht begreifen, solange man sich nicht mit der Geschichte, den Ursachen, den Folgen und den Auslösern dieses Phänomens beschäftigt hat. Dabei geht es mir im Unterschied zu den Arbeiten etwa von Gunnar Och oder Jefferson S. Chase (Och 1998; Chase 2000) nicht allein um den Nachweis dieses ursprünglich antijüdischen, dann antisemitischen Stereotyps. Vielmehr soll im Folgenden neben der Genese auch die Wirkkraft dieses Begriffes nachgezeichnet werden. Dass

man darüber hinaus auch fragen kann, inwiefern dieser Begriff nicht nur Stereotyp, sondern möglicherweise auch Kennzeichen eines Schreibverfahrens ist, welches sich durch eine in der Tat stärker groteske bzw. sarkastische Art des Witzes auszeichnet (Meyer-Sickendiek 2009; Och und Meyer-Sickendiek 2015). An dieser Stelle geht es eher um den Nachweis, dass sich ohne eine erneute Diskussion über Witz, Sarkasmus, Ironie und Humor nicht weiter über deutsch-jüdische Autoren reden lässt, dass es also an der Zeit ist, sowohl die Geschichte als auch die Motivation eines Stereotyps zu überdenken.

Die Diffamierung des ‚Judenwitzes‘

Wenn nun Börne uns Deutschen vielfach Unrecht thut, indem er gar zu wenig an uns glaubt, so wollen wir uns hüten, ihm Unrecht zu thun, und Aeußerungen des Humors, der momentanen Stimmung nicht für mehr nehmen, als sie sind. Der Sarkasmus ehrt oft den Gegenstand, indem er ihn beschimpft. Das beleidigte Herz rächt sich an der Geliebten durch Bitterkeiten, die immer nur die Schaale des süßesten Kerns sind. Eifersucht setzt die Geliebte herunter und bringt einer Dritten übertriebene Huldigungen dar. So ist's, wie mit jeder gekränkten Liebe, auch mit der gekränkten Vaterlandsliebe. Diese Entschuldigung gilt übrigens, wie der Tadel selbst, nur der Herabwürdigung des deutschen Nationalcharakters im Allgemeinen; im Einzelnen, wo Börnes Satyre bestimmte Dinge und Verhältnisse trifft, hat er nur zu Recht, und da die Censur dies wahrscheinlich durch Verbieten und Streichen der betreffenden Stellen anerkennen wird, so mag sich der Leser hier mit zahmen Auszügen begnügen (Menzel 1831, 485–486).

Diese Charakterisierung Börnes durch den großen Literaturkritiker des Vormärz, Wolfgang Menzel, stammt vom November 1831. Sie dürfte wohl die historisch erste Assoziation von Sarkasmus und jüdischer Literatur gewesen sein. Dass Börne den „Deutschen“ soviel Unrecht tat, liegt nach Menzel an Börnes Sarkasmus, also an der ironisch-satirischen „Herabwürdigung des deutschen Nationalcharakters“. Auffallend ist zweierlei: Einerseits wird der Sarkasmus noch nicht explizit vom Humor unterschieden, weshalb letzterer auch noch als Laune, als „momentan[e] Stimmung“ begriffen wird. Andererseits ist der Sarkasmus noch kein allgemeines Kennzeichen des später sogenannten ‚Judenwitzes‘. Es gibt aber schon vereinzelte Hinweise einer Typisierung, so schreibt der Berliner Journalist Julius Curtius 1828 in seinem Essay *Der lebende und dennoch maustodte M.-G. Saphir*: „Die Sorte Witz, welche Saphir zu Theil geworden ist, empfängt ihren Reiz nur durch entfesselten Hohn gegen das Heiligste“ (vgl. Chase 2000, 43).

Erst mit der kritischen Reaktion der preußischen wie bayerischen Publizistik auf den dritten Teil von Heinrich Heines Reisebildern mit dem Titel *Die Bäder von Lucca* fügen sich diese eher sporadischen Bemerkungen, wie Gunnar Och betont, zur autorübergreifenden Kategorie des ‚Judenwitzes‘ (Och 1998). Am Anfang steht der Skandal, den *Die Bäder von Lucca* aufgrund der Anspielungen auf die Homosexualität August Graf Platens von Hallermünde auslösten. Danach gelten Heinrich Heine, Ludwig Börne und der Berliner bzw. Wiener Journalist Moritz Gottlieb Saphir, also

drei durchaus unterschiedliche Autoren, als Vertreter eines mehr oder minder identischen Witzes. Nach den Angriffen Heines gegen Platen werden frecher Sarkasmus, verletzende Polemik und Frivolität als seine wichtigsten Kennzeichen angesehen. Dem entspricht die angedeutete Wandlung des Humorbegriffes von der Laune hin zur herzlichen Komik, die sich im Zuge der Heine-Kritik des 19. Jahrhunderts deutlich verstärkt. Sah Heine in vielen seiner Texte einen kecken bzw. kecksten Humor im Sinne Jean Pauls angelegt, so gilt Heines satirischer Witz in Arnold Ruges 1838 entstandener Studie als „Gegentheil des weltversöhnenden, zur Unschuld absoluter Liebenswürdigkeit zurückkehrenden Humors“ (Galley und Estermann 1989, 308). Ähnlich betont Gustav Pfizers Studie *Heine's Schriften und Tendenz*, 1838 veröffentlicht in Wolfgang Menzels *Deutscher Vierteljahrsschrift*, dass Heines Phantasie „kein stetes Feuer, sondern eine rasch aufflackernde Flamme“ sei, die „bald ermattet, und an deren Stelle sich dann der kalte, boshaft zügelnde Witz, der feindselige Hohn drängt“ (Galley und Estermann 1989, 240). Vergleichbares gilt für Börne, aber auch für einen Autor wie Gottlieb Moritz Saphir. Jefferson S. Chase weist darauf hin, dass Saphir „von der Mehrheit seiner Leser als jüdisch angesehen wurde, sodass er bald den zweifelhaften Ruf erlangt hatte, einen ‚zersetzenden‘ jüdischen Witz in den deutschen Kulturdiskurs eingeführt zu haben“ (Chase 2012, 444). Wie zutreffend diese Beobachtung ist, zeigt neben Heinrich Laubes im März 1833 formulierter Kritik an Saphirs gleichsam zwanghaft witzigem Stil (Sprengel 1990, 248), eines der wohl bekanntesten antisemitischen Dokumente des 19. Jahrhunderts, der überaus polemische Essay *Neueste Wanderungen, Umtriebe und Abenteuer des Ewigen Juden unter den Namen Börne, Heine, Saphir u.a.* des Germanisten Heinrich von der Hagen aus dem Jahre 1835:

[...] in allen dieselbe freche Gotteslästerung, dieselbe Verhöhnung und Mishandlung des Weltheilands am Kreuze und seiner Diener, dieselbe Anbetung des Fürsten dieser Welt in der Gestalt des goldenen Kalbes, dieselbe bodenlose Verwirrung der göttlichen Weltordnung, dieselbe giftige Verhetzung gegen die Könige und Obrigkeiten und dabei hündische Feigheit, dieselbe Lebensentwürdigung und schmäbliche Todesfurcht, dieselbe Gottvergessene Beschönigung der Zügellosigkeit, Unzucht und Lüge, derselbe boshafte, alles berechnende und verneinende Witz, derselbe ruchlose Misbrauch oder Besudelung aller heiligen und verehrten Namen und Worte. (Körte und Stockhammer 1995, 176)

Zeigte Wolfgang Menzel noch Verständnis für Börnes satirische Kulturkritik, so gilt diese in der antisemitischen Polemik von der Hagens als Ausdruck eines boshaften, blasphemischen Witzes, der Heine, Börne und Saphir in identischer Ausprägung unterstellt wird. Diese Verallgemeinerung bedarf offenbar der mythologischen Folie des ‚Ahasver-Mythos‘. Gemeint ist jene Legende vom Anfang des 17. Jahrhunderts, nach welcher ein jüdischer Schuster namens Ahasver dem auf dem Weg nach Golgatha an seinem Haus vorbeiziehenden Jesus abschlägt, sich von der Last des Kreuzes zu erholen und an seiner Hauswand auszuruhen, woraufhin er von Jesus zu Unsterblichkeit bzw. ewiger Wanderschaft verdammt wird. So vordergründig die aus

diesem Mythos abgeleitete Identifikation von Heine, Börne und Saphir auch erscheinen mag, bei von der Hagen sind im Kern eben jene Argumente versammelt, die mit dem Aufkommen des modernen Antisemitismus in den 1870er Jahren zur Angst vor jüdischer ‚Zersetzung‘ führen werden. Diese Angst erreicht ihren Höhepunkt in der Bücherverbrennung vom Mai 1933, die ja als „vierwöchige Gesamtaktion gegen den jüdischen Zersetzungsgeist“ (Berger, Hauschild und Links 1983, 267) ausgewiesen war. Formiert hatte sie sich erstmals in der Gründerzeit.

Wenn man nach den Gründen der Kontinuierung dieses Begriffes fragt, dann ist freilich auch daran zu erinnern, dass sich nach 1848 mit der Aufhebung der Zensur eine Witzblattkultur entwickelte, die rein mengenmäßig die Publikationen Heines, Börnes und Saphir bei weitem überstieg (Koch 1991). Zudem führte der mit der Reichsgründung einsetzende Kulturkampf zwischen Bismarck und der katholischen Kirche zu einer Parteinahme jüdischer Publizisten für protestantische und gegen katholische bzw. ‚ultramontane‘ Interessen, die Wilhelm Marrs antisemitische Streitschrift *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum* von 1879 als eine von vielen folgendermaßen kommentierte:

Der Kulturkampf bricht aus. Während wir Germanen seit 1848 in die Press-Acht erklärt und press-vogelfrei geworden waren, wenn wir nur im Geringsten Jüdisches in's [!] Bereich der Kritik zogen, mischt sich das Judenthum nicht nur in unsere confessionelle und Kulturkämpfe mit dem Ultramontanismus, Nein! es führt in der Presse fast ausschließlich das grosse Wort. In seinen Witzblättern, die ängstlich nach allem spähten, was es als ‚Judenhatze‘ niederspotten konnte, goss das Judenthum ganze Sturzbäder über den Ultramontanismus aus. (Marr 1879, 26–27).

Das Ressentiment gegenüber dem als ‚zersetzend‘ wahrgenommenen jüdischen Witz als einer fremden, die friedliche Homogenität der eigenen Kultur bedrohenden Kraft bezieht sich zu Beginn des Deutschen Reiches nicht mehr nur auf Heine, Börne und Saphir, sondern auch auf David Kalischs *Kladderadatsch* und Julius Stettenheims *Berliner Wespen*. Dies zeigt insbesondere der berüchtigte Artikel des an der Berliner Universität lehrenden Professors und Publizisten Heinrich von Treitschke, der in seinen *Bemerkungen zur Judenfrage* von „den hetzenden Reden der jüdischen Scandalpresse“ und einem „Einbruch jüdischer Witzblattrohheit“ (Knoll, Schoeps und Jasper 2002, 498) spricht und im November 1879 in den *Preußischen Jahrbüchern* erklärt:

Was jüdische Journalisten in Schmähungen und Witzeleien gegen das Christentum leisten, ist schlechthin empörend [...]. Bis in die Kreise der höchsten Bildung hinauf, unter Männern, die jeden Gedanken kirchlicher Unduldsamkeit oder nationalen Hochmuths mit Abscheu von sich weisen würden, ertönt es heute wie aus einem Munde: die Juden sind unser Unglück. (Boehlich 1988, 11)

Es mag an dieser Witzblattkultur liegen, dass nunmehr auch die Troika aus Börne, Heine und Saphir rückblickend als eine regelrechte ‚Bewegung‘ wahrgenommen wurde. So kommt Treitschke im vierten Band seiner *Deutschen Geschichte im*

19. Jahrhundert von 1885 mit Blick auf Heinrich Heine und andere „Pariser Deutschjuden“ zur folgenden antisemitischen Einschätzung: „Börne und Heine, Eduard Gans und die Rahel gaben den Ton an im Jungen Deutschland“, und dies wiederum heißt: „Das Weltbürgertum und der Christenhass, der ätzende Hohn und die Sprachverderbnis, die Gleichgültigkeit gegen die Größe der vaterländischen Geschichte – alles war jüdisch in dieser Bewegung“ (Treitschke 1889, 424). Dass diese Autoren mit Heine an der Spitze „den deutschen Zeitungsstil umso gründlicher“ (Treitschke 1889, 424) verdorben hätten, diese These wird bei Karl Kraus wiederkehren. Aber auch schon auf die Literaturgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts war Treitschkes öffentlicher Protest gegen jüdische ‚Witzeleien‘ äußerst einflussreich. So schreibt selbst der Heine-Verehrer Julian Schmidt im dritten Band seiner *Geschichte der deutschen Literatur im neunzehnten Jahrhundert* von 1855:

Gegen die Deutschen haben Börne, Heine und ihre Glaubensgenossen die ganze Scala von Schimpfwörtern angewendet, die einem genialen Gemüth zu Gebote stehen, vom „Bedientenvolk“ an bis zum „Nachtstuhl“, und gegen das Christentum nicht minder; wagt man es aber, auf den ewigen Judenschmerz zu lästern, wagt man es zu bezweifeln, dass Shylock ein Märtyrer war, so ringt die gesammte Journalistik über den Mangel an Aufklärung und Toleranz die Hände [...]. Es ist aber für unsere junge Literatur nicht vorteilhaft gewesen, dass die Juden eine so bedeutende Rolle in ihr gespielt haben, denn bei der unruhigen Beweglichkeit ihres Wesens pflanzte sich die Unsicherheit in ihren heiligen Empfindungen in der Form der Ironie immer weiter fort und untergrub die Festigkeit aller Gestalten und Ideen. (Galley und Estermann 2005, 268)

In Viktor Hehns 1887 veröffentlichtem längeren Essay *Gedanken über Goethe* hat sich dieses Bild vom zersetzenden Witz bereits verfestigt: Heine und Börne verfügten über einen

Witz, wie ihn die Millionen Deutsche in langen Jahrhunderten, wenn sie all ihr Können zusammenlegen wollten, nicht entfernt aufzubringen vermocht hätten, und dieser Witz richtet sich stechend und giftig gegen alle ererbten, in langsamem Wachstum von der Zeit geschaffenen, objektiven Bildungen und Mißbildungen. (Hehn 1888, 157)

Sah Schmidt sich in seiner Kritik noch dem möglichen Vorwurf mangelnder Toleranz ausgesetzt, so steht bei Hehn die von derlei Bedenken wahrlich freie These, dass mit Börne und Heine nicht nur der „jüdisch-französische Radikalismus“, sondern der „revolutionäre Demokratismus“ eingesetzt habe, wodurch Goethe zum hassenswerten „Inbegriff des Aristokratismus“ herabgewürdigt worden sei (Hehn 1888, 161–162). Und ging noch Richard Wagner davon aus, dass es einerseits eine allgemeine Periode der Zersetzung, andererseits einen für Börne und Heine typischen „unwiderstehlichen“ ironischen „Journalstil“ gegeben habe (Wagner 1963, 207), so verschmelzen diese parallelen Phänomene in Rudolf von Gottschalls 1891 in 6. Auflage erschienener Literaturgeschichte *Die deutsche Nationalliteratur des neunzehnten Jahrhunderts* zum Bild vom zersetzenden Witz: „Während die Aristokratie“, so Gottschall mit Blick auf die deutschsprachigen Klassiker der Goethezeit, „in die

Litteratur die gefälligen Formen des Salons übertrug, brachte das Judentum in dieselbe seinen zersetzenden Witz und Scharfsinn und seinen heißblütigen Emanzipationsdrang“ (Gottschall 1891, 392). Gottschall begründet diese zersetzende Wirkung wie schon Viktor Hehn mit der fehlenden produktiven Gestaltungskraft, einem Manko, welches bei Heine, Börne und Saphir gleichermaßen festzustellen sei:

Zur Zeit der Julirevolution, zur Zeit der Heine'schen Reisebilder, der Börne'schen Theaterkritiken und politischen Mahn- und Drohschriften, der Saphir'schen Humoresken kulminierte sein Gestirn in unserer Litteratur, doch es war vorzugsweise die schneidende Demantschärfe, der funkelnde Demantglanz dieser Begabungen, welche Aufsehen erregten. Das künstlerische Organisationstalent fehlte allen diesen Autoren, sie schufen kein Drama, keinen Roman, kein objektives Werk von innerem Zusammenhang, nur Aufsätze, Fragmente, Skizzen, und selbst die meisten Heine'schen Lieder brachten ihre pikante Wirkung durch einen kecken Riß in ihrem künstlerischen Organismus hervor. (Gottschall 1891, 392)

1895 erwähnt sogar der jüdische Historiker Ludwig Geiger mit Blick auf Saphir, Börne und Heine „jene Abart von Witz, die durch ihre ätzende Schärfe, ihre stark zugespitzte Pointe sich von anderen unterschied und die, da sie häufig von Juden angewendet wird, als jüdischer Witz bezeichnet wurde“ (Geiger 1895, 517). Hier wird deutlich, dass es sich beim ‚Judenwitz‘ nunmehr um einen geläufigen *terminus technicus* handelt, und in diesem Sinne findet sich dieses Wort dann wie erwähnt 1877 im *Deutschen Wörterbuch*. Entsprechendes kann daher auch in Theodor Fritschs antisemitischem *Handbuch der Judenfrage* von 1896 nicht fehlen: Mit Blick auf den *Simplexissimus*, den *Kladderadatsch* und den *Wahren Jakob* spricht Fritsch vom „giftigen jüdischen sogenannten Witz, dem durchaus die Hauptmerkmale des Witzes, Geist und Ueberlegenheit fehlen und der nichts liefert als boshafte und gemeine Zerrbilder“ (Fritsch 1919, 467). Untermuert wird diese Zuschreibung von Boshaftigkeit des jüdischen Witzes durch den Vergleich jüdischer und nichtjüdischer deutschsprachiger Autoren, wie dies zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der beliebten Gegenüberstellung von Eichendorff und Heine erfolgt ist. Was Eichendorff selbst in seinen Schriften zur „neueren romantischen Poesie in Deutschland“ mit Angriffen auf Heines „ironische Zerstörung jener weiblich-poetischen Illusionen“ (Eichendorff 1970, 912) der Romantik vorbereitete, findet um die Jahrhundertwende seine Fortsetzung. Während Heine nach Ansicht Alexander Baumgartens mit „mephistophelischem Behagen“ die „ideale christlich-nationale Grundrichtung“ der Romantiker ins „Lächerliche gezogen“ habe, habe Eichendorff „das Gesunde und Lebenskräftige“ der Romantik ins „rechte Licht gestellt und zu neuem Wirken erhoben“ (Hollender 1997, 39). Ähnlich heißt es in einem Sammelband mit dem Titel *Dichterstimmen der Gegenwart* von 1903 in einem Aufsatz August Deppischs:

Zweifelsohne steht die Person Eichendorff's turmhoch über Heine: an seine durchaus lauterer Empfindungen, seine deutsch-nationale Gesinnung, seine Begeisterung für alles Hohe, Schöne, Wahre und Gute reicht Heine nicht heran; ja in seiner Vaterlandslosigkeit, seinem Sarkas-

mus, seinem bitteren Spott und manchmal in seiner Verächtlichmachung alles dessen, was uns heilig ist, ruft er unsere Empörung und unseren Widerspruch wach. (Hollender 1997, 39)

Diese Zitate machen eines ganz deutlich: Der in ihnen angelegte antisemitische Impuls ist zunächst religiös bzw. politisch und nicht genuin rassistisch motiviert. Es sind entrüstete Reaktionen, die aus verletzten religiösen Gefühlen bezüglich „dessen, was uns heilig ist“, hervorgehen – und diese Entrüstungen wurden wiederum durch Autoren verursacht, die sich diesen christlich-religiösen Gefühlen sicherlich kritischer und auch spöttischer näherten als eben ein Autor wie Eichendorff.

Die Kritik am ‚Judenwitz‘ steht also, wie Dietmar Goltschnigg bemerkt, „zuerst unter christlichem (zum Beispiel Wolfgang Menzel, Joseph von Eichendorff), dann unter deutsch-nationalem (zum Beispiel Richard Wagner, Julian Schmidt, Heinrich von Treitschke, Peter Rosegger) und zuschlechtert zuletzt unter rassistischem Vorzeichen (zum Beispiel Adolf Bartels)“ (Goltschnigg 2000, 26). Immer jedoch bezieht sich die rassistische auf die christlich bzw. deutschnational eingebettete Diffamierung des ‚Judenwitzes‘.

Dies zeigt sich beispielsweise in der 1913 erschienenen Abhandlung *Großmacht Presse* von Dr. Joseph Eberle, die unter Berufung auf Autoren wie Chamberlain, Sombart, Treitschke, Bartels, Lombroso, Dühring oder Lueger die These von der „Verjudung des Liberalismus“ (Eberle 1912, 246) und der Presse statistisch zu dokumentieren versucht. Damit wird das Bild vom jüdischen Witz als Form der ‚Zersetzung‘ auch auf Studien zur Publizistik ausgedehnt.

Diese nach dem Ersten Weltkrieg entstehende rassistische Kritik ist dabei bis in die höchsten Ebenen der Wissenschaft verbreitet, wie später auch die 1943 erschienene Habilitationsschrift *Feuilletonkunde* des Zeitungswissenschaftlers Wilhelm Haacke verdeutlicht: „Die wichtigste Aufgabe einer heutigen Feuilletonkunde“, so heißt es, „ist die Herausschälung der Juden aus der Geschichte des deutschen Feuilletons“, nur so könne dieses Genre sich seines schlechten Rufes entledigen:

Geltend war unmittelbar nach 1933 eine unverkennbare Gegnerschaft gegen das Feuilleton, welche kurzzeitig auch dem Gattungsbegriff galt. Diese Ablehnung läßt sich als gesunde Reaktion des Gefühls deutschgesinnter Männer auf Jahrzehnte einer Verjudung und auf die kaum mehr überbietbare Frechheit der sich prononziert jüdisch gebenden und von 1918 bis 1933 verheerend einflußreichen jüdischen Feuilletonisten nur zu gut erklären und verstehen. (Haacke 1943, 5)

Es dürfe nicht sein, so schreibt Haacke weiter, dass mit dem Begriff ‚Feuilleton‘ stets nur die Namen Börne und Heine in Verbindung gebracht würden. Denn deren „jüdischer“ Wortwitz, deren „jüdischer“ Hang zur Selbstverhöhnung zersetze „Liebe und Ehrfurcht vor dem Vaterland“ (Haacke 1943, 33). Durch gesucht nachlässigen, schillernden, flunkernden Stil versuchten die jüdischen Feuilletonisten das „Unvermögen ihres kleineren Geistes“ zu überspielen und durch „sprachliches Mauscheln“ konkrete Inhalte zu ersetzen; zudem wende sich das jüdische Feuilleton nicht an

das Gemüt seiner deutschen Leser, sondern appelliere an das „intellektuelle Sensationsbedürfnis des modernen, gehetzten Menschen der Großstadt“ (Haacke 1943, 33).

Die stets latente Angst vor der Zersetzung und Verunreinigung, also der ‚Verjudung‘ der deutschen Sprache, welche sich in der preußischen Publizistik des 19. Jahrhunderts sowie zeitgleich auch im Wien der Doppelmonarchie entwickelte, ist auf zwei sprachliche Beobachtungen bezogen: Den ‚mauschelnden‘ Tonfall und eben den Sarkasmus. Die entsprechende Trennung von deutschem Humor und jüdischem Sarkasmus findet schon vor dem Ersten Weltkrieg ihren wohl prominentesten Ausdruck in Adolf Bartels’ 1906 entstandenem Pamphlet *Heinrich Heine. Auch ein Denkmal*:

Dass Heine den Humor oder, wie man vielleicht doch besser sagt, die drollige Komik seiner Rasse besaß, bestreite ich nicht, sie amüsiert uns auch, gewiß, doch lässt sie uns nur *über* Menschen und Dinge lachen, nicht *mit* den Menschen und Dingen, wie der deutsche Humor (Bartels 1906, 268).

Die Inversion des Argumentes nach 1945: Sarkasmus als Qualitätsmerkmal

Wirft man einen Blick auf die Rezeption deutsch-jüdischer Literatur nach 1945, dann scheint sich die Argumentation invertiert zu haben. Denn ausgesprochen oft wird bei Autoren der literarischen Moderne ein sarkastischer Witz betont, der aber nunmehr unter positiven Vorzeichen wahrgenommen wird. „Unbändig, sarkastisch und provokativ“, so schrieb Frank Hellberg, „attackierte [Walter Mehring] in Berlin das Bürgertum mit seinen Werten und Idealen; die Verhöhnung traf direkt und abrupt – geschossartig“ (Hellberg 1983, 63). Joseph Roths *Berliner Saisonbericht* zeigt nach Einschätzung Klaus Westermanns „mit bitterer Ironie oder tiefem Sarkasmus Zeichen der Zeit auf“ (Westermann 1984, 15). Ähnlich lobte Wolfgang Haug die „witzig-sarkastischen Kriminalsonette“ Ludwig Rubiners (Haug 1988, 12). „Sarkastisch-provozierend richtete sich Einstein gegen die Bedingungen der neuen Demokratie“, so schrieb Hanne Bergius mit Blick auf Carl Einsteins satirische Wochenschrift *Der blutige Ernst* vom Frühjahr 1919 (Bergius 1989, 217); Ingrid Heinrich-Jost sprach von den „mit sezierendem Sarkasmus vorgetragenen Impressionen“ Alfred Döblins, die dieser unter dem Pseudonym „Linke Poot“ bis 1922 in der *Neuen Rundschau* unter dem Titel *Der deutsche Maskenball* veröffentlichte (Heinrich-Jost 1998, 89), und Walter Muschg umschrieb Döblins expressionistische Kurzprosa der 1910er Jahre als „Verbindung hellsichtiger Verzücktheit mit naturalistischem Sarkasmus“ (Muschg 1962, 421).

Dabei beziehen sich derlei Zuschreibungen nicht nur auf expressionistische Autoren. Walter Grab betonte den „unbarmherzigen Sarkasmus“, mit dem Karl Kraus „in seinem Drama *Die letzten Tage der Menschheit* [...] jüdische Literaten, Schieber

und Spekulanten“ (Grab 1989, 314) verspottete. Steven M. Lowenstein sprach von Maximilian Hardens „sarkastischen Spitzen gegen die Persönlichkeit Wilhelms II.“ (Lowenstein 1997, 318), und über die Theaterkritiken Alfred Kerrs schrieb Hugo Fetting:

Sie waren nie trocken und matt, lehrhaft oder verstandesdürr, sondern eigenwillig und geistreich, emotionsgeladen und emphatisch, voll von beißender Ironie und schneidendem Spott, nicht selten eben auch gepfeffert mit kaltem Zynismus und verletzender Bosheit. (Fetting 1982, 624)

Auch bei jenen wenigen deutsch-jüdischen bzw. österreichisch-jüdischen Autoren, die den Holocaust überlebten bzw. nach 1945 geboren wurden, wird am Witz in der Regel nicht der heitere Humor, sondern eben der Sarkasmus betont. Dies zeigt ein Blick auf Rezensionen und Lexikon- oder Klappentexte: So gilt Robert Schindels Romandebüt *Gebürtig* laut Klappentext als ein Text, „dem Melancholie, sarkastischer Schmä und Gedankenschärfe einen unverkennbaren Sprachstil verlieh“ (Schindel 1994), und an die „grotesken Züge bei Jakov Lind oder in der Prosa Erich Frieds“ sowie „an den obszönen Sarkasmus Hilsenraths“ erinnerte Alexander von Bormann (Bormann 1998, 250). „Das Unerträgliche hat Jakov Lind stets mit den Mitteln der Groteske und des Sarkasmus, mit einer Aufrichtigkeit an der Grenze zum Zynismus zu bewältigen versucht“, so schrieb Ulrich Weinzierl im Februar 1997 in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, und „viel Sarkasmus, Wortwitz und Sinn für Groteskes“ entdeckte im August 2001 das „Literarische Quartett“ um Marcel Reich-Ranicki, Iris Radisch und Hellmut Karasek in dem Roman *Die Vertreibung aus der Hölle* von Robert Menasse.

Diese Ansichten des Feuilletons finden sich längst auch in wissenschaftlichen Nachschlagewerken: „Der Beschreibung der Vergangenheit, der Wahrnehmung seiner Umwelt und der Einschätzung seiner Gegenwart“, so heißt es im von Andreas Kilcher herausgegebenen *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*, „widmete sich [Jakov Lind] stets mit ‚gebotenem Sarkasmus‘“ (Kilcher 2012, 341). Robert Neumann verstand es gemäß der gleichen Quelle, sein Schicksal als dasjenige eines um die Jahrhundertwende in Wien geborenen Juden „mit einer gehörigen Prise Ironie und Sarkasmus als lebenspralle Welt voller Leiderfahrungen und Glücksmomente zu beschreiben“ (Kilcher 2012, 390), und in einem dem Werk Albert Drachs gewidmeten Rückblick des *Spiegel* heißt es:

Er war der Großmeister jenes systematischen Sarkasmus, der deutschen Zungen gar nicht liegt und aus scharfer Lebenserfahrung kommt: Drach, österreichischer Anwalt und Jude, zog für ein halbes Dutzend Romane die Robe des Anklägers an und plädierte in der grotesk überzogenen, mithin entsetzlich komischen Sprache seiner Profession (Augstein 1995).

Auch in der Literatur der Bundesrepublik finden sich Beispiele: „Mit Sarkasmus und geschliffenen Pointen zeichnet Broder das ernüchternde Bild eines Deutschlands,

das nach der Wiedervereinigung Augenmaß und Verstand verloren hat“, so betont Fritz J. Raddatz in seiner Rezension von Broders *Volk und Wahn* (Broder 2000). Jene „längere literarische Tradition der provokativen Ironie“ (Lauer 1999, 241), welche Gerhard Lauer in Texten Edgar Hilsenraths, Ruth Klügers, Imre Kertész' und George Taboris wiederkehren sah, ließe sich also bis hin zu Henryk M. Broder nachvollziehen.

Schlussfolgerungen

Es gibt in der deutsch-jüdischen Moderne neben der hinlänglich bekannten Geschichte des heiter-humorvollen Erzählwitzes auch eine Geschichte des eher sarkastisch-literarischen Witzes, wenn wir an Heine, Kerr, Kraus oder Tucholsky denken. Diese Geschichte setzt mit Heinrich Heine ein und erreicht ihren Höhepunkt in der Wiener und vor allem Berliner Moderne. Und sie ist deshalb so sensibel, weil sie fast untrennbar verknüpft ist mit einem antisemitischen Vorurteil. Dies zeigt neben der Rezeptionsgeschichte Heinrich Heines (Och 2015) auch etwa diejenige Kurt Tucholskys.

Joseph Goebbels bezeichnete 1938 im zweiten Band seines Buches *Der Angriff* mit dem Titel *Wetterleuchten* Tucholsky als jenen Mann, der „Woche für Woche alles, was deutsch in Deutschland ist, verhöhnt und mit dem Spülicht seines verdorbenen und kranken Geistes überschüttet“ (Becker 1978, 11). Josef Nadler betonte 1941 im vierten und letzten Teil seiner *Literaturgeschichte des deutschen Volkes* in ähnlich zeittypischer Hetze, dass „[k]ein Volk dieser Erde [...] jemals in seiner eigenen Sprache so geschmäht worden [sei] wie das deutsche durch Tucholsky“ (Becker 1978, 12). Der inhaltliche Vorwurf dieser vom antisemitischen Ressentiment geprägten Kritiken lautet also: Tucholsky war sarkastisch. Dieser Vorwurf scheint den Herausgebern der Kurt-Tucholsky-Gesamtausgabe jedoch heute das entscheidende Qualitätsmerkmal darzustellen, denn Dirk Grathoff und Gerhard Kraiker charakterisierten Tucholsky als „manchmal sarkastische[n], manchmal verstehende[n] Beobachter bürgerlicher Mentalität und Moral“ (Grathoff und Kraiker 1998).

Die Frage ist also einerseits, inwiefern man bei der Beurteilung dieser Art von Witz dessen Vorgeschichte berücksichtigt. Und die Frage ist andererseits, ob man bereit ist, in eben jener moralisch ambivalenteren Form eines eher sarkastischen denn humorvollen Witzes eine zentrale Leistung deutsch-jüdischer Autoren für die moderne deutschsprachige Literatur zu sehen.

Literaturverzeichnis

- Adler, Bill: *Jüdische Weisheiten, jüdischer Witz*. München: Heyne, 1971.
 Augstein, Rudolf (Hrsg.): *Der Spiegel* Nr. 13 (1995), 27. März 1995.
 Ausubel, Nathan: *A Treasury of Jewish Humor*. Garden City, New York: BBS Publ. Corp., 1955.
 Bartels, Adolf: *Heinrich Heine. Auch ein Denkmal*. Dresden, Leipzig: Koch, 1906.

- Baumgarten, S. J.: „Joseph von Eichendorff. Gedenkblatt zum 26. November“. – *Stimmen aus Maria-Laach* 73 (1907), H. 10, 477–500.
- Becker, Hans-Joachim Paul: *Mit geballter Faust. Kurt Tucholskys „Deutschland, Deutschland über alles“*. Bonn: Bouvier, 1978.
- Ben-Amos, Dan: „The myth of Jewish humor“. *Western Folklore* 32 (1973), H. 2, 112–131.
- BenGershon, Ezra: *Der Esel des Propheten. Eine Kulturgeschichte des jüdischen Humors*. Darmstadt: Primus, 2000.
- Berger, Friedemann; Hauschild, Vera; Links, Roland (Hrsg.): *In jenen Tagen ... Schriftsteller zwischen Reichstagsbrand und Bücherverbrennung. Eine Dokumentation*. Im Gedenken an die Bücherverbrennung 10. Mai 1933. Leipzig, Weimar: Kiepenheuer, 1983.
- Berger, Peter L.: *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung*. Aus dem Amerikan. von Joachim Kalka. Berlin, New York: De Gruyter, 1998.
- Bergius, Hanne: *Das Lachen DADAs. Die Berliner Dadaisten und ihre Aktionen*. Gießen: Anabas, 1989.
- Boehlich, Walter (Hrsg.): *Der Berliner Antisemitismusstreit*. Frankfurt a.M.: Insel, 1965.
- Bormann, Alexander von: „Besetzt war sie, durch und durch“. Traumatisierung im Werk von Anne Duden“. Braese, Stephan; Gehle, Holger; Kiesel, Doron; Loewy, Hanno (Hrsg.): *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 1998, 245–267.
- Briegleb, Klaus: *Opfer Heine? Versuch über Schriftzüge der Revolution*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
- Broder, Henryk M.: *Volk und Wahn*. München: Goldmann, 1998.
- Bronner, Gerhard: *Tränen gelacht. Der jüdische Humor*. Wien, München: Amalthea, 1999.
- Chase, Jefferson S.: *Inciting Laughter. The Development of „Jewish Humor“ in 19th Century German Culture*. Berlin, New York: De Gruyter, 2000.
- Chase, Jefferson S.: „Saphir, Moritz Gottlieb“. Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012, 443–445.
- Cohen, Sarah Blacher: *Jewish Wry. Essays on the Jewish Humor*. Bloomington, Indianapolis: Wayne State Univ. Press, 1987.
- Curtius, Julius: *Der lebende und dennoch maustodte M.G. Saphir, oder: Eine Salve gegen dreizehn Bühnendichter, einen Taschenspieler und einen einzelnen Redakteur*. Berlin: Cosmar und Krause, 1828.
- Deppisch, August: „Eichendorff und Heine. Bemerkungen zur ‚Literarischen Parallele‘ von Karl Kohler in Heft 6 1902 der ‚Dichterstimmen‘“. *Dichterstimmen der Gegenwart* 17 (1903), H. 5, 152–154.
- Eberle, Joseph: *Grossmacht Presse. Enthüllungen für Zeitungsgläubige. Forderungen für Männer*. München, Mergentheim: Ohlinger, 1912.
- Eichendorff, Joseph von: *Werke*. Hrsg. von Jost Perfahl, Marlies Korfsmeyer, Klaus-Dieter Krabiel. Bd. 3. München: Winkler, 1970.
- Fetting, Hugo: „Der Theaterkritiker Alfred Kerr. Einige Nachbemerkungen des Herausgebers“. Ders. (Hrsg.): *Alfred Kerr. Mit Schleuder und Harfe. Theaterkritiken aus drei Jahrzehnten*. Berlin: Severin und Siedler, 1982, 609–630.
- Forschungsmagazin der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg 28 (1998).
- Freud, Sigmund: *Studienausgabe. Bd. IV: Psychologische Schriften*. Hrsg. von Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey. Frankfurt a.M.: Fischer, 2000.
- Fritsch, Theodor: *Handbuch der Judenfrage. Die wichtigsten Tatsachen zur Beurteilung des jüdischen Volkes*. Hamburg: Slepner, ²⁸1919.
- Galley, Eberhard; Estermann, Alfred (Hrsg.): *Heinrich Heines Werk im Urteil seiner Zeitgenossen*. Hamburg: Hoffmann und Campe. Bd. 4 (1989); Bd. 11 (2005).

- Geiger, Ludwig: *Berlin 1688–1840. Geschichte des geistigen Lebens der preußischen Hauptstadt*. Bd. 2. Berlin: Gebr. Paetel, 1895.
- Goebbels, Joseph: *Wetterleuchten. Aufsätze aus der Kampfzeit. Der Angriff*. Bd. 2. München: Eher, 1939.
- Goltschnigg, Dietmar: *Die Fackel ins wunde Herz. Kraus über Heine. Eine „Erledigung“? Texte, Analysen, Kommentar*. Wien: Passagen, 2000.
- Gottschall, Rudolf: *Die deutsche Nationalliteratur des neunzehnten Jahrhunderts*. 6. verm. und verb. Aufl. Bd. 2. Breslau: Trewendt, 1891/1892.
- Grab, Walter: „Jüdischer Selbsthass‘ und jüdische Selbstachtung in der deutschen Literatur“. Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Zweiter Teil. Tübingen: Niemeyer, 1989, 313–336.
- Dirk Grathoff; Kraiker, Gerhard: „Die Oldenburger Gesamtausgabe der Werke und Briefe von Kurt Tucholsky“. *Forschungsmagazin der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg* 28 (1998); <http://www.presse.uni-oldenburg.de/f-aktuell/9817tuch.htm>(01.10.2015).
- Gronemann, Sammy: *Schalet. Beiträge zur Philosophie des „Wenn schon“*. Berlin: Jüdischer Verlag, 1927.
- Gundolf, Friedrich: *Stefan George*. Berlin: Bondi, 1920.
- Haacke, Wilmont: *Feuilletonkunde. Das Feuilleton als literarische und journalistische Gattung*. 2 Bde. Bd. 1. Leipzig: Hiersemann, 1943/44.
- Hakel, Hermann: *Der jüdische Witz*. München: Schuler, 1971.
- Harap, Louis: *Dramatic Encounters. The Jewish Presence in Twentieth-Century American Drama, Poetry, and Humor and the Black-Jewish Relationship*. New York u.a.: Greenwood Press, 1987.
- Haug, Wolfgang: „Politik ist die öffentliche Verwirklichung unserer sittlichen Absichten“. Ders. (Hrsg.): *Ludwig Rubiner: Künstler bauen Barrikaden. Texte und Manifeste 1908–1919*. Darmstadt: Luchterhand, 1988, 7–35.
- Heinrich-Jost, Ingrid: „Linke Poot. Alfred Döblins satirische Kommentare zur Zeit (1919–1922)“. Grab, Walter; Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Juden in der Weimarer Republik. Skizzen und Porträts*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, 88–106.
- Hehn, Viktor von: *Gedanken über Goethe*. Berlin: Gebr. Bornträger, 1888.
- Hellberg, Frank: *Walter Mehring. Schriftsteller zwischen Kabarett und Avantgarde*. Bonn: Bouvier Herbert Grundmann, 1983.
- Heyne, Moritz: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. Bd. 10. Vierten Bandes Zweite Abtheilung. H–Juzen. Leipzig: Hirzel, 1877.
- Hollender, Martin: *Die politische und ideologische Vereinnahmung Joseph von Eichendorffs. Einhundert Jahre Rezeptionsgeschichte in der Publizistik, 1888–1988*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1997.
- Jasper, Willi; Knoll, Joachim H. (Hrsg.): „Preußens Himmel breitet seine Sterne“. *Beiträge zur Kultur-, Politik- und Geistesgeschichte der Neuzeit: Festschrift zum 60. Geburtstag von Julius H. Schoeps*. Bd. 2. Hildesheim: Olms, 2002.
- Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren der deutschen Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. 2., aktualisierte und erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2012.
- Koch, Ursula: *Der Teufel in Berlin. Von der Märzrevolution bis zu Bismarcks Entlassung. Illustrierte politische Witzblätter einer Metropole 1848–1890*. Köln: Informationspresse Leske, 1991.
- Körte, Mona; Stockhammer, Robert (Hrsg.): *Ahasvers Spur. Dichtungen und Dokumente vom „Ewigen Juden“*. Leipzig: Reclam, 1995.
- Landmann, Salcia: *Der jüdische Witz*. Freiburg i.Br.: Walter, 1960.

- Landmann, Salcia: *Als sie noch lachten. Das war der jüdische Witz*. Mit einem Glossar. München: Herbig, 1997.
- Landmann, Salcia (Hrsg.): *Jüdische Witze*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, ²³1984.
- Lauer, Gerhard: „Erinnerungsverhandlungen. Kollektives Gedächtnis und Literatur fünfzig Jahre nach der Vernichtung der europäischen Juden“. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 73 (1999), Sonderheft: Wege deutsch-jüdischen Denkens im 20. Jahrhundert, 215–245.
- Lenz, Guntram: „Im Rachen des Ungeheuers. Zum siebzigsten Geburtstag des Schriftstellers Jakob Lind“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Nr. 34, 10.02.1997, 32.
- Lipman, Steve: *Laughter in Hell. The Use of Humor during the Holocaust*. Northvale, NJ, London: Jason Aronson, 1991.
- Lowenstein, Steven M.: „Der jüdische Anteil an der deutschen Kultur“. Lowenstein, Steven M.; Mendes-Flohr, Paul; Pulzer, Peter; Richarz, Monika (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. III: Umstrittene Integration 1871–1918*. München: C.H. Beck, 1997, 302–332.
- Marr, Wilhelm: *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet*. Berlin: Costenoble, 1879.
- Menzel, Wolfgang: „Ludwig Börne, Briefe aus Paris I“. *Literatur-Blatt*. Redigiert von Dr. Wolfgang Menzel. Nr.121, 28. Nov. 1831, 481–484; Nr.122, 2. Dez. 1831, 485–487.
- Meyerowitz, Jan: *Der echte jüdische Witz*. Berlin: Arani, 1997.
- Meyer-Sickendiek, Burkhard: *Was ist literarischer Sarkasmus? Ein Beitrag zur deutsch-jüdischen Moderne*. München: Fink, 2009.
- Möller, Wolfgang: *Der Führer. Das Weihnachtbuch der deutschen Jugend*. Hrsg. von Baldur von Schirach. München: Eher, 1938.
- Moszkowski, Alexander: *Der jüdische Witz und seine Philosophie*. Berlin: Dr. Eysler, 1923.
- Muschg, Walter: „Nachwort des Herausgebers“. Döblin, Alfred: *Die Ermordung einer Butterblume. Ausgewählte Erzählungen 1910–1950*. Olten und Freiburg i.Br.: Walter, 1962, 421–431.
- Nadler, Josef: *Literaturgeschichte des deutschen Volkes. Dichtung und Schrifttum der deutschen Stämme und Landschaften*. Bd. 4: Reich. Berlin: Propyläen, ⁴1941.
- Novak, William; Waldoks, Moshe (Hrsg.): *Noch mehr jüdischer Witz*. Mit Beiträgen von Scholem Alejchem, Woody Allen, Saul Bellow, Philip Roth und anderen. München: Droemer Knaur, 1988.
- Och, Gunnar: „Judenwitz‘. Zur Semantik eines Stereotyps in der Literaturkritik des Vormärz“. *Juden und jüdische Kultur im Vormärz. Jahrbuch Forum Vormärz Forschung e.V.* 4 (1998), 181–199.
- Olsvanger, Immanuel: *L'Chayim! Jewish wit and humor*. New York: Schocken Books, 1949.
- Pfizer, Gustav: „Heine's Schriften und Tendenz“. Galley, Eberhard; Estermann, Alfred (Hrsg.): *Heinrich Heines Werk im Urteil seiner Zeitgenossen*. Bd. 4. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1989, 227–293.
- Ruge, Arnold: Heinrich Heine und seine Zeit. Ders.: *Sämtliche Werke. Bd. 3: Ueber die gegenwärtige Poesie, Kunst und Literatur*. Mannheim: Grohe, 1847, 1–38. Auch in Galley, Eberhard; Estermann, Alfred (Hrsg.): *Heinrich Heines Werk im Urteil seiner Zeitgenossen*. Bd. 4. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1989, 308ff.
- Schindel, Robert: *Gebürtig*. Roman. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.
- Schmidt, Julian: *Geschichte der deutschen Literatur im neunzehnten Jahrhundert*. Bd. 3. Leipzig: Herbig, 1885.
- Spalding, Henry D. (Ed.): *Encyclopedia of Jewish Humor. From Biblical Times to the Modern Age*. New York: J. David, 1969.
- Sprengel, Peter: „Moritz Gottlieb Saphir in Berlin. Journalismus und Biedermeierkultur“. Blamberger, Günter (Hrsg.): *Studien zur Literatur des Frührealismus*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang 1991, 243–275.

Telushkin, Joseph: *Jewish Humor. What the best Jewish Jokes Say About the Jews*. New York: W. Morrow, 1992.

Torberg, Friedrich: „Wai geschrien!‘ oder Salcia Landmann ermordet den jüdischen Witz. Anmerkungen zu einem beunruhigenden Bestseller“. *Der Monat* 57 (1961), 48–65. Auch in Martin, Marko (Hrsg.): *Ein Fenster zur Welt. Die Zeitschrift „Der Monat“. Beiträge aus vier Jahrzehnten*. Weinheim: Beltz, 2000, 528–541.

Treitschke, Heinrich von: *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*. Bd. 1–5. Leipzig: Hirzel, 1879–1894.

Treitschke, Heinrich von: „Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage“. Boehlich, Walter (Hrsg): *Der Berliner Antisemitismusstreit*. Frankfurt a.M.: Insel, 1965, 77–90.

Wagner, Richard: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Julius Kapp. Bd. 1. Leipzig: Hesse & Becker, 1914.

Wagner, Richard: *Mein Leben*. Hrsg. von Martin Gregor-Dellin. München: Goldmann, 1963.

Westermann, Klaus: „Vorwort“. Roth, Joseph: *Berliner Saisonbericht. Unbekannte Reportagen und journalistische Arbeiten 1920–1939*. Hrsg. von Klaus Westermann. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1984, 11–19.

Wüst, Hans Werner: *Massel braucht der Mensch. Der klassische jüdische Witz*. München: Universitas, 2001.

Deutsch-jüdische Literatur und die aggadische Erzählliteratur

Alexander Alon

Einleitung und Fragestellung; Forschungslage

Die jüdische Moderne definiert ihre Tradition und ihr Selbstverständnis über Reflexion, Edition und poetische Verhandlung eines Textbegriffs und eines Korpus, das einer bestimmten Gruppe historischer Figuren der jüdischen Geschichte zugeordnet wird: den Rabbinen (Niehoff 1995). Im Fokus des vorliegenden Artikels liegt die Rezeption des rabbinischen Konzepts der Aggada (auch: Haggada) bzw. des dadurch definierten Korpus im deutsch-jüdischen Kontext der Moderne, mit besonderem Fokus auf die Literatur.

Hierzu hat Johannes Sabel bislang die einzige systematische Studie vorgelegt (Sabel 2010). Sabel fokussiert dabei die Konzeptualisierung der Aggada und deutsch-jüdische Anthologien, die er als zentrales Anschauungsobjekt ansieht. Ihm zufolge lässt sich die Rezeption der Aggada dergestalt als Entwicklungsgeschichte lesen, dass „[die] Aggada [...] aus ihrem rabbinischen Kontext und ihrer traditionellen Besetzung herausgelöst [wird], um zu Beginn des 20. Jahrhunderts zum Paradigma jüdischen Erzählens in deutscher Sprache zu avancieren“ (Sabel 2010, 2). Sabels literarhistorische These der „Geburt eines Konzeptes und eines spezifischen Korpus jüdischer Literatur deutscher Sprache“ (Sabel 2010, 176) ist von Andreas Lehnardt grundlegend kritisiert worden (Lehnardt 2011; vgl. auch Hahn 2011; Horch 2010). Lehnardt setzt die für die Fragestellung relevanten Aggada-Konzeptionen bereits in der Haskala, bei Nachman Krochmal, Salomo Jehuda Rapoport und Salomon Buber an und verweist auf eine weitgefächerte Praxis der Aggada-Rezeption in der nicht deutschsprachigen jüdischen Literatur, etwa auf Pijutim, mit dem impliziten Vorschlag, Sabels umfassende These zur Genese der Literatur durch eine komparatistische Perspektive und durch die verstärkte Rezeption von Gattungen abzustützen, die über die Narration hinausgehen. Grundlegend für den vorliegenden Zusammenhang sind auch die Arbeiten von Maren Niehoff, in denen Aggada-Konzepte bei Leopold Zunz (Niehoff 1998b), Jacob Weil (Niehoff 1996), Heinrich Heine (Niehoff 1997) und Adolf Jellinek (Niehoff 1998a) unter dem Blickwinkel der Bedeutung der Aggada für ein modernes jüdisches Selbstverständnis analysiert werden (Niehoff 1995). Forschungen zum vorliegenden Themenkomplex mit Bezug auf die belletristische Literatur sind disparat, insofern sie meist Einzelautoren in den Blick nehmen, die, mit Ausnahme von Heinrich Heine, überwiegend im 20. Jahrhundert geschrieben haben, so etwa Franz Kafka, Hermann Ungar (vgl. Hoffmann 2005, 131–136) und Joseph Roth (vgl. Shaked 2006, 234–256).

Im Folgenden werden zwei Textgattungen in den Mittelpunkt gerückt: Anthologien und Erzählliteratur, wobei zwei Autoren besonders hervorgehoben werden, deren Konfigurierung aggadischer Erzählliteratur besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat: Heinrich Heine und Franz Kafka.

Dabei ist zur Methodik zu bemerken, dass, um den Begriff des ‚Aggadischen‘ nicht zu strapazieren, für Anthologien und literarische Texte unterschiedliche Auswahlkriterien herangezogen wurden. Bei den Anthologien wurde der Verwendung des Begriffs in den Quellen gefolgt, indem nur Texte ausgewählt wurden, die entweder vom Begriff der ‚Aggada‘ Gebrauch machen oder sich auf den nichtgesetzlichen Aspekt der rabbinischen Literatur beziehen. Damit fallen – im Gegensatz zu Sabels Arbeit, die diese Texte argumentativ dem ‚Aggadischen‘ zugeordnet hat – die Sammlungen Ludwig August Frankls (1855) und Julius Moses' (1907) aus dem Fokus der Untersuchung. In Bezug auf literarische Texte wurde hingegen diskursiv vorgegangen, insofern die Autoren Heine und Kafka in der Rezeption als ‚aggadisch‘ betrachtet worden sind. In Bezug auf das Korpus ist anzumerken, dass grundlegende Fragen der Perspektivierung des Materials thematisiert werden und keineswegs eine vollständige Auflistung relevanter Texte präsentiert werden soll; Texte wie die Anthologien von Meir Letteris (1847), Raphael Fürstenthal (1834), Wolf Pascheles (1870 [1847]; Glasenapp 2009), Giuseppe Levi (1863), Daniel Ehrmann (1882 [1880]) und Micha Josef bin Gorion (Berdyczewski) (1916–1922; 1913–1926) oder literarische Texte von Joseph Roth oder Hermann Ungar sind zwar für die Fragestellung relevant, konnten aber nur partiell herangezogen werden.

Grundlegendes zur rabbinischen Literatur

Die Blütezeit der rabbinischen Literatur reicht von der Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer um 70 n.d.Z. bis zum 6. Jahrhundert n.d.Z., bis zur Endredaktion des Babylonischen Talmuds. Als Endpunkt des rabbinischen Zeitalters wird auch das Jahr 1040 gesehen, der Niedergang der gaonäischen Akademien Babyloniens (Stemberger 2011, 11). Wie andere Ausprägungen des Judentums ging das rabbinische Judentum davon aus, dass Gott die Tora sowohl in ihrer schriftlichen als auch in ihrer mündlichen Form am Sinai offenbart habe, wobei es im Unterschied zu anderen Gruppen nur sich selbst als Besitzer der memorisierten mündlichen Tora ansah (Ulmer 2015; Mandel 2013, 436; Neusner 2000, 1135).

Zur rabbinischen Literatur zählen u.a. die Mischna, die Tosefta, die beiden Mechiltot, der Babylonische und der Palästinische Talmud, sodann der Midrasch Rabba der fünf Bücher Mose und der fünf hagiografischen Bücher: Hohelied, Ruth, Lamentationes, Ecclesiastes und Esther (Ben Amos 1966, 4) und eine weitere Serie von Midraschim zu den fünf Büchern Mose, der Midrasch Tanchuma. Dabei ist es stets eine Eigenheit der Forschung zur rabbinischen Literatur gewesen, ‚rabbini-

sche' Texte auch in weit nach dem rabbinischen Zeitalter redigierten Texten aufzuspüren, sodass die Zuordnung ‚rabbinisch‘ immer schon von einer interpretatorischen Leistung abhängig gewesen ist (vgl. Ben Amos 1966; Mandel 2013).

Als die vier rabbinischen Hauptkategorien postbiblischer mündlicher Tradition werden in der Regel Mischna und Midrasch sowie Halacha und Aggada genannt. Während die ersten beiden Begriffe Dan Ben Amos zufolge methodischer Art sind, sind die letzteren thematisch. Mischna steht für die Kompilierung juridischer, ethischer und religiöser Aussagen, die keinen Bezug zum biblischen Text aufweisen; Midrasch steht für eine exegetische Methode, aufgrund derer die Rabbinen „auf theologische und philosophische Begriffe, Gesetze des Zivilrechts und imaginative Narrative schlossen“, indem sie von der Bibel ausgingen (Ben Amos 1966, 1; Übers. A.A.). Halacha steht für die Gesetze, die das zivile und das religiöse Leben sanktionieren; diese sind bindend. Die Aggada hingegen ist nicht bindend: Weder gibt sie ein bestimmtes Verhalten vor noch einen bestimmten Glauben. „Rather, it functions as a cultural agent for the transmission of entertaining or interpretative narratives, historical information, and theological precepts and dialogues“ (Ben Amos 1966, 2; Mandel 2013, 436–437).

Die Etymologie des aramaisierten Wortes Aggada ist nicht eindeutig, obwohl die Rückführung auf die Verbwurzel *ngd ist und sich stets auf eine verbale Weitergabe von Tradition bezieht (Ben Amos 1966, 2–3): Je nach Argument wird am Wort Aggada in der rabbinischen Literatur sein exegetischer Aspekt oder seine Funktion, die Weitergabe mündlicher traditioneller Narrative zu ermöglichen, hervorgehoben. So steht Aggada bisweilen für den „durch den Schrifterklärer [aus dem Bibeltext, A.A.] geschöpften neuen Gedanken“, wobei der Bibeltext diesen bereits „selbst [...] zeigt“ (Bacher 1903, 463), oder für die „Erfüllung“ des in Ex. 13:8 festgehaltenen Gebotes *ve-hagadeta le-vincha* [„Du sollst deinem Sohn sagen“], wofür die „aus der [...] Erläuterung mehrerer Bibelverse bestehende Verherrlichung des Auszuges aus Aegypten“, eben die Aggada, zentraler Beleg sei (Bacher 1903, 458–459; Ben Amos 1966, 2).

Die hier für die rabbinische Zeit dokumentierte Schwierigkeit, Aggada zu charakterisieren, gilt auch für die Moderne: Die Aggada existiert nicht per se; jegliches Verständnis von Aggada muss diskursiv bleiben. Im Vordergrund der vorliegenden Ausführungen stehen deshalb die epistemischen und poetologischen Prämissen der Perspektive auf eine meist als ‚vergangen‘ definierte Textgattung, die mit unterschiedlichen Begründungen, aus unterschiedlichen Motivationen und mit unterschiedlichen poetischen Mitteln im Hinblick auf einen deutsch-jüdischen Kontext der Moderne in zwei unterschiedlichen Ausprägungen aktualisiert wird: Wissenschaftlich geprägten Anthologien von Aggada und deutsch-jüdischer Literatur.

Aggada in Gattungen zwischen Wissenschaft und Literatur: Anthologien

Die literarisch-ästhetische Verhandlung von Aggada im 19. Jahrhundert erfolgt in bedeutendem Ausmaß über die Gattung der Anthologie, die David Stern – in deutlicher Perspektivierung aus der Sicht des 20. Jahrhunderts – als das „oldest literary genre“ der ‚jüdischen Literatur‘ bezeichnet hat (Stern 1997, 1). Stern zielt mit dieser analytischen ahistorischen Aussage zunächst auf „beinahe alle kanonischen Texte der rabbinischen Literatur“ und deren Ableger („offshoots“) einschließlich der Pesach-Haggada, sowie auf mittelalterliche Kompilationen rabbinischer Literatur und die Zusammenstellungen von Erzählungen, Dichtungen und Interpretationen „of classical texts original to the period“ (Stern 1997, 1–2), im weiteren Sinne aber auch auf den Pentateuch, der als „collection of different literary sources“ betrachtet werden könne (Stern 1997, 1). Diese Geltungskraft der Anthologie ist in der deutsch-jüdischen Moderne besonders spürbar. Es ist eine besondere Eigenschaft der Anthologien dieses Zeitraums – im Gegensatz etwa zu rabbinischen Texten –, dass sie über ihre eigene Funktion und ihre ästhetischen und epistemischen Prämissen ostentativ Auskunft geben. Dies zeigt sich etwa an der für Anthologien zentralen Frage nach der Einteilung des Materials in bestimmte Textgattungen: die Entscheidung, Textmaterial einer bestimmten Gattung zuzuordnen, beruht ja bereits auf ästhetischen und epistemologischen Prämissen, da die Definition von Gattungen selbst das Resultat eines kultur- und literaturwissenschaftlichen Prozesses ist. Tatsächlich sind Gattungsbezeichnungen wie etwa die Sage historisch zu verortende wissenschaftliche Klassifikationen, die – ihrerseits in einem bestimmten wissenschaftshistorischen Kontext stehend – über den epistemischen Status des präsentierten Textes Auskunft geben. Sie tun dies aus bestimmten inhärenten Prämissen heraus: So geht etwa mit der Bezeichnung eines Textes als ‚Sage‘ – soweit man sich zugleich auf die Brüder Grimm bezieht – die Vorstellung einher, diese sei „vom Volk als Kollektiv gedichtet“ und gehöre also zum stofflichen Repertoire der (epischen) ‚Volkspoesie‘ (Voorwinden 2007, 349).

Für die hier vorgestellten Anthologien gilt, dass der wissenschafts- und literaturhistorischen Prämisse des eigenen Verfahrens hohe Verantwortung und Wirkungskraft zugeschrieben werden; gleichzeitig wird der präsentierte Text selbst und namentlich seine ästhetische Performanz entsprechend aufgeladen. Die Beweisführung erfolgt damit sowohl auf einer wissenschaftlichen Ebene – die ihrerseits eine Apologie des eigenen, wissenschaftlicher Erforschung würdigen Gegenstands darstellt – als auch auf einer ästhetischen Ebene (vgl. hingegen Sabel 2010, 177). Dabei fällt auf, dass die Anthologien ihre Funktion nicht im bloß Dokumentarischen sehen, sondern eine „Aktualisierung“ des Versammelten anstreben. Dadurch sollen vermeintlich verschüttete Traditionslinien wiederbelebt und die Sammlungen selbst als Weiterführung jüdischer Tradition präsentiert werden. Dies geht regelmäßig mit

einer Ablehnung alternativer Traditionslinien einher, etwa von als halachisch interpretierten Bestandteilen der rabbinischen Literatur. Ausgeprägt ist etwa die Rhetorik der Apologie bei gleichzeitiger Negierung des rabbinischen Judentums, aus dem einiges als rettenswert, anderes – etwa der Status talmudischer Texte als offenbarter ‚mündlicher Thora‘ (Weil 1806; Hurwitz 1826b) oder ihre spezifische Art, Narrative zu vermitteln (vgl. etwa Tendlau 1842, 248) – aber als verwerfbar erscheint.

Die erwähnten Anthologien lassen sich alle in literarische Diskurse einschreiben, unterscheiden sich aber gleichwohl aufgrund ihrer Perspektivierung des aggadischen Materials. Während die Texte Jacob Weils und Hyman Hurwitz' sich auf den moralischen Aspekt der Aggada konzentrieren, heben die späteren Texte Zedners, Kraffts und Tendlaus zunehmend das unterschiedlich ausgeprägte ‚Poetische‘ der Aggada hervor.

Die Aggada als Norm: Zwischen literarischer Moralphilosophie und jüdischer Traditionsbildung

Die beiden folgenden Anthologien kombinieren rabbinische und moralphilosophische Perspektivierungen von Aggada unter ähnlichen ästhetischen aber unterschiedlichen epistemischen Prämissen. Obwohl beide Anthologisten die rabbinische Lehrmeinung ablehnen, wonach die Aggada als Element der ‚mündlichen Thora‘ offenbart worden sei, schreiben beide der Aggada noch normative, überzeitliche Kraft zu, wenn sie diese auch unterschiedlich begründen. Hierzu passt Sabels – allerdings anders begründete – Bezeichnung einer „Fortschreibung und zugleich Transformation des rabbinischen Kategorienverhältnisses“ (Sabel 2010, 181).

Mit seiner Sammlung *Fragmente aus dem Talmud und den Rabbinen* setzt sich Jacob Weil (1792–1864) das Ziel, die „Perfectabilität des jüdischen Glaubens“ zu beweisen (Weil 1809, 253). Die Beweisführung fußt auf der folgenden Prämisse: Während bereits das mosaische Zeremonialgesetz Ausdruck einer von „Toleranz und Menschenliebe“ durchdrungenen Religion sei, stelle der Talmud ein den moralischen Prinzipien des Stoizismus nahestehendes Dokument dar, das die Geltungskraft des mosaischen Gesetzes garantiere (Weil 1809, 21). Niehoff zufolge zeigen Auswahl und Inhalt der versammelten Aggada-Exzerpte Weils Bemühung, das rabbinische Judentum mit den Forderungen zeitgenössischer Theorien der Ethik (vor allem Immanuel Kants) in Einklang zu bringen und es so als moralische Religion darzustellen (Niehoff 1996, 40). Zentraler Untersuchungsgegenstand rabbinischer Moral ist die talmudische Aggada („Agada“), die Weil als „Mischmasch“ beschreibt, der sowohl die „größte und reinste Philosophie“ als auch „der menschlichen Vernunft [...] entgegengesetzte Dinge“ enthalte (Weil 1809, 31–32). Damit wird dem Ziel, die deutlich aufklärerischen Eigenschaften des Talmuds hervorzuheben, eine anthologische Tätigkeit zugrunde gelegt. Diese ist nicht nur inhaltlicher Art, sondern geht

mit einer literaturwissenschaftlichen Konzeptualisierung des Materials in Form von „Sentenzen, Aphorismen und Anekdoten“ einher, als welche seine überwiegend den talmudischen Traktaten *Derech Erez* und *Avot* entnommenen Exzerpte präsentiert sind. Mit dieser Präferenz für Gattungen, die „Ästhetik und Philosophie verbinden“ (Niehoff 1996, 27, u.a. mit Verweis auf Neumann 1976, 11–85), [...], schreibt sich Weil in eine literarische Tradition von Schriftstellern wie Georg Christoph Lichtenberg oder Novalis ein (Niehoff 1996, 27; Niehoff 1995, 71; vgl. hingegen Sabel 2010, 177). Dadurch wird jedoch der Begriff der *Aggada* nicht irrelevant. Zwar kommt diesem die rabbinische Geltung als offenbarte ‚mündliche Tora‘ nicht mehr zu, und auch das Korpus, auf das er verweist, erscheint nicht in seiner Gänze für die neue Funktionalisierung einsetzbar. Aber bereits seine Verwendung zeigt eben durch den Verweis seine Unverzichtbarkeit. Mehr als dies: Der Weg zum Beweis der Perfektibilität des Judentums – womit ein weit umfangreicheres Ziel anvisiert wird als die Rehabilitation eines bereits vergangenen rabbinischen Judentums – führt von einer auf rabbinischen Begriffen fußenden Identifizierung eines Grundkorpus, der talmudischen *Aggada*, zu seiner in europäischer literarisch-philosophischer Tradition des 18. Jahrhunderts stehenden epistemischen und ästhetischen Perspektivierung auf ihren moralischen Gehalt hin. Beide sich ergänzenden konzeptionellen Ebenen sind demnach unverzichtbar.

Eine Synthese unterschiedlicher Perspektivierungen von *Aggada* – namentlich eine auf das Metaphysische gerichtete rabbinische und eine auf das moralisch Erbauliche gerichtete literaturwissenschaftliche – findet sich auch in Heimann (Hyman) Hurwitz' (1779–1844) aus dem Englischen ins Deutsche übersetzten *Sagen der Hebräer* (1826b). Wie bei Weil wird die *Aggada* zwar nicht mehr als Element eines offenbarten Textes angesehen; gleichwohl wird ihr die Eigenschaft zugeschrieben, die Juden an die ‚offenbarten Schriften‘ (also an die Bibel) und damit an einen Glauben an Gott binden zu können. Dies wird aus der wissenschaftskritischen Befürchtung Hurwitz' ersichtlich, durch offenbar talmudfeindliche „Modeweisheiten“ der Zeit beeinflusste Juden könnten sich nicht nur vom Talmud, sondern als Konsequenz davon auch von den ‚offenbarten Schriften‘ ab- und zum Atheismus hinwenden (Hurwitz 1826b, 184). Dies sucht Hurwitz abzuwenden, indem er die *Aggada* („*Agadetha*“) – die er als eine Ansammlung von „Sagen und Erzählungen“ (engl. „*Sayings and Narrations*“) versteht (Hurwitz 1826b, III; 1826a, IV) – in ihrer Reichweite deutlich eingrenzt: als „Aphorismen und moralische Sprüche“, die „durch Parabeln und Gleichnisse oder Erzählungen erläutert [werden], welche letztere bald wahr, bald erdichtet sind“. Dadurch sollen nichts weniger als „religiöse und sittliche Wahrheiten“ (Hurwitz 1826b, VI) ans Licht kommen, die wiederum eine „[s]ittliche Vervollkommnung“ und „Unterhaltung“ des Lesers (Hurwitz 1826b, V) bewirken sollen. Zwar richtet sich Hurwitz mit seiner Sammlung an „alle Menschen, mögen sie heißen und glauben, wie und was sie wollen“ (Hurwitz 1826b, VI), doch seine eigentliche Sorge gilt allein den Juden (vgl. hingegen Sabel 2010, 180).

Die Aggada als Literatur

Wie in Jacob Weils und in Hyman Hurwitz' Anthologien wird in Josef Zedners (1804–1871) *Auswahl historischer Stücke aus hebräischen Schriftstellern vom zweiten Jahrhundert bis auf die Gegenwart* (1840) ‚Aggada‘ in den Beweis einer jüdisch-kulturpolitischen These eingebunden. Anhand der Texte lasse sich zeigen, dass die „hebräische Literatur“ – im hebräischen Original wie in deutscher Übersetzung abgedruckt – „fast immer mit den Fortschritten des öffentlichen Lebens und der Wissenschaft gleichen Schritt gehalten“ habe (Zedner 1840, III), während sie zugleich „Nationalität und Gesetz“ bewahren konnte (Zedner 1840, III–IV). Im Gegensatz zu Weils und Hurwitz' Anthologien wird bei Zedner die Geltung von Aggada allerdings als zeitlich beschränkt angesehen: Sie strahlt nicht wie bei Weil, der offenbar einen durch die Aggada verkörperten zeitlosen Begriff jüdischer Ethik vertritt, vom rabbinischen Zeitalter bis in die Gegenwart und weist auch keine metaphysische Dimension auf, indem sie etwa, wie bei Hurwitz, mit dem Glauben an die Offenbarung der Tora in Zusammenhang stünde. Vielmehr wird „aggadischer Stoff“ und die damit einhergehende „sagenartige Behandlung der biblischen Geschichten“ nur für den Zeitraum der ersten 1000 Jahre der hebräischen Literatur als zentraler Bezugspunkt angesehen (Zedner 1840, 1). Später habe die hebräische Literatur, insofern sich in ihr „historische Stücke“ lokalisieren ließen, sich 600 Jahre lang auf „nationalhistorische Stoffe“ bezogen (Zedner 1840, 49–189) und in den letzten 70 Jahren bis zur Gegenwart überwiegend auf „biographisch oder literärhistorische Stoffe“ zurückgegriffen (Zedner 1840, 191–193). Damit aber vermag das ‚Aggadische‘ lediglich auf die Aktualität hebräischer Literatur in einem bestimmten Zeitabschnitt hinzuweisen; danach, so muss man schließen, ist der Bezug auf sie, zumindest was ‚historische Stücke‘ anbelangt, anachronistisch. Die Rede vom ‚Fortschritt‘ impliziert somit auch eine Hierarchisierung auf einem Zeitstrahl, auf dem Aggada auch für das Überwundene stehen kann. Dabei ist es bezeichnend, dass die Perspektivierung auf ‚historische Stücke‘ mit einer Erweiterung des Korpus korreliert: Über die in der rabbinischen Tradition als – offenbarte – ‚mündliche Thora‘ angesehenen Texte der Mischna und des Talmuds hinaus versammelt Zedner Texte, denen diese Eigenschaft nicht mehr zugeschrieben wird. Damit ist die Entfernung von der rabbinischen Charakterisierung der Texte als Elemente einer Offenbarung auch über das Korpus vollzogen. Dieses schließt zwar im ersten ‚aggadischen‘ Teil der Anthologie die Mischna ein, präsentiert aber auch Exzerpte einer Reihe von späteren Midraschim, etwa denen, die Gorionides (Josippon) oder Eldad dem Daniter zugeschrieben werden. Zedners Hierarchisierung seines ‚Stoffes‘ hat darüber hinaus einen dezidiert ästhetischen Charakter. Seine Sammlung – die durchgehend narrative Formen aufweist – ist in drei Kapitel eingeteilt. Jedem Kapitel eignet ein anderer ‚Stoff‘, dem jeweils eine Präzisierung seiner Vermittlung hinzugefügt wird. Während im ersten Kapitel von „sagenartiger Behandlung“ des ‚aggadischen Stoffes‘ die Rede

ist, verzeichnen die beiden nächsten Kapitel einen ‚philosophischen und poetischen Stil‘ bzw. einen ‚klassischen und philosophischen Stil‘. Gerade aufgrund der Bezeichnung der Texte des letzten Kapitels als ‚klassisch‘ lässt sich möglicherweise darauf schließen, dass diese Aufzählung eine Entwicklung andeutet. Die Besinnung auf ‚aggadischen Stoff‘ stünde somit am Anfang einer Entwicklung, der ästhetische (Stil-)Kriterien eingeschrieben sind. Dies wird nicht zuletzt durch die Zuschreibung der Narrative – mit Ausnahme der Mischna – zu einem ‚Autor‘ unterstrichen, womit zum einen erneut die Abkehr vom Konzept eines offenbarten Texts betont wird, zum anderen möglicherweise im Sinn einer Künstlerästhetik die für einen in der rabbinischen Tradition essenzielle Relevanz des Sprachlichen auf einen menschlichen Urheber zurückgeführt wird.

Sind bei Zedner die ‚Sage‘ und das ‚Poetische‘ lediglich Eigenschaften einer bestimmten Bearbeitungsweise der als aggadisch respektive als nationalhistorisch bezeichneten Stoffe im Korpus der hebräischen Literatur, werden sie in Carl Kraffts Anthologie *Jüdische Sagen und Dichtungen nach den Talmuden und Midraschen nebst einigen Makamen aus dem Divan des Alcharisi* (1839) zur wesentlichen Perspektive auf die frühe rabbinische Literatur. Dieser können so die späteren Dichtungen des jüdischen Dichters Jehuda Alcharisi (1170–1235) – namentlich einige Makamen aus dessen *Tachkemoni* („Erleuchte mich“) – zur Seite gestellt und unter dem übergreifenden Reihentitel „Proben neuhebräischer Poesie in deutschen Nachbildungen“ präsentiert werden, deren erster Band Kraffts Anthologie darstellt. Kraffts Fokus auf das Poetische zeigt zugleich den Blick des Literaturwissenschaftlers. So strukturiert er die aus den Talmuden und den frühen Midraschim entnommenen Texte entsprechend den aus der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit diesem Korpus bekannten Gattungen: „An biblische Personen und Stoffe sich anschließende Sagen“, Beschreibungen „aus dem Leben der großen Rabbinen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte“ sowie weitere Textgattungen und „komische Erzählungen, Parabeln, Fabeln“ (Krafft 1839, 197; Yassif 1999, Kap.4). Gleichzeitig gibt Krafft an, sich bei der Auswahl der Texte auf „einzelne Gedanken und Erzählungen einfacher prosaischer Rede“ beschränkt zu haben, „in denen, wie aus zerstreuten Ruinen, der poetische Sinn des jüdischen Volkes aus jener Periode noch bis zu uns herüberredet“ (Krafft 1839, 198). Dem ‚unmittelbaren Entnehmen dieser Dichtungen‘ geht demnach deren unmittelbares Erkennen bzw. ein Erhören des ‚poetischen Sinnes‘ voraus. Dieses Urteil basiert zweifellos auf ästhetischen Wertzuschreibungen und ist also historisierbar, wobei Kraffts Verweis auf ‚Ruinen‘ nahelegt, dass dieses von einer zumindest imaginären Rekonstruktion begleitet werden muss. Entsprechend spricht Krafft von – freilich „dem Originale möglichst genau sich anschließenden“ – ‚Nachbildungen‘ (Krafft 1839, 198 [o.S.]), was Sabel als „doppelte Signatur des Poetischen“ bezeichnet, die Kraffts „Konzept der Übertragung“ verkörpere (Sabel 2010, 189–190). Hervorzuheben ist andererseits aber die Rolle, die dem ‚Poetischen‘ hier zukommt: Es wird von Krafft als ein überzeitliches, also ahis-

torisches Phänomen verstanden, das sozusagen nur ein ‚offenes Ohr‘ erfordert, um erhört und wiedergegeben zu werden. Dieses Konzept von Kontinuität zwischen rabbinischer und zeitgenössischer Literatur ist somit demjenigen Jacob Weils vergleichbar, nur dass hier die Ästhetik die Rolle der Ethik übernimmt.

In seinem Anspruch, Zeugnisse einer ‚jüdischen Vorzeit‘ zu präsentieren, grenzt sich Abraham Tendlau (1842–1878) in seiner Anthologie *Das Buch der Sagen und Legenden Jüdischer Vorzeit* (1842) dezidiert von Zedner und Krafft ab, die ihre Corpora nicht mit einem derart weitreichenden Anspruch versehen, Zeugnis der gesamten ‚jüdischen Vorzeit‘ zu sein (vgl. Glasenapp 2007, 380; 2008, 22). Methodisch entwirft Tendlau eine poetisch-inhaltliche Perspektive, mittels derer ein weiter über die frühe rabbinische Literatur hinausgehendes Korpus ins Auge gefasst wird als das, welches den Anthologien Weils, Hurwitz‘ und Kraffts zugrunde liegt. So stellt Tendlau seine Sammlung in den Kontext eines generellen Anspruches, „aus dem längst vergessenen Ehemals das Schöne und Nützliche“ wieder hervorzurufen und diesem sodann, „wenn auch in einer modernen Gestalt, neues Leben und Dasein“ zu geben (Tendlau 1842, V). Damit stilisiert er sich, im Unterschied zu Krafft, der sich bloß als ein Anwalt der Überlieferung gibt, als Schöpfer, der die Narrative in der Gegenwart überhaupt ermöglicht und hierzu bisweilen auf die eigene „subjektive Stimmung“ rekurriert (Tendlau 1842, VII; Sabel 2010, 194). Ähnlich wie bei Krafft spielt in Tendlaus Auswahlverfahren das ‚Poetische‘ eine zumindest partiell bestimmende Rolle, insofern keine Sage oder Legende aufgenommen worden sei, „in welcher sich nicht ein poetisches Leben, eine Idee oder ein Charakter ausspricht“ (Tendlau 1845, VI). Diese Prämisse erhält aber eine Spezifizierung ins Partikularistisch-Jüdische, indem Tendlau ankündigt, dass der Inhalt der „jüdischen Legenden [...] besonders den Juden ansprechen“ werde, zumal „die Sagen und Legenden keines Stammes vielleicht so in Blut und Leben gedrungen sind, als eben bei dem Juden“ (Tendlau 1845, VI). Somit wird der Inhalt der Texte als Auswahlkriterium hervorgehoben und zugleich eine Begründung gegeben, dass dieses Kriterium im Hinblick auf die vorangegangene Inkorporierung der „Sagen und Legenden“ des eigenen „Stammes“ durch die Juden entwickelt worden sei. Dies zeigt sich am Inhaltsverzeichnis der beiden Anthologien: Während Krafft die von ihm versammelten Narrative entsprechend dem Kenntnisstand der Wissenschaft des Judentums in verschiedene Gattungen aufteilt, ist dieses Wissen für Tendlaus Strukturierung des Materials nicht relevant. Stattdessen wird sein Material unter bloßer Nennung eines auf den Inhalt bezogenen Titels aufgelistet, wie etwa zum bekannten Narrativ „Der Todesengel als Hochzeitsgast“ (Tendlau 1842, 250). Auch im wissenschaftlichen Apparat wird auf die Angabe von Belegstellen weiterer Überlieferungen aus verschiedenen literarischen Traditionen Wert gelegt, während die Gattungszugehörigkeit nicht thematisiert wird. Zugleich ist im Vergleich mit Kraffts Anthologie, die sich auf die frühen rabbinischen Texte beschränkt, die Perspektive signifikant erweitert, indem Tendlau auch mittelalterliche und frühneuzeitliche Texte verschiedener Gattungen und

Sprachen (Hebräisch, Aramäisch, Jiddisch) heranzieht – etwa die Chroniken *Schewet Jehuda* (1560– ca. 1567) und *Schalschelet ha-Kabala* (1587) oder den mystisch-ethischen Text *Kav ha-jaschar* (1705) sowie mündliche Quellen, sodass oft inhaltlich verwandte Narrative aus verschiedenen literarischen Traditionen unter demselben Titel versammelt sind. Ein wichtiges Beispiel hierzu sind im Talmud belegte Narrative, die in späteren Zeiten von neuem erzählt worden sind (vgl. Glasenapp 2007, 382). Durch diesen mit entsprechender Erweiterung des Korpus vertretenen Anspruch gilt Tendlau als Pionier (Glasenapp 2007, 380; 2008, 22). Tendenzen zur Generalisierung finden sich freilich bereits früher, etwa die erwähnten Bestrebungen Jacob Weils, der rabbinischen Moral normative Geltung für das gesamte Judentum zuzuschreiben.

Wie bereits bei Krafft ist ‚Aggada‘ als Begriff bei Tendlau nicht mehr relevant, obwohl rabbinische Texte Teil des jeweiligen Korpus bleiben. Dies mag mit einem größeren Gewicht auf Perspektivierungen zusammenhängen, die die ‚Poetizität‘ des Materials in den Mittelpunkt rücken und das Korpus über die (frühen) rabbinischen Texte hinaus erweitern. Schon bei Heinrich Heine allerdings erfährt das ‚Aggadische‘ in literarischen Texten eine Rehabilitierung, insofern gerade die Poetizität als Charakteristikum der Aggada festgelegt wird.

Die Literatur als Aggada

Zwei Autoren ist im Zusammenhang der Frage nach dem Aggadischen in der Forschung besondere Aufmerksamkeit zugekommen: Heinrich Heine und Franz Kafka. Im vorliegenden Zusammenhang sollen allerdings weniger Studien thematisiert werden, die einen positiven Nachweis rabbinischer ‚Motive‘ oder ‚Traditionen und Denkstrukturen‘ zu führen suchen. Im Fall Heines wäre hierzu die Studie von Regina Grundmann zu nennen, insofern sie rabbinische Motive im Hinblick auf deren Funktionalisierung im Sinne einer ‚Säkularisierung‘ untersucht (Grundmann 2008, 250–266; kritisch hierzu: Weissberg 2009), für Kafka die Studie von Karl E. Grözinger (Grözinger 2014 [1992]; kritisch hierzu: Kilcher 2010). Stattdessen sollen im Folgenden Studien vorgestellt werden, die eine spezifisch poetologische Konfigurierung von Aggada im literarischen Text thematisieren.

Heinrich Heine

Heinrich Heine (1797–1856) gilt als einer der ersten Autoren im 19. Jahrhundert, die ‚Aggada‘ mit Poesie gleichgesetzt haben (Niehoff 1997, 324). Seine Texte sind eine eigenständige Verhandlung dieser Frage und eröffnen damit neue Diskursfelder, die im Folgenden anhand einschlägiger Studien dargestellt werden sollen. Die Aufmerksamkeit der Forschung hat sich auf die explizit jüdische Themen aufgreifenden

Texte *Jehuda ben Halevy* aus dem im *Romanzero* enthaltenen Zyklus „Hebräische Melodien“, das Prosafragment *Der Rabbi von Bacherach* und die polemische Denkschrift *Ludwig Börne* gerichtet.

Prekäre Historiographie

Im Kontrast zur Anthologie Zedners, die ‚aggadischen Stoff‘ als Objekt einer (hebräischen) Literaturgeschichte festlegt, vermag die Heine-Forschung das poetologische Potential des Aggada-Begriffes aufzuzeigen. In den Interpretationen Willi Goetschels und Jonathan Skolniks, für die Aggada als Verhikel einer „counter-history“ gilt (Goetschel) bzw. ein aporetisches Verhältnis zur jüdischen Tradition in der Moderne freilegt (Skolnik), wird deutlich, dass der Begriff die prekäre Konstitution jüdischer Tradition in der Moderne zu fassen vermag. So versteht Goetschel Heines *Jehuda ben Halevy* als Ruf nach einer kritischen Betrachtung ‚pseudo-universalistischer Ansprüche‘ in der Geschichtsschreibung seitens der dominierenden Kultur (Goetschel 1999, 275). Heine führe im *Romanzero* eine Reihe von „ideas“ an, die „pose a challenge to any inquiry into how to represent past and present, and not only in poetry“. Der *Romanzero* sei insofern als eine „poetic theory and practice of writing counter-history“ zu betrachten (Goetschel 1999, 275). Heine gestalte räumlich-zeitliche Verflechtungen verschiedener Orte, Kulturen und Epochen, wodurch eine ‚turbulente Mischung‘ entstehe, deren „bewildering simultaneity calls attention to the fact that history is always written backwards, from the future into the past“ (Goetschel 1999, 275). Die Dichotomie Aggada/Halacha versteht Goetschel als eine konkrete Ausprägung dieser ‚counter-history‘, die auf die Aporien der Historiographie aufmerksam mache. Auch Jonathan Skolnik sieht den Kontext der Frage nach dem Stellenwert historischen Denkens als für Heine zentral an, richtet den Fokus dabei aber deutlicher auf die Neuformation der jüdischen Kultur im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Gerade *Jehuda ben Halevy* und *Der Rabbi von Bacherach* lassen sich Skolnik zufolge als Verhandlungen des Geschichtsbegriffs der Wissenschaft des Judentums verstehen mit dem Ziel, der modernen säkularen Literatur eine neue Rolle zuzuschreiben, nämlich „mit den Traditionen im Dialog“ zu stehen, „mit denen sie zu brechen scheint“ (Skolnik 2003, 213–214; Übers. A.A.). Dies zeige sich an Heines Verständnis von „Hagada“ als „eine Art von Narration, die die inspirierende Kraft der literarischen Technik mit einem Sinn für Tradition und historische Sendung [mission] verbinde“ (Skolnik 2003, 215). Konkret sichtbar werde dies an Heines Subsumierung des poetologischen Begriffs der Aggada als Bezeichnung „für die ‚kreativen‘ narrativen Elemente in der jüdischen religiösen Tradition“ und des Begriff der Haggada, der Bezeichnung für die Pessach-Liturgie, die vom Exodus der Kinder Israels aus Ägypten erzählt, unter den Neologismus „Hagada“ (Skolnik 2003, 214).

Diasporische Ästhetik

Die von Niehoff konstatierte innovative Verwendung des Aggada-Begriffs durch Heine (Niehoff 1997) wird in der germanistischen Heine-Forschung gerade als Zeichen einer ästhetischen Innovation der deutschen Literatur gewertet, die mit einem Verlust (Witte) bzw. mit einer Appropriation (Grossman) einhergehen. Bernd Witte sieht in Heines Erzählfragment *Der Rabbi von Bacherach* eine Auseinandersetzung mit Moses Mendelssohns These von der Zentralität des Zeremonialgesetzes für die Erhaltung der jüdischen Religion, dessen Vollzug gerade unter den Bedingungen der Moderne prekär sei (Witte 2007, 33). So sei anhand der in der Erzählung mehrfach als gespiegelt beschriebenen Auseinandersetzung mit dem biblischen Auszug aus Ägypten im Pessach-Ritus die „Abwesenheit des Normen setzenden Gottes“ feststellbar, was „auf den defizitären Status der Neuzeit [verweist], in der das heilige Wort nur noch haggadisch, erzählerisch kommentiert werden kann“ (Witte 2007, 57). Dadurch konstituiere sich die Erzählung selbst „als Auszug aus dem kanonischen Text der Heiligen Schrift in die fiktionale Schrift der Literatur“ (Witte 2007, 59). Witte sieht in dieser Übersetzung in die Moderne allerdings die Funktion erhalten, „das kulturelle Gedächtnis des eigenen Volkes“ zu bewahren – im Kontext der klassisch-romantischen Ästhetik eine umwälzende Neuerung (Witte 2007, 59). Die ästhetische Innovationskraft Heines qua Aggada stellt auch Jeffrey Grossman heraus, der bei Heine eine ‚Poetik der Appropriation‘, der Aneignung herausarbeitet. Durch die Aneignung der Termini Aggada und Halacha entwickle Heine innerhalb der deutschen Dichtung ein Repertoire jüdisch-kultureller Anspielungen, die er zugleich mit Aspekten romantischer Poetik synthetisiere. Damit wende er sich gegen eine ‚idealistische Konzeption‘ von Dichtung als einer „world solipsistically enclosed within the confines of its own impermeable boundaries“ (Grossman 2002, 273).

Franz Kafka

Zeitreflexion

Loci classici einer vom Begriff der Aggada ausgehenden Lektüre von Franz Kafkas Werk sind verstreute Texte von Walter Benjamin (Sabel 2010, 247), die zu zahlreichen Deutungen angeregt haben (Liska 2012; Kilcher 2009, 221–222). Prominent wohnt ihnen eine Zeitreflexion inne – ein Fokus der Kafka-Forschung, der in vielerlei Ausprägungen aufgenommen wird. Eine ihrerseits gleichnishafte Perspektivierung, die verschiedene Traditionslinien der jüdischen Literatur zusammenbringt, stellt Benjamins *Versuch eines Schemas zu Kafka* dar (Benjamin 1991, 1192). Über die Anwendung des Begriffspaars Aggada (bei Benjamin stets „Hagada“)–Halacha und des Begriffs des Prophetischen postuliert Benjamin für Kafkas Romane einen zeittheoretisch reflektierten Bezug zum Judentum. Während die Tora mit ihren Reinigungs- und Speisegesetzen das Relikt einer „Abwehrmaßnahme“ gegenüber einer

„Vorwelt“ darstelle und gerade diese „verschollene Welt früher Kulturentwicklung“ in seinen Romanen dargestellt werde (Halacha-Aggada), halte Kafka dieser Vorwelt durch „das Judentum“ gleichsam ‚prophetisch‘ „die Strafe entgegen“; die dargestellte Vorwelt sei die dazugehörige Schuld. Während demnach die Gegenwart für Kafka ausscheide, gelte sein „ganzes Interesse [...] in Wirklichkeit dem Neuen, der Strafe, in deren Lichte freilich die Schuld schon zur ersten Stufe der Erlösung wird“ (Benjamin 1991, 1192). Aggada markiert also einen Punkt in der Vergangenheit, zu dem Halacha und Prophetie in Beziehung stehen, ohne die Gegenwart zu tangieren. Im Kontrast zur Programmatik vieler Aggada-Anthologien ist Aggada bei Kafka nicht ‚aktualisierbar‘.

Entgegen den Konzeptualisierungen des Begriffs Aggada, der wie etwa bei Heine ‚die Dichtkunst freisetzt‘ (Sabel 2010, 2), gilt er in Benjamins Einführung von Kafkas Prosa und der Aggada (bei Benjamin stets „Hagada“) gerade als Symptom dafür, dass dieser „mit einer rein dichterischen Prosa gebrochen hat“ (Benjamin 1991). Dies rührt daher, dass Benjamin das Verhältnis von Aggada und Halacha als streng funktional ansieht: so geht er in seinem Essay *Beim Bau der chinesischen Mauer* davon aus, dass Aggada stets „der Erklärung und Bestätigung der Lehre – der Halacha“ diene (Benjamin 1991, 679). Während der Wegfall der Halacha demnach die Erfüllung dieser Funktion prekär mache, bleibe die Aggada dennoch in diesen von Benjamin als ‚rabbinisch‘ und ‚talmudisch‘ bezeichneten Zusammenhang eingeschrieben: die mit der Aggada gleichgesetzte Prosa Kafkas bewiese vielleicht nichts – „auf jeden Fall ist sie so beschaffen, daß sie in beweisende Zusammenhänge jederzeit eingestellt werden könnte“ (Benjamin 1991, 679). Dieses „jederzeit“ ist Signum einer „Verzögerung“, die sich an vielerlei Ausprägungen zeigt, etwa derjenigen, wonach „Kafkas Bücher [...] Erzählungen [sind], die mit einer Moral schwanger gehen, ohne sie je zur Welt zu bringen“ (Benjamin 1991, 679). Damit scheint eine Gegenposition zu den Konzeptionen Jacob Weils und Hyman Hurwitz eingenommen, wo die Moralität der Aggada gerade als enthüllbar präsentiert und – etwa bei Hurwitz – durch die Elision des halachischen Kontexts hervorgehoben wird. In dieser defizitären, „komplementären Welt“ Kafkas (Benjamin 1978, 762) sei sogar willentlich die Wahrheit preisgegeben worden, „um an der Tradierbarkeit, an dem hagadischen Element festzuhalten“ (Benjamin 1978, 763).

Auf einen konkreten talmudischen Text bezieht sich die Interpretation Bernd Wittes, der in seiner Lektüre von Kafkas Roman *Der Process* das Verhältnis von aggadischem Subtext und Process-Narration als eines der ‚Kontrafaktur‘ thematisiert. Dem „Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit“, das im Roman zum Ausdruck komme (so Witte unter Rückgriff auf eine Formulierung von Georg Lukács) und in der „alle positiven Inhalte verschwunden sind“ (Witte 2007, 178), werde mit der Türhüter-Legende, – die er, ausgehend von der Identifizierung des ‚Mannes vom Lande‘ als den talmudischen Terminus *technicus* des ‚Am ha-Arez‘ „ganz in der Tradition der talmudischen Haggada“ verortet – „das Licht einer anderen Welt in

das Dunkel der entgötterten Zeit“ entgeggestellt (Witte 2007, 180). Aggada wird demnach im Sinne der Rabbinen als offenbarte Tradition verstanden, die in der Moderne unter Beibehaltung ihrer ursprünglichen Eigenschaften allerdings gleichsam aporetisch unter konträren Bedingungen aufzuscheinen vermag.

Bernhard Greiner verwendet mit Blick auf Kafkas Roman *Der Verschollene* den Begriff des Aggadischen als Bezeichnung für eine literarische Technik der Überblendung von Kafkas Narration mit Episoden des biblischen Exodusparrativs. Unter ‚aggadischer Wiederholung‘ (Greiner 2013, 136) biblischer Narrative bei Kafka versteht Greiner aber nicht eine Auslegung der Bibel. Vielmehr wird darunter einerseits die Eröffnung eines ‚Anspielungshorizonts‘ in der Kafkas Narration begriffen, die den Protagonisten Karl Roßmann im ‚Exilland Amerika‘ die „Schritte [...] der ‚Kinder Israels‘“ wiederholen lässt und zugleich auf „aktuelle, zionistisch motivierte Aufbrüche nach Palästina“ anspielt (Greiner 2013, 135–136). Andererseits sei diese ‚aggadische Wiederholung‘ zugleich „ein Einschreiben in das Buch der Bücher“ (Greiner 2013, 144). Das aggadische Verfahren aktiviere damit ein historisches Identifikationsnarrativ für die Gegenwart des Kafkaschen Erzählens und ermögliche zugleich das Erreichen des ‚Gesetzes, der Tora‘ – „allerdings nur im Schreiben, nicht im Erfüllen des Gesetzes“ (Greiner 2013, 144).

Literaturverzeichnis

- Bacher, Wilhelm: „Der Ursprung des Wortes Haggada (Agada)“. Ders.: *Die Agada der Tannaiten. Erster Band. Von Hillel bis Akiba. Von 30 vor bis 135 nach der gew. Zeitrechnung*. 2. verb. und verm. Aufl. Straßburg: Karl J. Trübner, 1903.
- Ben Amos, Dan: „Anthologies“. Patai, Raphael; Bar-Itzhak, Haya (Hrsg.): *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions*. 2 Bde. Bd. 1. New York: M.E. Sharpe, 2013.
- Ben Amos, Dan: „Folklore“. *Oxford Bibliographies Jewish Studies*. <http://www.oxford-bibliographies.com/view/document/obo-9780199840731/obo-9780199840731-0105.xml> (17.08.2015).
- Ben Amos, Dan: *Narrative Forms in the Haggadah. Structural Analysis*. Indiana University, Univ.-Diss., 1966.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften II*. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.
- Benjamin, Walter. *Briefe I*. Hrsg. und mit Anm. vers. von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978.
- Bin Gorion, Micha Josef (Berdycewski): *Der Born Judas*. 6 Bde. Leipzig: Insel, 1916–1922.
- Bin Gorion, Micha Josef (Berdycewski): *Die Sagen der Juden*. 5 Bde. Frankfurt a.M.: Rütten & Loening, 1913–1926.
- Ehrmann, Daniel: *Aus Palästina und Babylon*. Wien: Alfred Gölder, 1882 [1880].
- Frankl, Ludwig August: *Libanon. Ein poetisches Familienbuch*. Wien: A. Pichler's Witwe & Sohn, 1855.
- Fürstenthal, Raphael J.: *Rabbinische Anthologie oder Sammlung von Erzählungen, Sprichwörtern, Weisheitsregeln, Lehren und Meinungen der alten Hebräer*. Breslau: M. Friedländer, 1834.
- Glasenapp, Gabriele von: „From Text to Edition. Processes of Scholarly Thinking in German-Jewish Literatures in the Early Nineteenth Century“. Gotzmann, Andreas; Wiese, Christian (Hrsg.):

- Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives.* Leiden: Brill, 2007, 368–388.
- Glasesnapp, Gabriele von: „Popularitätskonzepte jüdischer Folklore. Die Prager Märchen, Sagen und Legenden in der Sammlung Sippurim“. Haug, Christine; Mayer, Franziska; Podewski, Madleen (Hrsg.): *Populäres Judentum. Medien, Debatten, Lesestoffe.* Tübingen: Niemeyer, 2009, 19–45.
- Goetschel, Willi: „Rhyming History. A Note on the ‚Hebrew Melodies‘“. *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 74/4 (1999), 271–282.
- Greiner, Bernhard: „San Francisco im Osten und Ramses im Westen. Deterritorialisierung exilischer Existenz in Kafkas ‚Verschollenem‘“. Bischoff, Doerte; Komfort-Hein, Susanne (Hrsg.): *Literatur und Exil.* Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, 129–145.
- Grözinger, Karl Erich: *Kafka und die Kabbala. Das Jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka.* Frankfurt a.M., New York: Campus, 2014 [1992].
- Grundmann, Regina: „Rabbi Faibisch, Was auf Hochdeutsch heißt Apollo“. *Judentum, Dichtertum, Schlemihltum in Heinrich Heines Werk.* Stuttgart, Weimar: Metzler, 2008.
- Hahn, Hans-Joachim: „Johannes Sabel: Die Geburt der Literatur aus der Aggada [...]“. Tübingen 2010“. *transversal. Zeitschrift für Jüdische Studien* 12 (2011), 171–173.
- Hoffmann, Daniel: *Bruchstücke einer großen Tradition. Gattungspoetische Studien zur deutsch-jüdischen Literatur.* Paderborn: Schöningh, 2005.
- Horch, Hans Otto: „[Rezension von:] Chaim Vogt-Moykopf: Jüdisches Denken als universelles Konzept in der deutschsprachigen Literatur. Frankfurt a.M., New York: Campus, 2009. [...] Johannes Sabel: Die Geburt der Literatur aus der Aggada. [...]“. Tübingen 2010 [...]“. *Pardes* 18 (2010), 194–199.
- Hurwitz, Hyman: *Hebrew Tales. Selected and translated from the Writings of the Ancient Hebrew Sages* [...]. London: Morrison and Watt, 1826a.
- Hurwitz, Heimann: *Sagen der Hebräer. Aus den Schriften der alten hebräischen Weisen. Nebst einer Abhandlung über den Ursprung, den Geist und Werth des Talmuds.* Aus dem Engl. des Heimann Hurwitz, von *t. Leipzig: Wilhelm Engelmann, 1826b.
- Kilcher, Andreas B.: „Kafka und das Judentum“. Engel, Manfred; Auerochs, Bernd (Hrsg.): *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung.* Stuttgart, Weimar: Metzler, 2010, 194–211.
- Kilcher, Andreas B.: „Literatur und Gesetz“. Gelber, Mark H.; Hessing, Jakob; Jütte, Robert in Verb. mit Bitzer, Dominic; Vogel, Doris; Wirtz, Michaela (Hrsg.): *Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart. Festschrift für Hans Otto Horch zum 65. Geburtstag.* Tübingen: Niemeyer, 2009, 221–230.
- Lehnardt, Andreas: „Sabel, Johannes. Die Geburt der Literatur aus der Aggada. [...]“. Tübingen [...]“. *Judaica* 1 (2011), 121–122.
- Letteris, Meir: *Sagen aus dem Orient.* Karlsruhe: C. Macklot, 1847.
- Levi, Giuseppe: *Parabeln, Legenden und Gedanken aus Thalmud und Midrasch, [...] aus dem Urtext in's Deutsche übertragen von Ludwig Seligmann [...].* Leipzig: Oskar Leiner, 1863.
- Liska, Vivian: „‚Before the Law stands a doorkeeper. To this doorkeeper comes a man...‘. Kafka, Narrative, and the Law“. *Naharaim* 6 (2012), 2, 175–194.
- Mandel, Paul: „Rabbinic Literature“. Raphael Patai, Haya Bar-Itzhak (Hrsg.): *Encyclopedia of Jewish Folklore and Traditions.* Armonk, New York: M. E. Sharpe, 2013, 436–440.
- Moses, Julius: *Hebräische Melodien. Eine Anthologie.* Berlin, Leipzig: Modernes Verlagsbureau, 1907.
- Neumann, Gerhard: *Ideenparadiese. Untersuchungen zur Aphoristik von Lichtenberg, Novalis, Friedrich Schlegel und Goethe.* München: Fink, 1976.
- Neusner, Jacob: „Rabbinic Canon: [1] Defining the Canon“. Neusner, Jacob; Avery-Peck, Alan J.; Scott Green, William (Hrsg.): *The Encyclopaedia of Judaism.* Leiden: Brill, 2000, Bd. III, 1132–1139.

- Niehoff, Maren R.: „Die Wiederentdeckung der Hagada im 19. Jahrhundert und die Suche nach einer modernen jüdischen Identität“. *Jüdischer Almanach des Leo Baeck Instituts* 3 (1995), 69–79.
- Niehoff, Maren R.: „Jakob Weil’s Contribution to a Modern Concept of Haggadah“. *Leo Baeck Institute Year Book* 41 (1996), 21–49.
- Niehoff, Maren R.: „‘Ich Narr des Glücks’. Heine und die jüdische Tradition“. Kruse, Joseph A. (Hrsg.): *Heinrich Heine 1797–1856. Bilder einer Ausstellung*. Stuttgart: Metzler, 1997, 318–324.
- Niehoff, Maren: „Yellenik’s [sic] Approach to Aggadah“. *Jewish Studies* 38 (1998a), 119–127. [Hebr.]
- Niehoff, Maren R.: „Zunz’s Concept of Haggadah as an Expression of Jewish Spirituality“. *Leo Baeck Institute Year Book* 43 (1998b), 3–24.
- Pascheles, Wolf (Hrsg.): *Sippurim, eine Sammlung jüdischer Volkssagen, Erzählungen, Mythen, Chroniken, Denkwürdigkeiten und Biographien berühmter Juden aller Jahrhunderte, insbesondere des Mittelalters. [...]. Erste Sammlung. 4. Aufl.* Prag: Wolf Pascheles, 1870 [1847].
- Sabel, Johannes: *Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 2010.
- Shaked, Gershon. *IDENTITY. Jewish Literatures in European Languages*. Haifa: Haifa Univ. Press, 2006. [Hebr.]
- Skolnik, Jonathan: „Heine and Haggadah: History, Narration, and Tradition in the Age of ‚Wissenschaft des Judentums‘“. Brann, Ross; Sutcliffe, Adam (Hrsg.): *Renewing the Past, Reconfiguring Jewish Culture. From al-Andalus to the Haskalah*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2003, 213–225.
- Stern, David: „Aggadah“. Cohen, Arthur A.; Mendes-Flohr, Paul (Hrsg.): *Contemporary Jewish Religious Thought. Original essays on Critical Concepts, Movements, and Beliefs*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1987, 7–12.
- Ulmer, Rivka: *Rabbinic Judaism*. <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393361/obo-9780195393361-0103.xml?print> (18.06.2015).
- Voorwinden, Norbert: „Sage“. Müller, Jan-Dirk; Braungart, Georg; Fricke, Harald; Grubmüller, Klaus; Vollhardt, Friedrich; Weimar, Klaus (Hrsg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. III P–Z. Berlin: De Gruyter, 2007, 347–350.
- Weil, Jacob: „Anzeige einer nächstens erscheinenden Uebersetzung der meisten moralisch-philosophischen Stellen aus dem Talmud, unter dem Titel: Fragmente aus dem Talmud, Versuch eines Beitrags zu den Aktenstücken für die Beurtheilung dieses Werks. Herausgegeben von Jakob Weil“. *Sulamith* 2 (1809), 252–261.
- Weil, Jacob (Hrsg.): *Fragmente aus dem Talmud und den Rabbinen, Versuch eines Beitrags zu den Aktenstücken für die Beurtheilung dieser Werke*. Erster Teil. Frankfurt a.M.: Bayrhoffer, [1809].
- Weissberg, Liliane. „[Rezension von:] Regina Grundmann: ‚Rabbi Faibisch [...]. Judentum, Dichtertum, Schlemihltum in Heinrich Heines Werk‘“. *Heine-Jahrbuch* 48 (2009), 262–264.
- Witte, Bernd: *Jüdische Tradition und literarische Moderne. Heine, Buber, Kafka, Benjamin*. München: Hanser, 2007.
- Yassif, Eli: *The Hebrew Folktales. History, Genre, Meaning*. Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1999.
- [Zedner, Joseph:] *Auswahl historischer Stücke aus hebräischen Schriftstellern vom zweiten Jahrhundert bis auf die Gegenwart*. Mit vokalisirtem Texte, deutscher Uebersetzung und Anmerkungen. Für Theologen und Historiker sowie zum Gebrauch in höheren jüdischen Lehranstalten. Berlin: Veit & Comp., 1840.

Drama und Theater bis 1933

Georg-Michael Schulz

„Mit der Aufklärung, mit Moses Mendelssohn, beginnt die deutsch-jüdische Literaturgeschichte, insofern er durch seine Bibelübersetzung und seinen Bibelkommentar dem jüdischen Publikum die deutsche Sprache nahezubringen und die Bibel im Geist der Aufklärung verständlich zu machen suchte“ (Horch und Shedletzky 1992, 291). In dem besonderen Fall der Gattung „Drama“ ist es indessen nahe liegend, Gotthold Ephraim Lessing an den Anfang zu setzen, der bereits in seinem frühen Lustspiel *Die Juden* (ersch. 1754) antijüdische Vorurteile anprangert und der besonders in seinem Schauspiel *Nathan der Weise* (1779) dem Judentum einen zentralen Stellenwert einräumt. Der edle Nathan, den Lessing mit Zügen seines Freundes Moses Mendelssohn ausstattet, vertritt hier die aufklärerische Leitvorstellung der Toleranz, indem er mit der berühmten Ringparabel auf die ihm gestellte Frage antwortet, welche der drei Religionen Judentum, Christentum, Islam die „wahre“ sei. Der Parabel zufolge ist die „Wahrheit“ einer Religion nicht argumentativ nachweisbar, sie muss in der Lebenspraxis der jeweiligen Gläubigen zum Vorschein kommen. Die Gläubigen sollen durch Ergebenheit in Gott und soziale Tugenden wie Sanftmut, Verträglichkeit, Wohltätigkeit die Wahrheit ihrer jeweiligen Religion zu Tage treten lassen. Das Stück endet (der Bühnenanweisung zufolge) „mit stummer Wiederholung allseitiger Umarmungen“ und besitzt in der gelingenden Verständigung und Versöhnung etwas Utopisches. In der Wertschätzung der Juden erlangt Lessing im Laufe des 19. Jahrhunderts jedenfalls ein hohes Renommee, wenngleich es dann auch kritischere Stimmen gibt. So erfahren Lessing und Mendelssohn, beide Jahrgang 1729, anlässlich ihres gemeinsamen Jubiläums im Jahr 1929 recht unterschiedliche Beurteilungen zum Beispiel von dem Schriftsteller Arnold Zweig und dem Pädagogen Ernst Simon. Während Zweig mit Blick auf Mendelssohn und unter Einbeziehung auch Lessings den offenen Horizont der Aufklärung, das Walten von Verstand und Einsicht preist, kann Simon nichts eigentlich Jüdisches in Lessings Nathan erkennen, in einer idealisierten Figur, die aber gleichwohl vielen sich assimilierenden Juden als Vorbild gedient habe, während andererseits Mendelssohn zum „Großvater des Taufjudentums“ geworden sei (vgl. Horch 1999, 50–51).

Goethe und Schiller, wiewohl ihrerseits nicht weiter am Judentum, sondern allenfalls an den biblischen Texten interessiert, werden dennoch im 19. Jahrhundert für viele Juden zu Leitbildern, nicht zuletzt aufgrund der Humanitätsvorstellungen der Weimarer Klassik. Unter den Romantikern indessen gibt es eine verbreitete Aversion gegenüber den Juden. Das zeigt sich unverhohlen etwa in Achim von Arnims Doppeldrama *Halle und Jerusalem* (1811), in dessen erstem Teil ein reicher jüdischer Händler (in der Szene II/5) erzählt, er sei von den Juden in Jerusalem um Geld gebeten worden, damit sie die von den Türken gefangen gehaltenen Glaubens-

brüder freikaufen können. Der Händler meint jedoch, das gehe ihn nichts an. Und in anderem Zusammenhang erklärt er, dass der auf seinem Volk ruhende Segen Gottes durch die Taufe nicht abgewaschen werden könne. Diesem Händler hat Arnim den Namen „Nathan“ gegeben (vgl. Lea 1978, 15–18).

Während in den (literarisch anspruchsvolleren) Dramen der Aufklärung überwiegend positive jüdische Figuren auftreten, erscheinen Juden auf den Theaterbühnen nicht selten als komische Figuren (vgl. Bayerdörfer 1989, 94–95). Im frühen 19. Jahrhundert begegnet diese karikaturistische Tendenz dann etwa in den Stücken von Julius von Voß: *Der travestirte Nathan der Weise. Posse in zwei Akten mit Intermezzos, Chören, Tanz, gelehrtem Zweykampf, Mord und Todschatz, auch durch Kupfer verherrlicht* (1804). Darin wird die „Rückstufung des Nathan auf den mauschelnden Schacherjuden“ (Bayerdörfer 1989, 104) ergänzt durch die Karikierung der Assimilationsbereitschaft Rechas, der Tochter Nathans. Karl Borromäus Alexander Sessa treibt dann in seiner – tatsächlich erfolgreichen und quasi „Schule“ machenden – Posse *Unser Verkehr* (1815) die Klischierung noch weiter: Es treten fast nur Juden auf, und für die gibt es nur einen einzigen Wert: das Geld; das gilt zu guter Letzt auch für die jüngeren Figuren, die zwar bemüht, aber nicht wirklich fähig sind, sich zu assimilieren (vgl. Neubauer 1987). Voß wiederum sieht sich durch diese Posse angeregt, ein „Gegenstück“ (*Euer Verkehr*) zu schreiben, in dem vor allem Schauspieler, die Sessas Posse zeigen wollen, lächerlich gemacht werden, und veröffentlicht noch zahlreiche weitere Stücke mit Judenfiguren (vgl. Neubauer 1994, 189–190). Wenngleich Voß – dem Vorwort zum *Travestirten Nathan* zufolge – sich nicht als einen der „Feinde“ der Juden sehen will, so läuft seine effektorientierte Fixierung auf Juden als komische Figuren indessen doch auf deren Abwertung hinaus. Damit ist eine Entwicklung in Gang gesetzt, in deren Verlauf die für die Aufklärung charakteristische Umwertung der Judenfiguren ins Positive „in allen Punkten rückgängig gemacht“ wird (Bayerdörfer 1989, 108).

Ein durchaus erfolgreicher Dramatiker und Prosaautor ist Ludwig Robert, ein Bruder Rahel Varnhagens. Sein erfolgreichstes Drama, *Die Macht der Verhältnisse*, von 1815 an in etlichen Theatern aufgeführt, behandelt einen Konflikt zwischen einem Grafen und einem Bürger, der die Ehre seiner Schwester vor dem Grafen schützen will. Der Graf lehnt eine Duellforderung des Bürgers ab, der ihn daraufhin erschießt und, zum Tode verurteilt, sich das Leben nimmt. Verarbeitet und in eine Art „bürgerliches Trauerspiel“ transponiert mit der dafür charakteristischen Ständedifferenz Adel / Bürgertum ist hier die Itzig-Arnim-Affäre (1811): Im Salon der Sarah Levy geraten deren Neffe Moritz Itzig und Achim von Arnim aneinander. Eine daraus sich ergebende Duellforderung Itzigs lehnt Arnim ab mit dem Hinweis, ein Jude sei nicht satisfaktionsfähig. Daraufhin überfällt Itzig Arnim, wogegen dieser sich freilich zu wehren vermag (vgl. Lea 1978, 19–22). 1813 stirbt Itzig als preußischer Soldat in den Befreiungskriegen gegen Napoleon.

Bereits vorher, 1811, ist Roberts Tragödie *Die Tochter Jephthas* (nach einer Erzählung aus dem biblischen Buch der Richter) in Breslau uraufgeführt und noch im selben Jahr von Goethe auch in Weimar auf die Bühne gebracht worden. Das Stück bemüht sich, den biblischen Stoff in einer psychologisch differenzierten Weise nahezubringen, einen Stoff, der vielfach in musikalischen (Händel, Meyerbeer) und literarischen Werken (zuletzt noch Feuchtwanger) behandelt worden ist: Der Feldherr Jephtha gelobt, im Fall eines Sieges das, was ihm bei seiner Heimkehr zuerst begegnen werde, zu opfern; das ist dann seine Tochter Dina, die ihrer Opferung zustimmt (vgl. Weissberg 1996).

Ludwig Börne und Heinrich Heine sind zweifellos herausragende Vertreter der deutsch-jüdischen Literatur des 19. Jahrhunderts, nicht jedoch der Dramengeschichte. Denn Börne hat zwar Theaterkritiken geschrieben, aber keine Dramen, und auch für Heine ist das Drama keine bevorzugte Ausdrucksform. Zu nennen ist immerhin seine Tragödie *Almansor* (1820–1822), die von einer unglücklich verlaufenden Liebesgeschichte handelt, und zwar im Zusammenhang mit der christlich-islamischen Auseinandersetzung in Spanien, die das eigentliche Thema des Stücks ist. Die Tragödie spielt kurze Zeit, nachdem die Mauren 1492 besiegt worden sind und nur dann in Spanien bleiben dürfen, wenn sie den christlichen Glauben annehmen. Heines Sympathie gehört ganz unzweifelhaft nicht den Christen, sondern den Mauren, auch den zum Christentum übergetretenen. Für den christlichen Standpunkt steht unter anderem der (die Inquisition erneuernde) Kardinal Ximenes. Als dieser einen Koran verbrennt, fallen die inzwischen oft zitierten Worte: „Das war ein Vorspiel nur, dort wo man Bücher / Verbrennt, verbrennt man auch am Ende Menschen.“ (Heine 1975, 284–285)

Die Juden spielen in dem Stück zwar keine Rolle, aber selbstverständlich hat Heine sie durchaus im Blick, denn gerade auch sie, die Sepharden, werden im selben Jahr 1492 ebenfalls aus Spanien vertrieben (und 1531 nach der Einführung der Inquisition auch aus Portugal), sofern sie nicht zum Christentum konvertieren.

Nur beiläufig erwähnt sei Christian Dietrich Grabbes Drama *Aschenbrödel* (1835), in dem – als komische Figur – ein jüdischer Geldverleiher vorkommt, der alle möglichen albernen Versuche unternimmt, sein Geld wiederzubekommen, und am Ende immerhin entschädigt wird.

Während Karl Gutzkow in *König Saul* (1839) anhand eines biblischen Stoffs Fragen der Macht und unterschiedliche menschliche Haltungen behandelt, zeigt er in *Uriel Acosta* (1846) einen Amsterdamer Juden, der aufgrund seiner abweichenden religiösen Überzeugungen in einen Konflikt mit der Orthodoxie gerät, einen auch noch um persönliche Beziehungsprobleme angereicherten Konflikt, an dem er zerbricht. Gutzkow zeichnet darin ein ausgewogenes Bild des Judentums ohne stereotype Züge, sodass die Angriffe auf die Orthodoxie ohne Weiteres auch als auf das Christentum gemünzt gesehen werden können.

In zwei Dramen Franz Grillparzers besitzen Jüdinnen eine dominierende Rolle, aber eher als individuelle Persönlichkeiten und weniger aufgrund ihrer Zugehörig-

keit zum Judentum, nämlich die impulsiv-unbesonnene, verführerische Rahel in der Tragödie *Die Jüdin von Toledo* (1851) und Esther in dem fragmentarischen gleichnamigen Drama, eine durch ihre moralische Geradlinigkeit und Klugheit beeindruckende Figur. Während das Judentum in *Esther* rein positiv erscheint, repräsentiert durch Esther und zudem noch durch Mardochai, ihren rigoros rechtlich gesonnenen Oheim, enthält *Die Jüdin von Toledo* auch anders getönte Momente; nachdem Rahels Stern gestiegen ist, zeigt ihr Vater, zu einer gehobenen Position gelangt, einen recht hartherzigen Umgang mit mittellosen Bittstellern.

Auf das apokryphe biblische Buch *Judith* greift Friedrich Hebbels gleichnamiges erstes Drama (1840) zurück. Es geht darin um zwei außerordentliche Menschen, Holofernes, den Heerführer des babylonischen Königs Nebukadnezar, und Judith, eine junge Witwe aus der jüdischen Stadt Bethulien. Holofernes, tyrannisch-grausam, unberechenbar und selbstgefällig, bedroht Bethulien, woraufhin, da die männlichen Einwohner versagen, die mutig-leidenschaftliche Judith sich zu einer außerordentlichen Tat veranlasst sieht: Sie geht ins Lager des Holofernes, wird von diesem vergewaltigt und enthauptet ihn anschließend. Erotische Motive und religiöse Impulse bestimmen in einer komplex-widersprüchlichen Verbindung von freien Willensakten und Notwendigkeiten insbesondere Judiths Handeln. Die jüdische Geschichte und die jüdische Religiosität bilden nur die Grundlage, nicht das eigentliche Thema des Dramas.

Nicht ein biblisches Buch, sondern die jüdische Geschichte, wie sie der Geschichtsschreiber Josephus erzählt, liefert die Grundlage für *Herodes und Mariamne* (1848). Der König Herodes kann den Gedanken nicht ertragen, seine Frau Mariamne könnte nach seinem Tod einen anderen Mann heiraten, und befiehlt daher heimlich ihre Tötung für den Fall seines Todes. Mariamne, von vornherein gewillt, ebenfalls zu sterben, falls Herodes sterben sollte, erfährt von diesem Befehl und ist tief gekränkt. Emotionale Verhärtungen auf beiden Seiten führen schließlich dazu, dass Herodes Mariamne des Ehebruchs verdächtigt und sie töten lässt, bevor er erfährt, dass Mariamne vollkommen unschuldig gewesen ist. Wenn am Ende noch – etwas fremdartig – die Heiligen drei Könige auftauchen auf der Suche nach dem neugeborenen „König der Könige“ (was Herodes veranlasst, den bethlehemitischen Kindermord anzuordnen), dann ist das ein Hinweis auf das Christentum als eine historisch spätere Epoche; es schließt keine Auseinandersetzung mit Judentum und Christentum als geistigen Größen ein.

Am Rande erwähnt sei noch Hebbels Komödie *Der Diamant* (1847), in der ein Jude einen ihm nicht gehörenden Diamanten verschluckt, hinter dem nun alle Welt her ist und der noch rechtzeitig auf natürlichem Wege wieder zu Tage tritt, bevor die Drohung, dem Juden den Bauch aufzuschneiden, wahr gemacht wird.

Selbstverständlich gibt es in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch weitere Behandlungen biblischer Stoffe durch weniger bekannte Autoren, darunter auch jüdische Autoren, wie etwa Karl Beck mit seinem Drama *Saul* (1841; vgl. Lea 1978,

41–48). Nur entlehnt ist der biblische Name dagegen in Salomon von Mosenthals sehr erfolgreichem ‚Volksschauspiel‘ *Deborah* (1849), und zwar entlehnt für eine ungarische Jüdin im ausgehenden 18. Jahrhundert, die gegen ihre herkunftsbedingte Außenseiterposition rebelliert und damit einen gewissen Erfolg erzielt (vgl. Lea 1978, 62–69).

In einer ganz anderen Weise, nämlich in einer Parodie, begegnet eine bereits erwähnte biblische Gestalt nochmals: Hebbels Judith kehrt wieder in Johann Nestroys Posse *Judith und Holofernes*, einer Posse, die zunächst einmal das Hebbelsche Drama parodiert. Welche Haltung gegenüber den Juden diese Posse einnimmt und welche Wirkung sie hat, ist schwer zu ermitteln und wird daher auch in der Forschung unterschiedlich beurteilt. Während übrigens im Wiener Volkstheater vergleichsweise wenige jüdische Figuren auftreten, häufig (ohne eine bestimmte Tendenz) ebenso behandelt wie „bodenständige Wiener Typen“ (Hein 1988, 171), „wimmelte es“ andernorts im „populären Bühnendrama“ der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts geradezu „von Judenfiguren“, „durchweg ins Ideale emporstilisiert bzw. ins Gemeine herabgewürdigt“ (Denkler 1988, 149). Einen Beitrag dazu leistet auch der erfolgreiche jüdische Possenautor David Kalisch, der vielfach als „Vater der Berliner Posse“ eingestuft wird und jüdische Figuren meist eher mit ein wenig Spott behandelt und sie nur gelegentlich auch sehr positiv herausstellt (*Einer von unsere Leut’*, 1859).

Dabei muss man sich vergegenwärtigen, dass die Texte nur eine eingeschränkte Vorstellung vom Erscheinungsbild jüdischer Figuren auf der Bühne vermitteln, selbst wenn die Figuren, den Texten zufolge, das „Juden-Deutsch“ sprechen als eine (mehr oder minder konstruierte) sprachliche Variante, die die Herkunft des Sprechers offenbaren soll. Proxemik, Gestik und Mimik, an „stereotypen Mustern der komischen Figur orientiert“ (Bayerdörfer 1989, 100), kommen hinzu und spielen eine wichtige Rolle bei der erneuten Verfestigung antijüdischer Klischees, wie sich anhand von Berichten und Illustrationen zeigen lässt (vgl. Bayerdörfer 1989, 100–102, 109 u.a.).

Nachdem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Romane und Erzählungen im Vordergrund gestanden haben, erlebt das Drama als literarische Gattung mit dem Beginn der Moderne um 1890 einen Aufschwung. Das gilt für die ›Berliner Moderne‹ ebenso wie für die ›Wiener Moderne‹. Während Juden in Berlin diesen Aufschwung vor allem in den Medien (Verlagen, Theatern, Presse – man denke an den bedeutenden Kritiker Alfred Kerr) sowie nicht zuletzt als Rezipienten mittragen, gibt es in Wien auch einige jüdische Autoren als Mitwirkende, deren Darstellungen jüdischer Figuren sich hinsichtlich der Ernsthaftigkeit und der Differenziertheit deutlich von der Typisierung der Figuren in den Possen und den ›populären Dramen‹ abheben. Richard Beer-Hofmann lässt in seinem Trauerspiel *Der Graf von Charolais* (1904) einen hartherzigen jüdischen Geldverleiher auftreten, der seine Haltung in einer

beeindruckenden großen Rede als folgerichtiges Ergebnis der immer schon erfahrenen Missachtung von Juden durch die nicht-jüdische Umgebung erklärt. Der Regisseur der Uraufführung 1904 in Berlin, Max Reinhardt, spielte selbst den jüdischen Geldverleiher und erhielt „bei offener Bühne stürmischen Applaus“ (Kindermann 1968, 315). Beer-Hofmanns Hauptwerk ist der unvollendete Dramenzyklus *Die Historie von König David* (1898–1937), der von dem Motiv des Auserwähltseins des jüdischen Volkes und des fortbestehenden Bundes zwischen Gott und seinem Volk ausgeht und in einer nachgerade ›epischen‹ Entfaltung der biblischen Welt eine geschichtlich-heilsgeschichtliche Perspektive entwickelt entgegen den historischen Erfahrungen des Judenhasses und des gerade auch nach dem Ersten Weltkrieg virulenten Antisemitismus.

In der letzteren Hinsicht setzt *Professor Bernhardi* (1912) ganz andere Akzente, eine Komödie Arthur Schnitzlers, der mit seinen Dramen seit Mitte der 1890er Jahre (*Liebelei*, 1895) Erfolge verzeichnet: Als der jüdische Arzt und Klinikdirektor Bernhardi einem katholischen Priester den Zutritt zu einer Sterbenden verwehrt, um diese zu schonen, wird der Vorfall von antisemitisch gesonnenen Gegnern (und den Antisemitismus zum eigenen Vorteil nutzenden Konkurrenten) Bernhardis aufgebaut und hat schließlich als „Störung des Religionsfriedens“ eine zweimonatige Gefängnisstrafe für Bernhardi zur Folge, der freilich am Ende seine berufliche Position wiedererlangt. Eine persönliche Aussprache zwischen ihm und dem Priester zeigt die bleibende Differenz zwischen verschiedenen Haltungen, denen einerseits das ärztliche Ethos und andererseits die Rücksicht auf das Wohl der Kirche zugrunde liegen. Aber unter dieser immerhin noch rationalisierbaren Differenz liegt eine im „inneren Gefühl“ fortbestehende Kluft von „höherer“ und „hoffnungsloserer“ Art (4. Akt), die auch nicht durch einen versöhnlichen Händedruck zu schließen ist, die Kluft zwischen dem Juden und dem Nicht-Juden. Im Übrigen präsentiert das Drama ein bemerkenswert reiches Spektrum an Haltungen mittels einer ganzen Palette von unterschiedlich nuancierten Nebenfiguren. Seine Uraufführung erlebt das Drama im November 1912 in Berlin, übrigens am selben Abend, an dem Otto Brahm stirbt, seinerseits jüdischer Herkunft und ehemals der Schöpfer des naturalistischen Bühnenstils (vgl. Brauneck 1999, 679–680). In Österreich ist das Drama indessen noch bis 1918 mit einem Aufführungsverbot belegt, weil es staatliche Einrichtungen in entstellter Weise vorführe (vgl. Beier 2008, 218–220).

An der Weiterentwicklung der Gattung des Dramas nach dem Naturalismus haben jüdische Autoren einen beachtlichen Anteil. Dabei sind viele ihrer Stücke zwar inhaltlich und formal bedeutsam und wichtig in literaturgeschichtlicher Hinsicht, aber sie haben nicht selten wenige oder gar keine Bezüge zum Judentum. In die mythischen Weiten der Welterschöpfung greift *Aeon* (1907–1911) hinaus, Alfred Momberts – von Martin Buber geschätzte – Trilogie von ekstatisch-visionären Versdramen. Andere Stücke behandeln menschlich-existenzielle Fragen, so etwa Franz Werfels Dramen *Die Troerinnen* (1915) und *Der Spiegelmensch* (1920) oder Paul Korn-

felds Stück *Die Verführung* (1916), und sie tun dies zum Teil in dem emphatisch gesteigerten Stil des Expressionismus. Weitere Dramen liefern Bilder der Gesellschaft, dies zumindest ausschnittshaft, etwa Else Lasker-Schülers Schauspiel *Die Wupper* (1909), oder – in weiter ausgreifender Weise – Carl Sternheims Komödien und Schauspiele, die zum Teil unter dem Sammeltitle *Aus dem Bürgerlichen Heldenleben* (1910–1922) zusammengefasst sind. Sie bemühen sich mit dezidiert sozialkritischer Intention, die Verlogenheit des Bürgertums durch dessen Sprache zu entlarven. Nebenbei begegnet in dem ersten dieser Stücke, *Die Hose* (1910), auch einmal eine Figur wie der für Richard Wagner schwärmende Friseur Benjamin Mandelstam, der seine zuvor in Abrede gestellte jüdische Herkunft durch den Ausdruck „koscher“ verrät. Sternheims Stücke sind im Übrigen fast die einzigen aus dem „expressionistischen Jahrzehnt“, die sich dauerhaft im Theaterrepertoire etabliert haben.

Im Expressionismus konvergieren gleichsam die Hoffnungen auf Erneuerung und auf Gemeinschaft im Geistigen, nämlich die Hoffnungen der gesellschaftlich ausgegrenzten Juden wie der isolierten Intellektuellen und Künstler. Das zeigt etwa Ernst Tollers Stück *Die Wandlung* (1919), in dessen Zentrum ein jüdischer Kriegsfreiwilliger steht, ein Bildhauer, der durch seinen Patriotismus und seine Kriegsteilnahme die Anerkennung als Deutscher erringen möchte, der sich dann aber, durch seine Kriegserlebnisse desillusioniert, zum Pazifisten wandelt und sich gegen jeden Nationalismus wendet. Einen großen Erfolg hat die Uraufführung mit Fritz Kortner in der Hauptrolle, nicht zuletzt weil sie sich in der Inszenierung von Karl Heinz Martin um einen neuen Bühnenstil, einen expressionistischen Andeutungsstil, bemüht (vgl. Enghart 2008).

In anderer Weise ebenfalls um den Ersten Weltkrieg geht es dem Wiener Kultur- und Sprachkritiker Karl Kraus in seinem Mega-Drama *Die letzten Tage der Menschheit* (1915–1921) mit 220 Szenen (auf mehr als 600 Seiten) und mit einer riesigen Zahl von Personen aus allen gesellschaftlichen Schichten unter Einschluss von Personen der Zeitgeschichte. Kraus zielt darin auf die satirisch-polemische Entlarvung der für den Krieg verantwortlich gemachten Haltungen der Borniertheit, der Inkompetenz, der Anmaßung, der Lüge, der Korruption, der Brutalität usw., Haltungen, für deren Förderung Kraus insbesondere die Presse und deren korrumpierte Sprache verantwortlich macht (wobei seine Kritik auch Juden und Jüdisches mit einbezieht). Daher legt er besonderen Wert auf authentische Zitate: „Die unwahrscheinlichsten Gespräche, die hier geführt werden, sind wörtlich gesprochen worden; die grellsten Erfindungen sind Zitate“, heißt es im Vorwort. Erst 1964 kam das Stück in einer gekürzten Fassung in Wien zur Uraufführung.

So breit das Spektrum der Dramen-Themen ist, die von jüdischen Autoren behandelt werden, darf indessen nicht übergangen werden, dass etliche dieser Autoren in denselben Jahren auch mit dezidiert jüdischen Themen ans Licht der Öffentlichkeit treten. Das gilt etwa für Arnold Zweig, der dies gleich in drei Dramen tut. *Abigail und Nabal* (1913) zeigt im Rückgriff auf einen biblischen Stoff, wie Abigail

und der spätere König David, hernach ihr Mann, einander nahe kommen, und präsentiert – ganz in der Art des Expressionismus – mehrere seelisch zerrissene Figuren: „Die Brust speit Worte wie Blitze aus Wolken“ (Szene III, 4). – *Die Sendung Semaels* (1918, überarb. 1920, ursprüngl. unter dem Titel *Ritualmord in Ungarn* 1914) verbindet zwei sehr unterschiedliche Szenen-Komplexe: einerseits die realistische Darstellung einer historischen Begebenheit, nämlich einer antijüdischen Volksempörung aufgrund eines angeblichen Ritualmords an einem in Wirklichkeit ertrunkenen Mädchen im ausgehenden 19. Jahrhundert in Ungarn, und andererseits dazwischen geschobene Szenen in einem außerirdischen Bereich, in denen Gott als „die Stimme des Elohim“ zu vernehmen ist und in denen außer Semael, dem Teufel, mehrere biblische und historische Gestalten auftreten. Die „Sendung“ Semaels besteht darin, durch sein zerstörerisches Wirken die Menschen zur Verzweiflung zu treiben und sie damit aufnahmebereit für den Messias zu machen – das erinnert zwar an Goethes *Faust* und an Mephisto als einen „Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft“, aber verglichen mit dem Goetheschen Teufel, der dem „Prolog im Himmel“ zufolge den zur Lethargie neigenden Menschen nur anstacheln soll, kommt dem Semael Zweigs eine entschiedener heilsgeschichtliche Funktion zu. Die Uraufführung ist in Berlin für 1914 geplant, wird dann aber wegen des Kriegsausbruchs abgesagt. Sie findet 1919 in Wien statt; in der Rolle des für die Handlung sehr wichtigen dreizehnjährigen Sohnes des Synagogendieners ist die junge Elisabeth Bergner zu sehen. – *Die Umkehr des Abtrünnigen* (1925, unter dem Titel *Die Umkehr* 1927) spielt Mitte des 18. Jahrhunderts in Brixen (Südtirol), in einzelnen Szenen auch in Podolien (Polen-Litauen), nämlich in der Heimat des Baalschem Rabbi Israel ben Elieser, des Begründers des Chassidismus. Der Bischof von Brixen leidet unter seiner seelischen Zerrissenheit, da er – als engagierter Feind der Juden – selbst von jüdischer Herkunft ist. Zur inneren Ruhe kommt er erst, als er nach einer Begegnung mit dem Baalschem sich zu seiner Herkunft bekennt, und zwar gegenüber einem Kardinal der katholischen Kirche, der, um Schaden von der Kirche abzuwenden, dem Bischof einen Ruhestand inkognito verschafft, statt die Wahrheit offenbar werden zu lassen – dies eine Pikanterie am Rande. Später legt Zweig im Übrigen eine umfangreiche Abhandlung vor, *Juden auf der deutschen Bühne* (1927), die die verschiedenen Bereiche des Theaters sorgsam mit einbezieht und die Juden als „Mitschöpfer“ des deutschen Theaters würdigt.

Ganz im biblischen Rahmen verbleibt ein mitten im Ersten Weltkrieg entstandenes Drama, das – in hohem Ton und zum Teil in Versen – sich zu einem spannenden Anti-Kriegsstück entwickelt, nämlich Stefan Zweigs *Jeremias* (1917): Der Prophet, von göttlichen Visionen bedrängt, warnt die Machthaber und das ausgesprochen wankelmütige Volk vor einem Krieg gegen Nabukadnezar, findet kein Gehör und spendet am Ende, nach der Niederlage und dem Fall Jerusalems, den Besiegten Trost mit seinem die Menschen mitreißenden Appell, im Glauben an „den Gott, der in ihnen lebt“, den Weg in die Zukunft und in die Ewigkeit anzutreten. Uraufgeführt wird das Stück 1918 in Zürich.

Auf den geschichtlichen Stoff des württembergischen „Hoffaktors“ Josef Süß Oppenheimer aus dem 18. Jahrhundert greift Lion Feuchtwanger in seinem Drama *Jud Süß* zurück (1917; Neubearb. als Roman 1925). Süß (so Feuchtwangers Schreibung) ist verhasst, weil er zu Gunsten des Herzogs das Land auspresst. Als seine Tochter auf der Flucht vor den Nachstellungen des Herzogs tödlich verunglückt, rächt Süß sich am Herzog, indem er insgeheim dessen Vorhaben, den Katholizismus in Württemberg durchzusetzen, verrät und dadurch vereitelt. Der Herzog erleidet einen Schlaganfall. Süß, für die Taten des Herzogs verantwortlich gemacht, wird hingerichtet, nachdem er mehrere Bedingungen, unter denen er am Leben bleiben könnte, abgelehnt hat. Obwohl antijüdische Aversionen durchweg deutlich werden, geht es Feuchtwanger nicht lediglich um das Gegenüber von Juden und Christen, sondern auch um das von „Tat“ und „Verzicht“, wie er in verschiedenen Selbstkommentaren erklärt hat. Süß entwickelt sich, so gesehen, von einem Machtmenschen zu einem sich in Weisheit Drein-Ergebenden. Zu einer Figur des Übergangs wird er auch dadurch, dass ihm im zweiten Akt die Tatsache, dass sein Vater in Wahrheit ein Christ gewesen ist, von seiner jüdischen Mutter offenbart wird. Dass jedenfalls ein Votum gegen die Fixierung auf Macht und Tat im Jahr 1917 als ein Anti-Kriegs-Votum zu sehen ist, liegt auf der Hand.

Die Strömung der Neuen Sachlichkeit zieht in den 1920er Jahren natürlich auch die jüdischen Autoren in ihren Bann, ohne dass es dabei um jüdische Themen gehen muss. Ferdinand Bruckner zum Beispiel schreibt *Krankheit der Jugend* (1926), *Die Verbrecher* (1928) und *Elisabeth von England* (1930), das letztere Drama zu einem Zeitpunkt, zu dem historische Stoffe wieder vermehrt aufgegriffen werden. Friedrich Wolf liefert mit *Cyankali* (1929) mit Blick auf § 218 einen wichtigen Beitrag zu der aktuellen Strafrechtsdebatte über das Thema der Abtreibung.

Wenn dann jedoch in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre und später Dramen mit jüdischen Themen wieder vermehrt entstehen, ist darin eine Reaktion auf die zunehmende antisemitische Propaganda der Nationalsozialisten zu sehen. 1926 erscheint Franz Werfels Stück *Paulus unter den Juden*, das den Anfängen der Trennung zwischen Judentum und Christentum inmitten des Gegeneinanders einer Mehrzahl religiöser und politisch-nationaler Parteien nachspürt. Das Stück zeigt den Apostel Paulus, der, erschüttert von seinem Damaskus-Erlebnis, vergeblich versucht, seinen weithin geachteten alten Lehrer für das Christentum zu gewinnen, und dann seine Missionsreisen antritt. Einen signifikanten Tiefpunkt stellt am Ende des Stücks die Aufstellung des Bildes des römischen Kaisers Caligula als eines „Gottes“ im Tempel dar.

Hermann Ungars Stück *Der rote General* erscheint 1928, es spielt in der Zeit der Russischen Revolution 1917, und seine Hauptfigur Podkamjenski ist ein Porträt des Revolutionsführers Leo Trotzki. Podkamjenskis jüdische Herkunft ist durchgehend ein Thema und zeigt so das Fortleben antijüdischer Einstellungen auch unter den Revolutionären und damit die moralische Differenz zwischen dem – in idealisierter

Zeichnung – ganz von sich selbst absehenden Podkamjenski und anderen eher robust-egozentrischen Revolutionären. Ermordet wird Podkamjenski am Ende von einem antisemitisch eingestellten zaristischen Offizier, der sich zum Anwalt der russischen Adelsgesellschaft und der russisch-orthodoxen Kirche aufwirft. Erfolgreich uraufgeführt wird das Stück mit Fritz Kortner in der Titelrolle.

1929 erscheint Walter Mehrings Stück *Der Kaufmann von Berlin. Ein historisches Schauspiel aus der deutschen Inflation*, das ein Panorama verschiedenster Themen und Motive sowie politischer und weltanschaulicher Positionen präsentiert. Im Zentrum steht der Ostjude Kaftan, der im Besitz von hundert Dollar 1923 nach Berlin gelangt, reich und mächtig wird und mit dem Ende der Inflation alles wieder verliert, nur scheinbar unterstützt durch einen in Wahrheit antisemitischen Rechtsanwalt, der einem nationalistischen Bund angehört und mit Freikorpsverbänden einen Putsch vorbereitet. Am Ende scheitert der Putsch, es kommt zu einem Pogrom im Berliner Scheunenviertel, nachdem schon durch das ganze Stück hindurch die Allgegenwart des Antisemitismus spürbar gewesen ist. Der Pogrom zeigt, dass „die deutsch-preußische Aufklärungs- und Akkulturationsgeschichte von eineinhalb Jahrhunderten an den grundsätzlichen Beziehungen zwischen Minorität und Majorität nichts geändert hat“ (Bayerdörfer 1993, 314). Das Stück führt 1929 in der Regie von Erwin Piscator zu einem der größten Theaterskandale der Weimarer Republik, obwohl die Inszenierung nicht eigentlich auf das „Rasseproblem“, sondern auf „ein Klassenproblem“ zielt (so Piscators eigene Worte).

Ebenfalls aus dem Jahr 1929 stammt *Die Affäre Dreyfus* von Hans José Rehfisch und Wilhelm Herzog, ein spannendes Stück, das einen kurzen Abschnitt, das Jahr 1898, aus der langjährigen Affäre (1894–1906) um den zu Unrecht wegen der Spionage für Deutschland verurteilten und schließlich rehabilitierten französischen Hauptmann Dreyfus herausgreift, den ersten Juden im französischen Generalstab. Gezeigt wird, wie gegen das antidemokratisch-reaktionär eingestellte Militär, seinerseits unterstützt durch eine im Volk verbreitete antijüdische Stimmung, erst allmählich die Wahrheit sich durchsetzt, für die sich insbesondere der Schriftsteller Émile Zola und der (historische) Oberstleutnant Picquart engagieren.

Paul Kornfeld, ehemals, wie erwähnt, ein Dramatiker des Expressionismus, legt 1930 seine Tragödie *Jud Süß* vor, die, abermals auf den historischen Stoff zurückgreifend, zunächst die Karriere eines piffig-zielstrebigem Aufsteigers zeigt. Dieser kennt sich nicht nur in Gelddingen aus, sondern er erscheint überraschenderweise auch in Fragen des Geschmacks – Kleidung, Architektur usw. – als ein Mann von Welt. Als ein Gegner ihn zu vergiften versucht, nimmt – dichterische Freiheit! – versehentlich der Herzog das Gift zu sich. Nach dem Tod des Herzogs werden Süß Bestechungen und Betrügereien vorgeworfen; er wird verurteilt. Es handelt sich offensichtlich um ein Fehlurteil, denn Süß hat zwar durch die auf seinen Vorschlag hin eingerichteten neuen Steuern das Volk gegen sich aufgebracht, sich aber nicht in unlauterer Weise bereichert. Dafür dass der Rezipient dennoch nicht einseitig für

ihn Partei ergreift, sorgt zwischenzeitlich eine Szene, in der Süß sich recht unfreundlich im Umgang mit jüdischen Bittstellern zeigt. In Leopold Jessners Inszenierung spielte Ernst Deutsch die Hauptrolle.

Else Lasker-Schülers Drama *Arthur Aronymus und seine Väter* (aus dem Jahr 1932) – mit dem Titelzusatz „aus meines geliebten Vaters Kinderjahren“ – stellt privat-familiengeschichtliche Momente in den historischen Kontext der antijüdischen Ausschreitungen im Jahr 1844 in Westfalen. Die (ihrem Ursprung nach nicht weiter erläuterte) wachsende antijüdische Stimmung wendet sich gegen die Familie des jüdischen Gutsbesitzers Moritz Schüler. Ein sogar drohender Pogrom wird schließlich abgewendet durch den katholischen Kaplan des Ortes und dessen vorgesetzten Bischof, die damit nicht die christliche Mehrheit vertreten. Mittels vieler Figuren jüdischer Herkunft, auch gesellschaftlicher Randfiguren, werden etliche Elemente des jüdischen Lebens in fünfzehn Bildern präsentiert, die dem Stück etwas Bilderbogenartiges vermitteln. Das Drama wirbt für ein einträchtiges Zusammenleben von Christen und Juden. Ein knappes Jahr nach seinem Erscheinen gelangen die Nationalsozialisten an die Macht. Die Uraufführung kommt daher erst im Dezember 1936 im Zürcher Schauspielhaus zustande; unter der Regie des Emigranten Leopold Lindtberg wirken etliche ebenfalls emigrierte Schauspieler mit.

Literaturverzeichnis

- Angröss, Ruth K.: „Wunsch- und Angstbilder. Jüdische Gestalten aus der deutschen Literatur des neunzehnten Jahrhunderts“. Schöne, Albrecht (Hrsg.): *Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen Germanisten-Kongresses Göttingen 1986*. Tübingen: Niemeyer, 1986, Bd. 1, 84–96.
- Bayerdörfer, Hans-Peter: „Harlekinade in jüdischen Kleidern?“ Der szenische Status der Judenrollen zu Beginn des 19. Jahrhunderts“. Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. 2. Teil. Tübingen: Niemeyer, 1989, 92–112.
- Bayerdörfer, Hans-Peter: „Shylock in Berlin. Walter Mehring und das Judenporträt im Zeitstück der Weimarer Republik“. Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom Ersten Weltkrieg bis 1933/1938*. Tübingen: Niemeyer, 1993, 306–323.
- Bayerdörfer, Hans-Peter; Fischer, Jens Malte (Hrsg.): *Judenrollen. Darstellungsformen im europäischen Theater von der Restauration bis zur Zwischenkriegszeit*. Tübingen: Niemeyer, 2008.
- Beier, Nikolaj: „Die komödienhafte Inszenierung einer antisemitischen Affäre. Arthur Schnitzlers *Professor Bernhardt*“. Bayerdörfer, Hans-Peter; Fischer, Jens Malte (Hrsg.): *Judenrollen. Darstellungsformen im europäischen Theater von der Restauration bis zur Zwischenkriegszeit*. Tübingen: Niemeyer, 2008, 207–220.
- Brauneck, Manfred: *Die Welt als Bühne. Geschichte des europäischen Theaters*. Bd. 3. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1999.
- Denkler, Horst: „Lauter Juden“. Zum Rollenspektrum der Juden-Figuren im populären Bühnendrama der Metternichschen Restaurationsperiode (1815–1848)“. Horch, Hans Otto; Denkler, Horst

- (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. 1. Teil. Tübingen: Niemeyer, 1988, 149–163.
- Englhart, Andreas: „Ernst Tollers Stationendrama *Die Wandlung* auf der expressionistischen Experimentierbühne ‚Die Tribüne‘“. Bayerdörfer, Hans-Peter; Fischer, Jens Malte (Hrsg.): *Judenrollen. Darstellungsformen im europäischen Theater von der Restauration bis zur Zwischenkriegszeit*. Tübingen: Niemeyer, 2008, 237–254.
- Hein, Jürgen: „Judenthematik im Wiener Volkstheater“. Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. 1. Teil. Tübingen: Niemeyer, 1988, 164–186.
- Heine, Heinrich: *Sämtliche Schriften*. Hrsg. von Klaus Briegleb. Bd. 1. München: Hanser 1975.
- Horch, Hans Otto; Shedletzky, Itta: „Die deutsch-jüdische Literatur und ihre Geschichte“. Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Neues Lexikon des Judentums*. Gütersloh, München: Bertelsmann, 1992, 291–294.
- Horch, Hans Otto: „Die unheilbar große Brüderkrankheit. Zum programmatischen Zeitgedicht *Das neue Israelitische Hospital zu Hamburg* von Heinrich Heine“. Bobinac, Marijan (Hrsg.): *Literatur im Wandel. Festschrift für Viktor Žmegač zum 70. Geburtstag*. Zagreb: Universität Zagreb, Abteilung für Germanistik der Philosophischen Fakultät, 1999, 41–52.
- Kindermann, Heinz: *Theatergeschichte Europas*. Bd. 7. Salzburg: Müller, 1968.
- Lea, Charlotte A.: *Emancipation, Assimilation and Stereotype. The Image of the Jew in German and Austrian Drama (1800–1850)*. Bonn: Bouvier, 1978.
- Mittelmann, Hanni: „Expressionismus und Judentum“. Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom Ersten Weltkrieg bis 1933/1938*. Tübingen: Niemeyer, 1993, 251–259.
- Neubauer, Hans-Joachim: „Auf Begeh: Unser Verkehr. Über eine jüdenfeindliche Theaterposse im Jahre 1815“. Erb, Rainer; Schmidt, Michael (Hrsg.): *Antisemitismus und jüdische Geschichte. Studien zu Ehren von Herbert A. Strauss*. Berlin: Wissenschaftlicher Autorenverlag, 1987, 313–327.
- Neubauer, Hans-Joachim: *Judenfiguren. Drama und Theater im frühen 19. Jahrhundert*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 1994.
- Richter, Matthias: *Die Sprache jüdischer Figuren in der deutschen Literatur (1750–1933). Studien zu Form und Funktion*. Göttingen: Wallstein, 1995.
- Weissberg, Liliane: „Dramatic History. Reflections on a Biblical Play by Ludwig Robert“. Mendelsohn, Ezra (Hrsg.): *Literary Strategies. Jewish Texts and Contexts*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1996, 3–20.

Drama und Theater von 1933 bis zur Gegenwart

Anat Feinberg-Jütte

Nach dem 1. April 1933 wurden auf Anordnung des nationalsozialistischen Regimes rund 8.000 jüdische Schauspieler und Regisseure, Musiker und Angehörige des Bühnen- und Konzertbetriebs auf die Straße gesetzt. Als Reaktion auf die massenhafte Entlassung und mit Genehmigung der Behörden wurde im Juli 1933 der „Kulturbund Deutscher Juden“ gegründet; 1935 wurde dieser in „Jüdischer Kulturbund“ – ohne das Attribut ‚deutsch‘ – umbenannt. Gründer und Leiter war bis zum November 1938 der Berliner Neurologe, Musikwissenschaftler und Dirigent Kurt Singer. Am 1. Oktober 1933 wurde in Berlin der „Kulturbund“ feierlich mit Lessings Plädoyer für Toleranz, dem Theaterstück *Nathan der Weise*, der jüdischen Öffentlichkeit vorgestellt. Alsbald entstanden regionale Kulturbünde in zahlreichen weiteren Städten. So gab es 1938 in 100 Städten 76 Kulturbünde. Sie boten eine Vielzahl von Veranstaltungen, darunter Theaterinszenierungen, Opern, Operetten, Konzerte, Filme und Vorträge. Die Vorstellungen waren von einer „negativen Exklusivität“ (Geisel und Broder 1992, 15) gekennzeichnet: Jüdische Künstler spielten für jüdische Zuschauer, die Programme wurden nur in der jüdischen Presse angekündigt. Alle Veranstaltungen unterlagen der Zensur und wurden von Gestapomitgliedern überwacht. Werke deutscher Künstler waren verboten; die jüdischen Künstler durften dem jüdischen Publikum nur Werke jüdischer Kultur präsentieren, was für einige deutsch akkulturierte Juden befremdend und nicht sonderlich attraktiv war. Dennoch strömten die ausgegrenzten Juden zu den Veranstaltungen. 1935 zählten alle Kulturbünde 70.000 registrierte Mitglieder, davon 20.000 allein in Berlin. Wohl wissend, dass die Veranstaltungen in einem ‚kulturellen Ghetto‘ stattfanden, waren diese dennoch für die Teilnehmer im Publikum und auf der Bühne eine wichtige, Freude und Trost spendende Erfahrung: „Die Rampe brannte, und wir spielten Theater“, bezeugte Jahre später eine Schauspielerin; es war für die Zuschauer „die einzige Zuflucht, wo sie mal ein paar Stunden auf andere Gedanken kommen konnten.“ (Geisel und Broder 1992, 152) Nach dem Novemberpogrom 1938 wurden die meisten regionalen Kulturbünde zur Schließung gezwungen. In Berlin jedoch fanden Veranstaltungen noch bis 11. September 1941 statt. Einige Künstler des Kulturbundes sind im Verlauf der 1930er Jahre ausgewandert, viele wurden deportiert und – wie Kurt Singer – ermordet.

Max Reinhardt, der im Kaiserreich und in der Weimarer Republik die Bühne in eine Zauberwelt verwandelte, starb 1943 im amerikanischen Exil, ebenso wie Leopold Jessner, der seine Intendanz am Preußischen Staatstheater in Berlin (1919–1930) mit Schillers *Wilhelm Tell* als Plädoyer für die Republik begann und sich als erster deutscher Regisseur zum politischen Theater bekannte. Nach 1945 kehrten einige der Vertriebenen aus ihrem langjährigen Exil an deutsche bzw. österreichische Bühnen

zurück, unter ihnen Elisabeth Bergner, Paul Walter Jacob, Alfred Dreifuß, Herbert Grünbaum, Friedrich Lobe sowie Ernst Deutsch und Fritz Kortner. Das Deutsche Theater in Berlin, das jahrelang mit dem Namen Max Reinhardts verbunden gewesen war, wurde am 7. September 1945, nur vier Monate nach Kriegsende, mit *Nathan der Weise* wieder eröffnet. Unter der Regie von Fritz Wisten (1890–1962), der den Krieg in Berlin dank seiner nicht-jüdischen Frau überlebt hatte, wurde daraus ein Märchen aus einem exotischen Orient. Am Ende der Inszenierung verzichtete Wisten jedoch auf ein Tableau der Harmonie. Nathan stand abseits der versöhnungstrunkenen Gesellschaft, genau wie in der Eröffnungsinszenierung des „Jüdischen Kulturbunds“ in Berlin 1933.

Den bekanntesten Nathan der frühen Nachkriegszeit verkörperte der 1951 in die Bundesrepublik zurückgekehrte Ernst Deutsch. In verschiedenen Inszenierungen zeigte Deutsch immer wieder Lessings Nathan als nobles, leidgeprüftes und dennoch edelmütiges Opfer, einen weisen Juden mit beeindruckender Körperlichkeit und mit Sinn für Humor. Für die Zuschauer verschmolzen Rolle und Person des Schauspielers: Nathan kehrte nach Deutschland zurück – ein Jude, der den Geist des Humanismus verkörperte, der trotz des Mordes an der eigenen Familie keine Rache schwor. Ab 1957 spielte Deutsch aus eigener Initiative auch den Shylock in Shakespeares *Kaufmann von Venedig*. Wie Nathan war auch Deutschs Shylock ein nobler Jude – ein Mann, an dem – mit den Worten von Shakespeares Lear – mehr gesündigt worden war, als er sündigte.

Berühmt wurde auch Fritz Kortners Shylock in der Fernseh-Inszenierung von Otto Schenk (1969). Der damals 77jährige Kortner, der – wie Deutsch – früh (1947) aus der Emigration zurückgekehrt war und es immer wieder ablehnte, den edlen Nathan zu spielen, stellte einen durch Demütigung und Leid tief verletzten Juden in traditionellem Gewand und mit Kippa dar, der zum bösen Rächer mutiert. In Berlin sowie an den Münchner Kammerspielen führte Kortner seit seiner Rückkehr Regie, inszenierte die Klassiker, aber auch Becketts *Warten auf Godot*. Er wurde für seinen akribischen, von sprachlichen und gestischen Details gekennzeichneten Regiestil bekannt, wenn auch manchmal kritisiert. In seiner Komödie *Donauwellen* (UA 1949) entlarvte Kortner die österreichische Nachkriegsgesellschaft, in der sich jeder – wie davor unter der Nazi-Herrschaft – anzupassen versucht. Obgleich er die These der Kollektivschuld zurückwies, hob Kortner die Verbindung zwischen dem ‚neuen Anfang‘ und den Gespenstern der Vergangenheit hervor. Von einer Lebenslüge, mit der die NS-Vergangenheit in der Familie Mehnert kaschiert wird, erzählt Kortners späteres Stück *Die Zwiesprache* (UA 1964).

Auf deutschen Bühnen waren nach Kriegsende vereinzelt Stücke zu sehen, in denen ein Nazi seinen Irrtum erkennt oder sich gar in einem Akt der späten Sühne zur Wiedergutmachung verpflichtet fühlt – so beispielsweise in Carl Zuckmayers im amerikanischen Exil verfassten Drama *Des Teufels General* (UA 1946) oder in dem Schauspiel *Alle Tore waren bewacht* der jungen Ingeborg Drewitz, ein Stück, das

bezeichnenderweise zunächst keine Bühne fand; erst 1953 kam es zu einer Leseaufführung im Bühnenklub Berlin aus Anlass der ‚Woche der Brüderlichkeit‘. Vereinzelt wurden auch gut gemeinte Melodramen über jüdische Einzelschicksale im Dritten Reich aufgeführt. Besonders erfolgreich war das Bühnenstück *Das Tagebuch der Anne Frank* (Dt. Erstauff. 1956) der amerikanischen Autoren Frances Goodrich und Albert Hackett. Die Mehrzahl dieser Stücke stammt allerdings von nicht-jüdischen Autoren, so Wolfgang Altendorfs *Thomas Adamsohn* (UA 1956) und Hans Joachim Haeckers *Dreht Euch nicht um* (UA 1961). Infolge des Eichmann-Prozesses in Jerusalem (1961) und des Auschwitz-Prozesses in Frankfurt (1963–1965) fanden in der Bundesrepublik die ersten intensiven Auseinandersetzungen mit der NS-Zeit und dem politischen System statt, das den Judenmord geplant und durchgeführt hatte. Das Theater verweigerte sich diesem öffentlichen Diskurs nicht, sondern beförderte ihn sogar. Mit dokumentarischen Bühnenstücken wie Rolf Hochhuths *Der Stellvertreter* (UA 1963) und Heinar Kipphardts *Joel Brand* (UA 1965) wurde der Zuschauer mit den Schauplätzen des unfassbaren Geschehens konfrontiert, so auch in dem Bühnenoratorium *Die Ermittlung* (UA 1965) von Peter Weiss, der als Sohn eines jüdischen Textilfabrikanten 1934 mit seinen Eltern Deutschland verließ und 1939 nach Stockholm gelangte. Die anti-illusionistische Collage aus Dokumenten des Auschwitz-Prozesses konfrontierte das Publikum mit der Frage der theatralischen Darstellbarkeit. Doch gerade durch den Blick auf die Vernichtungsmaschinerie und durch die gegenwartsbezogene Analyse des Dritten Reichs, die den Mythos der Stunde Null und die Selbstentlastungsstrategien zu entlarven suchte, wurde das individuelle jüdische Schicksal zur Nebensache. Das zentrale Anliegen der *Ermittlung* sowie der anderen dokumentarischen Bühnenwerke jener Jahre ist die Ergründung eines Systems, das Auschwitz möglich gemacht hat. Im Brennpunkt des Interesses standen Täter, Mitschuldige oder Mitläufer und das Versagen von Verantwortungsträgern (wie z.B. Papst Pius XII in Hochhuths *Stellvertreter*). Diese Auseinandersetzung mit dem historisch-politischen Gegenstand führte bei Weiss gar zum bewussten Verzicht auf die ethnische Benennung der Opfer: Das Wort ‚Jude‘ wurde vermieden. Die Zeugen, die aufgerufen werden, beschreiben die Vernichtungsmaschinerie aus der Sicht der Opfer – wer auch immer diese gewesen sind.

Noch bevor Kortners Shylock im deutschen Fernsehen zu sehen war, brach ein 35-jähriger, aus dem englischen Exil zurückgekehrter jüdischer Regisseur alle Konventionen der Nachkriegsinszenierungen. In der ersten von drei Inszenierungen des *Kaufmann von Venedig* (1961) brachte Peter Zadek (1926–2009) einen christenfeindlichen, bösen Shylock auf die Bühne, einen ‚Teufel‘, so der Theaterkritiker Hellmuth Karasek, der Zadek empört vorwarf, eine „ganz antisemitische“ Regiearbeit abgeliefert zu haben. Zadek sah sich hingegen legitimiert und verpflichtet, zumal als Jude, eine provokante, Tabu brechende Inszenierung auf die Bühne zu bringen. Seine Überzeugung formulierte er unmissverständlich: „Solange die Deutschen nicht die schlechten Seiten von Juden aussprechen, haben sie nicht begonnen, sich mit ihrem

Antisemitismus zu konfrontieren.“ (Zadek 1998, 317) Elf Jahre später (1972) brüskierte er in Bremen das Publikum mit einer weitaus radikaleren Inszenierung, in der Shylock als skrupelloser, perfider Schurke erscheint; ein „fieser, alter Drecksack“ in den Worten Zadeks. Mit Fug und Recht kann diese Inszenierung als exemplarischer Fall einer ‚memory machine‘ im Sinne des amerikanischen Theaterwissenschaftlers Marvin Carlson betrachtet werden. Denn Zadeks Inszenierung holte die Geister zurück; sie ließ Erinnerungen an zahlreiche antisemitische Inszenierungen und Filme der jüngsten Vergangenheit wach werden, nicht zuletzt an Veit Harlans Verfilmung von *Jud Süß* (1940). Die Entrüstung der Zuschauer hatte Zadek beabsichtigt. Er wollte das Publikum wachrütteln und es mit dem in Deutschland latenten Antisemitismus konfrontieren.

Unter den Remigranten befand sich auch Hedda Zinner (1905–1994), die 1945 aus der Sowjetunion nach Berlin (Ost) zurückkehrte. Ihre *Ravensbrücker Ballade* (UA 1961) ist ein dramatisches Mahnmal zur Erinnerung an den Faschismus und zur Warnung vor ihm. Das Stück, das zu den bekanntesten frühen Antifa-Dramen der DDR zählt, ist ein hohes Lied auf die Kraft menschlicher Bewährung im Kampf gegen das NS-Regime. Die Jüdin Lea ist ‚nur‘ eine der Verfolgten im Konzentrationslager, in dem bei Hedda Zinner zwischen politischen, religiösen, asozialen oder kriminellen Häftlingen nicht unterschieden wird.

Zu den bedeutendsten Stücken des nach Wien zurückgekehrten Fritz Hochwälder (1911–1986) zählt *Der Himbeerpflücker* (UA 1965). Hochwälder, in den 1950er Jahren einer der Hausautoren des Wiener Burgtheaters, schildert in seiner Komödie ein System von Verschleierung und unbewältigter Vergangenheit, an dem ein ganzes Dorf beteiligt ist. Die Ankunft eines Flüchtlings in Bad Brauning (eine kaum verhüllte Anspielung auf Hitlers österreichischen Geburtsort Braunau), den man für einen berühmt-berüchtigten KZ-Kommandanten hält, zwingt die Dorfbewohner, der Erinnerung an die jüngste Vergangenheit ins Gesicht zu schauen. Sehr bald wird deutlich, dass jeder etwas zu verbergen hat. Der Flüchtling entpuppt sich schließlich als ein Ganove, der lediglich die Grenze überqueren möchte, um sich in Sicherheit zu bringen. Hochwälders Komödie, in dem der Jude – wie in Max Frischs *Andorra* (UA 1961) – nur in der Phantasie existiert, ist charakteristisch für die Entwicklung des österreichischen Dramas in den 1970er Jahren. Der Jude verschwindet aus dem Verzeichnis der *dramatis personae*, während die Klischeevorstellung und die Vorurteile bleiben, die mit dem Juden assoziiert werden. Diese beziehen sich nun auf einen neuen Outsider, den ‚Ersatzjuden‘.

„Der Ton des Stückes darf nicht schwer, nicht ‚bedeutungsschwanger‘ sein, wie häufig auf deutschen Bühnen, wenn ein solches Thema behandelt wird“, schrieb der 1953 aus den USA zurückgekehrte Hans Sahl (1902–1993) in der Einleitung zu seinem Bühnenstück *Hausmusik* (UA 1984; Bühnenmanuskript 1984). Sein Bühnenstück über das Schicksal der Familie Rosengarten in der NS-Zeit, eine „Studie des jüdisch-deutschen Bürgertums, dessen Assimilationsdrang in eine Katastrophe

mündete“, soll als ein „Nebeneinander von Witz und Feierlichkeit, Tragödie und Posse“ aufgeführt werden, denn – so meinte Sahl – „eben durch die Auflockerung des Tragischen wird dieses den Zuschauer umso mehr berühren“. (Sahl 1984)

Der bedeutendste und einflussreichste jüdische Dramatiker im deutschen Nachkriegstheater war zweifellos George Tabori (1914–2007), ein Budapester Jude mit britischem Pass, der seine ‚second chance‘ ausgerechnet in der Bundesrepublik erlebte, obwohl er seine Bühnenstücke in englischer Sprache schrieb. Der Sohn des in Auschwitz ermordeten ungarischen Publizisten Cornelius Tábóri wuchs in einer assimilierten, bildungsbürgerlichen Familie auf und entdeckte sein Judentum erst durch die Shoah. „Ich selbst war mir zuerst nicht bewusst, dass ich Jude bin. Der Faschismus in Deutschland und Ungarn hat mich darauf gestoßen, dass ich einer bin. Irgendwann habe ich dann diese Rolle akzeptiert. Das war meine wichtigste Erfahrung überhaupt.“ (Koelbl 1989, 234)

Skandalträchtige Inszenierungen, Empörung und Kritik in den Medien kennzeichnen Taboris raschen Aufstieg im deutschsprachigen Theater. Der Mann, der später als ‚Magier‘ bezeichnet werden sollte, begann seine Karriere in der Bundesrepublik mit einem Tabu brechenden Bühnenstück, das mittlerweile zum Kanon des Holocaust-Dramas zählt. „Eine schwarze Messe“ nannte Tabori sein Stück *Kannibalen* (Dt. Erstauff. 1969), in dem eine Gruppe von KZ-Insassen bei einem Handgemenge ihren Kameraden Puffi umbringt, weil dieser ein Stück Brot ergattert hat. Seinem ermordeten Vater gewidmet ist die fiktive Figur des Onkels, der Gewaltlosigkeit predigt, ein Versuch der Annäherung an seinen Vater Cornelius. „Es gibt nur einen Weg, durchzuhalten, und das ist Höflichkeit; dass man sogar zu den Wachmannschaften sagt: Nach Ihnen, Herr Offizier.“ (Tabori 1994, Bd. I, 6) Die unkonventionelle Elegie unterstreicht, dass sogar in der von Menschen geschaffenen Hölle Menschlichkeit und Würde essenziell sind.

„Darf man, soll man, muss man dieses Stück in Deutschland zeigen?“, fragte sich Taboris Verlegerin, Maria Sommer (Ohngemach 1989, 49). Ihre Überlegungen drücken als Quintessenz die noch Jahre danach herrschende öffentliche Meinung aus, die von Achtsamkeit im Umgang mit den Opfern der Shoah, von Scham und Befangenheit geprägt war. Mit seiner Aussage „Es gibt Tabus, die zerstört werden müssen, wenn wir nicht ewig daran würgen sollen“ (Tabori 1981, 37) irritierte Tabori, der einen Großteil seiner Familie im Holocaust verloren hat, Zuschauer und Kritiker zugleich. Von Schuld, Anklage oder gar Rachegefühlen war nicht die Rede. Weder beabsichtigte Tabori, Mitleid bei seinen Zuschauern zu wecken, noch glorifizierte er die Ermordeten oder erhob sie gar zu Märtyrern. Mehr noch: Mit der Bezeichnung „wir“ in der von ihm so eindrücklich formulierten *Maxime* waren – *horribile dictu* – Deutsche und Juden, Täter und Opfer und deren jeweilige Nachkommen in einem Atemzug angesprochen.

Kannibalen war Taboris erster Angriff auf die Holocaust-Larmoyanz und den ‚guten Geschmack‘. Zelebriert wurde in dieser „schwarzen Messe“ ein makabres Ritual, die ikonoklastische Wiederholung der Totenmahlzeit. Das Stück samt den

saloppen Redewendungen fanden einige Zuschauer degoutant – darunter Heinz Galinski, selbst Auschwitz-Überlebender und damals Vorsitzender der Jüdischen Gemeinde in Berlin. Die beiden jüdischen Schauspieler Michael Degen (in der Rolle des Onkels) und Herbert Grünbaum (als Überlebender Heltai) taten sich ebenfalls schwer, „versuchten mehrmals aufzugeben; das Stück zerbrach unaufhörlich ihre Mythologie“ (Tabori 1981, 23). Tabori selber war perplex: „It is ironic, isn't it, to have one's first real success in Berlin of all places?“, schrieb er an seinen Bruder.

Kannibalen bildete den Auftakt zu weiteren gewagten Experimenten in Taboris „Theater der Peinlichkeit“ – einem Theater, das bewusst verletzen, verstören und aufrütteln wollte. 1978 ließ Tabori in einem Münchner Heizungskeller dreizehn *Shylocks* – Männer in Kaftan und schwarzen Samthüten, einige von ihnen mit umgebundenen Krummnasen – „lauter Monster, Fagins, Süß-Juden“ (Welker und Berger 1979, 102) – auftreten. Sein Vorschlag an die Schauspieler lautete: „Ein jeder von euch soll den Juden und den Antisemiten in sich finden“ (Welker und Berger 1979, 71). Taboris Regiearbeit *Improvisationen über Shakespeares Shylock* greift auf judenfeindliche Vorurteile und Klischees zurück und erzeugt eine Polyphonie des Leidens, Variationen über eine jahrhundertelange Chronik jüdischer Diaspora-Existenz. Ebenfalls in München fand die Uraufführung (1979) von Taboris *Mutters Courage* statt, die Geschichte der wundersamen Rettung seiner Mutter Elsa, die mit 4.000 Juden im Sommer 1944 aus Budapest deportiert wurde und sich retten konnte, als sie dem SS-Offizier erzählte, sie habe ihren Schutzpass des Roten Kreuzes leider zu Hause vergessen. Das vom epischen Theater beeinflusste Stück, dessen Titel eine Anspielung auf Brechts *Mutter Courage* ist, präsentiert ein Schein-Märchen unserer Zeit, eine Geschichte über konkrete Gefahr und furchtbaren Schrecken, wundersame Erlösung und Happy End, die durch ironische Kehrtwendungen und Inversionen das Zaubhafte ablegt. Dieses Stück war Taboris Entgegnung auf das amerikanische Fernsehmelodrama *Holocaust*, das 1979 in der bundesdeutschen Öffentlichkeit ein beispielloses Interesse an der Shoah geweckt hatte. Gleichzeitig war die Aufarbeitung des eigenen Familienschicksals ein erneuter Versuch, die Verfolgung und Ermordung der Juden frei von jeglicher Mystifizierung oder Mythisierung zu verarbeiten.

Unkonventionell war auch Taboris Erinnerungsspiel *Jubiläum* (UA 1983), das anlässlich des 50. Jahrestages die Machtübernahme durch die Nationalsozialisten ins Gedächtnis rufen sollte. Auf einem Friedhof am Rhein finden die Toten, Opfer des nationalsozialistischen Terrorregimes, keine Ruhe. Antisemitische und gewalttätige Vorfälle zeugen vom Fortleben der Judenfeindschaft und vom Hass gegenüber Fremden und Außenseitern, verweisen darauf, dass die viel beschworene ‚Stunde Null‘ eine (Selbst-) Täuschung war. Die Toten steigen aus ihren Gräbern heraus. An Taboris schaurigem Totentanz nehmen bezeichnenderweise nicht nur Juden, sondern noch andere Verfolgte im Dritten Reich teil, darunter Homosexuelle und eine Spastikerin. Wie in vielen Werken Taboris sind auch in *Jubiläum* intertextuelle Referenzen auf Werke anderer Autoren spürbar. So liegt Lottes Abschiedsszene in der

Telefonzelle die Episode „Die Jüdische Frau“ aus Brechts *Furcht und Elend des Dritten Reiches* zu Grunde. Tabori überraschte mit einer Inszenierung, die wider die Erwartungen und gegen den zeitgenössischen politisch-kulturellen Diskurs keine Feierstunde sein sollte, im Widerspruch zu jenen institutionalisierten Gedenkzeremonien, von denen es in der Bundesrepublik bald eine Vielzahl geben sollte. Diese Form des kollektiven Erinnerns, diese ritualisierten und organisierten Gedächtnisfeiern für die Opfer des Dritten Reiches führen Tabori zufolge höchstens zu einer reflexbedingten Reaktion, zu jener fragwürdigen Betroffenheit, deren Hauptsymptome Melancholie und Pietät sind, nicht aber tief empfundene Trauer. Taboris Erinnerungsspiel *Jubiläum* ähnelt nicht von ungefähr dem therapeutischen Ansatz, den Freud als „Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten“ definierte. Das Theater wird zu einer Stätte des Erinnerns, zu einem Gedächtnisort, in dem die Wunden aufgerissen und der Schmerz wiederbelebt wird. „Unmöglich ist es, die Vergangenheit zu bewältigen, ohne dass man sie mit Haut, Nase, Zunge, Hintern, Füßen und Bauch wieder erlebt hat.“ (Tabori 1981, 202)

Sein erfolgreichstes Bühnenstück (UA 1987) *Mein Kampf* beschrieb Tabori als „Eine banale Liebesgeschichte [...] A Great Love Story – Hitler and his Jew. Ein entsetzlicher Fall.“ (Tabori 1987) *Mein Kampf*, eine *farce noire*, ist ein weiterer Versuch „der Wunde, das Messer zu verstehen“, nämlich die deutsch-jüdische „Hassliebe“ zu ergründen. In einem Männerasyl in der Wiener Blutgasse begegnet Schlomo Herzl, ein jüdischer Bücherverkäufer (Bibel und Kamasutra) und geistreicher Erzähler, dem Möchtegern-Kunstmaler Adolf Hitler. Liebevoll-masochistisch bemüht sich Schlomo um den narzisstischen Querulanten, bemuttert ihn, bemüht sich, dem rabiaten Antisemiten Manieren beizubringen, beschneidet (!) dessen Schnauzbart und verpasst ihm somit das typische Führer-Image – all das zum Staunen und Leidwesen seines Bettnachbarn Lobkowitz („ein kaputter Koscherkoch“), der sich nach seiner Entlassung für Gott hält. Als Hitler frustriert aus der Kunstakademie zurückkehrt, tröstet ihn der Alltagsphilosoph Schlomo, rät ihm, in die Politik zu gehen, und prophezeit: „Du wirst ein König sein, der über eine Decke von Gebeinen schreitet.“ Die gescheiterte „Liebesgeschichte“ kulminiert in einem Alptraum der Grausamkeit. Am höchsten jüdischen Bußtag erscheinen sieben Tiroler Lederdeppen sowie Hitler mit Schlomos kindhafter Geliebten, nämlich Goethes Gretchen in BdM-Tracht. Hitlers Adlatus Himmlischst (alias Heinrich Himmler), Meister einer pseudo-religiösen Opferungszeremonie, rupft Schlomos geliebtes Huhn Mizzi, zerteilt es und lässt das Huhn in die Bratpfanne fallen, die bezeichnenderweise auf einem Ofen steht. Das jüdische *Tarnegol kaparot*, das traditionelle Sühneopfer am Bußtag, ist kein Surrogat für den reumütigen Gläubigen, sondern ein Fingerzeig auf das künftige Unheil. „Wenn ihr beginnt, Vögel zu verbrennen, werdet ihr enden, Menschen zu verbrennen“ (Tabori 1994, Bd. II, 202), variiert Schlomo die berühmte Vorhersage Heinrich Heines aus dem Drama *Almansor*. Gekennzeichnet durch ein Stilgemisch, das von der Allegorie hin zum Volksstück und zur Slapstick-Comedy

reicht, arbeitet Taboris wilde Phantasmagorie, chimärenhaft und realistisch zugleich, mit rabulistischen Scherzen, schockierenden Momenten und Situationskomik. Gegen eine affektierte Pietät und larmoyante Sympathie gerichtet, sucht Taboris oft schwarzer Humor den Zuschauer von der konditionierten Befangenheit zu befreien, um so die ‚Banalität des Bösen‘ (Hannah Arendt) sowie die wahre Dimension des Leids erkennen zu lassen. „Der Inhalt eines Witzes ist immer eine Katastrophe“, behauptete Tabori (Welker 1994, 303) und betrachtete den Kalauer mitten im Grauen als einen „Rettungsring“.

Taboris *Mein Kampf* widersetzte sich der ‚political correctness‘. In der Öffentlichkeit war trotz des Erfolgs durchaus auch Kritik an dessen „Geschmacklosigkeit“ und der Verharmlosung der Shoah hörbar. Einige räumten Tabori ein besonderes Recht, gar ein Privileg ein, aufgrund seiner jüdischen Biographie politisch anzuecken. Thomas Rothschild schrieb beispielsweise: „Man darf, wenn man George Tabori heißt und ein Theatermann ist, den die Biographie über jeden Verdacht erhebt und der die groteske Überzeichnung wie kaum ein anderer als theatralisches Stilmittel beherrscht“. (Feinberg 2003, 141) Ähnlich argumentierte der Theaterkritiker Paul Krontorad: „Tabori ist, als emigrierter Jude, in diesem Punkt im Besitz eines Privilegs.“ (Feinberg 2003, 141)

Zweifellos haben jüdische Theaterkünstler wie George Tabori und der Regisseur Peter Zadek einen neuen kulturpolitischen Diskurs angestoßen, in dem der Jude nicht mehr sakrosankt und unantastbar ist, in dem – zwanzig Jahre vor Dani Levys Hitler-Filmparodie *Mein Führer* (2007) – sogar eine possenhafte Begegnung zwischen Hitler und einem Juden auf der Bühne stattfinden konnte. Angesichts des Drangs einiger jüdischer Theaterkünstler, Tabus zu brechen, stellt sich die Frage, ob dieser ikonoklastische Zugang so verstanden wird, wie er gemeint ist; ob das Theaterpublikum, dem so viel Vertrauen geschenkt wird, damit nicht überfordert ist, vielleicht sogar überschätzt wird.

Literaturverzeichnis

- Ackermann, Zeno; Schülting, Sabine (Hrsg.): *Shylock nach dem Holocaust. Zur Geschichte einer deutschen Erinnerungsfigur*. Berlin, New York: De Gruyter, 2011.
- Dörschel, Stephan: *Fritz Wisten. Das Leben für das Theater*. Berlin: Edition Hentrich, 1990.
- Feinberg, Anat: *Wiedergutmachung im Programm. Jüdisches Schicksal im deutschen Nachkriegsdrama*. Köln: Prometh, 1988.
- Feinberg, Anat: *Embodied Memory. The Theatre of George Tabori*. Iowa City: University of Iowa Press, 1999.
- Feinberg, Anat: *George Tabori. Portrait*. München: Deutscher TaschenbuchVerlag, 2003.
- Geisel, Eike; Broder, Henryk M. (Hrsg.): *Premiere und Pogrom. Der Jüdische Kulturbund 1933–1941. Texte und Bilder*. Berlin: Siedler, 1992.
- Koelbl, Herlinde: *Jüdische Portraits*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1989.
- Ohngemach, Gundula: *George Tabori*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1989.

- Rovit, Rebecca: *The Jewish Kulturbund Theatre Company in Nazi Berlin*. Iowa City: University of Iowa Press, 2012.
- Sahl, Hans: *Hausmusik. Eine Szenenfolge*. [Büchleinmanuskript]. Bad Homburg: Stefani Hunzinger, 1984.
- Tabori, George: *Shylock. Dokumentation einer Theaterarbeit*. München, Wien: Hanser, 1979.
- Tabori, George: *Unterammergau oder die guten Deutschen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981.
- Tabori, George: *Mein Kampf – Farce. Programmbuch Akademietheater Wien 1987 mit Text des Stückes*. Wien: Burgtheater, 1987.
- Tabori, George; Welker, Andrea; Berger, Tina: *Ich wollte meine Tochter läge tot zu meinen Füßen und hätte die Juwelen in den Ohren. Improvisationen über Shakespeares Shylock*. München: Hanser, 1990.
- Tabori, George: *Theaterstücke, I–II*. München, Wien, Frankfurt a.M.: Hanser, 1994.
- Welker, Andrea (Hrsg.): *George Tabori. Dem Gedächtnis, der Trauer und dem Lachen gewidmet*. Weitra: Bibliothek der Provinz, 1994.
- Zadek, Peter: *My Way. Eine Autobiographie 1926–1969*. Köln: Kiepenheuer und Witsch, 1998.

Deutsch-jüdische Periodika

Rachel Heuberger / Hans Otto Horch / Gabriele von Glasenapp

Seit ihrer Entstehung im 18. Jahrhundert war die deutsch-jüdische Presse ein wesentlicher Bestandteil der deutsch-jüdischen Publizistik und hat eine wichtige Rolle in der jüdischen Geschichte der Neuzeit gespielt. Ihre Bedeutung für die Erforschung des Judentums wird nun auch von der Wissenschaft in zunehmendem Maße wahrgenommen und im Hinblick auf die unterschiedlichen Funktionen thematisiert (Lappin und Nagel 2008, Vorwort). Zum einen stellt die deutsch-jüdische Presse eine unverzichtbare Ressource für die jüdische Geschichte dar und bietet, wie kaum ein anderes Medium, als Primärquelle unmittelbare Informationen zu allen Bereichen des jüdischen Lebens. In der Regel als aktuelle Nachrichtenblätter geschaffen, bilden die Periodika die unterschiedlichen religiösen, politischen, sozialen und kulturellen Richtungen innerhalb des Judentums ab. Zum anderen hat die deutsch-jüdische Presse aber auch als Forum der jüdischen Öffentlichkeit die historischen Ereignisse aktiv beeinflusst und als Agent gesellschaftlicher Diskurse die Auseinandersetzung um jüdische Identität mitbestimmt. In Anbetracht der nationalsozialistischen Zerstörungspolitik des jüdischen Kulturerbes besitzt sie zudem die Besonderheit eines authentischen Zeugnisses des einstmals blühenden jüdischen Lebens in seiner pluralistischen Ausprägung (Horch und Schicketanz 2001, 387).

Die bekanntermaßen problematische Begriffsbestimmung von ‚jüdisch‘ trifft auch auf die Definition der deutsch-jüdischen Presse zu (Marten-Finnis und Winkler 2006, 9). In diesem Kontext werden nicht nur jene Druckerzeugnisse als Presse verstanden, die die allgemeinen Merkmale von Pressepublikationen wie Tages- und Wochenzeitungen besitzen, sondern auch Gemeindeblätter, Almanache, Kalender und Jahrbücher mit einbezogen. Zudem befassen sich entsprechende Publikationen inhaltlich maßgeblich mit jüdischen Themen, werden von jüdischen Herausgebern und Redakteuren getragen und für einen vorrangig jüdischen Leserkreis publiziert (Schwarz 2007, 46). Sprachlich umfasst die deutsch-jüdische Presse neben der Landessprache Deutsch auch Publikationen in Hebräisch, Jiddisch und Jüdisch-Deutsch, die an sich als per se ‚jüdische‘ Sprachen gelten und in Deutschland nebeneinander bestanden haben. Geographisch gesehen gehören zur deutsch-jüdischen Presse nicht nur Periodika in den Grenzen des Kaiserreichs von 1871, sondern im gesamten deutschen Sprach- und Kulturraum.

Im Folgenden ist auf einige Periodika näher einzugehen, die für die Geschichte der deutsch-jüdischen Literatur durch Aufnahme von literarischen Werken und Literaturkritik besonders wichtig wurden (vgl. dazu Shedletzky 1986). Dabei kommt Kalendern, Almanachen und Jahrbüchern eine besondere Funktion zu, die in einem eigenen Abschnitt beleuchtet wird.

Die Entstehung der jüdischen Presse

Zu den Vorläufern der jüdischen Presse zählen einzelne Zeitungen, die erstmals Ende des 17. Jahrhunderts für eine kurze Zeitspanne in Amsterdam erschienen. Als erste jüdische Zeitung überhaupt gilt die *Gazeta de Amsterdam* in judeo-spanischer Sprache, die sich 1675 an die dortige sephardische Gemeinde richtete (Encyclopaedia Judaica 2007, 486). Amsterdam, das Zentrum jüdischen Lebens im 17. und 18. Jahrhundert, war auch der Erscheinungsort der ersten Zeitung auf Jiddisch, der *Kurantn*, die 1686/1687 zweimal pro Woche in einer Dienstags- und Freitags-Ausgabe erschien, sowie der ersten jüdischen Monatsschrift auf Hebräisch, *Peri Ez Hayyim* (1728–1761).

Erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts gibt es eine kontinuierliche jüdische Presse, die mit der Verbreitung der Ideen der Emanzipation auch die Gleichstellung der Juden und ihre Integration in die nichtjüdische Mehrheitsgesellschaft sowie eine geistige Erneuerung anstrebt. Die erste deutsch-jüdische Zeitschrift mit dem Titel *Kohelet Musar*, von Moses Mendelssohn begründet und erstmals 1750 als Wochenschrift erschienen, ist zugleich auch der Prototyp dieses neuen Mediums. Sie fungiert nicht nur als Agent der Informationsvermittlung, sondern soll dazu dienen, eine breite jüdische Öffentlichkeit richtungsweisend in das Gedankengut der Haskala und Emanzipation einzuführen. Gemäß ihrem Titel („Sammlung moralischer Lehren“) legt die Zeitschrift den Schwerpunkt auf die Vermittlung ethischen Verhaltens und die Formierung eines bürgerlichen Wertekanons. *Kohelet Musar* war nach dem Vorbild der *Moralischen Wochenschriften* konzipiert, eines Typus von Zeitschriften, der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts geläufig war und wesentlich zur Verbreitung der Ideen der Aufklärung beigetragen hat. Der spezifisch jüdische Charakter der Zeitschrift liegt in der Bezugnahme auf die religiösen Werte des Judentums, wie sie in der klassischen jüdischen Literatur zum Ausdruck kommen, sowie in der hebräischen Sprache und Schrift, in der sie sich vorrangig an jüdische Jugendliche und Talmudschüler wendet, die sie mit den Gedanken der Haskala vertraut machen will (Nagel 2006, 27–42). *Kohelet Musar* stellte nach nur zwei Ausgaben ihr Erscheinen ein. Drei weitere Publikationen zählen zu den frühesten deutsch-jüdischen Presseerzeugnissen: die beiden 1752 von dem Arzt Benjamin Croneburg herausgegebenen Blätter *Der kuriöse Antiquarius* und *Der große Schauplatz* sowie die *Dyhernfurter privilegirte Zeitung*, die 1771/72 in Breslau erschien. Anders als *Kohelet Musar* sind die drei letztgenannten Publikationen zwar in hebräischer Schrift, jedoch in deutscher Sprache verfasst.

Im Gegensatz dazu entwickelt sich die Zeitschrift *Ha-Meassef* („Der Sammler“), von 1784 bis 1811 von Schülern Moses Mendelssohns in hebräischer Sprache herausgegeben, zum zentralen Organ der Aufklärer und ihrer Bestrebungen im deutschen und mitteleuropäischen Judentum. Der Gründer und langjährige Herausgeber des *Ha-Meassef* Isaac Euchel sowie seine Nachfolger gehören der zweiten Generation jüdischer Aufklärer an, die bereits mit den Ideen der Aufklärung vertraut sind

und oftmals auch eine allgemeine Bildung außerhalb des traditionell jüdischen Rahmens erworben haben. Allerdings nimmt die Kenntnis des Hebräischen mit dem fortschreitenden Emanzipationsprozess und der Akkulturation der Juden ab, sodass die Zeitschrift im 19. Jahrhundert, als sich die überwiegende Mehrheit der deutschen Juden der deutschen Sprache zuwendet, an Bedeutung verliert. Zwar erscheinen in Deutschland auch weiterhin vereinzelt Titel in Hebräisch, bei diesen handelt es sich jedoch in der Regel um orthodoxe oder wissenschaftliche Veröffentlichungen. Erst mit dem Entstehen der zionistischen Bewegung in Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts erscheinen erneut Zeitschriften auf Hebräisch. Die Kluft zwischen West- und Ostjudentum wird zudem dadurch verstärkt, dass die jiddische Sprache, die in Osteuropa eine bedeutende Rolle spielt, von den deutschen Juden nach Beginn des Emanzipationsprozesses nicht mehr verwendet wird. Die Zahl der jiddischsprachigen Zeitschriften bleibt sehr gering, und sie haben kaum einen Einfluss auf das kulturelle Leben der deutschen Juden.

Die Geschichte der jüdischen Presse in Deutschland bildet, wie Jacob Toury bereits in einer der ersten Studien zu diesem Thema (1967, 95) festgestellt hat, „bis in die dreißiger Jahre des 19. Jahrhunderts hinein eine Kette von ephemeren Versuchen, die kaum ein wirkliches Echo fanden.“ Zu den kurzlebigen Veröffentlichungen zählen die deutschsprachige, in hebräischen Lettern in Böhmen gedruckte „jüdische Monatsschrift“ *Jedidja*, eine religiöse, pädagogisch ausgerichtete Halbjahresschrift (1817–1823), die *Zeitschrift für die Reifere Jugend* in Fürth (1817) sowie die *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* (1822), die trotz ihrer Bedeutung (Mitarbeiter waren u.a. Leopold Zunz, Eduard Gans und Heinrich Heine) nur in einem Band erschien. Eine frühe Ausnahme stellt die nach der religiösen Reform ausgerichtete *Sulamith* dar, die von David Fraenkel und Joseph Wolf aus Dessau begründet wurde. Sie ist die erste jüdische Zeitschrift, die auf Hochdeutsch in Fraktur gedruckt wird, und erscheint kontinuierlich zwischen 1806 und 1848 in unregelmäßigen Abständen. Die Zeitschrift setzt sich für Reformen in der Liturgie ein, vor allem für die Abhaltung der Predigt in deutscher Sprache, von denen sie zahlreiche abdruckt, und propagiert ein weltoffenes und tolerantes Judentum, das in einer religiösen und kulturellen Erneuerung der Juden münden soll. Zur gleichen Zeit erscheint in Österreich von 1820 bis 1831 *Bikkure ha-Ittim*, ein Organ zur Verbreitung der Ideen der Aufklärung, das in den Jahren von 1825 bis 1831 die einzige regelmäßig publizierte jüdische Zeitschrift weltweit darstellt.

Die deutsch-jüdische Presse im 19. Jahrhundert in ihren verschiedenen Strömungen

Im politischen Vormärz entsteht eine Vielfalt von Zeitschriften, Zeitungen, Jahrbüchern und Kalendern, die der gesamten Bandbreite des jüdischen Lebens in seinen unterschiedlichen religiösen, politischen, sozialen und kulturellen Facetten Aus-

druck verleihen. Mit der Ausbreitung der Reformbewegung unter den deutschen Juden dominiert bis zur Mitte des Jahrhunderts weiterhin die vorrangig reformorientierte Presse, die interessanten Lesestoff und zugleich praktische Unterweisung in religiösen Angelegenheiten bietet. Die Wochenschrift *Der Israelit des 19. Jahrhunderts* (1839–1848), von den Reformrabbinnern Mendel Heß und Samuel Holdheim herausgegeben, enthält größtenteils Beiträge von Mendel Heß und fungiert, entsprechend der Einstellung der beiden Herausgeber, als Sprachrohr der radikalen Reformbewegung, die das Judentum in eine rein konfessionelle Religionsgemeinschaft ohne historisch-nationale Elemente verwandeln und den religiösen und bürgerlichen Fortschritt der Juden fördern will.

Die bedeutendste Zeitung ist jedoch zweifellos die *Allgemeine Zeitung des Judenthums* (*AZJ*, 1837–1922), die nicht nur durch ihren langen Erscheinungszeitraum unter den jüdischen Periodika deutscher Sprache eine besondere Stellung einnimmt (Horch 1985). Sie wurde 1837 von dem Rabbiner Ludwig Philippson begründet, der bis zu seinem Tod 1889 als Herausgeber fungierte, selbst zahlreiche Artikel veröffentlichte und für jedes Editorial verantwortlich zeichnete. Im Großformat der allgemeinen Presse erschien sie anfangs dreimal pro Woche, dann wöchentlich, zuletzt ab 1920 alle zwei Wochen, bis sie 1922 im Organ des *Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* (CV) aufging. Die *AZJ* deklariert sich im Untertitel als „ein unparteiisches Organ für alles jüdische Interesse in Betreff von Politik, Religion, Literatur, Geschichte, Sprachkunde und Belletristik“ (*AZJ* 1837, 1) und hat sich zum Ziel gesetzt, den Zusammenhalt des deutschen Judentums zu stärken. Philippson achtete stets darauf, allen Strömungen des Judentums eine Plattform zu bieten, und räumte insbesondere der Kulturberichterstattung einen großen Raum ein. Gleichzeitig strebte er, dem gemäßigten Flügel der Reformbewegung angehörend, auch die Umsetzung innerjüdischer Reform innerhalb der Synagoge und der Erziehung an. Vorrangig blieb jedoch der Kampf um die vollständige Emanzipation der Juden in den deutschen Staaten und gegen den Antisemitismus in all seinen Formen sowie die Stärkung der jüdischen Solidarität, wie die ausführliche Berichterstattung der Zeitung über die sogenannte ‚Damaskus-Affäre‘ im Jahr 1840 belegt, bei der Juden wahrheitswidrig des Ritualmords beschuldigt wurden.

Die *AZJ* war durch ihre weite Verbreitung und Akzeptanz die einflussreichste deutsch-jüdische Zeitung, gewissermaßen eine Institution für sich, die im politischen Alltag der deutschen Juden durch ihr aktives Eintreten für gesellschaftliche Veränderungen und das Mitwirken bei der Gründung wichtiger Vereine und Institutionen (z.B. dem Leipziger „Institut zur Förderung der israelitischen Literatur“, einer Art jüdischer Buchgemeinschaft) eine große Rolle spielte. Artikel über allgemeine politische Ereignisse nehmen zu Beginn genauso viel Raum ein wie die Berichterstattung zu jüdischen Belangen. Bedeutende jüdische Persönlichkeiten, darunter Gabriel Rießer oder die Begründer der Wissenschaft des Judentums Leopold Zunz, Julius Fürst, Abraham Geiger und Samuel David Luzatto zählen zu den Auto-

ren. Der Historiker Isaac Markus Jost widmete der Zeitung in seiner *Geschichte der Israeliten* ein eigenes Kapitel, in dem er deren Funktion als Plattform des innerjüdischen Diskurses betont und den Enthusiasmus von Philippson hervorhebt, dem es gelungen sei, seine Leser für jüdische Belange zu engagieren: „Sie [die AZJ] bildet [...] fortwährend einen Sammelplatz zur Erörterung sämtlicher jüdischer Angelegenheiten, wie zugleich einen Unterhaltungssaal für diejenigen, welche neue Nachrichten und kleinere Geisteserzeugnisse und Blüthen aus dem jüdischen Leben kennenlernen wollen.“ (AZJ 11, 1847, 150). Nach der Reichsgründung 1870/71 rückte der Kampf gegen den zunehmenden Antisemitismus ins Zentrum. Unter Philippsons Nachfolger Gustav Karpeles richtete sich der Blick vermehrt nach Osten, während sich in der Ära Ludwig Geiger das Interesse auf eine antizionistische und antiorthodoxe Position verengte. In den letzten beiden Jahren von 1919 bis 1921 fungierte Albert Katz als Herausgeber.

Im Kontext der deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte kommt der AZJ eine besondere Bedeutung zu, weil sie von Beginn an die Produktion jüdischer wie nichtjüdischer Autoren als Seismograph der allgemeinen Entwicklung des deutsch- bzw. christlich-jüdischen Verhältnisses ansah und dementsprechend der Literaturkritik einen hohen Stellenwert einräumte: „Die Art, wie die Dichter einer Epoche die Juden schildern und Ansichten über sie aussprechen, giebt uns die in jener vorherrschenden Meinungen über sie besser und deutlicher kund, als selbst Gesetze und Thatsachen, welche aus besonderen Motiven hervorgegangen sein können.“ (AZJ 42, 1878, 787) Allerdings ändert sich im Verlauf ihres langen Erscheinens die Einstellung zu verschiedenen Autoren. Während Ludwig Philippson, geprägt durch den Idealismus der Klassik und Romantik, unter didaktischen Gesichtspunkten dem historisch-heroischen Genre der jüdischen Erzählliteratur einen Vorrang einräumte und selbst, ausgehend von dem bereits im ersten Jahrgang abgedruckten Roman seines Bruders Phöbus Philippson *Die Marannen*, als Autor entsprechend aktiv war (z.B. *Sepphoris und Rom*, 1866, *Jakob Tirado*, 1867), wurde Gustav Karpeles als ein Anhänger der realistischen Erzählliteratur Propagator des Genres der Dorf- und Ghettoesgeschichte, wobei er sich auf bekannte Autoren wie Berthold Auerbach, Leopold Kompert und vor allem Karl Emil Franzos berufen konnte. Die Suche Ludwig Geigers nach dem modernen jüdischen Roman seit der Jahrhundertwende blieb allerdings vergeblich – zu vielfältig war die Auseinandersetzung um jüdische Identität, zu disparat die Lösungsversuche im Rahmen der Moderne seit dem Naturalismus und ihrer Wiener Ausprägung, der ‚Wiener Moderne‘.

Als Reaktion auf die Dominanz der Reformbewegung und der damit verbundenen zunehmenden Verbreitung der reformorientierten Zeitschriften begründete die Orthodoxie in Deutschland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts ihre eigenen Periodika. Von 1845 bis 1854 erschien das „Organ zur Wahrung der Interessen des orthodoxen Judenthums“ *Der Treue Zionswächter*, herausgegeben von dem Altonaer Schuldirektor Samuel Enoch in Zusammenarbeit mit dem Oberrabbiner von Altona und

Schleswig-Holstein Jakob Aaron Ettlinger. Die Zeitschrift kam zunächst wöchentlich, später dann in unregelmäßiger Abfolge heraus; ihre hebräische Beilage *Shomer Tsion ha-Ne'eman* (seit 1846) diente der Erörterung halachischer Fragestellungen und Diskussionen, ritueller Entscheidungen und der Verbreitung religiöser Lyrik. Erklärtes Ziel der Zeitschrift war es, Inhalte und Ausdrucksformen des orthodoxen Judentums als unverzichtbare und unveräußerliche Werte zu bewahren, daher wurden Reformen in Kultus und Ritus kategorisch abgelehnt und der Einfluss der Moderne auf das zeitgenössische Judentum als schädlich gebrandmarkt. Es gelang Ettlinger, der als einer der letzten großen Talmudgelehrten im deutschen Sprachraum gilt, mit dem *Treuen Zionswächter* für die Neo-Orthodoxie ein repräsentatives Forum zu schaffen und diese in der Öffentlichkeit als religiöse und auch politisch einflussreiche Partei nachhaltig zu positionieren (Meyer 1996, 164). Nach Einstellung der Zeitschrift folgten weitere orthodoxe Periodika, so in direkter Nachfolge *Jeschurun* und sechs Jahre später *Der Israelit*, beides Organe der neuerstarkten Neo-Orthodoxie. *Jeschurun. Ein Monatsblatt zur Förderung jüdischen Geistes und jüdischen Lebens, in Haus, Gemeinde und Schule* (1854–1870) wird von Samson Raphael Hirsch herausgegeben, Rabbiner der Israelitischen Religionsgesellschaft zu Frankfurt am Main und Begründer der Neo-Orthodoxie und der Austrittsgemeinden in Deutschland. *Jeschurun* diente vorrangig als Plattform für Hirschs religiöse Positionierung, die er polemisch gegen seine religiösen Gegner Zacharias Frankel und Heinrich Graetz behauptete. Sie richtete sich ausschließlich an eine jüdische Leserschaft, die in ihrem Kampf gegen die Reformbewegung bestärkt werden sollte. Großen Einfluss auf die jüdische Öffentlichkeit hatte die im Jahr 1860 von Marcus Lehmann als „ein Zentralorgan für das orthodoxe Judentum“ begründete Zeitschrift *Der Israelit*, die einmal, ab 1884 zweimal pro Woche ohne Unterbrechungen erschien, bis sie im November 1938 von den Nationalsozialisten verboten wurde. Unter der Leitung ihres Gründers, des renommierten Rabbiners und Schriftstellers Marcus Lehmann, bildete die im Kampf gegen die Reformbewegung kompromisslose Zeitschrift das Gegengewicht zur liberal-reformerischen *AZJ* sowie deren Nachfolgerin, der *CV-Zeitung*. *Der Israelit* ist, vor allem nach der Übernahme des *Jeschurun*, über fast acht Jahrzehnte das bedeutendste Publikationsorgan der deutsch-jüdischen Orthodoxie und Sprachrohr der zu Beginn des 20. Jahrhunderts begründeten radikal antizionistischen Agudat Israel-Partei. Lehmann initiierte 1871 eine hebräische, 1873 eine jiddische Parallelausgabe des Blattes, das dadurch auch über die Grenzen des deutschsprachigen Raums hinaus wahrgenommen wurde. Nach seinem Tod 1890 übernahm sein Sohn Oscar Lehmann die Leitung der Zeitschrift. Auch in dieser Zeitschrift kam, wie in der *AZJ*, der Literaturkritik große Bedeutung zu, aber auch der Publikation von fiktionaler Literatur wie die historischen und gegenwartsorientierten Erzählungen und Romane des Herausgebers und der Tochter Samson Raphael Hirschs, Sara Hirsch, die bereits seit 1862 in *Jeschurun* Erzählungen mit eindeutig orthodoxer Ausrichtung veröffentlicht hatte.

Von 1870 bis 1923 erschien die von Esriel Hildesheimer, dem Rabbiner und späteren Gründer des Rabbinerseminars in Berlin, initiierte wöchentliche Zeitschrift *Die jüdische Presse*, abwechselnd herausgegeben zuerst von Samuel Enoch, Gustav Karpeles und Jacob Hollander, in den Jahren von 1876 bis 1882 dann von Seligmann Meyer. Von 1883 bis zu seinem Tod 1910 fungierte Hirsch Hildesheimer als Herausgeber der Wochenschrift, die 1923 ihr Erscheinen einstellte. Gemäßigter in ihrem Umgang mit den Rabbinern der Reformbewegung, unterstützte die Zeitung die neue zionistische Bewegung und die Besiedlung Palästinas und entwickelte sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts zum offiziellen Organ des ‚Mizrachi‘, der religiösen Strömung innerhalb der zionistischen Bewegung (Bleich 1980). Von 1914 bis 1930 erschien eine neue Folge des *Jeschurun*, eine *Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum*. Herausgegeben von Joseph Wohlgemuth, bildete die Zeitschrift ein Sprachrohr des orthodoxen Berliner Rabbinerseminars und veröffentlichte vor allem die wissenschaftlichen Beiträge der Lehrer und Schüler des Seminars, in den Jahrgängen von 1920 bis 1926 auch in hebräischer Sprache.

Wissenschaftliche Zeitschriften

Das 19. Jahrhundert ist auch die Blütezeit der deutschsprachigen wissenschaftlichen Presse, die mit einer großen Anzahl einzelner, teils kurzfristig, teils über Jahrzehnte erscheinender Titel vor allem der Verbreitung der Wissenschaft des Judentums, der internen Kommunikation sowie ihrer öffentlichen Repräsentation diente. Bereits 1823 erschien unter der Redaktion von Leopold Zunz die *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums* als erstes wissenschaftliches Periodikum, das allerdings sein Erscheinen nach drei Heften eines Jahrgangs bereits wieder einstellen musste. Berücksichtigt man die Jahrbücher und Mitteilungsblätter wissenschaftlicher Institutionen und Vereine, so sind es über 30 verschiedene Titel, die im Laufe der Jahre erschienen, von denen hier nur die wichtigsten genannt werden können (Krone 2012). Zu den frühen Zeitschriften zählen die von Abraham Geiger von 1835 bis 1847 herausgegebene *Wissenschaftliche Zeitschrift für Jüdische Theologie* und Zacharias Frankels von 1844 bis 1846 veröffentlichte *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums*. Abraham Geiger, der bedeutendste Vertreter der jüdischen Reformbewegung, formuliert in seiner Zeitschrift die Grundsätze des reformorientierten Judentums und tritt für eine grundlegende Erneuerung des traditionellen jüdischen Ritus ein. In den Einzelbeiträgen werden zudem die zentralen Themen der jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte abgehandelt. In unserem Zusammenhang wichtig wurde seine dort veröffentlichte Artikelserie über „Jüdische Zeitschriften“ (1839–1844). Daran anknüpfend gab Geiger, der auch zu den bedeutendsten Wissenschaftlern seiner Zeit zählt, ab 1862 ein neues vierteljährlich erscheinendes Organ, die *Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben* heraus. Auch diese Veröffentlichung war ein Versuch, die geistigen und sozialen Aufgaben des zeitgenössischen Judentums in

der Epoche der Modernisierung neu zu definieren. Nach seinem Tod 1874 gab sein Sohn Ludwig Geiger 1875 noch einen Jahrgang heraus, dann stellte die Zeitschrift ihr Erscheinen ein. Ebenso wie ihr Herausgeber war die Zeitschrift von Seiten der Orthodoxie oftmals scharfer Kritik ausgesetzt.

Dagegen hatte die ebenfalls theologisch ausgerichtete, von Zacharias Frankel monatlich herausgegebene *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums* nur eine kurze Lebensdauer (April 1844 bis Dezember 1846). Der Plan zur Fortsetzung als Vierteljahrsschrift wurde nicht realisiert. Zacharias Frankel, langjähriger Dresdner Oberrabbiner und Direktor des Breslauer Jüdisch-Theologischen Seminars, begründete mit seiner positiv-historischen, auf einen Ausgleich zwischen Reformern und Orthodoxen bedachten Theologie die gemäßigte Strömung des konservativen Judentums. Als Vorläuferin der von Frankel 1851 gegründeten *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* widmet sich das Organ schwerpunktmäßig „der Geschichte und der innern Architectonik der jüdischen Theologie“, deren Bedingungen kritisch hinterfragt und auf der Basis eines modernen Wissenschaftsbegriffs teilweise revidiert wurden (Frankel, Prospectus, Dezember 1843, 6). Darüber hinaus verstand sich die Zeitschrift, an der zahlreiche namhafte Gelehrte der Zeit mitwirkten, als politisches Organ zur Abwehr der gegen das Judentum gerichteten Vorwürfe von außen.

Ebenfalls dem Fortschrittsgedanken der Emanzipation und der jüdischen Reformbewegung, sozusagen als „Instrument der Emanzipationsdebatte“ (Schapkow 2006, 505) sowie der Verbreitung der Wissenschaft des Judentums verpflichtet, verstand sich die von dem Orientalisten und Bibliographen Julius Fürst in Leipzig herausgegebene Zeitschrift *Der Orient, Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur*, die von 1840 bis 1851 jeweils wöchentlich mit einem Literaturblatt als ständige Beilage erschien. *Der Orient* setzte sich zum Ziel, seinen Lesern wissenschaftliche Beiträge zur jüdischen und der damit verwandten orientalischen Geschichte zu präsentieren, wobei die jüdische Literatur und Kultur als integraler Bestandteil der allgemeinen Kultur verstanden werden. Die Zeitung richtete sich an ein möglichst breites liberales, wissenschaftlich interessiertes Bildungsbürgertum und veröffentlichte in seinem Literaturblatt auch Beiträge christlicher Autoren. Mit seiner Fokussierung auf ein jüdisches Gesamtinteresse auf der Grundlage säkularer Bestimmung jüdischer Tradition und Geschichte wird *Der Orient* während der Dauer seines Erscheinens zu einer ernstzunehmenden Konkurrenz für die *AZJ* und neben ihr zur erfolgreichsten deutsch-jüdischen Zeitschrift in den 1840er Jahren.

Die bedeutendste deutschsprachige wissenschaftliche Zeitschrift des 19. Jahrhunderts ist zweifelsohne die *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (MGWJ), „eines der imponierendsten Denkmäler, das sich der jüdische Geist in der Diasporageschichte geschaffen hat“ (Wilhelm 1963, 327). Sie erschien, abgesehen von einer fünfjährigen Unterbrechung ab 1887, von 1851 bis 1939 zunächst monatlich, nach der Jahrhundertwende ca. alle zwei Monate, wobei der letz-

te Band mit der Jahresangabe 1939 erst 1941 mit besonderer Druckerlaubnis als Jahrbuch erscheinen konnte, von der Gestapo jedoch beschlagnahmt und erst 1963 als Nachdruck in der ursprünglichen Fassung veröffentlicht wurde. Die *MGWJ* wurde von Zacharias Frankel begründet und entwickelte sich zum inoffiziellen Organ des von ihm geleiteten Jüdisch-Theologischen Seminars in Breslau sowie zum Veröffentlichungsforum der Ideen der von Frankel begründeten Richtung des konservativen Judentums. Sie entspricht in Aufbau und Inhalt den allgemeinen wissenschaftlichen Publikationen der Zeit – auf eine Anzahl wissenschaftlicher Aufsätze folgen Rezensionen und Mitteilungen – und erlangte durch ihr langes Erscheinen sowie die namhaften Herausgeber und Autoren ihr herausragendes Renommee. Nach Frankel, der hier seine Forschungen zur rabbinischen Literatur, insbesondere des Talmuds, publizierte, übernahm von 1869 bis 1897 mit Heinrich Graetz einer der namhaftesten jüdischen Historiker des 19. Jahrhunderts die Redaktion der Zeitschrift und verlagerte den Schwerpunkt fortan auf philologische und historische Studien. In den Jahren 1882 bis 1886 wurde er von Pinkus Friedrich Frankl, Abraham Geigers Nachfolger als Rabbiner in Berlin, als Mitherausgeber unterstützt. Nach fünfjähriger Pause übernahmen 1892 der Historiker Markus Brann und der Wissenschaftler David Kaufmann, beides Absolventen des Breslauer Seminars, die Herausgabe der Zeitschrift, die Brann nach Kaufmanns Tod von 1899 bis 1919 allein weiterführte. Seit 1920 fungierte der Philosophiehistoriker Isaak Heinemann als Herausgeber, die Veröffentlichung des letzten Bandes stellte der Rabbiner Leo Baeck, Präsident der Reichsvertretung der Deutschen Juden, zusammen. Bis heute dient die *MGWJ*, in deren Artikel alle Themenbereiche der Jüdischen Studien in objektiver Weise abgehandelt werden und rein theologische Auseinandersetzungen ausgeklammert bleiben, eine Zeitschrift, die über 500 der bedeutendsten Rabbiner und Gelehrten jener Zeit aus Deutschland und Mitteleuropa, aber auch aus den USA und Palästina zu ihren Beiträgern zählte, als Grundlage moderner Forschung.

Einige wissenschaftliche Zeitschriften beschränkten sich auf einen engen, einer Disziplin entsprechenden Themenbereich, so die historischen und bibliographischen Zeitschriften. Zur ersten Kategorie zählt als bekanntestes Organ die *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland* (ZGJD), die erste jüdische Zeitschrift, die sich ausschließlich der historischen Forschung widmete und in zwei Folgen (1887–1892, 1929–1937) erschien. Fachlich hoch angesehen, erreichte die Vierteljahresschrift der zweiten Folge, die von dem Historiker Ismar Elbogen, dem Bibliographen Aron Freimann und dem Nürnberger Rabbiner Max Freudenthal herausgegeben wurde, im Vergleich zur Monatsschrift nur ein geringes und sehr spezielles Fachpublikum. Zur zweiten Gruppe gehören die bibliographischen Publikationen, allen voran die in den Jahren 1858–1882 von Moritz Steinschneider herausgegebene *Hebräische Bibliographie Ha-Mazkir* sowie die von Heinrich Brody begründete und ab 1902 von Aron Freimann weitergeführte *Zeitschrift für Hebräische Bibliographie* (1896–1921). Beide sind hochspezialisierte Fachblätter, deren grundlegende wissenschaftliche Bedeutung ungeachtet des geringen Leserkreises unbestritten ist.

Politische und kulturelle Zeitschriften

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte sich das neue Genre einer politisch ausgerichteten jüdischen Presse, die zu tagespolitischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen in der deutschen Öffentlichkeit Stellung bezog und mit Beiträgen und Kommentaren in die Debatten eingriff. Der „Centralverein Deutscher Staatsbürger Jüdischen Glaubens“, 1893 als Reaktion auf den erstarkenden Antisemitismus gegründet und in der Weimarer Republik die einflussreichste jüdische Organisation in Deutschland, repräsentierte die Mehrheit der assimilierten bürgerlich konservativen oder liberalen Juden und beruhte auf der Überzeugung, dass die Juden eine ausschließlich religiöse Gemeinschaft seien, deren vollständige staatsbürgerliche Emanzipation sowie gleichberechtigte Teilhabe an der deutschen Kultur durchgesetzt werden müsse. Mit *Im deutschen Reich* (1895–1922) wurde ein Organ geschaffen, welches mit publizistischen Mitteln darauf abzielte, das Selbstbewusstsein der deutschen Juden in ihrem Kampf gegen Diskriminierung zu stärken und die Integration in den deutschen Kulturkreis durchzusetzen (Bitzer 2014). Gleichzeitig richtete sich die Zeitschrift in ihren Aufklärungsbemühungen gegen antijüdische Vorurteile auch an nichtjüdische Leser. Die Nachfolgezeitschrift, die *C.V.-Zeitung* (1922–1938), eine der bedeutendsten jüdischen Wochenzeitungen im deutschen Sprachraum, berichtete bis zu ihrem Verbot 1938 über alle Bereiche des jüdischen Lebens und intensivierte ihren Abwehrkampf gegen den militanter werdenden Antisemitismus in der Weimarer Republik, wobei sie immer um parteipolitische Neutralität bemüht war.

Ganz anders ist es bei den zionistisch orientierten Zeitschriften, die in dieser Zeit ebenfalls begründet wurden und die Ideen des Zionismus, der neuen jüdischen Nationalbewegung, offensiv vertraten. Die wichtigste zionistische Zeitschrift, die *Jüdische Rundschau* (1902–1938), die neben der *C.V.-Zeitung* zu den auflagenstärksten jüdischen Wochenzeitungen im deutschsprachigen Raum zählt, entwickelte sich zum politischen Gegner und zur Konkurrenz der *C.V.-Zeitung* im Kampf um die Zustimmung der deutschen Juden. Hervorgegangen aus dem *Berliner Vereinsboten* (1895–1901) und der *Israelitischen Rundschau* (1901–1902) ist die *Jüdische Rundschau* das offizielle „Organ der Zionistischen Vereinigung für Deutschland“ und zielt darauf ab, vor allem die Jugend für das zionistische Programm einer Heimstätte in Palästina zu gewinnen. Wechselnde Chefredakteure, darunter Julius Becker, Felix Abraham, Hugo Herrmann, Leo Herrmann, Fritz Löwenstein, Hans Klötzel, Robert Weltsch oder Hans Bloch, sind für die zunächst einmal wöchentlich, seit 1919 in der Regel in drei- bis viertägigem Abstand zweimal pro Woche erscheinende Zeitung verantwortlich. Die *Jüdische Rundschau* informierte in ihren Berichten über alle Bereiche jüdischen Lebens im In- und Ausland, seit 1932 erschienen auch zahlreiche Sonderhefte; nach 1933 rückten Informationen über Emigrationsmöglichkeiten für auswanderungswillige Leser ins Zentrum. Mit ihrer modernen, dezidiert kämpferi-

schen Berichterstattung trug die *Jüdische Rundschau* wesentlich zur Politisierung der jüdischen Presse im deutschsprachigen Raum bei. Aufgrund ihres Engagements gegen den zunehmenden Antisemitismus steigerte die Zeitschrift ihre Auflage am Ende der Weimarer Republik auf 40.000 Exemplare. Nach dem Novemberpogrom 1938 musste die *Jüdische Rundschau* ihre Arbeit einstellen; ihre Nachfolgerin, die *Jüdische Weltrundschau*, erschien von 1939 bis 1949 zunächst in der Schweiz, später in Jerusalem.

Weitere zionistische Blätter des frühen 20. Jahrhunderts sind die kurzlebige Monatsschrift *Altneuland* (1904–1906), herausgegeben als „Organ der zionistischen Kommission zur Erforschung Palästinas“ von Franz Oppenheimer, Selig Eugen Soskin und Otto Warburg mit praxisorientierten Berichten zur Besiedlung des Landes Israel sowie das Zentralorgan der zionistischen Bewegung *Die Welt* (1897–1914), begründet von Theodor Herzl und herausgegeben von wechselnden Redakteuren.

Auf akademischer Ebene und in kleinem Kreis, aber auf einem sehr hohen intellektuellen Niveau wurde die ideologische Auseinandersetzung zwischen deutschem Nationalismus und Zionismus in den Blättern der jüdischen Studentenbewegung fortgesetzt. Die *K.C.Blaetter* (1910–1933), die Monatsschrift der im Kartell-Convent vereinigten Korporationen, vertrat eine deutsch-vaterländische Gesinnung und die Auffassung, die deutschen Juden seien durch Geschichte, Kultur- und Rechtsgemeinschaft integraler Bestandteil des deutschen Volkes. Alle zionistischen Bestrebungen wurden auf das entschiedenste abgelehnt. Demgegenüber war *Der jüdische Student* (1902–1933) als „Zeitschrift des Kartells Jüdischer Verbindungen“ das erste überregionale Verbandsorgan zionistischer Studentenvereine und vertrat uneingeschränkt das Programm der zionistischen Bewegung im Sinn einer Erneuerung des jüdischen Volkes und der Besiedlung des Landes Israel.

Zionistisch beeinflusst, aber vor allem auf die Herausbildung der kulturellen Renaissance der Juden ausgerichtet war die 1901 begründete Monatsschrift *Ost und West* (1901–1923), die in den ersten Jahren mit dem Untertitel „Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum“ erschien und deren erklärtes Ziel es war, den Assimilationsprozess der Juden in West- und Mitteleuropa durch die Konstruktion einer gemeinsamen ethnisch-nationalen jüdischen Identität unter Einbeziehung der osteuropäischen Ausprägung des Judentums aufzuhalten. Eine zentrale Rolle spielte die jüdische Kunst, durch deren Betonung der Wunsch der jüdischen Minderheit nach Beibehaltung ihrer ethnischen Unterschiedlichkeit geweckt und der Integrationswille in die deutsche Kultur geschwächt werden sollte (Brenner 1998, 52). Die Zeitschrift, deren Titel programmatisch für die Zusammenarbeit namhafter jüdischer Persönlichkeiten aus Ost- und Westeuropa stand und die zugleich eines der herausragenden Beispiele dieser Kooperation darstellte (Rosenfeld 1994, 83), widmete sich der Dokumentation künstlerischer, literarischer und wissenschaftlicher Leistungen mit besonderem Augenmerk auf die Kunst und betrieb aktiv die Vermittlung der Kulturleistungen der Ostjuden im Westen. Die Zeitschrift stand für die kul-

turzionistische Position innerhalb der jüdischen Nationalbewegung, die mit der Entwicklung einer jüdischen Nationalkultur vorrangig die Schaffung eines geistigen Zentrums in Palästina und keine politische Lösung anstrebte. Martin Buber, der den Begriff der „Jüdischen Renaissance“ geprägt hat, suchte mit der von ihm herausgegebenen Monatsschrift *Der Jude* (1916–1928) die seit 1900 einsetzende Fraktionierung des Judentums im Sinn einer geistig-kulturellen Einigungsbewegung aufzuheben. Mit dem Titel bewusst auf die von Gabriel Rießer 1832 begründete kurzlebige Zeitschrift *Der Jude. Periodische Blätter für Religion und Gewissensfreiheit* (1832–1835) zurückgreifend, verschob Buber jedoch den Schwerpunkt von der bürgerlichen Gleichberechtigung des Einzelnen auf die Anerkennung des jüdischen Kollektivs: „Wir fordern nicht Gewissensfreiheit für die Angehörigen eines Glaubens, sondern Lebens- und Arbeitsfreiheit für eine niedergehaltene Volksgemeinschaft.“ (*Der Jude* 1, 1916/1917, 3). Unter besonderer Beachtung der von den assimilierten Westjuden oftmals missachteten ‚Ostjuden‘ und ihrer Kultur bot *Der Jude* ein Forum für die Diskussion literarischer, historischer, philosophischer, religiöser, politischer und soziologischer Fragen.

Eine kulturelle Zeitschrift, die von namhaften nationalliberalen Vertretern der jüdischen Wissenschaft, Politik und Kultur herausgegeben wurde, war die „Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und Literatur in Ost und West“ *Neue jüdische Monatshefte* (1916–1920), die politisch neutral und als Forum für alle Strömungen des Judentums dem Ausgleich der jüdischen Parteien dienen sollte. Die Besonderheit der Zeitschrift besteht darin, dass sie sich explizit auch an das nichtjüdische Publikum richtete, um der Unkenntnis in jüdischen Dingen entgegenzuarbeiten mit dem Ziel, die Gleichberechtigung der Juden in Staat und Gesellschaft zu verwirklichen.

Die jüdische Presse in der Weimarer Republik

In der Weimarer Republik machte sich die Renaissance jüdischen Lebens in der steigenden Anzahl von Zeitschriften jüdischer Vereine, Berufs- und Interessenverbände bemerkbar, für die exemplarisch hier nur die Titel *Blätter des Jüdischen Frauenbundes*, *Jüdische Schulzeitung*, *Monatsschrift für Erziehung, Unterricht und Schulpolitik*, das Organ des Reichsverbands der Jüdischen Lehrervereine, sowie *Jüdische Arbeits- und Wanderfürsorge* als eine der vielen Veröffentlichungen der jüdischen Wohlfahrtsverbände genannt werden können. Als neuer Typ jüdischer Zeitschriften reüssieren die Gemeindeblätter, unter denen das in Hamburg begründete *Israelitische Familienblatt* (1899–1938), das sich mit einer dezidiert politisch neutralen Haltung an die bürgerliche jüdische Öffentlichkeit wandte, am erfolgreichsten war. Gemeinsam mit der *C.V.-Zeitung*, der *Jüdischen Rundschau* und dem *Gemeindeblatt Berlin* zählt das *Israelitische Familienblatt* zu den auflagenstärksten Periodika in der Weimarer Republik und damit zu den „Großen Vier“ der jüdischen Presse jener Jahre (Strauss 1980, 326). Dagegen stand das *Frankfurter Israelitische Familienblatt*

(1900–1923), das sich an die Mitglieder der Frankfurter Israelitischen Gemeinde richtete, aber auch überregional stark rezipiert wurde, der zionistisch-religiösen ‚Misrachi‘-Strömung nahe, die auf die Gründung einer jüdischen Heimstätte in Palästina auf der Grundlage der Torah und des jüdischen Religionsgesetzes abzielte.

Eine Vorreiterrolle in der Auseinandersetzung mit dem zunehmenden Antisemitismus nahm *Der Schild* (1922–1938) ein, das offizielle Organ des 1919 gegründeten ‚Reichsbunds jüdischer Frontsoldaten‘, der sich die Abwehr des Antisemitismus explizit zur Aufgabe gemacht hatte und für die Assimilation der Juden in ihre deutsche Heimat eintrat. Bis zuletzt prägte die unterschiedliche Ausrichtung der deutsch-nationalen Orientierung einerseits und des Zionismus andererseits den Charakter der jüdischen Presse. Im Rahmen der PRESSA, der „Internationalen Presse-Ausstellung“, die 1928 in Köln gezeigt wurde, gab es eine erste Bilanz der jüdischen Presse, die sich unter dem Titel „Jüdische Sonderschau der PRESSA“ (JSOP) in einem eigenen Pavillon präsentierte (Marten-Finnis und Nagel, 2012). In Zeiten des wachsenden Antisemitismus wurde auch die deutsch-jüdische Presse zum ersten und bislang letzten Mal in ihrer Entwicklung und der Vielfalt ihrer publizistischen Aktivitäten in Hebräisch, Jiddisch und den Landessprachen im Detail dargestellt. Um der zunehmenden Diskriminierung entgegenzuwirken und die nichtjüdische Öffentlichkeit zu erreichen, gaben die beiden großen Zeitungen, die *C.V.-Zeitung* seit 1925 und die *Jüdische Rundschau*, in den 1930er Jahren Monatsausgaben mit bereits veröffentlichten Artikeln heraus, in denen sie sich verstärkt der deutschen Politik zuwandten.

Die jüdische Presse im Dritten Reich

Mit Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft 1933 endete die Pressefreiheit; auch die jüdische Presse unterlag nun wachsenden Verboten und einer strengen Zensur. Bis zum 11. November 1938 erschienen jedoch noch knapp 150 jüdische Zeitungen und Zeitschriften in Deutschland, darunter auch die drei großen jüdischen Blätter *Jüdische Rundschau*, *C.V.-Zeitung* und *Israelitisches Familienblatt*. Einige teilweise kostenlose Gemeinde- und Vereinsblätter wurden neu gegründet, so etwa die „Monatsblätter des Kulturbunds deutscher Juden“ *Jüdischer Kulturbund*, der von 1933 bis 1938 in Berlin erschien, sodass von einer Scheinrenaissance gesprochen werden konnte (Freedon 1987). Frei von nationalsozialistischer Propaganda fungierten die jüdischen Publikationen fortan als Organe der jüdischen Rückbesinnung und bewegten sich durch die Stärkung der eigenen Kultur und der Selbstbehauptung zwischen Anpassung und Widerstand. Unter den Bedingungen der Diskriminierung und Ausgrenzung bewahrte die jüdische Presse in Deutschland die kritische Distanz journalistischer Professionalität in der Beurteilung der Geschehnisse und diente gleichzeitig als Organ der jüdischen Gemeinschaft nach außen.

Nach dem Verbot der jüdischen Presse in Folge der Pogromnacht vom 9. und 10. November 1938 wurde das von den Nationalsozialisten initiierte und kontrollierte *Jüdische Nachrichtenblatt* begründet, das vom 22. November 1938 bis zum 4. Juni 1943 in Berlin erschien (Maier, 2008). Das Organ wurde vom Propagandaministerium gesteuert und diente vor allem der Bekanntmachung der antijüdischen Verordnungen und Gesetze für die Juden in Deutschland sowie als Mitteilungsblatt zu Fragen und gezielter Förderung der Emigration. Chefredakteur war bis zu seinem Tod im November 1942 Leon Kreindler, Mitglied des Vorstandes der Jüdischen Gemeinde Berlin und ehemaliger Schriftleiter des *Berliner Gemeindeblattes* sowie der Berliner Ausgabe des *Israelitischen Familienblatts*. Das *Jüdische Nachrichtenblatt* war vor allem ein Instrument der Verfolgungspolitik, das den jüdischen Journalisten in ihrer Arbeit eine äußerst schwierige Gratwanderung in der Beachtung der Auflagen der Zensur abverlangte.

Die jüdische Presse in der Gegenwart

Die ersten Periodika nach 1945 setzten sich aus einer Vielzahl von Lagerzeitungen zusammen, die direkt nach der Befreiung in den sogenannten jüdischen ‚Displaced Persons Camps‘ (DP-Lagern) veröffentlicht wurden, in denen sich die Überlebenden der Judenvernichtung unter der Besatzung der Alliierten in Deutschland sammelten. Eine beeindruckende Zahl von über 100 regionalen und überregionalen Blättern und Zeitschriften wurde bis zur Auflösung der Lager in den 1950er Jahren veröffentlicht, die überwiegende Anzahl in jiddischer Sprache, so auch die erste, im Oktober 1945 in lateinischer Schrift gedruckte *Jiddischer Landsberger Cajtung* im bayrischen DP-Lager Landsberg.

Die *Jüdische Allgemeine*, 1946 in Düsseldorf als regionales Gemeindeblatt für die Nord-Rheinprovinz und Westfalen gegründet und von 1973 bis 2002 unter dem Titel *Allgemeine Jüdische Wochenzeitung*, seit 2002 unter dem Titel *Jüdische Allgemeine* veröffentlicht, spielte für den Neubeginn der jüdischen Presse und das jüdische Leben in Deutschland nach dem Krieg eine zentrale Rolle. Herausgegeben vom Zentralrat der Juden in Deutschland erscheint die Zeitung seit 1999 einmal wöchentlich in Berlin und ist das auflagenstärkste Periodikum des deutschen Judentums, das sich als „Wochenzeitung für Politik, Kultur, Religion und jüdisches Leben“ nach Eigendefinition als Nachfolge in der publizistischen Tradition der großen jüdischen liberalen Blätter des 19. Jahrhunderts sieht. Seit 2002 erscheint in Berlin ein neues überregionales Monatsblatt in Russisch, die *Jewreskaja Gaseta*, die einen explizit kritischen Standpunkt gegenüber dem Zentralrat und seiner Politik einnimmt und versucht, sich als Sprachrohr der liberalen jüdischen Gemeinden zu positionieren. Die Zeitung wendet sich an die rund 90.000 russisch-jüdischen Zuwanderer, die die Mehrheit innerhalb der jüdischen Gemeinden bilden, daneben veröffentlichen die Herausgeber der Zeitung, die Werner Media Group, zwei weitere Zeitungen auf Rus-

sisch. Seit 2005 erscheint auch eine identische Ausgabe in deutscher Sprache mit dem Namen *Jüdische Zeitung*. Des Weiteren erscheinen in unregelmäßigen Abständen eine Anzahl von Gemeinde- und Mitteilungsblättern jüdischer Organisationen.

Zu den frühen wissenschaftlichen Zeitschriften der Nachkriegszeit zählen das seit 1956 im Ausland verantwortete *LBI Year Book* des Leo Baeck Instituts London und die *Frankfurter Judaistischen Beiträge*, die vom Seminar für Judaistik der Frankfurter Universität seit 1973 in unregelmäßigen Abständen herausgegeben werden. Seit den 1980er Jahren folgten weitere größere und kleinere Zeitschriften, darunter 1991 *Aschkenas*, 1996 das vom Fritz Bauer Institut veröffentlichte *Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust* und seit 1998 die vom Salomon Ludwig Steinheim-Institut vierteljährlich veröffentlichte Zeitschrift *Kalonymos. Beiträge zur deutsch-jüdischen Geschichte*.

An ein breites nichtjüdisches Publikum wandte sich auch die 1962 begründete Vierteljahresschrift „Zeitschrift zum Verständnis des Judentums“ *Tribüne*, die als Abwehrreaktion gegen vorhandene antisemitische Tendenzen entstand. Die Vierteljahresschrift, die ein vom Rechtsextremismus über jüdische Geschichte und Shoah bis zu religiösem Fanatismus und Nahostkonflikt reichendes Themenspektrum umfasst, musste nach 51 Jahren Ende 2012 mit Heft 204 ihr Erscheinen einstellen und bietet seither eine Homepage an, auf der weiterhin Beiträge und Interviews zu aktuellen Themen veröffentlicht werden.

Zahlreiche Publikationen erscheinen mittlerweile gleichzeitig oder auch ausschließlich als elektronische Ausgabe im Internet, so z.B. *HaGalil online*, eine Internet-Seite, die sich nach eigenen Angaben als das „größte jüdische online-Magazin in deutscher Sprache“ definiert. Die Auswirkungen der digitalen Transformation auf die Entwicklung der deutsch-jüdischen Presse in der Zukunft sind gegenwärtig ebenso schwer einzuschätzen wie die Prognosen für die Entwicklung einer pluralistischen und facettenreichen jüdischen Gemeinschaft in Deutschland, die in welcher Form auch immer (online/digital oder traditionell) zum Entstehen einer divergierenden deutsch-jüdischen Presse führen wird.

Rachel Heuberger, Hans Otto Horch

Jüdische Kalender, Almanache und Jahrbücher

Anders als im Fall der jüdische Presse existieren zu den deutsch-jüdischen Almanachen, Kalendern und Jahrbüchern bislang nur marginale Forschungsansätze, so dass der aktuelle Kenntnisstand bezüglich der Geschichte dieser Periodika bis heute gravierende Lücken aufweist. Zur Kenntnis genommen wurde diese Ausprägung periodisch erscheinender Literatur bislang weder durch Forschungen über die jüdische Presse noch durch die umfangreiche (nichtjüdische) Almanach-Forschung. Daher mangelt es nach wie vor an verlässlichen bibliographischen Nachweisen des

Produktionsumfanges, d.h. der derzeitige Wissenstand basiert auf den von Aron Freimann (1905) und William Popper (1905) zu Beginn des 20. Jahrhunderts erstellten Verzeichnissen, die das erste Drittel des 20. Jahrhunderts nicht mehr erfassen konnten. Eine weitere Aufstellung unternahm Johannes Valentin Schwarz (2002) ein Jahrhundert später, er konzentrierte sich jedoch ausschließlich auf die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts. Hinzu kommt ein gutes Dutzend von Aufsätzen, die sich jedoch lediglich einzelnen Vertretern dieses Mediums widmeten, sowie Recherchen von Gabriele von Glasenapp (2006), sodass das Feld der deutschsprachigen jüdischen Kalender – ein Begriff, der im Folgenden als Sammelbezeichnung für die Kalender, Almanache, Jahr- und Taschenbücher in ihrer Gesamtheit verwendet werden soll – bis heute wissenschaftlich eine Terra incognita darstellt.

Die Anfänge

Jüdische Kalender sind ein transnationales Phänomen. Fast in jedem Land mit jüdischer Gemeinschaft hat es jüdische Kalender gegeben; allerdings ist die Massierung dieses Mediums in den deutschsprachigen Ländern Mitteleuropas besonders stark – für die gut 120 Jahre zwischen dem Erscheinen des ersten deutschsprachigen jüdischen Almanachs im Jahr 1818 und dem endgültigen Verbot der jüdischen Presse im Jahr 1938 – lassen sich zwischen 45 und 50 in Inhalt, Aufmachung, Ausrichtung und Erscheinungsdauer höchst unterschiedliche Kalender nachweisen.

Die Geschichte der jüdischen Kalender geht jedoch weiter zurück als in das 19. Jahrhundert, denn bereits für das 16. Jahrhundert lässt sich der Druck von zahlreichen Kalendern, damals noch ‚Luach‘ genannt, nachweisen (Cassuto 1932, 810–813). Diese ‚Luchot‘ bestanden zunächst ausschließlich aus kalendarischen Tabellen, in denen Fest- und Fasttage sowie Sabbatperikopen, meist gleich für mehrere Jahre, verzeichnet waren. Ende des 16. Jahrhunderts gab es jedoch bereits ‚Luchot‘, die auch für ein einzelnes (jüdisches) Jahr jeweils neu gedruckt wurden. Neben der Angabe sämtlicher Tage des betreffenden Jahres enthielten sie nun auch Angaben über den christlichen Kalender und christliche Feste sowie Verzeichnisse über lokale Märkte und Messen. Bei diesen ‚Luchot‘ handelt es sich um reine Gebrauchspublikationen, die im Unterschied zu den im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts aufkommenden nichtjüdischen Almanachen (Bunzel 1999) keinerlei literarischen, wissenschaftlichen, politischen oder unterhaltenden Charakter aufweisen. Analog zu den nichtjüdischen Kalendern stammen jedoch auch die Leser dieser ‚Luchot‘ eher aus den sozialen Unterschichten (Knopf 1999, 122), etwa Händler oder Hausierer, die nach deren Angaben ihre Routen festlegen konnten, wussten, in welcher Stadt wann Markt abgehalten wurde, wann sie wegen christlicher Feiertage keinen Handel treiben durften und wann die eigenen Feiertage begannen.

Die Einflüsse der Haskala

Die Geschichte der deutschsprachigen jüdischen Kalender im engeren Sinn, d.h. jener Veröffentlichungen, die periodisch einmal im Jahr erschienen (meist Ende des alten oder kurz nach Beginn des neuen jüdischen Jahres), im Titel entweder die Bezeichnung Kalender, Almanach oder Jahrbuch trugen, mitunter ein Kalendarium aufwiesen, deren Hauptteil jedoch aus literarischen, wissenschaftlichen, politischen, künstlerischen, pädagogischen oder weltanschaulichen Beiträgen verschiedener Autoren bestanden, ist – wie die Geschichte der deutschsprachigen jüdischen Presse – eng verbunden mit der Geschichte der Haskala, d.h. dem Beginn der jüdischen Akkulturations- und innerjüdischen Reformbewegung. Die erste Generation von Herausgebern, Redakteuren und Mitarbeitern jüdischer Kalender waren daher fast ausnahmslos engagierte Vertreter der Haskala.

So standen bei der Gründung des ersten jüdischen Kalenders 1818, des *Almanach für die israelitische Jugend*, durch den Berliner Pädagogen Jeremias Heinemann vor allem die pädagogischen Aspekte des Kalenders im Vordergrund. Jugendlichen Lesern jüdischer Herkunft sollte auf diese Weise eine Alternative zur nichtjüdischen und nicht selten explizit christlich orientierten Jugendliteratur geboten werden.

Dem Geist der Aufklärung und der Emanzipationsbewegung des beginnenden 19. Jahrhunderts verpflichtet, hatte Heinemann in den Almanach Texte von jüdischen, aber auch nichtjüdischen Autoren aufgenommen. Als Verfasser der einzelnen Beiträge, die mehrheitlich aus Parabeln, Gedichten, Epigrammen und Rätseln bestanden, finden sich daher neben jüdischen Autoren, Rabbinern und Pädagogen – unter ihnen Maimon Fränkel, Lippmann Büschenthal, Leopold Zunz, David Friedländer, Karl Siegfried Günsburg und Gotthold Salomon – auch christliche Autoren. Die von Heinemann intendierte Verbindung zwischen jüdischer und nichtjüdischer Literatur zeigt sich auch im Titelkupfer des Almanachs, auf dem der mittig gesetzte Titel mit der expliziten Adressierung „für die israelitische Jugend“ und der Nennung des jüdischen Jahres umrahmt wird von Vignetten, die die vier Jahreszeiten abbilden, d.h. keinerlei jüdische Bezüge aufweisen.

Heinemanns Unternehmen kann nicht nur als typisch für die späte Haskala angesehen werden, sondern auch als typisch für die jüdischen Kalender in ihrer Gesamtheit. Bereits nach drei Jahrgängen wurde der Almanach ohne Angaben von Gründen wieder eingestellt; es bleibt, wie auch bei späteren Unternehmungen, unklar, ob eine zu geringe Leserschaft, mangelnde finanzielle Mittel oder die zahlreichen anderen Verpflichtungen des Herausgebers die Verantwortung für die Kurzlebigkeit dieses ersten jüdisch-literarischen Kalenders tragen.

Kalender und Almanache des 19. Jahrhunderts

Der tatsächliche Durchbruch des Genres erfolgte erst gut zwei Jahrzehnte später, denn zu Beginn der 1840er Jahre wurden unabhängig voneinander gleich mehrere jüdische Kalender ins Leben gerufen, die in Ausstattung, Ausrichtung, Inhalt, Titel und ihrer sehr unterschiedlichen Erscheinungsdauer bereits fast die gesamte Bandbreite des jüdisch-literarischen Kalenderwesens im 19. Jahrhundert repräsentieren.

Zu diesen Kalendern zählen der von dem Prediger und Lehrer Selig Louis Liepmannssohn edierte *Gemeinnützige Volkskalender für Israeliten* (1841), der 1840 einmalig erscheinende *Israelitische Musen-Almanach* des Hechinger Rabbiners und Publizisten Samuel Mayer, dessen erklärte Intention es war, das ehemalige und gegenwärtige jüdische „Nationalleben durch Erzählungen, Novellen und Gedichte“ der Vergessenheit zu entreißen (Mayer 1840, V), sowie das von Carl Maien und Sigmund Frankenberg edierte Taschenbuch *Jeschurun. Taschenbuch für Schilderungen und Anklänge aus dem Leben der Israeliten auf das Jahr 5601*.

Ein gemeinsames Kennzeichen dieser drei Veröffentlichungen besteht darin, dass ihnen eher ein Almanach-Charakter immanent war, d.h. es dominierten literarisch-pädagogische Beiträge, ein Kalendarium fehlt bezeichnenderweise ganz. Zudem blieben trotz positiver Resonanz in der jüdischen Presse alle drei Kalender einmalige Unternehmungen. Gleichzeitig erschienen zu Beginn der 1840er Jahre jüdische Kalender auf dem Markt, deren Inhalte bereits auf eine ganz andere Auffassung dieses Mediums verweisen. Erstmals wurde hier nämlich der Versuch unternommen, in Aufmachung und Inhalten an die Form des alten ‚Luach‘ anzuknüpfen: so enthielten diese Kalender am Anfang ein ausführliches Kalendarium, an das sich in einem zweiten Teil die Beiträge, meist unter der Bezeichnung ‚Jahrbuch‘ zusammengefasst, anschlossen. Die Tatsache, dass bei diesen Beiträgen mitunter ein anderer Druckort angegeben war als bei dem kalendarischen Teil, lässt vermuten, dass beide Teile sowohl gemeinsam als auch getrennt verkauft wurden, wobei das Kalendarium als Gebrauchsartikel für jüdische Kaufleute und Händler höchstwahrscheinlich einen deutlich höheren Absatz erzielte und dazu diente, mit seinem Erlös wenigstens in Teilen das ‚Jahrbuch‘ mitzufinanzieren.

Gleichzeitig aber sollten diese Kalender der 1840er Jahre auch das inhaltliche Spektrum erheblich erweitern und modernisieren. Das gilt in erster Linie sowohl für den von dem Lehrer Karl Klein herausgegebenen *Volkskalender für Israeliten. Mit einem Jahrbuch des Nützlichen und Unterhaltenden*, der seit 1841 zunächst im schlesischen Brieg, später in Breslau erschien, als auch für das von dem Publizisten Isidor Busch ab 1842 in Wien veröffentlichte Periodikum *Kalender und Jahrbuch*, der erste österreichische Kalender in deutscher Sprache. Bereits in der Einladung zur Subskription auf Kleins Kalender, die in verschiedenen jüdischen Zeitschriften abgedruckt wurde, kündigte der Herausgeber das breite inhaltliche Spektrum seines Kalenders an:

1) den gewöhnlichen astronomischen und chronologischen Kalender. 2) den jüdischen Kalender mit deutschen und hebräischen Lettern. 3) die Veränderungen des Mondes nach seinem verschiedenen Eintritt in den Meridian. 4) Sonnen- und Mondes- Auf- und Untergang, Tageslänge. 5) Witterungskalender. 6) Zeitrechnung, Festrechnung. Gang- und Sichtbarkeit der Planeten. Sonnen- und Mond-Finsternisse. 7) Tafel zur Stellung der Uhr. 8) Jahrmärkteverzeichnis. 9) Genealogie der hohen Häuser. 10) Verzeichniß der Postcurse. So viel als Kalender; als Jahrbuch aber: 1) kurzer Abriß der jüdischen Geschichte von Moses Mendelssohn bis auf die neueste Zeit. 2) Biographien berühmter Israeliten. Anekdoten und Charakterzüge aus dem Leben edler Israeliten. 3) das jüdische Kalenderwesen. 4) Erklärung der jüdischen Feste. 5) Parabeln. Legenden. Miscellen. 6) Sammlung der die religiöse und bürgerliche Verfassung der Israeliten in den preußischen Staaten betreffenden Gesetze, Verordnungen u.s.w. 7) Wechselrecht. Kaufmännisches Recht. (Klein 1841, 228)

Klein und Busch gewannen eine Vielzahl von Mitarbeitern für ihr Unternehmen, deren Namen sie gleichsam als Werbemaßnahme auf das Titelblatt des jeweiligen Jahrgangs drucken ließen. Zu diesen Mitarbeitern zählen Rabbiner und Prediger (ausschließlich der reformorientierten Richtung) wie Abraham Kohn, Salomon Formstecher, Eduard Kley und Joseph Aub, Literaten wie Isaac Assur Francolm, Raphael Fürstenthal und David Honigmann, Wissenschaftler, darunter Isaak Markus Jost, Eduard Munk, Abraham Tendlau und Meyer Isler, Pädagogen, darunter Leopold Stein, Jakob Auerbach und Raphael Kirchheim. Ihre Beiträge über religiöse, wissenschaftliche, politische, literarische und pädagogische Themen, die in den 1850er Jahren noch um eine nach Sparten aufgegliederte literarische Rundschau ergänzt wurden, prägten die Kalender von Klein und Busch in maßgeblicher Weise. Auffällig war zudem die deutliche Politisierung beider Kalender; abgedruckt wurden u.a. Gesetze und Verordnungen, die die religiöse und bürgerliche Verfassung der Israeliten in den preußischen und österreichischen Staaten betreffen und die mit vorsichtiger Hoffnung kommentiert werden (vgl. u.a. Honigmann 1847, 85–123).

Zur gleichen Zeit wurden Kalender bereits auch zum Gegenstand des innerjüdischen Literaturdiskurses. In seinem Überblick über die Entwicklung jüdischer Pressezeugnisse zu Beginn der 1840er Jahre weist Abraham Geiger vor allem der periodischen Literatur eine entscheidende Rolle innerhalb der innerjüdischen Reformbewegungen zu. Ein wichtiger Bestandteil, oder wie Geiger es formuliert, „ein gesunder Zweig an dem Baume der periodischen Litteratur“ (Geiger 1844, 390) bildeten die jüdischen Kalender. In seinen Ausführungen entwirft Geiger zugleich die Kriterien, die für die Beurteilung dieses Mediums anzulegen seien: „Ein jüdisches Jahrbuch muß einen religiösen, historischen und gemeinnützigen Gehalt haben, der allerdings nicht blos in fasslicher Rede, sondern auch mit dichterischem Schmucke auftreten mag; das eigenthümlich ästhetische Element darf auch eine Stelle einnehmen, aber nicht ausschließlich verwalten.“ (Geiger 1844, 388) Gefordert wird weiterhin ein korrektes Kalendarium, den neuesten Erkenntnissen der Wissenschaft verpflichtende Zeittafeln, die als Erinnerungsmedium bedeutender Ereignisse der jüdischen Geschichte dienen sollen, sowie unterhaltende, d.h. belletristische Teile

jüdischen Inhalts. Es „ziemt solchen Jahrbüchern“ aber auch, so fordert Geiger weiter, „das wahrhaft religiöse Element und der Nachweis, wie sich dasselbe in jüdischem Leben und jüdischer Sitte abspiegelt“ (Geiger 1844, 390), und nicht zuletzt „eine Übersicht des vergangenen Jahres, die aber den Zeitraum des jüdischen Jahres umfassen sollte“ (Geiger 1844, 389).

Geigers Forderungen markieren den hohen Stellenwert, der Kalendern mittlerweile beigemessen wurde. Ein Abbild jüdischen Lebens sollten sie sein – und dies auf wissenschaftlicher, literarischer, pädagogischer und nicht zuletzt auch auf religiöser Ebene. Für die Zeitgenossen stellten die Kalender von Klein und Busch, auf die sich die Darlegungen von Geiger offensichtlich bezogen, Musterbeispiele dieses Mediums dar, denn die Kalendergründungen der folgenden Jahrzehnte übernahmen, mit leichten Modifikationen und Akzentverschiebungen, sowohl das kalendarrische wie inhaltliche Schema dieser beiden herausragenden Vorgänger.

Die Prager Kalender

Das gilt vor allem für die böhmischen und hier an erster Stelle für die Prager Kalender. Vorreiter bildete hier der erstmals 1852 erscheinende *Illustrierte israelitische Volkskalender*. Als Herausgeber und Redakteur zeichnete der Prager Verleger Wolf Pascheles verantwortlich (Glasenapp 2011, 121–124). Verglichen mit den Kalendern von Busch und Klein war hier der literarisch-unterhaltende Akzent viel stärker ausgeprägt. Deutlich zeigen sich hier auch die Gegebenheiten des literarischen Marktes in Prag. So finden sich unter den Mitarbeitern des Kalenders zahlreiche Autoren, die bereits mit anderen Publikationen im Verlag von Pascheles an die Öffentlichkeit getreten waren, sodass der Verleger seinem Publikum ein sich ständig wiederholendes Gefühl des Wiedererkennens bereits bekannter Namen bieten konnte – ein nicht unwichtiger Faktor für den erfolgreichen Absatz des Kalenders. Pascheles ging jedoch noch einen Schritt weiter, indem er seinen Kalender offensiv als Werbeträger für die Produkte seines Verlages nutzte. Dieser Werbeteil umfasste zunächst nur die Einbandrückseite sowie die Rückseiten des Kalenders, wurde jedoch im Verlauf der folgenden Jahre und Jahrzehnte kontinuierlich erweitert, bis er im 20. Jahrhundert mehr als ein Drittel des gesamten Kalenders ausmachte.

Ganz offensichtlich war der Prager bzw. böhmische Markt mit dem Kalender von Wolf Pascheles, der nach seinem Tod von dessen Sohn Jakob weitergeführt wurde, keineswegs gesättigt, denn 1874 begann Jakobs Bruder Samuel mit der Edition eines eigenen Kalenders, der unter demselben Titel erschien wie der seines Bruders. Mitte der 1890er Jahre zog sich Jakob Pascheles aus dem Verlagsgeschäft zurück, und der von ihm edierte *Illustrierte Israelitische Volkskalender* wurde ohne Angaben von Gründen eingestellt. Der von Samuel Pascheles bzw. ab 1909 von seinem Sohn Alfred edierte Kalender existierte hingegen noch bis 1939, d.h. bis zur Besetzung und Zerschlagung der Tschechoslowakei durch die deutsche Wehrmacht.

Ein Indiz für die ungebrochene Beliebtheit jüdischer Kalender gerade in Prag bildet die Tatsache, dass Anfang der 1880er Jahre der Buchhändler und Verleger Jakob W. Brandeis, ein Schwiegersohn von Wolf Pascheles und damit Schwager der Brüder Jakob und Samuel, ebenfalls auf die Idee kam, einen Kalender auf den Markt zu bringen. Sowohl in der Wahl des Titels als auch auf inhaltlicher Ebene kopierte Brandeis die Vorbilder der Brüder Pascheles; so existierten für insgesamt fünfzehn Jahre in Prag drei Kalender mit gleichem Titel – *Illustrierter Israelitischer Volkskalender* –, sodass man gezwungen war, zur Unterscheidung den Namen des jeweiligen Herausgebers voranzusetzen. Brandeis' Kalender erschien in insgesamt 52 Jahrgängen, bis er 1932 nach dem Tod von Richard Brandeis, dem Sohn des Begründers, eingestellt wurde.

Neo-orthodoxe Kalender

Im Unterschied zu den jüdischen Zeitschriften, die immer auch ein Schauplatz innerjüdischer Auseinandersetzungen gewesen waren, gab es sowohl in der ersten Generation jüdischer Kalender, die von ausgewiesenen Anhängern der Reformbewegung ediert wurden, als auch in den in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erschienenen Kalendern, deren Herausgeber mehrheitlich als gemäßigt konservativ charakterisiert werden können, kaum Angriffe gegen andere innerjüdische Richtungen; es lässt sich eindeutig das Bestreben erkennen, auf diese Weise einen möglichst großen Leserkreis aus allen innerjüdischen Strömungen zu gewinnen.

Wahrscheinlich aus diesem Grund erschien der erste explizit orthodoxe Kalender auch erst Anfang der 1880er Jahre. Bereits sein Titel, *Volks-Kalender des Israelit*, verweist auf seine Herkunft; er wurde auf Initiative von Marcus Lehmann ins Leben gerufen, dem Herausgeber der in Mainz erscheinenden orthodoxen Zeitschrift *Der Israelit*. Bezeichnenderweise unterscheidet sich dieser orthodox ausgerichtete Kalender kaum von seinen nicht-orthodoxen Vorgängern, er war vorwiegend literarisch ausgerichtet, politische, pädagogische und wissenschaftliche Beiträge waren selten, und die einzige Konzession an die orthodoxe Leserschaft bildete ein kontinuierlich erweitertes Verzeichnis von Gaststätten und Hotels, in denen jüdische Reisende den rituellen Vorschriften entsprechend essen und nächtigen konnten.

Zionistische Kalender

Dagegen führte das Aufkommen zionistisch orientierter Kalender gegen Ende des 19. Jahrhunderts zu einer weiteren Hochblüte des jüdischen Kalenderwesens. Analog zur vergleichsweise moderaten Haltung anderer jüdischer Kalender verstanden sich auch die zionistischen Organe weniger als Plattform zur Verbreitung zionisti-

schen Gedankenguts denn als ein Forum für die in Deutschland noch wenig verbreitete osteuropäische jüdische Literatur, der hier sowohl durch den Abdruck von Übersetzungen als auch durch entsprechende literaturkritische Aufsätze Vorschub geleistet wurde (Glasenapp 2001, 55–57). So machte Theodor Zlocisti in seiner Funktion als Redakteur des von 1897 bis 1900 in Köln erscheinenden *Jüdischen Volkskalenders* zwar keinen Hehl aus der dezidiert zionistischen Ausrichtung seines Kalenders, angestrebt war jedoch in erster Linie die Schaffung eines jüdischen Volksbuches zur Vermittlung osteuropäischer jüdischer Literatur. In Deutschland war diesem Unterfangen zunächst nur wenig Erfolg beschieden, anders sah es mit den Kalendern in der Habsburgermonarchie aus, die mit ähnlichen Konzepten an die Öffentlichkeit traten. Das gilt vor allem für den seit 1902 im Brünner Verlag von Max Hickl erscheinenden *Jüdischen Volkskalender*, der damit warb, der „einzige zionistische Kalender in deutscher Sprache“ zu sein, und zudem in einer sehr hohen Auflage von über 10.000 Stück vertrieben wurde. Die lange Laufzeit – auch Hickls Kalender wurde erst nach 37 Jahren, d.h. nach der deutschen Besetzung der Tschechoslowakei, eingestellt – spricht zugleich für die hohe Akzeptanz, die dieser Kalender offensichtlich weit über die Grenzen Böhmens hinaus hatte. Das gilt, wenngleich in geringerem Maße, auch für den seit 1915 in Wien erscheinenden von Otto Abeles und Ludwig Bato redigierten *Jüdischen Nationalkalender*, der sich allerdings auf Dauer offensichtlich nicht gegen den Konkurrenten aus Brünn behaupten konnte und Anfang der 1920er Jahre nach nur sechs Jahrgängen wieder eingestellt wurde.

Flankiert wurden diese im weitesten Sinne (kultur-)zionistisch ausgerichteten Kalender von zahlreichen Einzelunternehmungen, von denen sicherlich die bekannteste der 1902 von Berthold Feiwel edierte *Jüdische Almanach* (vgl. Bertz 1996) darstellt. Er enthielt anders als die zahlreichen hier angeführten Kalender kein Kalendarium mehr, sondern ausschließlich literarische Beiträge. Feiwels Intention, durch diesen Almanach „östliches und westliches Judentum in einem kleinen Abbild ihres Schaffens vorzuführen“ (Feiwel 1902, 14), markierte den entscheidenden Durchbruch der jüdisch-osteuropäischen Literatur in Deutschland. Als Indiz für den Erfolg des Almanachs können die kurz darauf erscheinende zweite Auflage gelten, das große und ausschließlich positive Echo in der jüdischen wie nichtjüdischen Presse sowie die zahlreichen Versuche jüdischer Publizisten in den Jahren bis 1939, das Konzept von Feiwels Almanach zu kopieren.

Dazu zählen der von der ‚Vereinigung jüdischer Hochschüler aus Galizien Bar-Kochba‘ 1910 in Wien herausgegebene *Jüdische Almanach*, der von Raphael Chamiizer 1921 in Leipzig edierte *Jüdische Almanach*, der von Ludwig Bato 1925 ebenfalls in Wien redigierte *Jüdische Almanach* sowie der von Friedrich Thieberger und Felix Weltsch zwischen 1925 und 1938 in Prag zunächst im Auftrag des ‚Keren Kayemeth‘, danach im Auftrag der Zeitschrift *Die Selbstwehr* edierte *Jüdische Almanach*, der einzige dieser Almanache, der in mehreren Jahrgängen erschien (Kyselá 2003). Die unmittelbare Rezeption von Feiwels Almanach erstreckt sich jedoch auch auf die

nicht deutschsprachigen Nachbarländer. So erschien bereits 1911 in Budapest der erste Jahrgang des von Simon Hevesi edierten *Cultur-Almanachs* in ungarischer Sprache, und 1922 gab Markus Krämer in Czernowitz den *Juedischen Almanach für Gross-Rumänien* heraus, dessen Beiträge in deutscher und rumänischer Sprache verfasst waren.

Fast ein Alleinstellungsmerkmal der zionistischen Kalender ist das ihnen durchweg sehr umfangreich beigegebene Bildmaterial. Vor allem die Bilder von Ephraim Moses Lilien und Hermann Struck wurden in diesem Kontext immer wieder abgedruckt, verliehen den Kalendern durch ihre Neuartigkeit und Ausdrucksstärke zusätzlich eine große Anziehungskraft und setzten zugleich künstlerische Standards, die auch die Kalender der 1920er und 1930er Jahre in entscheidender Weise prägen sollten.

Einer der bedeutendsten Kalender dieser Epoche war der von dem Berliner Rabbiner Emil Bernhard Cohn von 1928 bis 1936 redigierte *Jüdische Kinderkalender* (Völpel 1997, Richter 2002, Glasenapp 2012, 637–639). Obwohl dieser Kalender wie die meisten seiner Vorgänger ein jüdisches wie nichtjüdisches Kalendarium enthielt, trug er aufgrund seiner inhaltlichen Vielfalt eher den Charakter einer Anthologie als eines Kalenders. So enthielt er eine Vielfalt an literarischen Gattungen, aber auch Bastelanleitungen, Preisrätsel, Biographien sowie Berichte aus der jüdischen Jugendbewegung und aus Palästina. Seinen innovativen Charakter demonstrierte der Kalender in der Vielzahl an Illustrationen, die in ihrem Stil an aktuelle Entwicklungen der zeitgenössischen deutschen wie russischen Kunst anknüpften, in dem Aufruf an die Leser, sich an Text und Illustrationen mit eigenen Beiträgen zu beteiligen, hierfür wurde auf analoge Praktiken in anderen jüdischen (Jugend-) Zeitschriften zurückgegriffen, sowie in seiner Mischung von historischen Beiträgen und Themen mit eindeutigem Aktualitätsbezug. So wurden die Leser vor 1933 beispielsweise explizit dazu ermutigt, sich gegen antisemitische Angriffe offensiv zur Wehr zu setzen. Nach der Machtübergabe an die Nationalsozialisten ist hingegen eine deutliche Zunahme der Berichte über Palästina als möglichen zukünftigen Lebensraum des deutschen Judentums zu verzeichnen. Die Ausnahmeposition dieses Kalenders innerhalb der jüdischen Kinder- und Jugendliteratur der Weimarer Republik wird nicht zuletzt dadurch unter Beweis gestellt, dass er von Beginn an, trotz seiner zunächst eindeutig reformorientierten Positionen, uneingeschränkte Zustimmung auch von zionistischer wie auch von neo-orthodoxer Seite erhielt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass jüdische Kalender, Almanache, Jahr- und Taschenbücher seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts ein ebenso wichtiges wie heterogenes Forum innerjüdischer religiöser, pädagogischer, wissenschaftlicher, kulturpolitischer und literarischer Diskussionen bildeten, an denen sich bedeutende Rabbiner, Prediger, Literaten, Pädagogen und Wissenschaftler der Zeit intensiv beteiligten. In ihrer Bedeutung können Kalender durchaus der deutschsprachigen

jüdischen Presse an die Seite gestellt werden, eine Tatsache, die auch den komplexen Wechselwirkungen zwischen diesen unterschiedlichen Periodika geschuldet ist. So wurden die Diskurse über die Inhalte der Kalender ausschließlich in der jüdischen Presse geführt und zwar mehrheitlich im Rahmen von Rezensionen der jährlich neu erscheinenden Kalender. In Zeitschriften wurden Kalender aber nicht nur rezensiert, sie druckten auch die Ankündigungen zu deren Subskription ab und warben für neu erscheinende Kalender. Hinzu kamen nicht selten enge personelle Verflechtungen zwischen den Herausgebern und Redakteuren von Kalendern und Zeitschriften.

Die große Anzahl der Kalender, ihre Vielfalt, die sich bereits im 19. Jahrhundert immer weiter ausdifferenzierte, belegt anschaulich, dass ihr Einfluss auf das jüdische Selbstverständnis und ihre Bedeutung für die innerjüdische Selbstvergewisserung nicht unterschätzt werden darf. Darüber hinaus können sie als reichhaltige, bislang allerdings noch nicht hinreichend erforschte Materialsammlungen zur jüdischen Pressegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts gelten.

Gabriele von Glasenapp

Literaturverzeichnis

- Bertz, Inka: „Jüdischer Almanach 5663“. Hessing, Jakob (Hrsg.): *Jüdischer Almanach 1996/5756 des Leo Baeck Instituts*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 1995, 10–24.
- Bitzer, Dominic: *Im deutschen Reich. Das publizistische Organ des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens*. Aachen, Univ.-Diss., 2013. Online-Publikation über die Hochschulbibliothek der RWTH.
- Bleich, Judith: „The Emergence of an Orthodox Press in Nineteenth-Century Germany“. *Jewish Social Studies* 42 (1980), 323–344.
- Brenner, David A.: *Marketing Identities. The Invention of Jewish Ethnicity in ‚Ost und West‘*. Detroit: Wayne State University Press, 1998.
- Bunzel, Wolfgang: „Almanache und Taschenbücher“. Fischer, Ernst; Haefs, Wilhelm; Mix, York-Gothart (Hrsg.): *Von Almanach bis Zeitung. Ein Handbuch der Medien in Deutschland 1700–1800*. München: C.H. Beck, 1999, 24–35.
- C[assuto], U[mberto]. „Kalender“. *Encyclopaedia Judaica*. Berlin: Eschkol, 1932, Bd. 9, 810–813.
- Diehl, Katrin: *Die jüdische Presse im Dritten Reich. Zwischen Selbstbehauptung und Fremdbestimmung*. Tübingen: Niemeyer, 1997.
- Eikenberg, Gabriel: *Der Mythos deutscher Kultur im Spiegel jüdischer Presse in Deutschland und Österreich von 1918 bis 1938*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 2010.
- Feiwel, Berthold: „Geleitwort“. Feiwel, Berthold (Red.): *Jüdischer Almanach 5663*. Berlin: Jüdischer Verlag [1902], 9–16.
- Fraenkel, Josef u.a. „Press“. Berenbaum, Michael; Skolnik, Fred (Hrsg.): *Encyclopaedia Judaica*. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007, Bd. 16, 486–505.
- Frankel, Zacharias: „Prospectus“. *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judenthums* 1 (1843), 1–6. Online verfügbar über die Universitätsbibliothek Frankfurt a.M.
- Freeden, Herbert A.: *Die jüdische Presse im Dritten Reich*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1987.

- Freimann, Aron: „Almanac“. *Jewish Encyclopaedia*. New York: Funk und Wagnalls, 1905, Bd. 1, 416–428.
- Geiger, Abraham: „Jüdische Zeitschriften“. *Wissenschaftliche Zeitschrift für Jüdische Theologie* 4 (1839), 286–292, 459–471; 5 (1844), 372–390, 446–477.
- Glasenapp, Gabriele von: „‘Eine neue und neuartige Epoche‘. Ostjüdische Literatur in deutsch-jüdischen Zeitschriften und Almanachen vor dem Ersten Weltkrieg“. Krobb, Florian; Strümper-Krobb, Sabine (Hrsg.): *Literaturvermittlung um 1900. Fallstudien zu Wegen in das deutschsprachige kulturelle System*. Amsterdam, New York: Rodopi, 2001, 45–60.
- Glasenapp, Gabriele von: „Jüdische Kalender, Almanache und Jahrbücher. Zur Geschichte und Bedeutung eines ‚vergessenen‘ Mediums“. Marten-Finnis, Susanne; Winkler, Markus (Hrsg.): *Die jüdische Presse im europäischen Kontext 1686–1990*. Bremen: edition lumière, 2006, 73–88.
- Glasenapp, Gabriele von: „Die Meisterwerke der Poesie und Wissenschaft den Massen zugänglich machen“. Brandeis' Jüdische Universal-Bibliothek. Geschichte, Programm und Profil einer Prager Verlagsreihe“. *Leipziger Jahrbuch zur Buchgeschichte* 19 (2011), 117–171.
- Glasenapp, Gabriele von: „Jüdische Kinder- und Jugendliteratur“. Hopster, Norbert (Hrsg.): *Die Kinder- und Jugendliteratur der Weimarer Republik*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2012, 609–647.
- H[erlit]z, G[eorg], und M[endel], P[robst]. „Presse jüdische“. Herlitz, Georg; Kirschner, Bruno (Hrsg.): *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens in vier Bänden*. Berlin: Jüdischer Verlag, 1927–1930, Bd. 4 (1930), Sp. 1102–1110.
- Hirsch, Samson Raphael: „Prospectus“. *Jeschurun* 1 (1854), 1–4. Online verfügbar über die Universitätsbibliothek Frankfurt a.M.
- Honigmann, David: „Die Judenfrage auf dem ersten vereinigten Landtag Preußens“. *Volks-Kalender für Israeliten auf das Jahr 5608*. Breslau: Joh. Urban Kern, 1847, 85–123.
- Horch, Hans Otto: *Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“ (1837–1922)*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1985.
- Horch, Hans Otto; Schicketanz, Till: „Ein getreues Abbild des jüdischen Lebens. Compact Memory – Ein DFG-Projekt zur retrospektiven Digitalisierung jüdischer Periodika im deutschsprachigen Raum“. *Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte* 12 (2001), 387–405.
- Jost, Isaak Markus: *Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage*. Berlin: Schlesinger 1847, Bd. 10. Online verfügbar über die Universitätsbibliothek Frankfurt a.M.
- Jüdische Presse im 19. Jahrhundert*. Katalog zur Ausstellung in Tel Aviv 1967. Aachen: Internationales Zeitungsmuseum, 1967.
- [Klein, Karl]: „[Anzeige für Kleins ‚Volkskalender für Israeliten‘]“. *Der Orient. Berichte, Studien und Kritiken für jüdische Geschichte und Literatur* 2 (1841), 228.
- Knopf, Jan: „Kalender“. Fischer, Ernst; Haefs, Wilhelm; Mix, York-Gothart (Hrsg.): *Von Almanach bis Zeitung. Ein Handbuch der Medien in Deutschland 1700–1800*. München: C.H. Beck, 1999, 120–136.
- Krone, Kerstin von der: *Wissenschaft in Öffentlichkeit. Die Wissenschaft des Judentums und ihre Zeitschriften*. Berlin: De Gruyter, 2012.
- Kysela, Miroslava: „Die Protagonisten des Jüdischen Almanachs“. Balsler, Bernd; Światłowska, Irena (Hrsg.): *Annäherungen. Polnische, deutsche und internationale Germanistik*. Wrocław: Ofizyna Wydawnicza ATUT, 2003, 231–239.
- Lappin, Eleonore: *Der Jude 1916–1928. Jüdische Moderne zwischen Universalismus und Partikularismus*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 2000.
- Lappin, Eleonore; Nagel, Michael (Hrsg.): *Frauen und Frauenbilder in der europäisch-jüdischen Presse von der Aufklärung bis 1945*. Bremen: edition lumière, 2007.

- Lappin, Eleonore; Nagel, Michael (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Presse und jüdische Geschichte*. Bd. 2, Bremen: edition lumière, 2008.
- Maier, Clemens: „Das jüdische Nachrichtenblatt 1938–1943. Instrument der Verfolgung und Mittel der Selbstbehauptung“. Marten-Finnis, Susanne; Winkler, Markus (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Presse und jüdische Geschichte*. Dokumente, Darstellungen, Wechselbeziehungen. Bremen: edition lumière, 2008, Bd. 2, 164–178.
- Marten-Finnis, Susanne; Winkler, Markus (Hrsg.): *Die jüdische Presse im europäischen Kontext 1686–1990*. Bremen: edition lumière, 2006.
- Marten-Finnis, Susanne; Winkler, Markus: „Zur Einführung“. Marten-Finnis, Susanne; Winkler, Markus (Hrsg.): *Die jüdische Presse im europäischen Kontext 1686–1990*. Bremen: edition lumière, 2006, 9–16.
- Marten-Finnis, Susanne; Winkler, Markus (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Presse und jüdische Geschichte*. Dokumente, Darstellungen, Wechselbeziehungen. Bremen: edition lumière, 2008.
- [Mayer, Samuel]: „Vorwort. Am Vortage des Neujahrsfestes 5600“. Mayer, Samuel (Hrsg.): *Israelitischer Musen-Almanach*. Dinkelsbühl 1840, V–VIII.
- Meyer, Michael A.: „Jüdisches Selbstverständnis“. Meyer, Michael A. (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit*. München: C.H. Beck, 1996, Bd. II, 135–176.
- Nagel, Michael: „Zur Journalistik der frühen Haskala“. Marten-Finnis, Susanne; Winkler, Markus (Hrsg.): *Die jüdische Presse im europäischen Kontext 1686–1990*. Bremen: edition lumière, 2006, 27–42.
- Philippson, Johanna: „Ludwig Philippson und die Allgemeine Zeitung des Judentums“. Liebeschütz, Hans; Paucker, Arnold (Hrsg.): *Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1977, 243–291.
- Popper, William: „Periodicals“. *Jewish Encyclopaedia*. New York: Funk und Wagnalls, 1905, Bd. 9, 616–639.
- Marten-Finnis, Susanne; Nagel, Michael (Hrsg.): *Die PRESSA. Internationale Presseausstellung Köln 1928 und der jüdische Beitrag zum modernen Journalismus*. 2 Bde. Bremen: edition lumière, 2012.
- Richter, Dieter: „Der jüdische Kinderkalender. 1928–1936. Ein Beitrag zur Geschichte der deutsch-jüdischen Kinderliteratur“. Nagel, Michael (Hrsg.): *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung. Deutsch-jüdische Zeitungen und Zeitschriften von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*. Hildesheim: Olms, 2002, 281–294.
- Rosenfeld, Gavriel D.: „Defining ‚Jewish Art‘ in Ost und West, 1901–1908. A Study in the Nationalisation of Jewish Culture“. *Leo Baeck Institute Yearbook* 39 (1994), 83–110.
- Schapkow, Carsten: „Die Zeitschrift Der Orient. Publizistik für die ‚jüdischen Gesamtinteressen‘ im Zeitalter der Emanzipation“. Wendehorst, Stephan (Hrsg.): *Bausteine einer jüdischen Geschichte der Universität Leipzig*. Leipzig: Universitätsverlag, 2006, 505–517.
- Schwarz, Johannes Valentin: „„Ew. Exzellenz wage ich unterthänig vorzulegen.“ Zur Konzessionierung und Zensur deutsch-jüdischer Periodika in den Königreichen Preußen und Sachsen bis 1850“. Nagel, Michael (Hrsg.): *Zwischen Selbstbehauptung und Verfolgung. Deutsch-jüdische Zeitungen und Zeitschriften von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*. Hildesheim: Olms, 2002, 101–138.
- Schwarz, Johannes Valentin: „„A New German-Jewish Public Sphere“. Konzeptionelle Überlegungen zu einer Gesamtgeschichte der jüdischen Presse in Deutschland von der Aufklärung bis zur Gegenwart“. Marten-Finnis, Susanne; Bauer, Markus (Hrsg.): *Die jüdische Presse. Forschungsmethoden – Erfahrungen – Ergebnisse*. Bremen: edition lumière, 2007, 39–72.
- Schwarz, Johannes Valentin: „„Zur Wahrung der Würde des Judentums“. Jüdische Sonderschau (JSOP) auf der Kölner PRESSA im Spannungsfeld der religiösen Weltanschauungsgruppen“. Marten-Finnis, Susanne; Nagel, Michael (Hrsg.): *Die PRESSA. Internationale Presseausstellung*

- Köln 1928 und der jüdische Beitrag zum modernen Journalismus.* 2 Bde. Bremen: edition lumière, 2012, Bd. 1, 229–280.
- Shedletzky, Itta: *Literaturdiskussion und Belletristik in den juedischen Zeitschriften in Deutschland 1837–1918.* Jerusalem, Hebrew Univ. Diss., 1986 [Masch.].
- Strauss, Herbert A.: „The Jewish Press in Germany, 1918–1939 (1943)“. Flinker, David; Rosenfeld, Shalom; Tsanin, Mordechai (Hrsg.): *The Jewish Press that was. Accounts, Evaluations and Memories of Jewish Papers in pre-Holocaust Europe.* Jerusalem: Jerusalem Post Press, 1989, 321–354.
- Toury, Jacob: *Die jüdische Presse im österreichischen Kaiserreich. Ein Beitrag zur Problematik der Akkulturation 1802–1918.* Tübingen: Mohr (Siebeck), 1983.
- Toury, Jakob: „Die Anfänge des jüdischen Zeitungswesens in Deutschland“. *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 38–39 (1967), 93–123.
- Völpel, Annegret: „1928 – The first issue of The Jewish Children’s Calendar, edited by Emil Bernhard Cohn, is published [...]“. Gilman, Sander L.; Zipes, Jack (Hrsg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture 1096–1996.* New Haven, London: Yale University Press, 1997, 485–491.
- Wilhelm, Kurt: „Die Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, ein geistesgeschichtlicher Versuch“. Kisch, Guido (Hrsg.): *Das Breslauer Seminar. Jüdisch–Theologisches Seminar (Fraenckelscher Stiftung) in Breslau 1854–1938. Gedächtnisschrift.* Tübingen: Mohr (Siebeck), 1963, 327–349.

Jüdische Kinder- und Jugendliteratur

Gabriele von Glasenapp

Einleitende Bemerkungen und Definition des Gegenstandes

Die jüdische Kinder- und Jugendliteratur in deutscher Sprache zählt innerhalb der jüdischen Literatur zu jenen Feldern, denen sich die Forschung vergleichsweise spät, d.h. erst seit den 1990er Jahren zugewandt hat. Obwohl die Forschung zu diesem kinder- und jugendliterarischen Symbolsystem bis heute unübersehbare Lücken aufweist, liegen mittlerweile einige fundierte Studien vor, darunter Handbücher, die zentrale Teile des Textkorpus erfassen (Shavit und Ewers 1996), diachron ausgerichtete Überblicksdarstellungen (Völpel und Shavit 2002; Völpel 2008), systematische Abhandlungen zur jüdischen Literaturpädagogik als zentrale Voraussetzung für die Konstituierung des Textkorpus (Glasenapp und Nagel 1996) sowie eine ständig steigende Zahl von Aufsätzen, die sowohl einzelnen Epochen, Gattungen und Autoren als auch unterschiedlichen Aspekten des Handlungssystems deutsch-jüdischer Kinder- und Jugendliteratur gewidmet sind.

Für eine angemessene Beschäftigung mit jüdischer Kinder- und Jugendliteratur ist zunächst eine wissenschaftlich tragfähige Definition des Gegenstands unabdingbar. Dabei wird von einem Textkorpus jüdischer Literatur in ihrer Gesamtheit ausgegangen, dessen Teilbereich die jüdische Kinder- und Jugendliteratur bildet. Anders als im Fall einzelner Gattungen gibt es keine bestimmten konstitutiven Textmerkmale, sondern es ist der Adressatenbezug, der den Texten durch von der Gemeinschaft anerkannte Vermittlergruppen (u.a. Pädagogen, private Erziehungsinstanzen, Verleger, Autoren) zugewiesen wird. Daher handelt es sich bei der jüdischen Kinder- und Jugendliteratur um eine Vermittlerliteratur, da nur die Vermittler, sei es durch den Akt der Empfehlung, sei es durch den Akt der Adressierung einzelner Texte an Kinder und Jugendliche, das Textkorpus konstituieren.

Von diesen Überlegungen ausgehend sollen in einem zweiten Schritt die Spezifika dieses Textkorpus genauer in den Blick genommen werden. Zu ihnen zählt die Tatsache, dass die Textkorpora jüdischer Kinder- und Jugendliteratur und allgemeiner (also an Erwachsene adressierter) Literatur erhebliche Überschneidungen aufweisen, denn die Lektüre der Heranwachsenden bestand bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts zu einem beträchtlichen Teil aus eigentlich an Erwachsene adressierten Texten, die den Kindern bzw. Jugendlichen zur Lektüre empfohlen wurden. Texte, die explizit für Kinder und / oder Jugendliche verfasst und damit auch explizit an sie adressiert wurden, spielten demgegenüber auf lange Zeit quantitativ nur eine untergeordnete Rolle.

Zu den Spezifika jüdischer Kinder- und Jugendliteratur zählt weiterhin, dass die überwiegende Mehrheit aller Texte von jüdischen Autoren verfasst wurde und auch

von jüdischen Gegenständen handelt, d.h. es wurde allen Texten explizit oder implizit die Funktion zugewiesen, die Heranwachsenden „in ihrer Zugehörigkeit zum Judentum zu bestärken – wobei die Majorität der deutschen Juden dafür eintrat, jüdisches Selbstbewusstsein als Bestandteil der deutschen Gesellschaft zu fördern“ (Völpel 2008, 260). Diese Funktionsbestimmung definiert zugleich die den Texten eingeschriebenen Gegenstände und Kommunikationen: Wie die allgemeine jüdische Literatur sollte auch die jüdische Kinder- und Jugendliteratur der Selbst-Positionierung, der Auseinandersetzung mit den eigenen jüdischen Identitätswürfen, aber auch der Kommunikation mit der nichtjüdischen Umwelt (und deren Literatur) dienen. Wie der deutsch-jüdischen Literatur in ihrer Gesamtheit ist auch der Kinder- und Jugendliteratur ein genuin transnationaler Charakter inhärent, der sich u.a. in ihrer Mehrsprachigkeit – neben der deutschsprachigen existierte im deutschen Sprachraum immer auch eine Kinder- und Jugendliteratur in hebräischer wie jiddischer Sprache – sowie in ihrer weitgehenden Entkopplung von nationalen Zugehörigkeiten manifestiert.

Die Geschichte der jüdischen Kinder- und Jugendliteratur im deutschen Sprachraum lässt sich vom Zeitpunkt ihrer Entstehung bis 1945 in folgende ‚Epochen‘ unterteilen:

- Vom frühen Mittelalter bis zum letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, dem Beginn der Haskala, deren Nachwirkungen innerhalb der Kinder- und Jugendliteratur bis in die 1830er Jahre reichen,
- dem auch in der jüdischen Literatur ‚langen‘ 19. Jahrhundert, in dem sich die herausbildenden innerjüdischen Strömungen (hier vor allem das Reformjudentum sowie die Neo-Orthodoxie) zunehmend auch in der Kinder- und Jugendliteratur positionierten,
- die Jahrhundertwende, in der die Literatur zunehmend durch die Jugendschriftenbewegung, aber auch durch den aufkommenden Zionismus geprägt wurde,
- die Epoche der Weimarer Republik,
- den Zeitraum zwischen 1933 und 1938,
- die Zeit des Exils sowie
- die Epoche von 1945 bis zur Gegenwart.

Mittelalter, Frühe Neuzeit, Haskala

Vor der Haskala dienten Lektüreangebote für die jüdischen Heranwachsenden wie in der christlichen Mehrheitsgesellschaft ausschließlich der religiösen Erziehung; Privatlektüre zur Unterhaltung oder Erbauung war so gut wie unbekannt. Dennoch spielte innerhalb der jüdischen Kultur das Lesen eine zentrale Rolle. Jedes männliche Gemeindeglied konnte, ungeachtet seiner sozialen Herkunft und Stellung, Texte in hebräischer Sprache lesen; diese Fähigkeit musste der Heranwachsende spätestens mit der Vollendung seines 13. Lebensjahres als ‚Bar Mizwa‘ öffentlich

unter Beweis stellen. Die männlichen Kinder erlernten im Cheder zunächst das hebräische Alphabet und die hebräische Sprache, mit deren Hilfe sie dann begannen die Tora, später den Talmud zu studieren. Die vorherrschenden Lernformen bestanden in gemeinsamem Lesen, gegenseitigem Vorlesen sowie Auswendiglernen. Die auf diese Weise durchlaufene Lesesozialisation trug demnach keinerlei individuelle Züge, sondern war gänzlich ritualisiert und wurde ausschließlich in den Dienst des religiösen Wissenserwerbs gestellt. Gelesen wurden (und zwar nur im Unterricht) demnach ausschließlich religiöse Texte, vor allem ausgewählte Stellen der Tora, die man von ihrem Schwierigkeitsgrad und Inhalt als geeignet für Kinder erachtete – die Texte blieben sprachlich unverändert, und es gab auch keine Texte speziell für Heranwachsende.

Erst im 14. Jahrhundert deutet sich eine Verschiebung der Lektürepraxis für ältere Heranwachsende an (Goldin 2002, 15–17). Erkennbar werden didaktische Implikationen, indem ein Teil der umfangreichen Talmudkommentare nun teilweise zu Kompendien, d.h. zu einer Art Lehrbuch zusammengefasst wurden, um auf diese Weise den Lernprozess zu optimieren. Zugleich markiert das 14. Jahrhundert auch einen Paradigmenwechsel hinsichtlich der Lektürepraxis bei den kindlichen Lesern. Denn erstmals lässt sich das Phänomen nachweisen, dass ein Text aus der Tora, also ein Text des religiösen Kanons, sprachlich so verändert wird, dass Kinder seinen Inhalt und seine Bedeutung besser aufnehmen können. Es handelt sich um die sogenannte Haggada shel-Pessach, die Pessach-Erzählung, die an die gesamte Familie gerichtet war, innerhalb der Familie aber besonders an Kinder. Schon bald wurde zu Pessach nicht mehr der Text aus der Tora gelesen, sondern aus einer Pessach-Haggada. Die ersten separaten Veröffentlichungen von Haggadot datieren aus dieser Zeit, bald kursierten auch illustrierte Versionen, in die für die kindlichen Leser zum Teil auch kindliche Figuren eingefügt wurden, sie weisen also bildliche Elemente auf, die eindeutig an kindliche Leser bzw. Betrachter adressiert sind, jedoch keine Entsprechung im Prätext (der Tora) haben.

Die Bedeutung der an Kinder adressierten Pessach-Haggadot vor der Haskala lässt sich nicht zuletzt daran ablesen, dass sie bis heute einen quantitativ großen Anteil an der jüdischen Kinderliteratur in allen Ländern haben. Festgehalten werden muss aber ebenfalls, dass auch im Fall der Haggadot der religiöse Kontext nicht verlassen wurde.

Das ausgehende 18. Jahrhundert, die Epoche der Haskala, wird zur Schwellenepoche auch für die jüdische Kinder- und Jugendliteratur im deutschen Sprachraum. In Berlin erscheint Moses Mendelssohns Übersetzung des Bi'ur, des Buches Kohelet, unter dem aussagekräftigen Titel *Das Buch Kohelet (Prediger) mit einem kurzen und ausreichenden Kommentar für das wörtliche Verständnis der Schrift zum Nutzen der Schüler* (Sorkin 1997). Eine zentrale Bedeutung muss diesem Übersetzungsprojekt vor allem deshalb zugeschrieben werden, da in ihm die bereits in den Jahren zuvor

begonnenen Bestrebungen der Haskala zu kulminieren scheinen: der erklärte Wille nämlich, auch kulturell an der nichtjüdischen deutschen Mehrheitsgesellschaft zu partizipieren. Einen singulären Charakter trägt diese Zäsur innerhalb der jüdischen Geschichte, weil sie sich in Form eines literarischen Akts manifestiert: Moses Mendelssohn übersetzte den *Bi'ur* aus der den Gottesdiensten und dem Talmudstudium vorbehaltenen hebräischen Sprache ins Deutsche. Deutsch aber war in den Augen der jüdischen Minderheit die Sprache der Mehrheitsgesellschaft, an deren politischen, sozialen, kulturellen und religiösen Gebräuchen man bislang nicht partizipiert hatte. Mendelssohns *Bi'ur*-Übersetzung markiert zugleich den Beginn einer jüdischen Kinderliteratur in deutscher Sprache, die nun den Kindern nicht nur empfohlen wurde, sondern explizit an sie adressiert war. Mendelssohn verfolgte also mit seinem Übersetzungsprojekt eine vordringlich pädagogisch-didaktische Zielsetzung: Ursprünglich begonnen für den eigenen Sohn Joseph wollte Mendelssohn die jüdische Minderheit, und hier vor allem die Heranwachsenden, auf diese Weise wieder näher an die heiligen Schriften heranführen und gleichzeitig die Ideen der Haskala durch eine eigene Textinterpretation der Bibel verbreiten; die der Übersetzung beigefügten Kommentare waren daher noch in hebräischer Sprache gehalten.

Dieser explizit didaktische Hintergrund von Mendelssohns Übersetzungsprojekt ist vor allem deshalb von Bedeutung, weil in den folgenden Jahren und Jahrzehnten des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts ein Großteil der auf die jüdische Kinder- und Jugendliteratur bezogenen literarischen Diskurse, die von den Anhängern der Haskala vorangetrieben wurden, zunächst in einem vorrangig pädagogischen Kontext angesiedelt war. War Mendelssohns *Bi'ur*-Übersetzung noch ganz dem religiösen Kontext verhaftet, so sind die kinder- und jugendliterarischen Texte der folgenden Jahre und Jahrzehnte durch einen eindeutigen Säkularisierungsschub geprägt. Zugleich orientierten sich diese neuen, von den Anhängern der Haskala verfassten Texte offensichtlich an den kinderliterarischen und das hieß, den genuin pädagogischen Maximen der deutschen Aufklärung.

Das gilt auch für den bis heute bekanntesten kinderliterarischen Schlüsseltext der Haskala – das *Lesebuch für jüdische Kinder* (1779) von David Friedländer, einem Schüler von Moses Mendelssohn, bei dessen Konzeption Friedländer offensichtlich auf die zeitgenössischen nichtjüdischen Lesebücher zurückgriff. Friedländer legte damit das erste nicht-religiöse, in deutscher Sprache gehaltene kinderliterarische Werk vor, das explizit der Erziehung jüdischer Kinder dienen sollte. Inhaltlich knüpfte es mit jüdischen Gebeten, Texten aus Tora und Talmud sowie von Maimonides an traditionelle jüdische Erziehungswerke an, in der Aufnahme von Texten u.a. von Mendelssohn selbst sowie von nichtjüdischen Autoren manifestierte sich das innovative Konzept einer jüdischen Kinderliteratur als Ausdruck einer aus Sicht der Haskala durchaus möglichen Synthese zwischen jüdischer Tradition und jüdisch-deutscher Moderne. Mit seiner eindeutigen Orientierung am Gattungsspektrum und an den Inhalten zeitgenössischer nichtjüdischer Lesebücher ist Fried-

länders Lesebuch zugleich ein Meilenstein innerhalb der gerade erst beginnenden kinderliterarischen Kulturkontakte zwischen Juden und Nichtjuden (Völpel und Shavit 2002, 24–38).

Der große Erfolg dieses literarischen Konzepts lässt sich daran ablesen, dass in den folgenden Jahrzehnten eine Vielzahl kinderliterarischer Werke erschien, die – ungeachtet ihrer Heterogenität – zwei gemeinsame Merkmale aufweisen: die deutliche Orientierung an Friedländers Lesebuch sowie die explizite Ausrichtung am Gattungsspektrum der nichtjüdischen Kinderliteratur. Dazu zählen neben moralischen Erzählungen und Fabeln vor allem biblische Geschichten. Eine weitere Variante der Annäherung an die zeitgenössische nichtjüdische Kinderliteratur bilden auch die zahlreichen Übersetzungen nichtjüdischer kinderliterarischer Werke ins Hebräische oder Jiddische; dies betrifft vor allem Werke von Joachim Heinrich Campe, dem wichtigsten Pädagogen der deutschen Aufklärung (Garrett 2002; Wolpe 2012).

Ende des 18. Jahrhunderts hatte sich die jüdische Kinder- und Jugendliteratur damit endgültig sowohl für außerjüdische Einflüsse als auch für ein literarisches Selbstverständnis jenseits religiöser Unterweisung und Lehrdichtung geöffnet.

Das 19. Jahrhundert sowie die Einflüsse der Jugendschriftenbewegung

Die Nachwirkungen der Haskala prägten die jüdische Pädagogik wie auch die Kinder- und Jugendliteratur während des gesamten 19. Jahrhunderts. Auf ihre Positionen beriefen sich die Vertreter aller innerjüdischen Strömungen, die sich seit den 1830er Jahren sukzessive herausbildeten: die Reformpädagogik, die Neo-Orthodoxie, später dann konservative wie liberale Strömungen. Parallel zur Ausdifferenzierung innerjüdischer Positionen gewann das jüdische Publikations- und hier besonders das Pressewesen immer mehr an Bedeutung. Vor allem in Zeitschriften wurden literaturpädagogische Diskurse geführt, hier rief man zur Schaffung jugendliterarischer Werke auf, hier wurden Empfehlungen von Werken ausgesprochen, die man als geeignete Lektüren für Kinder und Jugendliche ansah, hier wurden Romane in Fortsetzungen abgedruckt, die auch an jugendliche Leser adressiert waren (vgl. Horch 1985). Anders als in der Epoche der Haskala sollten Werke für Kinder wie Jugendliche nun von jüdischen Autoren geschaffen werden und vordringlich jüdische Themen behandeln. Um die intendierten Leser von der Lektüre nichtjüdischer Schriften abzuhalten, erfolgte jedoch hinsichtlich des Gattungsspektrums durchaus auch weiterhin eine Annäherung an die modernen Erzählformen nichtjüdischer Literatur – das galt vor allem für den historischen Roman, eine Gattung, die sich auch bei jüdischen Lesern großer Popularität erfreute. Jugendlichen Lesern empfohlen wurden ferner alle Spielarten jüdischer Folklore sowie vor allem von neo-orthodoxer Seite Ghettoerzählungen, in denen neo-orthodoxes Gedankengut trans-

portiert wurde. Die Mehrheit dieser Texte wurde jedoch den Jugendlichen lediglich zur Lektüre empfohlen, es handelt sich dabei nicht um eigens für Heranwachsende verfasste Werke, die wesentlich seltener angeboten wurden – beschränkt vor allem auf kurze Texte, die in Anthologien und Lesebüchern veröffentlicht wurden. Populäre Gattungen der nichtjüdischen Kinder- und Jugendliteratur wie etwa der Abenteuerroman bzw. die Kriegserzählung für Jungen oder der Backfischroman als wichtigste mädchenliterarische Erzählform wurden hingegen während des 19. Jahrhunderts, von wenigen Ausnahmen abgesehen, in jüdischen Formaten nicht aufgegriffen (Völpel 2002).

Unter dem Einfluss der deutschen Kunsterziehungs- und hier vor allem der Jugendschriftenbewegung, deren Forderungen nach einer Kinder- und Jugendliteratur, die sich vordringlich an ästhetischen Prinzipien zu orientieren und demzufolge frei von jeglicher Tendenz zu sein habe, bahnte sich auch innerhalb der jüdischen Kinder- und Jugendliteratur der Jahrhundertwende ein Paradigmenwechsel an (Glasenapp und Völpel 1996). Es war vor allem die Forderung nach Tendenzfreiheit, die jüdische Literaturpädagogen aller Strömungen dazu bewog, die Maxime der Jugendschriftenbewegung zunächst uneingeschränkt auch für die jüdische Kinder- und Jugendliteratur zu übernehmen. Im Zug einer mit Vehemenz geführten Debatte über die Vereinbarkeit zwischen Tendenzfreiheit und ästhetischem Charakter literarischer Schriften, die sich an den antijüdischen Tendenzen der Grimmschen Märchen entzündete (Glasenapp 2013, 194–196), distanzieren sich die jüdischen Vermittler schließlich von dem Postulat völliger Tendenzfreiheit zugunsten einer Kinder- und Jugendliteratur explizit jüdischer Prägung. Diese Neuausrichtung muss allerdings weniger als Abwendung denn als Modifikation der Prinzipien der Jugendschriftenbewegung gesehen werden.

Die Konsequenzen für die jüdische Kinder- und Jugendliteratur waren dennoch unübersehbar. Sie manifestierten sich zunächst in einem deutlichen Ästhetisierungsschub der neu erscheinenden Werke, der von den Vermittlern auch eindeutig gefordert wurde, in einer ebenso eindeutig erkennbaren Erweiterung des Gattungsspektrums, etwa in der Etablierung des jüdischen Kindermärchens, sowie nicht zuletzt in einer deutlichen Zunahme von Texten, die nun ausdrücklich für Heranwachsende verfasst wurden. Gleichzeitig intensivierten sich in den jüdischen Periodika die Debatten über die Ausrichtung einer explizit als modern wahrgenommenen jüdischen Kinder- und Jugendliteratur.

Obwohl mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges alle literaturpädagogischen Aktivitäten zum Erliegen kamen, sollten die Unternehmungen der vergangenen Jahre dennoch eine weitreichende Wirkung entfalten, die zum Teil erst nach dem Ende des Krieges zum Tragen kamen, in der Epoche der Weimarer Republik.

Weimarer Republik und Drittes Reich

Die grundlegenden Probleme jüdischer Kinder- und Jugendliteratur hatten die Kriegsjahre überdauert: Es gab zu wenig spezifische Kinder- und Jugendliteratur, und stärker noch als in den Jahrzehnten vor dem Ersten Weltkrieg sahen sich die jüdischen Vermittler mit dem Problem konfrontiert, dass jüdische Kinder und Jugendliche ihre Lektüre aus dem reichhaltigen Angebot der nichtjüdischen Kinder- und Jugendliteratur wählten. Mehrere entsprechende Umfragen, die in den 1920er Jahren von jüdischen Periodika in Auftrag gegeben worden waren, ließen an diesem Sachverhalt keinen Zweifel (Glasenapp 2012, 617).

Deshalb bestand unter den jüdischen Vermittlern Einigkeit darüber, ihre Anstrengungen zu intensivieren, jüdischen Kindern wie Jugendlichen Lektüreangebote zu machen, die zum einen auf eine Stärkung ihrer jüdischen Identität abzielten, zum anderen aber in der Lage sein mussten, sowohl inhaltlich wie formal der Modernität der nichtjüdischen Kinder- und Jugendliteratur zu entsprechen, um die Lektüregewohnheiten der Leser nicht allzu sehr zu irritieren. Gleichzeitig sahen sich die Vermittler auch mit Veränderungen innerhalb des deutschen Judentums konfrontiert. Sie betrafen vor allem die innerjüdischen Strömungen: Neben dem Reform- und dem liberalen Judentum, der Neo-Orthodoxie und dem konservativen Judentum konnten vor allem die Zionisten ihren Einfluss beträchtlich erweitern. Zwar bildeten sie, anders als in Osteuropa, noch immer eine Minderheit innerhalb der jüdischen Minderheit, sie hatten jedoch bereits während des Krieges damit begonnen, kulturpolitische Aktivitäten in erheblichem Umfang zu entfalten, Aktivitäten, die sich vorrangig auf die Felder Erziehung, Jugendbewegung, Literatur sowie Kinder- und Jugendliteratur erstreckten. Ihren augenfälligsten Ausdruck fanden die zionistischen Aktivitäten in der Begründung jüdischer Jugendbünde, denen bald auch entsprechende zionistisch ausgerichtete Publikationen folgten. Verstärkt gefördert wurde von zionistischer Seite auch die Literatur des ostmitteleuropäischen Judentums, der man auf Grund ihrer aus deutsch-jüdischer Sicht innovativen Darstellung jüdischen Lebens Vorbildcharakter zuschrieb und die man daher verstärkt den Jugendlichen zur Lektüre empfahl. Diese Hinwendung zu den jüdischen Literaturen Ostmitteleuropas kann als ein grundlegender Paradigmenwechsel innerhalb des deutschen Judentums gewertet werden, dessen Bemühungen zuvor vordringlich auf die Schaffung einer deutsch-jüdischen Literatur abgezielt hatten (Glasenapp 2001). Die Suche nach einer genuin jüdischen Literatur mit spezifisch jüdischen Inhalten verband sehr bald Zionisten mit Nichtzionisten und sollte nun auch auf kinderliterarischer Ebene oberste Maxime sein.

Trotz der sich kontinuierlich verstärkenden Aktivitäten der zionistischen Vermittler stellt die jüdische Kinder- und Jugendliteratur während der Weimarer Republik ein sehr heterogenes Phänomen dar, sodass die zionistischen Auffassungen unter den jüdischen Vermittlern trotz ihres Gewichts nur eine von mehreren litera-

turpädagogischen Positionen ausmachen. Diese Feststellung ist umso wichtiger, da sich die literaturpädagogischen Positionen der Vermittler, ungeachtet ihrer Zugehörigkeit zu den unterschiedlichen innerjüdischen Strömungen, im Lauf der 1920er Jahre einander zunehmend annäherten. Oberste Maxime für alle Publikationen wurde neben ihrer identitätsbewahrenden Ausrichtung ihre Kind- bzw. Jugendgemäßheit. Gleichzeitig griffen die Vermittler auf innovative Publikationsformen zurück – so erschienen Texte für Heranwachsende nun vielfach in eigenen kinder- und jugendliterarischen Serien, in explizit an Kinder bzw. Jugendliche adressierten Kalendern sowie in eigens geschaffenen Kinder- und Jugendbeilagen der großen jüdischen Zeitschriften. Auch das Gattungsspektrum näherte sich zunehmend dem Angebot der nichtjüdischen Kinder- und Jugendliteratur an – nicht zuletzt deshalb, da vor allem seit der zweiten Hälfte der 1920er Jahre die Bandbreite an erzählenden Genres deutlich größer wurde. So offerierte man den jüdischen Heranwachsenden neben den etablierten Genres wie jüdischer Folklore, historischer wie religiöser Erzählung nun auch moderne, zeitgenössische Formen, darunter erzählende Mädchenliteratur, Abenteuererzählungen, Kinderumweltgeschichten, aber auch Vorformen des Adoleszenzromans.

Zu den Alleinstellungsmerkmalen jüdischer Kinder- und Jugendliteratur während der Weimarer Republik zählt ihre Zweisprachigkeit, denn ein nicht geringer Teil der zwischen 1918 und 1933 für jüdische Kinder bzw. Jugendliche veröffentlichten bzw. empfohlenen Werke erscheint erstmals seit der Haskala nicht nur in deutscher, sondern auch in hebräischer und jiddischer Sprache (Völpel und Shavit 2002, 330–333).

Diese in den traditionellen jüdischen Sprachen veröffentlichten Werke umfassen zum einen Legenden aus Bibel und Talmud sowie Fabeln, Texte also, die seit Jahrhunderten zum jüdischen Lektürekanon zählen. Zum anderen sind es zeitgenössische Werke jüdischer Autoren aus Ostmitteleuropa, die nun von den deutschen Verlagen neu aufgelegt wurden und auf diese Weise den deutsch-jüdischen Lesern eine erstmalige Begegnung mit dieser Literatur in der Originalsprache ermöglichten. Der weitaus größte Teil dieses Textkorpus, der Kindern und Jugendlichen zur Lektüre empfohlen wurde, besteht jedoch aus Übersetzungen. Dabei handelt es sich um Übersetzungen jüdischer Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, aber auch um Übersetzungen nichtjüdischer Literatur, die so Eingang in das jüdische Handlungs- und Symbolsystem fanden. Die Bandbreite dieser nichtjüdischen, ins Hebräische und Jiddische übersetzten Literatur reicht von Klassikern der deutschen wie der internationalen Allgemeinliteratur über Klassiker der nichtjüdischen Kinder- und Jugendliteratur bis hin zu zeitgenössischen kinder- und jugendliterarischen Werken. Diese Übersetzungen ermöglichten den heranwachsenden Lesern die Aneignung anderer Literaturen und dies in einem bislang unbekanntem Ausmaß. Das Verhältnis zwischen jüdischer und nicht-jüdischer Kinder- und Jugendliteratur in der Weimarer Republik ist daher nicht zuletzt durch den paradoxen

Umstand gekennzeichnet, dass sich die Einsprachigkeit der nicht-jüdischen sowie die Mehrsprachigkeit der jüdischen Kinder- und Jugendliteratur gegenüber stehen, sich in dieser Unterschiedlichkeit jedoch zugleich eine ihrer größten Gemeinsamkeiten manifestiert, insofern der weitaus größte Teil der ins Deutsche übersetzten Werke auch in der nicht-jüdischen Kinder- und Jugendliteratur zu jenem Textkorpus zählt, das Kindern wie Jugendlichen zur Lektüre empfohlen wurde (Glasenapp 2012, 613–614).

Drittes Reich, Exil, Gegenwart

Die Machtübergabe an die Nationalsozialisten und die damit einhergehenden kulturpolitischen Repressionsmaßnahmen bedeuten auch für die jüdische Kinder- und Jugendliteratur eine tiefe Zäsur, die deren Themen, Formen und Funktionen grundlegend verändern sollte (Glasenapp 1996, 143–144; Völpel und Shavit 2002, 341). Gravierenden Veränderungen waren auch die Zielsetzungen deutsch-jüdischer Literaturpädagogik unterworfen, denn das seit der Haskala von allen innerjüdischen Richtungen vertretene Akkulturationskonzept musste unter dem Druck der aggressiven Ausgrenzungspolitik zwangsläufig aufgegeben werden. Im Vordergrund der literaturpädagogischen Vorstellungen standen daher zunehmend Bestrebungen, der neuen Kinder- und Jugendliteratur die Funktion zuzuweisen, die jüdische Identität bzw. den Willen zur Selbstbehauptung angesichts zunehmender Bedrohung zu stärken.

So erlebte in den Jahren zwischen 1933 und 1938 – danach durften keine jüdischen Werke mehr gedruckt werden – vor allem die spezifische jüdische Kinder- und Jugendliteratur qualitativ wie quantitativ eine Hochkonjunktur. Die Kinder- und Jugendliteraturforschung hat bislang über 340 Texte nachgewiesen (Völpel und Shavit 2002, 349), die als spezifische Kinder- und Jugendliteratur bezeichnet werden können; rechnet man die Zahl der didaktischen Texte, d.h. der Lese- und Schulbücher sowie die der Nachauflagen hinzu, steigt diese Zahl auf über 500 und liegt damit deutlich über der kinder- und jugendliterarischen Produktion der Weimarer Republik. Gleichzeitig kam es erneut zu einer breitgefächerten Ausdifferenzierung der kinder- und jugendliterarischen Gattungen; so erschienen Märchen, religiöse Schriften, Adoleszenz- und Abenteuererzählungen, Reiseromane, historische Romane, Mädchenbücher, Liederbücher, Kinderdramen und Bilderbücher. Trotz der unterschiedlichen innerjüdischen Ausrichtungen weisen nicht wenige Texte deutliche Gemeinsamkeiten auf – so ansteigende explizite wie implizite Auswanderungsaufforderungen oder das in den Subtexten auszumachende Widerstandspotential.

Fast die Hälfte aller nach 1933 erscheinenden kinder- und jugendliterarischen Schriften sind der zionistische Kinder- und Jugendliteratur zuzurechnen (Völpel und Shavit 2002, 368). Bei einem Großteil dieser zionistisch ausgerichteten Werke handelt es sich um informative Sachschriften, die unterschiedlich große Anteile an

erzählerischen Komponenten aufweisen, zeitgleich jedoch kam es auch zu einem erneuten Aufschwung der erzählenden Kinder- und Jugendliteratur. In diesen zionistischen Erzählungen agieren vielfach kindliche bzw. jugendliche Akteure (zu diesem Zeitpunkt noch keineswegs eine Selbstverständlichkeit innerhalb der jüdischen Kinder- und Jugendliteratur), und zwar nicht selten in elternfernen Handlungsräumen, wo es gilt, Entscheidungen eigenständig und damit auch eigenverantwortlich zu treffen. Mit diesen Prinzipien knüpften die Verfasser an die moderne allgemeine wie jüdische Kinder- und Jugendliteratur an, wie sie sich in der Weimarer Republik, u.a. in den Romanen von Wolf Durian und Erich Kästner, herausgebildet hatte. Zu den modernsten Formen kinder- wie jugendliterarischen Erzählens zählen wie schon in der Weimarer Republik zionistisch ausgerichtete Abenteuererzählungen. Ihre Handlung ist meist nicht mehr in Deutschland, sondern in Palästina angesiedelt, wo die jugendlichen Akteure ihren Selbstbehauptungswillen inmitten einer ihnen feindlich gesinnten Umwelt beweisen müssen und auch beweisen können (Glasenapp 2010).

Keinen Einfluss nehmen konnte die jüdische Kinder- und Jugendliteratur auf die politischen wie kulturpolitischen Auswirkungen der nationalsozialistischen Politik, die auf dem jüdischen Buchmarkt unübersehbar waren. So sahen sich auch die zionistischen Vermittler zunehmend mit dem ständigen Schwund ihrer Leser konfrontiert; bereits im April 1938 stellten die jüdischen Verlage deutliche Absatzschwierigkeiten gerade im Feld der Kinder- und Jugendliteratur fest. Im Zuge des Novemberpogroms von 1938 schließlich demonstrierte das NS-Regime den noch in Deutschland verbleibenden Juden endgültig, dass für sie die bürgerlichen Rechte und Gesetze keine Gültigkeit mehr haben sollten. Anfang Dezember erfolgte die Anordnung, die jüdischen Verlage und Buchhandlungen bis zum Ende des Jahres aufzulösen. Jüdisches Schreiben für Kinder und Jugendliche in deutscher Sprache als ein zentraler Bestandteil deutsch-jüdischer Kultur war damit zumindest in Deutschland zu einem endgültigen Abschluss gekommen.

Erhalten haben sich lediglich marginale Spuren, etwa in einigen Konzentrationslagern (Völpel und Shavit 2002, 407). Auch jüdische Autoren im Exil veröffentlichten weiterhin Texte für Heranwachsende in deutscher Sprache (Völpel und Shavit 2002, 402–403; Fernengel 2008), auch Texte mit jüdischer Thematik, sie waren jedoch mehrheitlich nicht mehr an jüdische Leser adressiert. In Palästina wurden zwar weiterhin Texte für jüdische Kinder veröffentlicht, aber nur noch in hebräischer Sprache, selbst wenn es sich dabei um Übersetzungen aus dem Deutschen handelte (Darr und Shavit 2004).

In den Kinderliteraturen der Bundesrepublik wie der DDR nach 1945 wurden zwar (mit entsprechender zeitlicher Verzögerung) durchaus wieder jüdische Themen behandelt, zunächst in zeitgeschichtlichen und historischen Romanen, später auch in Übersetzungen israelischer Kinder- und Jugendliteratur; bei diesem Neuanfang handelt es sich jedoch um Kinder- und Jugendliteratur, die, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht mehr explizit an jüdische Leser adressiert ist.

Literaturverzeichnis

- Darr, Yael; Zohar Shavit: „Jewish-Hebrew, Hebrew and Israeli children’s literature“. Hunt, Peter (Hrsg.): *International Companion Encyclopedia of Children’s Literature*. London, New York: Routledge, 2004, 1115–1122.
- Fernengel, Astrid: *Kinderliteratur im Exil. Im „modernen Dschungel einer aufgelösten Welt“*. Marburg: Tectum, 2008.
- Garrett, Lea V.: „The Jewish Robinson Crusoe“. *Comparative Literature* 54,3 (2002), 215–228.
- Glasenapp, Gabriele von: „„Eine neue und neuartige Epoche‘. Ostjüdische Literatur in deutsch-jüdischen Zeitschriften und Almanachen vor dem Ersten Weltkrieg“. Krobb, Florian; Strümper-Krobb, Sabine (Hrsg.): *Literaturvermittlung um 1900. Fallstudien zu Wegen in das deutschsprachige kulturelle System*. Amsterdam, New York: Rodopi, 2001, 45–60.
- Glasenapp, Gabriele von: „Traditionsbewahrung oder Neubeginn. Aspekte jüdischer Jugendliteratur in Deutschland in den Jahren zwischen 1933 und 1942“. Schoor, Kerstin (Hrsg.): *Zwischen Rassenhass und Identitätssuche. Deutsch-jüdische literarische Kultur im nationalsozialistischen Deutschland*. Göttingen: Wallstein, 2010, 171–194.
- Glasenapp, Gabriele von: „Jüdische Kinder- und Jugendliteratur“. Norbert Hopster (Hrsg.): *Die Kinder- und Jugendliteratur der Weimarer Republik*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2012, 609–647.
- Glasenapp, Gabriele von: „„Das Buch, das wir sind?“ Zur jüdischen Rezeption der Grimm’schen Kinder- und Hausmärchen“. Pecher, Claudia Maria (Hrsg.): *Märchen – (k)ein romantischer Mythos? Zur Poetologie und Komparatistik von Märchen*. Baltmannsweiler: Schneider Hohengehren, 2013, 183–209.
- Glasenapp, Gabriele von; Nagel, Michael: *Das jüdische Jugendbuch. Von der Aufklärung bis zum Dritten Reich*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1996.
- Glasenapp, Gabriele von; Vöpel, Annegret: „Positionen jüdischer Kinder- und Jugendliteraturkritik innerhalb der deutschen Jugendschriftenbewegung“. Dolle-Weinkauff, Bernd; Ewers, Hans-Heino (Hrsg.): *Theorien der Jugendlektüre. Beiträge zur Kinder- und Jugendliteraturkritik seit Heinrich Wolgast*. Weinheim, München: Juventa, 1996, 51–76.
- Goldin, Simcha: „Juden und die Welt der Bücher in den Jahren 1100–1700. ‚Schriften für Kinder‘ und ‚Kinderbücher‘ bei den Juden in Deutschland“. Vöpel, Annegret; Shavit, Zohar: *Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriß*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2002, 6–23.
- Horch, Hans Otto: „Admonitio judaica. Jüdische Debatten über Kinder- und Jugendliteratur im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert“. Pleticha, Heinrich (Hrsg.): *Das Bild des Juden in der Volks- und Jugendliteratur vom 18. Jahrhundert bis 1945*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1985, 85–102; Materialien 179–228.
- Shavit, Zohar; Ewers, Hans-Heino: *Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur von der Haskala bis 1945: Die deutsch- und hebräischsprachigen Schriften des deutschsprachigen Raums. Ein bibliographisches Handbuch*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1996.
- Sorkin, David: „1783. The final volume of Moses Mendelssohn’s edition of the Pentateuch appears“. Gilman, Sander L.; Zipes, Jack (Hrsg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German culture 1096–1996*. New Haven, London: Yale University Press, 1997, 93–100.
- Vöpel, Annegret: „1928. The first issue of the Jewish Children’s Calendar, edited by Emil Bernhard Cohn is published [...]“. Gilman, Sander L.; Zipes, Jack (Hrsg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German culture 1096–1996*. New Haven, London: Yale University Press, 1997, 485–491.
- Vöpel, Annegret: „Deutschsprachige jüdische Kinder- und Jugendliteratur der Weimarer Republik“. Josting, Petra; Fähnders, Walter (Hrsg.): „„Laboratorium Vielseitigkeit“. Zur Literatur der Weimarer Republik“. Bielefeld: Aisthesis, 2005, 155–169.

Völpel, Annegret: „Jüdische Kinder- und Jugendliteratur bis 1945“. Wild, Reiner (Hrsg.): *Geschichte der deutschen Kinder- und Jugendliteratur*. 3., vollst. überarb. und erw. Aufl. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2008, 260–275.

Völpel, Annegret; Shavit, Zohar: *Deutsch-jüdische Kinder- und Jugendliteratur. Ein literaturgeschichtlicher Grundriß*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2002.

Wolpe, Rebecca: „Judaizing ‚Robinson Crusoe‘. Maskilic Translations of ‚Robinson Crusoe‘“. *Jewish Culture and History* 13,1 (2012), 42–67.

Das ‚jüdische Buch‘ und seine Verlage im deutschsprachigen Raum

Matthias Hambrock

Einführung

In den letzten Jahrzehnten ist das literarische und publizistische Schaffen jüdischer Autorinnen und Autoren des deutschsprachigen Raums zu einem Gegenstand intensiver wissenschaftlicher Beschäftigung geworden. Systematisch werden die Wirkungsfelder sowie epochen- und genrespezifischen Bedingungen erkundet, die ihr Schrifttum und dessen Rezeption geprägt haben. Hingegen haben die entscheidenden Vermittlungsinstanzen zwischen den Autoren und ihrer Leserschaft, nämlich die Verlage, bisher keine vergleichbare Aufmerksamkeit gefunden, wenn man von wenigen größeren Studien absieht, die sich inzwischen der drei bekanntesten deutsch-jüdischen Verlage angenommen haben, wie Volker Dahms Pionierstudie über *Das Jüdische Buch im Dritten Reich* (1979/1981; 1994), deren zweiter Teil dem Berliner Schocken-Verlag gewidmet ist; der Essayband über den Schocken-Verlag (Schreuder und Weber 1994) sowie in jüngerer Zeit die Dissertationen über den Philo-Verlag (Urban-Fahr 2001) und den Jüdischen Verlag (Schenker 2003). Hinzu kommen einige orts-, buchhandels- und unternehmensgeschichtliche Aufsätze (z.B. Lorz 1997; Glasenapp und Völpel 1998); auch ist das jiddische Verlagswesen in den Jahren der Weimarer Republik mittlerweile recht gut erforscht (vgl. u.a. Kühn-Ludewig 2008). Doch in seiner ganzen Breite harrt das Phänomen der jüdischen Buchproduktion nach wie vor der systematischen Aufarbeitung; es fehlt an Untersuchungen von weiteren wichtigen Einzelfirmen wie auch an umfassenden Überblicksdarstellungen.

Die Zurückhaltung hat verschiedene Ursachen: Zum einen haben sich kaum Unternehmensarchive erhalten, wie etwa das Schocken-Archiv in Jerusalem mit seinen umfangreichen Beständen; und nicht immer lässt sich eine aussagekräftige Ersatzüberlieferung herstellen, wie dies Schenker mit seiner Geschichte des Jüdischen Verlags gelungen ist. Zum anderen stößt das Thema an definitorische Grenzen. Ist es schon schwierig, das ‚Jüdische‘ eines Buches oder eines Autors zu bestimmen (wenn es sich nicht auf die religiöse Gebrauchsliteratur beschränken soll), kommt im Falle eines Verlags eine weitere Ebene hinzu: die Firmenleitung und die von dieser verantwortete Gesamtprogrammatische. Die jüdische Herkunft eines Verlegers oder seiner führenden Mitarbeiter musste keinen Einfluss auf das Buchangebot haben, hatte es jedoch de facto vielfach, da sich solche Unternehmen tendenziell bereitwilliger jüdischen Themen öffneten als von Nichtjuden geführte Firmen. Das hatte nichts mit den Definitionen des ‚Jüdischen‘ in der antisemitischen Propaganda

zu tun, die das (tatsächliche oder auch nur vermeintliche) Judentum von Verlegern und ihren Autoren konstatierte, um damit pauschal die von ihnen vertretenen Inhalte zu denunzieren. Gleichwohl war auch diese äußere Dimension antisemitischer Zuschreibungen über das, was ein ‚jüdischer Verlag‘ sei, ein historischer Faktor, der erhebliche Auswirkungen auf Selbstverständnis und Gestaltungsmöglichkeiten der Verleger haben konnte, ganz massiv nach 1933 mit der zwangsweisen Ghettoisierung des jüdischen Buchwesens im nationalsozialistischen Deutschland.

Bei allem Idealismus, der einen Verleger bei der Konzipierung eines Programms leiten mochte, ein Verlag war immer auch ein Wirtschaftsbetrieb, der nicht nur inhaltlichen Vorlieben folgte, sondern auch ökonomischen Zwängen unterworfen war. Jede Spezialisierung barg Risiken in sich, insofern stand angesichts einer nur als begrenzt einzukalkulierenden Käuferschaft das jüdische Buch immer unter großem Konkurrenzdruck. Nur die wenigsten auf dem Gebiet der Judaica-Produktion tätigen Verlage konnten sich eine ausschließliche Festlegung auf diese Themensparte leisten. Und selbst diese jüdischen Verlage im eigentlichen Sinne (sie selbst bezeichneten sich in der Regel als „Verlag für Judaica und Hebraica“ oder „Verlag für jüdische Literatur“) hatten sich wirtschaftlich zumeist anderweitig abgesichert: Selbst Branchenführer wie J. Kauffmann in Frankfurt a.M., M. W. Kaufmann in Leipzig oder M. Poppelauer in Berlin unterhielten neben dem Verlagsgeschäft eine Buchhandlung, ein Antiquariat oder eine Druckerei. Einige jüngere Firmen waren gegen finanzielle Unwägbarkeiten durch die zeitweilige oder dauerhafte organisatorische Anbindung an Institutionen oder Großunternehmen abgesichert, so der Jüdische Verlag zwei Jahrzehnte lang an die Zionistische Organisation, der Philo-Verlag an den Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens oder Salman Schockens Verlag an dessen Kaufhauskonzern. Eine Alternative war die Beschränkung auf kostengünstige Produktionsweisen. Das Programm des im Juni 1903 gegründeten Verlages von Louis Lamm (Berlin) wies nur wenige Originalausgaben auf, die aufgrund der Honorare meist relativ teuer waren; bei den wenigen, die es im Verlag gab, handelte es sich eher um kurze Texte, manche stammten zudem aus Lamms eigener Feder; bei anderen wurden die Rechte früher oder später verkauft. Der Großteil der Produktion erstreckte sich auf Verlagsübernahmen, auf Nachdrucke vergriffener Texte oder auf gemeinfreie Werke, auf Anthologien und schließlich auf Sonderdrucke aus Zeitschriften (Lamm 1919).

Weit häufiger als die reinen Judaica-Verlage waren die allgemeinen Buchverlage, die zwar nicht nur zu jüdischen Themen publizierten, aber über große Segmente jüdischer Literatur verfügten, wie B. L. Monasch (Krotoschin in Posen), S. Calvary (Berlin), C. Boas Nachf. (Berlin), R. Löwit (Wien und seit 1916 auch Berlin) oder B. Harz (Berlin und Wien). Gleichwohl waren die Grenzen zu den Nur-Judaica-Verlagen wie zu allgemeinen Verlagen, die nur gelegentlich Bücher zu jüdischen Themen im Programm hatten, je nach Zeitumständen und Interessen der Verlagsleitung fließend. Wie sehr das ‚Jüdische‘ bei der programmatischen Profilierung eines

Verlages Wandlungen unterlag, von welchen Kontexten die jeweiligen Implikationen im Einzelnen abhängen und welchen Ambivalenzen sie unterworfen waren, soll im Folgenden schlaglichtartig an der Entwicklung der jüdischen Buchproduktion im deutschen bzw. deutschsprachigen Raum aufgezeigt werden, der wegen der Vorreiterrolle der verschiedenen dort entstandenen innerjüdischen Geistesströmungen für den weltweiten jüdischen Buchmarkt lange von zentraler Bedeutung war.

Die Anfänge der jüdischen Buchproduktion

Die Anfänge des modernen jüdischen Verlagswesens gehen auf den frühen hebräischen Buchdruck zurück, der schon bald nach der Erfindung der Druckkunst in der Mitte der 1470er Jahre einsetzte und von Italien (wo u.a. die berühmte Druckerfamilie Soncino wirkte) und der iberischen Halbinsel ausging. Die erste Druckerei nördlich der Alpen war eine Offizin der Gersoniden-Familie, die sich nach 1510 in Prag ansiedelte. Im Zeitalter des barocken Tauschhandels und merkantilistischer Produktivierungsstrategien waren vielfach Landesherren Initiatoren der Ansiedlung von hebräischen Druckereien, weil sie hierin Mittel zur Wirtschaftsförderung sahen (Wilhermsdorf / Bayern, Dyhernfurt / Schlesien oder Dessau / Anhalt) oder frühauferklärte mystisch-theosophische Interessen verfolgten (Sulzbach / Oberpfalz).

Publiziert wurde bis weit ins 18. Jahrhundert in der Hauptsache hebräische religiöse Literatur. Das Spektrum erweiterte sich mit der Aufklärung: Es entstanden deutschsprachige Schriften aufgeklärter Autoren wie Moses Mendelssohn, Marcus Herz oder David Friedländer, sie erschienen häufig bei gleichgesinnten nichtjüdischen Verlegern wie Friedrich Nicolai und Christian Friedrich Voß und Sohn in Berlin oder bei Daniel Christoph Kanter in Königsberg. Hingegen war ein Großteil des Schrifttums der Haskala, das die Bildung jüdischer Kinder, Frauen und ungebildeter Männer befördern wollte, meist auf Hebräisch oder Deutsch mit hebräischen Lettern verfasst. Diese Bücher kamen in der Regel in jüdischen oder mit jüdischem Personal betriebenen Druckereien heraus, vorrangig in der Orientalischen Buchdruckerei der Berliner jüdischen Freischule. Das aufklärerische hebräische Buch blieb allerdings eine kurzlebige Erscheinung, da die Haskala in Deutschland sehr bald in bürgerliche Emanzipationsdiskurse mündete, die fast ausschließlich auf Deutsch geführt wurden und sich auf eine inzwischen veränderte Verlagskultur stützten (Steinschneider 1938; Schulte 2002, 31–34).

Von einem regulären jüdischen Buchhandel im modernen Sinne lässt sich erst mit der Wende zum 19. Jahrhundert sprechen. Eines der ersten Unternehmen, das nach den Gesetzen des Marktes Bücher druckte und vertrieb, war die 1799 gegründete Orientalische und occidentalische Buchdruckerei von Wolf Benjamin Heidenheim und Baruch Braschwitz in Rödelheim (nachmals Lehrberger); sie machte sich einen Namen mit traditionellem religiösem Schriftgut in mustergültiger Druckqualität, vor allem mit sorgfältigen Bibel-, Machsor- und Gebetbuchausgaben, von denen der

Sidur Sefat Emet bis in die Gegenwart immer wieder aufgelegt worden ist. Im Vormärz setzte eine Gründungswelle von jüdischen Unternehmen ein, die vielfach als Buchhandlungen, Antiquariate oder Druckereien begannen und sich später zu Verlagen entwickelten, entweder zu reinen Judaica-Verlagen oder solchen mit signifikanten Abteilungen jüdischer Literatur, z.B. Moses Wolf Kaufmann in Hamburg, später Leipzig (1828), Adolf Asher & Co. in Berlin (1830), Isaak Kauffmann in Frankfurt a.M. (1832), Moritz Veit & Co. in Berlin (1834), Baer Loew Monasch in Krotoschin (1835), Wolf Pascheles in Prag (1836) und Wilhelm Jacobsohn in Breslau (1840). Die Betätigung von Juden im Buchhandel bzw. Verlagswesen war in ihrer Kombination aus Bildungsstreben und Handelstradition Ausdruck des Aufbruchs (etwa durch Beförderung emanzipatorischen Schrifttums) wie der noch bestehenden beruflichen Beschränkungen, die zum Verharren in ökonomischen Nischen zwangen (Touy 1960).

Der jüdische Buchmarkt um 1900

Wenn auch die politischen Ziele der Revolution von 1848/1849 vorläufig scheiterten, so war die „philologische Revolution“ (Anderson 1996, 82) nicht mehr aufzuhalten. Der Prozess der gesellschaftlichen Bildungsexpansion kulminierte gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als ein regelrechter Produktionsboom von Büchern einsetzte, was zum einen mit den Auswirkungen der allgemeinen Schulpflicht, zum anderen mit den Einkommenszuwächsen zusammenhing, die der kapitalistische Sozialstaat erstmals für größere Bevölkerungsteile abwarf, sodass immer breitere Leserschichten als Käufer von Büchern in Frage kamen (Wittmann 1999, Kap. 9). Die Jahrhundertwende war zugleich die Blütezeit jüdischer Buchproduktion im deutschsprachigen Raum. Ältere Firmen wie J. Kauffmann, M. W. Kaufmann oder M. Poppelauer (1860 gegr.) weiteten ihre Verlagssparte aus; Betriebe, die bisher vorrangig als Buchhandlungen oder Antiquariate tätig gewesen waren, stiegen ins Verlagsgeschäft ein, so S. Calvary & Co. (1852 gegr.), C. Boas Nachf. (1863 gegr.) und R. Löwit (gegr. 1883); oder es entstanden neue Verlagshäuser wie die Firmen von Louis Lamm (1903) und Benjamin Harz (1911).

Als konfessionelle Verlage, die um 1900 gleichfalls florierten, lassen sich die jüdischen Unternehmen in ihrer Gesamtheit nur bedingt einordnen: Ihnen fehlte der staatstragende Anspruch des Protestantismus wie auch die stark auf den Gedanken religiöser Substanzerhaltung ausgerichtete Milieuhaftigkeit katholischer Buchproduktion, wobei zu Letzterem zumindest das dichte Verlagsnetz des gesetzestreuen Judentums mit seinen auf meist religiöse Veröffentlichungen dieser Richtung spezialisierten Verlagen, wie A. J. Hofmann, J. Kauffmann, M. Lehrberger (1899 von Kauffmann erworben), Israelit & Hermon oder dem Jüdischen Volksschriften-Verlag, strukturelle Ähnlichkeiten aufwies. Doch war der Abnehmerkreis sehr begrenzt, sodass im Hinblick auf die finanzielle Rentabilität die Firma J. Kauffmann ihre an-

fänglich (neo-)orthodoxe Schwerpunktsetzung Hirsch'scher Prägung seit dem Ende des 19. Jahrhunderts um Schriften von Autoren anderer religiöser und geistiger Richtungen erweiterte.

Letztlich wahrte die jüdische Gemeinschaft aufgrund ihrer Etablierungsabhängigkeit eine mit tiefen Integrationshoffnungen verbundene Offenheit nach außen, die sich in einem ihrer zentralen Themenbereiche besonders deutlich zeigte: der Wissenschaft des Judentums. Geleitet vom liberal-emanzipatorischen Fortschrittsglauben des Historismus auf den klassischen Themenfeldern der Geschichte und Philologie trugen jüdische Geisteswissenschaftler seit dem Beginn des Emanzipationszeitalters zu einer schleichenden Transformation religiöser Traditionen und zu ihrer Einbettung in die kulturell-normativen Anforderungen der modernen Bürgergesellschaft bei – mitsamt den darin liegenden Ambivalenzen. Denn die jüdischen Gelehrten kämpften zugleich um die Anerkennung ihrer fachlich-methodischen Ebenbürtigkeit und der Wissenschaftswürdigkeit jüdischer Religion, Geschichte und Kultur.

Jüdische Verleger waren hier wichtige Impulsgeber, insbesondere viele Antiquare unter ihnen, wie Leo Jolowicz, mit dessen Übernahme der Geschäftsführung des global tätigen wissenschaftlichen Großantiquariats und Verlages Gustav Fock in Leipzig im Jahr 1898 auch die Zahl der Judaica-Titel im Programm merklich anstieg. Im Fall des Breslauer Verlages M. & H. Marcus, der 1897 aus der 1892 übernommenen Wilhelm Köhne'schen Buchhandlung hervorgegangen und auf juristische Arbeiten und Veröffentlichungen der Breslauer Universität spezialisiert war, entsprang die Herausgabe wissenschaftlicher Werke zu jüdischen Themen der persönlichen Vorliebe des Inhabers und Historikers Max Marcus (Marcus 1964). Firmen wie J. Kauffmann oder L. Lamm kauften – neben Bibliotheken von Rabbinern und anderen Gelehrten – gezielt Verlagsreste aufgelöster Firmen oder abgestoßene Judaica-Titel anderer Unternehmen auf, um sie in ihr eigenes Verlagsprogramm zu integrieren. Begleitend zur streng akademischen Forschung erschien ein beeindruckendes Korpus von Schriften, die geschichtliche und religiöse Themen in leicht fasslicher Form oder gar in literarischer Ausgestaltung behandelten. Nahezu alle jüdischen Verlage haben sich dieser rezeptionsfreundlichen Gattungen angenommen, zumal es mit Organisationen wie den *Vereinen für jüdische Geschichte und Literatur* Instanzen gab, die gezielt diese Mischung aus klassischer und popularisierter Wissenschaft pflegten und als Knotenpunkte der Rezeption das verlegerische Kalkül erleichterten. Ein Wegbereiter dieser Konzeption war der Rabbiner und Publizist Ludwig Philippson mit seiner 1837 begründeten *Allgemeinen Zeitung des Judentums*, die über einen einflussreichen Rezensionsteil verfügte, sowie mit dem gleichsam als Buchgemeinschaft organisierten Institut zur Förderung der israelitischen Literatur (1855–1873), zu dessen Publikationen vornehmlich eingängige wissenschaftliche Darstellungen gehörten wie Heinrich Graetz' mehrbändige „Geschichte der Juden“ (Horch 1985, bes. 153–164; Pyka 2009, 226–241).

Ein spezieller Schwerpunkt von Philipppsons Arbeit galt der Förderung jüdischer Belletristik. Ähnlich wie im Fall der Wissenschaft des Judentums war das langfristige Ziel ein doppeltes: die generelle gesellschaftliche Anerkennung der Kulturtätigkeit von Juden ebenso wie der von ihnen dargebotenen Sujets. Wenige Jahrzehnte später, als auf dem allgemeinen Höhepunkt der Buchproduktion um 1900 das schöngeistige Schrifttum außerordentliche Zuwachsraten erzielte, erlebte auch die Belletristik jüdischer Autorinnen und Autoren zu jüdischen Themen einen starken Aufschwung. Sie war keineswegs nur auf Judaica spezialisierten Unternehmen vorbehalten, sondern erschien immer häufiger in großen, angesehenen Publikumsverlagen, die sich erkennbar jüdischen Stoffen öffneten, wie S. Fischer (Berlin), Egon Fleischel & Co. (Berlin), Georg Müller (München), Erich Reiss (Berlin), Rütten & Loening (Frankfurt a.M.), Oesterheld & Co. (Berlin), Hermann Seemann Nachf. (Leipzig, Berlin) oder Kurt Wolff (Leipzig, München). Wenngleich diese sich nicht als jüdische Unternehmen verstanden, hing ihre Aufgeschlossenheit jüdischen Themen gegenüber – ähnlich wie im Bereich der Wissenschaft des Judentums – oft damit zusammen, dass die Firma von einem jüdischen Inhaber geleitet wurde, dass jüdische Teilhaber ins Geschäft einstiegen oder Juden als Programmberater, literarische Leiter und in dem gänzlichen neuen Beruf des Lektors tätig waren, darunter so namhafte Autoren und Publizisten wie Martin Buber (Rütten & Loening), Efraim Frisch (Bruno Cassirer, Georg Müller), Jakob Hegner (H. Seemann Nachf.), Moritz Heimann (S. Fischer), Alfred Neumann (Georg Müller) oder Franz Werfel und Kurt Pinthus (Kurt Wolff).

Auch genuine Judaica-Firmen, wie M. W. Kaufmann, weiteten kurz vor der Jahrhundertwende ihr Programmsegment jüdischer Belletristik aus; dieses war oftmals von einem Hang zum Nostalgischen, Erbaulich-Unterhaltamen bis Anekdotenhaften geprägt, der auf einen großen Absatz hoffen ließ, ohne zu hohe Herstellungskosten zu verursachen. Auffällig war die Hinwendung orthodoxer jüdischer Verlage zu belletristischen Titeln. Ihre Bemühungen, den spezifischen Bedürfnissen des totatreuen Judentums auch im schöngeistigen Bereich nachzukommen, sollten zum einen der zunehmenden Lektüre nichtjüdischer Autoren entgegenwirken, zum andern und vor allem waren sie ein Gegenentwurf und Konkurrenzprodukt zum religiös-liberal geprägten Mainstream jüdischer Erzählliteratur mit ihrer oftmals antiothodoxen Stoßrichtung. Es handelte sich großteils um Romane und Erzählungen, die zuvor schon als Fortsetzungen in der orthodoxen Presse publiziert worden waren und nun durch Verlage wie J. Kauffmann, M. Lehrberger, Israelit & Hermon oder den Jüdischen Volksschriften-Verlag einem breiteren Publikum zugänglich gemacht wurden (Hess 2010, Kap. 4).

In den Buchtiteln dezidiert jüdischer Verlage ebenso wie allgemeiner Verlage fand das – durchaus vielschichtige – Beiwort ‚jüdisch‘ (das längst das traditionelle ‚mosaisch‘ oder ‚israelitisch‘ ersetzt hatte) als erläuternder Zusatz immer häufiger und selbstbewusst Verwendung; es war die Rede von „jüdischen Romanen“, „jüdi-

schen Novellen“ oder „jüdischen Geschichten“; und am Vorbild der „Jüdischen Universal-Bibliothek“, die der Prager Verlag Brandeis – seinerseits inspiriert durch „Reclams Universalbibliothek“ – 1895 ins Leben gerufen hatte, orientierten sich Nachfolgereihen in anderen, auch allgemeinen Verlagen wie Hermann Seemann Nachf., in dem seit 1908 Julius Moses die Serie „Jüdischer Novellenschatz“ herausgab.

Der Umstand, dass die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine breitgefächerte und öffentlich wahrnehmbare Hochzeit jüdischer Publizistik und Buchproduktion war, steht auf den ersten Blick in einem gewissen Widerspruch zu den zeitgleich einsetzenden heftigen innerjüdischen Debatten um die Existenz, Notwendigkeit oder Berechtigung einer eigenständigen jüdischen Literatur bzw. Kultur. Diese waren Ausdruck einer komplexen Befindlichkeitslage, in der gleichermaßen generationenbedingte Erfahrungsbrüche, Fragen künstlerischer Qualität, ein allgemeines kulturelles Unbehagen und die größere Fallhöhe infolge der zunehmenden antisemitischen Abwehrreflexe gegen die erfolgreiche gesellschaftliche Etablierung von Juden eine Rolle spielten. Ein maßgeblicher Träger der Kritik war die entstehende nationaljüdische resp. zionistische Bewegung, die in ihrer kulturalistischen Spielart unter dem Schlagwort der „Jüdischen Renaissance“, das der Religionsphilosoph Martin Buber geprägt hatte, ein stolzes Eigenbewusstsein propagierte, das künstlerische, literarische und nicht zuletzt auch verlegerische Konsequenzen zeitigen sollte: Buber gehörte neben dem Graphiker Ephraim Moses Lilien, dem Publizisten Davis Trietsch und dem Schriftsteller Berthold Feiwel zu einer Gruppe von jungen Zionisten, die den kulturellen Erneuerungsgedanken zur Leitlinie ihres im Herbst 1902 gegründeten Jüdischen Verlages erhoben. Ihr Unternehmen war zu dieser Zeit nicht das einzige mit zionistischer Ausrichtung (ähnliche Bestrebungen gab es in Wien und Brünn), doch war es mit seinem ästhetisch wie volkspädagogisch ambitionierten Elan zunächst das profilierteste seiner Art. Einwände gegen den expliziten Begriff des ‚Jüdischen‘ im Firmennamen kamen aus der deutsch-jüdischen Presse, auch wenn diese einzelne Publikationen durchaus freundlich aufnahm, und von anderen jüdischen Verlagen. Sie empfanden es als Provokation, dass die Zionisten als innerjüdische Minorität, die sie zumindest in Westeuropa waren, wie auch der Jüdische Verlag im Besonderen den Begriff des Jüdischen okkupierten und auf ihre national definierte Sonderrichtung hin verengten.

Der organisierte Zionismus, dem der Jüdische Verlag zuzurechnen war, und ebenso die Kritik, die ihm entgegenschlug, waren Ausfluss einer zunehmenden Ausdifferenzierung und zugleich konfrontativen Politisierung der jüdischen Gemeinschaft. Die Polarisierung zwischen Zionisten, Nichtzionisten und Antizionisten hatte erwartungsgemäß auch publizistische Konsequenzen, da jede Richtung ihre Ansichten in Rechtfertigungsbroschüren, Pamphleten und vereinseigenen Presseorganen niederlegte. Der Großteil dieser ideologischen Kontroversliteratur erschien nie in einem Verlag, sondern kam im Selbstverlag eines Autors oder Vereins bzw. mit bloßem Druckereivermerk heraus. Die Bedeutung von Druckereien für das jüdi-

sche Schrifttum war infolgedessen ausgesprochen groß. Drucksachen fielen schon quantitativ ins Gewicht; denn neben den unzähligen politisch-weltanschaulichen Veröffentlichungen gab es eine nahezu unüberschaubare Menge an Funktions- und Alltagspublizistik aus dem jüdischen Gemeinde- und Vereinsleben: Festschriften, Memoranden, Predigten, Schulprogramme, Einladungsschriften zu Prüfungen, Lehrpläne sowie Satzungen, Rechenschafts- oder Versammlungsberichte und Sitzungsprotokolle. Die wichtigsten der auf diesem Gebiet vorrangig tätigen Druckereien gehörten jüdischen Inhabern. Vielfach übernahmen sie den Druck für die eigentlichen Verlage, gelegentlich waren sie selbst verlegerisch tätig, etwa Arthur Scholem und Siegfried Scholem, Berthold Levy, Max Lichtwitz und H. S. Hermann in Berlin, Max Lessmann in Hamburg mit dem Verlag des *Israelitischen Familienblattes*, desgleichen das 1919 gegründete Unternehmen B. Heller in München mit der *Bayerischen Israelitischen Gemeindezeitung* und dem zionistischen *Jüdischen Echo*, oder sie ließen ihre Veröffentlichungen (oft im Falle von Dissertationen) von Verlagen in Kommission übernehmen. Ein nicht unbeträchtlicher Anteil der Bücher von Großverlagen wie J. Kauffmann oder M. Poppelauer waren solche Kommissionstitel und nicht feste Verlagswerke. Auch wenn für Druckereien im Allgemeinen die technisch-typographische Spezialisierung ausschlaggebender war als programmatische Vorlieben, standen manche Betriebe erkennbar bestimmten innerjüdischen Milieus nahe: Einige Druckereien waren als Auftragnehmer den orthodoxen Separatgemeinden in Berlin und Frankfurt verpflichtet (H. Itzkowski in Berlin; Louis Golde und David Droller in Frankfurt), andere – wie Siegfried Scholem und Fritz Scherbel in Berlin oder B. Heller in München – den Zionisten.

Der allgemeine Publikationsboom der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert hielt bis in die Jahre des Ersten Weltkriegs an, und selbst der Krieg tat der Entwicklung keinen Abbruch trotz erheblicher Schwierigkeiten, wie Zwangsbewirtschaftung, Personalknappheit, Papierkürzungen und Zensur. Immerhin eröffnete der Krieg jüdischen Themen eine neuartige Aufmerksamkeit, wenn sie in einem kriegswichtigen Kontext angesiedelt waren: Schriften zum Los der Ostjuden im Rahmen antirusischer Propaganda oder zur Lage des Zionismus im Kontext des Wettlaufs zwischen Großbritannien und Deutschland um die vermeintliche Gunst der ‚jüdischen Weltmeinung‘. Dazu kamen Tornisterschriften für die jüdischen Soldaten (einschließlich Seelsorgeheften und Gebetbüchern) und Propagandapostkarten. So brachte der Verleger Louis Lamm entsprechende Postkarten heraus, zudem unter dem Titel „Jüdische Feldbücherei“ eine Serie von Kriegsschriften in hoher Auflage. Die Wiener Firma R. Löwit, die seit 1916 Martin Bubers Zeitschrift *Der Jude* verlegte, finanzierte sich vor allem durch Unterhaltungsliteratur wie die in Millionenaufgabe erscheinenden *Schulaufsätze des Poldi Huber*, die der Wiener Erfolgsautor und Kabarettist Robert Weil (Homunkulus) verfasst hatte, mehrere Ausgaben kamen als „Kriegshefte“ heraus (Hall 1985, Bd. 2, 258–259).

Erneuerung und Niedergang: die 1920er und 1930er Jahre

Das Kriegsende, die Revolution und die Ausrufung der Republik markierten im Deutschen Reich eine tiefe Zäsur. Unter den Auspizien einer demokratischen Gesellschaft herrschte auf dem Buchmarkt eine spürbare Aufbruchstimmung, es kam zu vielen Verlagsgründungen. Zu den anspruchsvollsten neuen jüdischen Unternehmungen dieser Jahre zählte der Ende 1919 von Davis Trietsch und Alwin Loewenthal geschaffene kulturzionistische Welt-Verlag mit Autoren wie Arnold Zweig, Cheskel Zwi Klötzel und Sammy Gronemann, mit Editionen von Texten Heinrich Heines, mit Werken von Zionismustheoretikern wie Adolf Böhm und Theodor Zlocisti sowie mit den in der zeitgenössischen Diskussion maßgeblichen Arbeiten von Gustav Krojaner, Fritz Mordechai Kaufmann, Arnold Zweig und Karl Schwarz über das kreative Schaffen von Juden als bildenden Künstlern und Literaten. Unternehmen wie der Welt-Verlag oder auch der Jüdische Verlag, B. Harz und R. Löwit machten durch Übersetzungen aus jiddischen und hebräischen Verlagen zum Teil erstmals ostjüdische Autoren wie Samuel Josef Agnon, Chaim Nachman Bialik, Mendele Moicher Sforim, Jizchak Leib Perez, Scholem Alejchem oder Wissenschaftler wie den Historiker Simon Dubnow im deutschsprachigen Raum bekannt und erfüllten somit eine bedeutsame intellektuelle Brückenfunktion zwischen ost- und westeuropäischem Judentum.

Kulturzionistisch inspirierte Innovationsfreude prägte zudem eine Reihe von (im Einzelnen sehr unterschiedlichen) Produktionsfeldern der unmittelbaren Nachkriegsjahre, so etwa die Schriften des Akademie-Verlages in Berlin, der die Schriften der 1919 eingerichteten Akademie für die Wissenschaft des Judentums herausbrachte, an der eine um den Althistoriker Eugen Täubler versammelte jüngere historismuskritische Generation selbstbewusster jüdischer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler wirkte; oder auch die 1924 eingerichtete Soncino-Gesellschaft der Freunde des jüdischen Buches, die mit 800 Mitgliedern zweitgrößte aller deutschen Bibliophilen-Organisationen, zu deren Zielen und Aufgaben die wissenschaftliche Beschäftigung mit jüdischer Buchgeschichte, Vorträge und Ausstellungen, aber auch eigene verlegerische Aktivitäten gehörten. Unter den über 100 Veröffentlichungen der Gesellschaft befanden sich Nachdrucke seltener oder ästhetisch wertvoller Bücher sowie experimentelle Innovationen der Buchillustration und der hebräischen Typographie (Heider 2006).

Ein nicht unwesentlicher Teil der in den ersten Weimarer Jahren erschienenen Veröffentlichungen zu jüdischen Themen entsprang indessen keiner optimistischen Zukunftserwartung, sondern war der massiven gesellschaftlichen Politisierung und der Verunsicherung infolge von Kriegsniederlage, bedrohter bürgerlicher Existenz und massiv auflebendem Antisemitismus geschuldet. Vor diesem Hintergrund hatte die Presse der jüdischen Gemeinden und Verbände wegen ihrer Aktualität und größeren Reichweite fast noch einen höheren Stellenwert als das Medium Buch. Gleich-

wohl waren auch manche Buchverlage unmittelbar in das gesellschaftspolitische Tagesgeschehen eingebunden, insbesondere der Philo-Verlag in Berlin, eines der wichtigsten nach dem Ende des Ersten Weltkriegs entstandenen jüdischen Verlags-häuser. 1919 gegründet vom Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glau-bens, der seit 1893 bestehenden großen bürgerrechtlichen Vertretung der deutschen Juden, war der Philo-Verlag fest in den Kampf der Organisation gegen den Antisemi-tismus und die Aufklärung von Nichtjuden über das Judentum eingebunden. Einer der hervorstechendsten Titel dieser Programmsparte war die Loseblattsammlung *Anti-Anti. Tatsachen zur Judenfrage*, die zwischen 1924 und dem Ende der Weimarer Republik sieben Auflagen mit rund 30.000 Exemplaren erlebte. Das Unternehmen wollte zugleich nach innen auf die jüdische Gemeinschaft selbst wirken, um Argu-mentationshilfen gegen antisemitische Vorwürfe zu geben, aber auch um ein Äqui-valent zum zionistischen Schrifttum zumal des Jüdischen Verlags zu schaffen. Das gelang ihm in den Weimarer Jahren vor allem mit einer Publikation, der Kulturzeit-schrift *Der Morgen* (seit 1925), die – erkennbar an Martin Bubers Periodikum *Der Jude* orientiert – ein Forum des angeregten Austauschs zwischen Juden und Nicht-juden und ebenso der jüdischen Fraktionen untereinander war.

Analog zu der fortschreitenden Auffächerung und Politisierung der jüdischen Gemeinschaft differenzierte sich in der Nachkriegszeit das Spektrum jüdischer Bü-cherproduktion weiter aus, blieb jedoch wegen der weggebrochenen internationa-len Absatzmärkte und der desolaten Wirtschaftslage im Innern quantitativ hinter dem Kaiserreich zurück. Vor allem die entfesselte Inflation bis zum Ende des Jahres 1923 ließ infolge hoher Produktions- und Papierkosten und ständig entwerteter Verkaufspreise die Zahl der Verlagsneugründungen drastisch zurückgehen und zwang viele der bestehenden Unternehmen zur Einstellung ihres Betriebes. Auch bei eingeführten Firmen mit großem oder ausschließlichem Judaica-Angebot kam es zumindest zu erheblichen Einbrüchen bei der Menge der herausgebrachten Druck-erzeugnisse. So ging die Zahl der Neuerscheinungen etwa bei L. Lamm und M. Pop-pelauer 1923 und vor allem 1924 auf ein Minimum zurück und hat auch danach nie wieder eine vergleichbare Höhe erreicht wie vor 1918. Eine bemerkenswerte Aus-nahme waren die zahllosen meist kleinen jiddisch- und hebräischsprachigen Verla-ge, wie Ajanot, Dvir, Jidisher literarischer Farlag, Omanuth, Rimon, Shveln, Stybel oder Wostok, die nach 1918 von Osteuropa nach Deutschland verlegt oder dort neu gegründet wurden. Ihre Existenz verdankte sich in der Hauptsache den Vorteilen des durch die Hyperinflation bedingten Devisengefälles und blieb insofern zeitlich begrenzt, als diese Unternehmen mehrheitlich über den Zeitpunkt der Währungs-stabilisierung von 1924 hinaus keinen Bestand hatten oder nach Palästina überführt wurden, wenn sie nicht, wie der Klal-Verlag für jiddische und hebräische Literatur im Ullstein-Verlag ein organisatorisches Dach fanden.

Ein neuerlicher Schlag für das ‚jüdische Buch‘ waren seit Ende der 1920er Jahre die Weltwirtschaftskrise und der damit einhergehende politische Rechtsruck. In den

Programmen der allgemeinen Verlage ging der Anteil jüdischer Autoren und Themen zugunsten nationalistischer Literatur und Schriftsteller zurück. Auch in den Firmen mit einer großen Judaica-Sparte, wie Löwit und Harz, war nicht nur die Gesamtmenge der Neuerscheinungen rückläufig, sondern vor allem die Zahl der Titel zu jüdischen Themen. Unter der jüdischen Leserschaft hatte sich in Anbetracht des angespannten politischen Klimas und der wirtschaftlichen Not ein Pessimismus ausgebreitet, der dem Kauf von Büchern nicht förderlich war. Auch gezielte Strategien der Leserbindung, wie die Einrichtung von Buchklubs, verfielen nicht mehr. Der Welt-Verlag, der seit 1926 mit dem Heine-Bund über eine solche Buchvereinigung verfügte, stellte 1932 – wie viele andere Firmen zur gleichen Zeit – seinen Betrieb ein. Andere Verlage weichten ihre programmatischen Spezialisierungen auf; im Jüdischen Verlag entstanden unter der Verantwortung Siegmund Kaznelsons (er war seit 1921 Leiter, seit 1925 Inhaber des Unternehmens) mehrere herausragende Editionen, die nur noch wenig mit dem ursprünglichen säkular-zionistischen Selbstverständnis des Verlages zu tun hatten, diesem aber in wirtschaftlich schweren Zeiten zu dauerhaftem Ansehen verhelfen, darunter die zwölfbändige Übersetzung des babylonischen Talmuds von Lazarus Goldschmidt (1930–1936) und – ein Novum im deutschsprachigen Bereich – das fünfbandige, von Georg Herlitz und Bruno Kirschner herausgegebene *Jüdische Lexikon*, das unter der Mitwirkung vieler namhafter Gelehrter zwischen 1927 und 1930 herauskam. Unbeeindruckt von den ungünstigen Zeitläuften gründete der Kaufhausbesitzer und Mäzen Salman Schocken im Sommer 1931 seinen gleichnamigen Verlag, dessen anfängliches Programm vor allem mit Ankäufen von Büchern und Rechten aus in Not geratenen oder liquidierten Firmen bestritten wurde. Von Lambert Schneider übernahm er u.a. die Buber-Rosenzweig'sche Bibelübersetzung (der Nichtjude Schneider selbst wurde Geschäftsführer des neuen Unternehmens); noch fehlende Rechte an den Büchern Agnons bezog er vom Jüdischen Verlag; die Werke Bubers kamen aus dem Jakob Hegner Verlag und von Rütten & Loening. Später folgten Titel aus dem Insel-Verlag und dem Akademie-Verlag sowie die deutschsprachigen Rechte des Kurt Wolff-Verlages am Werk Franz Kafkas.

Zu diesem Zeitpunkt war der jüdische Buchhandel bereits von einer Entwicklung erfasst worden, die langfristig sein Ende bedeuten sollte, vorübergehend aber noch einmal den Anschein einer Blütezeit erweckte: Das Jahr 1933 war der Beginn der staatlich betriebenen Ghettoisierung des gesamten jüdischen Kulturlebens in Deutschland. ‚Jüdischer Verlag‘ (seit 1937 offiziell ‚Jüdischer Buchverlag‘) wurde nun eine eindeutige bürokratische Kategorie, die nicht allein die bereits bestehenden Judaica-Unternehmen bezeichnete, sondern generell Verlage in jüdischem Besitz, die – um weiter existieren zu können – sich unter ständiger Überwachung des NS-Regimes auf ein rein jüdisches Programm festlegen mussten, sofern sie nicht zeitweilig noch geduldet wurden, weil sie über ausländische Inhaber bzw. Firmensitze verfügten. Allein in Berlin gerieten 1933 insgesamt knapp 190 Unternehmen

des Buchwesens wegen ihres jüdischen Hintergrundes in die administrativen Mühlen der Nationalsozialisten, davon 121 Verlage, 20 weitere Verlage mit angeschlossener Buchhandlung oder Druckerei und 48 Buchhandlungen (zusammengestellt nach der Online-Datenbank *Jüdische Gewerbebetriebe in Berlin 1930–1945*). Hiervon waren schließlich im Juli 1937 – nach internen amtlichen Listen – in Berlin noch 16 Verlage, 2 Verlage mit Buchhandlung sowie 19 Buchvertriebe zum „rein jüdischen Buchhandel“ zugelassen; im gesamten Deutschen Reich waren es 22 Verlage, 4 Verlage mit Buchhandlung und 57 Vertriebe (Dahm 1993, 518–522).

Die Zahl von schätzungsweise 1300–1400 jüdischen Schriften, die zwischen 1933 und 1940 herauskamen (Wassermann 1989; Schoor 2010, 113), ist auf den ersten Blick beeindruckend, allerdings nur im Vergleich mit den unmittelbar vorausgehenden Jahren der Weltwirtschaftskrise, als der Produktionsausstoß auf ein Minimum gesunken war. In Wirklichkeit waren nach 1933 nur wenige der auf dem drastisch eingeschränkten Markt konkurrierenden Unternehmen wie der Berliner Schocken-Verlag noch imstande, mit einem qualitativ und quantitativ beeindruckenden Buchangebot aufzuwarten (mit ca. 250 Titeln produzierte er ein Fünftel aller nach 1933 in Deutschland erschienenen jüdischen Bücher); die meisten Betriebe verlegten nur noch wenige Neuerscheinungen und versuchten primär, die älteren Lagerbestände abzusetzen oder – dank vorhandener Rechte – Neuauflagen alter Titel herauszubringen. Kein Verlag konnte mehr rentabel produzieren; selbst Schocken war von kontinuierlichen Zuschüssen aus dem Warenhauskonzern abhängig. Zu groß und zahlreich waren inzwischen die Schwierigkeiten geworden. Die nationalsozialistischen Machthaber verschärften kontinuierlich ihre Verfolgungsmaßnahmen: Aus der Nachzensur wurde die rigorosere Vorzensur; Buchverbote wurden ausgesprochen; Denunziationen und Schikanen der verschiedensten NS-Stellen, vor allem der Gestapo und des Sonderreferats Hinkel im Reichspropagandaministerium erschwerten die Verlagsarbeit zusätzlich (Dahm 1993, 17–199). Zudem nahm infolge von Verarmung und Emigration die Leser- bzw. Käuferschaft stark ab.

Unter den Neuproduktionen erfuhren belletristische Werke, religiöse Texte und eingängige Darstellungen zur jüdischen Geschichte den größten Zuspruch, soweit sie in der bedrängenden Gegenwart Trost und moralische Stärkung versprachen und zugleich den hohen Ansprüchen eines traditionell qualitätsbewussten, überwiegend bildungsbürgerlichen Lesepublikums genügten. In dieser Hinsicht waren namentlich die Veröffentlichungen des Schocken-Verlages mustergültig, insbesondere die auch ästhetisch sehr ansprechenden 83 schmalen Bände der Schocken-Bücherei (Hambrock 2014). Ein wichtiges Segment unter den nach 1933 herausgekommenen Neuerscheinungen waren Schriften, die unmittelbar dem Wissenserwerb über jüdische Religion und Geschichte mit positivem, auf die Zukunft gerichtetem Identifikationsgehalt dienten, etwa die unter jungen Juden sehr populäre Bestandsaufnahme *Wir Juden. Besinnung, Rückblick, Zukunft* des charismatischen zionistischen Rabbiners Joachim Prinz (1934 bei Reiss), oder Ratgeber, die Antwort-

ten auf lebenspraktische Fragen wie die Auswanderung oder eine etwaige berufliche Neuorientierung boten. Einen Bestseller vermochte der Philo-Verlag, der nach 1933 seines zentralen Produktionszweiges der Aufklärungsliteratur gegen den Antisemitismus beraubt war, mit dem *Philo-Lexikon. Handbuch des jüdischen Wissens* zu landen, das erstmals 1934 herauskam und bis 1937 vier Auflagen mit insgesamt 31.000 Exemplaren erlebte. In diese Reihe gehörte auch der *Philo-Atlas. Handbuch für die jüdische Auswanderung*, der als letztes Buch des Verlages Ende 1938 erschien und geradezu emblematisch der veränderten Lage Rechnung trug, der sich auch der Centralverein, der so lange für das Heimatrecht der Juden in Deutschland gestritten hatte, als Träger des Philo-Verlages stellen musste.

Nach den Novemberpogromen 1938 wurden alle verbliebenen jüdischen Verlage bis zum Jahresende zwangsweise aufgelöst. In Österreich und anderen von NS-Deutschland annektierten Territorien waren jüdische Verlage erst gar nicht mehr zu einem Ghattobuchhandel entsprechend der reichsdeutschen Praxis zugelassen worden, hier kam es unmittelbar nach dem ‚Anschluss‘ bzw. der Eroberung zu radikalen Enteignungen und ‚Arisierungen‘ (Hall 1985, Bd. 1, 353–427). Als einziges Unternehmen blieb von 1939 bis 1943 die Verlagsabteilung des Jüdischen Kulturbundes bestehen, die unter der Aufsicht der NS-Behörden die Restgeschäfte der liquidierten Unternehmen abzuwickeln hatte, etwa deren beschlagnahmte Buchbestände gegen Devisen ins Ausland verkaufen musste, jedoch nur noch sehr wenige Bücher neu produzierte (Braun 1992).

Ausblick

Mit der Vertreibung und Ermordung der deutschen bzw. europäischen Juden endete eine reiche Buch- und Verlagstradition. Ein wenig hiervon lebte in verschiedenen Auslands- und Exilverlagen fort. Bereits 1931 hatte der Jüdische Verlag mit der Hoza’ah Ivrit in Jerusalem eine Tochterfirma gegründet; fünf Jahre später tat Salman Schocken das gleiche mit den Unternehmen Hoza’at Schocken / Schocken Publishing House in Tel Aviv sowie 1945 mit Schocken Books in New York. Sie bedienten fortan den hebräisch- bzw. englischsprachigen Markt, wobei insbesondere Salman Schocken an das Programm seines vormaligen Berliner Verlages anknüpfte und damit maßgeblich zur Förderung von „books of Jewish interest“ beitrug. Auf diese Weise verhalf er nicht zuletzt Autoren wie Samuel Josef Agnon, Martin Buber, Franz Kafka und Gershom Scholem zu internationaler Anerkennung (McNara 2001/2002).

An einen Wiederaufbau seines Verlages im Nachkriegsdeutschland dachte Schocken hingegen nicht, die deutschsprachigen Rechte wurden nach und nach verkauft. Wie er sahen auch andere überlebende deutsch-jüdische Verleger davon ab, in Deutschland oder Österreich mit ihren restituierten Firmen und Rechten einen Neuanfang zu wagen, meist weil sie nicht mehr deutschen Boden betreten woll-

ten (wie z.B. Theodor Marcus, der frühere Inhaber des Breslauer Verlages M. & H. Marcus) und weil es keine Leserschaft mehr gab bzw. sich für die Überlebenden die Bedürfnisse gewandelt hatten. So hielten sich zeitweilig annähernd 200.000 jüdische Displaced Persons aus Osteuropa auf deutschem Boden auf, weitere 50.000 in Österreich, die mit Büchern und Presseerzeugnissen aus speziellen Verlagen versorgt wurden. Einzelne Firmengründungen im weiteren Umfeld der DP-Lager und der kleinen wiedergegründeten jüdischen Gemeinden, wie der Jüwa-Verlag in Göttingen, waren meist nicht von langer Dauer (Driever 2012). Die jüdischen Gemeinden selbst deckten ihren Bedarf an religiöser Literatur zum Teil durch ausländische Verlage wie Victor Goldschmidt in Basel, dem Rechtsnachfolger der früheren Frankfurter Firmen A. J. Hofmann und J. Kauffmann & Lehrberger.

Zu den wenigen früheren Judaica-Verlegern, die nach 1945 mit ihren restituierten Unternehmen in Deutschland einen Neuanfang versuchten, gehörte Siegmund Kaznelson, der Mitte der 1950er Jahre den Jüdischen Verlag wiedergründete. Zu seinen wichtigsten Publikationen gehörte gleichsam als Hommage an das deutsche Judentum und dessen kulturelles Vermächtnis der Band *Juden im deutschen Kulturbereich*, der zur Jahreswende 1934/1935 von der Gestapo verboten worden war und 1959 kurz nach Kaznelsons Tod in einer erweiterten Fassung herauskam. 1978 erwarb Athenäum die Rechte am Jüdischen Verlag und führte diesen als Imprint weiter. Zum Programm gehörten neben neuerer Literatur zur jüdischen Geschichte einige wichtige Nachdrucke und Neuauflagen älterer Standardwerke, darunter das *Jüdische Lexikon* von 1927/1930 oder Lazarus' Talmudübersetzung aus den 1930er Jahren, aber auch Titel anderer ehemaliger deutsch-jüdischer Verlage, wie 1982 das *Philo-Lexikon* in der 3. Auflage von 1936. Seit 1990 ist der Jüdische Verlag eine Tochterfirma von Suhrkamp; die Titelseiten ziert das bekannte von Ephraim Moses Lilien entworfene Originalsignet.

Das Renommee, das sich Athenäum resp. Suhrkamp mit der Einrichtung einer dezidiert jüdischen Produktionssparte erworben hat, ist symptomatisch für eine Entwicklung, die sich als Folge der Auseinandersetzung mit der NS-Vergangenheit und aus einem geistigen Nachholbedürfnis nach den Jahren der Barbarei vollzogen hat. Erstmals gibt es ein breites, nicht antisemitisch motiviertes Interesse von Nichtjuden (Lesern wie Verlegern) an Veröffentlichungen über jüdische Kultur, Religion, Geschichte, Literatur oder den Staat Israel, an Belletristik, populären Sachbüchern oder an wissenschaftlichen Studien, die – anders als in der einstigen Wissenschaft des Judentums – inzwischen vielfach von Nichtjuden verfasst werden. Neben Suhrkamp haben zahlreiche weitere Publikums- und Fachverlage entsprechende Titel oder ganze Themengruppen in ihre Programme aufgenommen, wie in den 1990er Jahren der Philo-Verlag (in Bodenheim, später Berlin), der – wenn auch ohne einen rechtlichen Bezug – bewusst an das gleichnamige historische Vorbild anknüpfte.

Daneben besteht seit den 1980er Jahren in Deutschland wieder eine kleine genuin jüdische Verlagsszene. Sie ist Ausdruck eines gewachsenen jüdischen Selbst-

bewusstseins. Die teils unabhängigen, teils an innerjüdische Glaubensrichtungen oder Institutionen angebundene Unternehmen vertreten im Einzelnen unterschiedliche Schwerpunkte und Interessen: Sie engagieren sich gegen alten und neuen Antisemitismus, suchen nach Neudefinitionen jüdischer Identität nach der Shoah, vermitteln Literatur aus und über Israel oder widmen sich den spezifischen Bedürfnissen der seit dem Ende des ‚Kalten Krieges‘ wieder gewachsenen jüdischen Gemeinden, insbesondere der Jugendarbeit und Wissensvermittlung für jüdische Zuwanderer aus Osteuropa. Auch das Buchangebot dieser Verlage wird überwiegend von einem nichtjüdischen Lesepublikum rezipiert. Es hat sich somit nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs allmählich eine neuartige Konstellation jüdischer Buchproduktion herausgebildet, in der die wenn auch nie eindeutige, aber doch relativ dichte und in der NS-Zeit erzwungene Einheit von jüdischen Autoren, Themen, Verlagen und Lesern aufgelöst ist und sich das ‚Jüdische‘ zumeist ausschließlich vom Thema herleitet.

Literaturverzeichnis

- Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 1996.
- Braun, Bernd: „Bücher im Schluß-Verkauf. Die Verlagsabteilung des Jüdischen Kulturbunds“. Akademie der Künste (Hrsg.): *Geschlossene Vorstellung. Der Jüdische Kulturbund in Deutschland 1933–1941*. Berlin: Edition Hentrich, 1992, 155–168.
- Dahm, Volker: „Das jüdische Buch im Dritten Reich. I. Die Ausschaltung der jüdischen Autoren, Verleger und Buchhändler“. *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 20 (1979), 2–300.
- Dahm, Volker: „Das jüdische Buch im Dritten Reich. II. Das jüdische Buch im Dritten Reich“. *Archiv für Geschichte des Buchwesens* 22 (1981), 301–916.
- Dahm, Volker: *Das jüdische Buch im Dritten Reich*, 2., überarb. Aufl., München: C.H. Beck, 1993.
- Driever, Rainer: „Zwi Horowitz – Ein jüdisches Leben für die Erinnerung“. *Göttinger Jahrbuch* 60 (2012), 211–238.
- Glasenapp, Gabriele von; Vöpel, Annegret: „Jüdische Kinder- und Jugendbuchverlage im 19. und 20. Jahrhundert. Ein Überblick“. *Buchhandelsgeschichte. Aufsätze, Rezensionen und Berichte zur Geschichte des Buchwesens* 2 (1998), B62–B73.
- Hall, Murray G: *Österreichische Verlagsgeschichte 1918–1938*. 2 Bde. Wien, Köln, Graz: Hermann Böhlau Nachf., 1985.
- Hambrock, Matthias: „Schocken-Bücherei“. Dan Diner (Hrsg.): *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*. Bd. 5. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2014, 376–381.
- Heider, Ulrich: *Die Soncino-Gesellschaft der Freunde des jüdischen Buches e. V. (1924–1937)* Köln: Privatdruck, 2006 (= Schriftenreihe der Kölner Antiquariatstage, 1).
- Hess, Jonathan M.: *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Horch, Hans Otto: *Auf der Suche nach der jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der ‚Allgemeinen Zeitung des Judentums‘ (1837–1922)*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1985.
- Jüdische Gewerbebetriebe in Berlin 1930–1945*. Datenbank der Humboldt-Universität, Lehrstuhl für deutsche Geschichte des 20. Jahrhunderts. <http://www2.hu-berlin.de/djgb/www/find> (23.07.2014).

- Kühn-Ludewig, Maria: *Jiddische Bücher aus Berlin (1918–1936). Titel, Personen, Verlage*. 2., ergänzte Auflage. Köln: Kirsch, 2008.
- Lamm, Louis: „Mein Verlag“ / „Meine Buchhandlung“. *Neue Jüdische Monatshefte* 4.2–4 (25.10./25.11.1919), 78–79, 80–81.
- Lorz, Andrea: „Die Verlagsbuchhandlung M. W. Kaufmann in Leipzig. Firmengeschichte einer der ältesten jüdischen Buchhandlungen Deutschlands und Lebensschicksale ihrer Besitzer“. *Leipziger Jahrbuch zur Buchgeschichte* 7 (1997), 107–124.
- Marcus, Theodor: „Als jüdischer Verleger vor und nach 1933 in Deutschland“. *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 26 (1964), 138–153.
- McNamara, Katherine: „A Conversation about Schocken Books, Parts I–III“. *Archipelago. An International Journal of Literatur, the Arts and Opinion* 5.2 (Summer 2001), 63–82; 5.3 (Autumn 2001), 44–66; 6.1 (Spring 2002), 68–87.
- Pyka, Marcus: *Jüdische Identität bei Heinrich Graetz*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.
- Schenker, Anatol: *Der Jüdische Verlag 1902–1938. Zwischen Aufbruch, Blüte und Vernichtung*. Tübingen: Niemeyer, 2003.
- Schoor, Kerstin: *Vom literarischen Zentrum zum literarischen Ghetto. Deutsch-jüdische literarische Kultur in Berlin zwischen 1933 und 1945*. Göttingen: Wallstein, 2010.
- Schreuder, Saskia; Weber, Claude (Hrsg.): *Der Schocken Verlag / Berlin. Jüdische Selbstbehauptung in Deutschland 1931–1938*. Essayband zur Ausstellung „Dem suchenden Leser unserer Tage“ der Nationalbibliothek Luxemburg. Berlin: Akademie-Verlag, 1994.
- Schulte, Christoph: *Die jüdische Aufklärung. Philosophie, Religion, Geschichte*. München: C.H. Beck, 2002.
- Steinschneider, Moritz; Cassel, David: *Jüdische Typographie und jüdischer Buchhandel*. Jerusalem: Bamberger & Wahrmann, 1938.
- Toury, Jacob: „Jüdische Buchhändler und Verleger in Deutschland vor 1860“. *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 9 (April 1960), 58–69.
- Urban-Fahr, Susanne: *Der Philo-Verlag 1919–1938. Abwehr und Selbstbehauptung*. Hildesheim, Zürich, New York: Olms, 2001.
- Wassermann, Henry: *Bibliographie des Jüdischen Schrifttums in Deutschland 1933–1943*. Unter Mitwirkung von Joel Golb, Lydia Katzenberger, Ada Walk. Bearbeitet für das Leo Baeck Institut, Jerusalem. München, New York, London, Paris: Saur, 1989.
- Wittmann Reinhard: *Geschichte des deutschen Buchhandels*. Durchges. und erw. Aufl. München: C.H. Beck, 1999.

Literatur- und Kulturwissenschaften

Daniel Weidner

Die Literatur des deutschsprachigen Judentums umfasst nicht nur fiktionale oder poetische Texte mit literarischem Anspruch oder journalistische, feuilletonistische und literaturkritische Texte – auch in der Wissenschaft sind jüdische Autorinnen und Autoren sehr produktiv gewesen. Ein Handbuch der Deutsch-jüdischen Literatur kann diesen Bereich weder ausschließen noch erschöpfend oder auch nur zu reichend behandeln. Denn einerseits ist die intellektuelle Produktivität von Juden gerade in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften zumindest ein äußerst wichtiger Kontext für die Literatur im engeren Sinn. Literatur reagiert stets auf neues Wissen, und zwar gerade auf das neue Wissen über den Menschen, das im 19. und 20. Jahrhundert entsteht – nach Freud sieht auch die Literatur anders aus. Andererseits ist es schwierig, die Geschichte dieses Wissens darzustellen: Viel stärker als durch einzelne Autoren, Stile oder auch kulturelle Milieus scheint diese Geschichte der Eigenlogik der jeweiligen Disziplinen zu gehorchen. Nach der Ausdifferenzierung von Kunst und Wissenschaft, die sich vor allem während des 19. Jahrhunderts durch die Professionalisierung der Wissenschaften im Rahmen der Universität vollzieht, lässt sich Wissenschaftsgeschichte nicht mehr als Geschichte wissenschaftlicher Literatur oder als Abfolge geistesgeschichtlicher ‚Strömungen‘ und Epochen erzählen, sondern bedarf einer historischen Epistemologie.

Zwar gibt es auch in der Wissenschaft Forscher wie eben Freud, die auch als ‚Autoren‘ gelten können: ihren eigenen Stil pflegen, ein ‚Werk‘ aus verschiedenen Texten hervorbringen, einer breiten Leserschaft als Name vertraut sind etc. Welche Rolle sie in der Wissenschaft spielen, ist jedoch umstritten: Wie verhält sich etwa der Wissenschaftsanspruch ihrer Äußerungen zu ihrer literarischen Schreibweise, welche Funktion haben sie als ‚Gründer‘ der Disziplin, wie sind sie ihrerseits in die Geschichte der Zeit einzubetten? Zwar ist das Verhältnis von Wissens-, Literatur- und Kulturgeschichte in den letzten Jahren ein wichtiges Thema geworden (vgl. Borgards et al. 2013), allerdings ist die Wissenschaftsgeschichte der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften gegenüber derjenigen der Naturwissenschaften in den Hintergrund getreten; auch blieb die Rolle von religiösen und nationalen Zuschreibungen im Feld des Wissens weitgehend ungeklärt. Gerade diese Frage ist für die Frage nach der Wissensgeschichte deutschsprachiger Juden entscheidend; gerade deshalb ist diese Geschichte für die aktuelle Theoriebildung in den Kulturwissenschaften auch besonders produktiv. Im Folgenden soll nach einem allgemeinen Ausblick auf die Situation jüdischer Wissenschaftler schlaglichthaft an einigen Beispielen aus der Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaft gezeigt werden, wie sich jeweils kulturelle und epistemologische Fragen verschränken und welche Effekte das für die Literaturgeschichte hat.

Judentum, Bildung, Geisteswissenschaft

Die ausgeprägte wissenschaftliche Produktivität deutschsprachiger Juden im 19. Jahrhundert ist schon lange bekannt und oft hervorgehoben worden. Auch ihre Gründe sind viel und kontrovers diskutiert worden: Betont wurde etwa die traditionelle Ausbildung und die von ihr geförderten intellektuellen Fähigkeiten, die jüdische Tradition der Mehrsprachigkeit, der generell marginalisierte Status der Juden, ihre sozialökonomisch bedingte Affinität zur Bildung als Aufstiegschance, schließlich auch die Struktur des Wissenschaftssystems selbst, welche die Juden in die weniger prestigeträchtigen, aber oft wissenschaftlich produktiveren Randbereiche drängte. Wie immer man diese Faktoren gewichtet, im historischen Rückblick tritt als besonders signifikant eine Konstellation zwischen dem jüdischen Streben nach ‚Bildung‘ und deren spezifischer Besetzung in der deutschen Geschichte hervor, welche sich sowohl als höchst produktiv wie auch als höchst prekär erwies (vgl. Volkov 2000, bes. Kapitel 8; Volkov 2001, bes. Kapitel 8 und 9, hier auch weitere Literatur).

Bekanntlich haben ‚Geist‘, ‚Bildung‘ und ‚Kultur‘ im Deutschland des 19. Jahrhunderts eine besondere Bedeutung (vgl. Bollenbeck 1996). Angestoßen durch die relative politische und kulturelle Verspätung gegenüber den westeuropäischen Nationen, verstärkt durch die Reaktion auf die Französische Revolution und besiegelt durch die nationale Erhebung der Befreiungskriege bildete sich die Auffassung heraus, dass in Deutschland eine kulturelle Erneuerung an die Stelle einer politischen Umwälzung treten solle. Gerade die ‚Wissenschaft‘ wurde zum zentralen Bestandteil der Überkompensation politischer Schwäche durch das Bürgertum, das sich durch den Erfolg der idealistischen Philosophie um 1800 und des Humboldtischen Universitätsmodelles während des 19. Jahrhunderts bestärkt sah. Damit wurde zugleich ein spezifisch deutsches Verständnis von ‚Wissenschaft‘ begründet, nach dem auch Geschichte, Kunst und Politik nicht nur praktisch, sondern auch ‚wissenschaftlich‘ betrieben werden können; die dadurch begründeten – explizit erst am Ende des Jahrhunderts sogenannten – ‚Geisteswissenschaften‘ nahmen einen wichtigen, wenn nicht den zentralen Ort in der deutschen Universität ein. Die deutschen Geisteswissenschaften sind im Verlauf des 19. Jahrhunderts dann auch international höchst erfolgreich und zugleich entscheidend an dem Projekt einer deutschen Kulturnation beteiligt; sie verbinden Strenge, Methode und asketische Disziplin mit einem allgemeinen Bildungsauftrag und leiteten daraus einen kulturellen Führungsanspruch der politisch machtlosen akademischen Elite ab, deren Ethos des (latent antimodernen) ‚Idealismus‘ zu einer Art Religion der Gebildeten wurde (vgl. Ringer 1983).

Diese Vorstellung von Bildung und Wissenschaft war für die jüdischen Bürger ausgesprochen attraktiv, schien es doch möglich, durch Bildung an der nationalen Kultur teilzunehmen und dadurch auch gesellschaftliche Anerkennung zu erreichen. Darüber hinaus konnte die säkulare Bildung die traditionelle jüdische Bildung ersetzen bzw. erlaubte es, sie gerade als Tradition neu zu verstehen und zu

würdigen. Gerade deshalb war die ‚wissenschaftliche‘ Geschichte für Juden so interessant, sodass Deutschland auch unter den Juden der anderen Nationen als Land von Aufklärung, Bildung und Wissenschaft galt. Dass damit oft auch die impliziten Abgrenzungen übernommen wurden, auf denen diese ‚Kultur‘ basierte – etwa der Dünkel gegenüber ‚bloßer‘ Zivilisation oder dem ‚Materialismus‘ bildungsferner Schichten –, erwies sich später als fatale Hypothek. Denn die Bildungsanstrengung der deutschsprachigen Juden wurden von deutscher Seite in aller Regel mit Misstrauen bedacht und ihre Beiträge zur Wissenschaft ignoriert oder abgewertet. Gerade als verspäteter war der deutsche Nationalismus ängstlich um Reinheit bemüht, gerade die diffuse geistige Heimat der ‚Kulturnation‘ wurde umso schärfer als autochthon deutsch behauptet.

Die behauptete wie bestrittene Affinität der Juden zum ‚Geistigen‘ ist wesentlich beteiligt am Phantasma einer ‚Wahlverwandtschaft‘ oder einer ‚Symbiose‘ von Deutschen und Juden, die ihrerseits umstritten war: Während jüdische Autoren oft beide als Völker mit einer spezifisch geistigen und damit auch universellen Berufung beschrieben, waren deutsche Autoren darum bemüht, den deutschen lebendigen ‚Geist‘ vom jüdischen rein abstrakten ‚Verstand‘ zu unterscheiden (vgl. Schulte 1993). Zahllos sind die Dokumente der tiefen Enttäuschung der Juden, dass ‚ausgerechnet‘ die Deutschen sich ihnen gegenüber als feindlich zeigten. In gewisser Weise wiederholte und steigerte das Phantasma der ‚Wahlverwandtschaft‘ damit jenes der ‚Kulturnation‘: Wie diese dem deutschen Bildungsbürgertum seine eigene politische Schwäche verschleierte und es blind gegenüber der Erfahrung der Moderne machte, so entpolitisierte die emphatische Beschwörung der ‚geistigen Verwandtschaft‘ auch einen Großteil der deutschsprachigen Juden (vgl. dazu Scholem 1970).

Diese Ambivalenz des deutschen Geistes macht auch die geistesgeschichtlichen Ansätze problematisch, die lange Zeit die Forschung über das deutschsprachige Judentum dominiert haben: Wissenschaftliche Arbeiten von Juden können nicht einfach als Beiträge zu einer Geschichte des ‚Geistes‘ betrachtet, sondern müssen im epistemologischen und kulturellen Kontext betrachtet werden. Das wird dort am fruchtbarsten sein, wo sich die im weitesten Sinne prekäre wie produktive Situation der Juden auf eine ebenso prekär-produktive Situation in den Wissenschaften beziehen lässt: auf Paradigmenwechsel und disziplinäre Grenzüberschreitungen im wissenschaftlichen Diskurs. Das Judentum der Akteure ist in diesen Fällen dann auch keine Größe oder ‚Identität‘, die eine jüdische Geschichte der Wissenschaft begründen könnte, sondern eine ihrerseits schwierige und auch schwer zu fassende Erfahrung, deren Spuren man in den wissenschaftlichen Diskursen suchen kann.

Nationalliteratur und Lektüre: Philologie

Die Wissenschaft, die der Literatur am nächsten ist und in gewisser Hinsicht gleichursprünglich mit der modernen Konzeption der Literatur, ist die Philologie: die

Pflege und Interpretation von Texten. Sie ist neben der Geschichte wesentlich am Erfolg der Geisteswissenschaften beteiligt; dabei ist vor allem das Projekt der ‚Neueren Philologie‘ bzw. der ‚Deutschen Literaturgeschichte‘ eng mit der Idee der ‚Kulturation‘ verbunden und zeigt paradigmatisch die epistemisch-politische Paradoxie der Geisteswissenschaften: Die ‚Nationalliteratur‘ soll die Funktion der Bibel im Bildungskanon übernehmen, ihre Pflege wird einer neu zu begründenden Disziplin übertragen, die zunächst alles andere als selbstverständlich ist (Fohrmann 1989; Weimar 2003).

Jüdische Autoren haben einen wesentlichen Anteil an der Etablierung der Neueren Philologie (Barner und König 2001; Braese und Weidner 2015). Michael Bernays, der aus einer bekannten jüdischen Familie stammt und 1856 zum Protestantismus übergetreten ist, wurde 1873 bzw. 1874 in München zum Extraordinarius, dann zum ordentlichen Professor „für neuere Literatur“ berufen – praktisch die erste Professur für neuere Literaturgeschichte in Deutschland. Einige Jahre vorher hatte er als einer der ersten textkritische Verfahren der klassischen Philologie auf einen Autor der jüngsten Vergangenheit angewendet und damit die wissenschaftliche Autorität einer etablierten Disziplin und das kulturelle Kapital der Nationalliteratur miteinander verbunden, um ein neues Fach zu begründen: Er hatte in der von Goethe überarbeiteten Version des *Werther* von 1789 einige gravierende Ungereimtheiten entdeckt. Kurz habe ihn das in seiner „Liebe“ zu diesem „Freund“ und „Führer“ erschüttert, dann habe er festgestellt, dass Goethe seiner Überarbeitung die fehlerhafte Ausgabe eines „gewissenlosen“ Nachdruckers zugrunde gelegt habe, aus der die Ungereimtheiten stammten und die der Philologe nun korrigiert (Bernays 1866, vgl. dazu Weimar 2003, 450–454). Weil der Buchdruck, das vermeintlich sichere Überlieferungsmedium, sich als gefährlich erwiesen hat, ist also die Philologie notwendig, die nicht kritisch über den Text spricht, sondern sich als „sorgsam thätige Dienerin“ der großen Autoren versteht, deren ‚Werk‘ sie durch die Herausgabe von kritischen Gesamtausgaben pflegt bzw. oft erst eigentlich hervorbringt.

Der Philologe und im weiteren Sinn auch der Ausleger und Kommentator literarischer Texte wird eine wichtige Figur, die entscheidend zur Konstruktion der ‚Nationalliteratur‘ beiträgt. Gerade in das Selbstverständnis als ‚Dienerin‘ reihen sich auch andere jüdische Autoren ein, etwa Ludwig Geiger, der mit der Gründung der Goethe-Gesellschaft entscheidend zur Goethe-Verehrung Ende des Jahrhunderts beiträgt, oder Georg Brandes, der ein wichtiger Fürsprecher der naturalistischen Literatur ist. Anfang des 20. Jahrhunderts kann man an den Mitgliedern des George-Kreises wie Friedrich Gundolf, Karl Wolfskehl oder Margarete Susmann ablesen, wie sich eine bestimmte Kunstfrömmigkeit und das Ethos des ‚Dienstes‘ an großen Autoren mit einem geistesaristokratischen Selbstverständnis verbinden kann, das für jüdische Intellektuelle auch dann interessant sein konnte, wenn sie sich dezidiert von ihrer jüdischen Herkunft distanzieren (vgl. Mattenkloft 2001). Umso größer war freilich auch hier die Enttäuschung, dass die vermeintlich erreichte Überwindung

ethnischer Zugehörigkeiten sich bei Ausbruch des Nationalsozialismus als trügerisch erwies: Als die jüdischen Mitglieder des elitären ‚Kreises‘ 1933 die Gemeinsamkeit mit ihren ehemaligen Freunden beschworen, schlug ihnen von Seiten ihrer deutschen Freunde in der Regel Schweigen entgegen.

Nach dem Zweiten Weltkrieg war Peter Szondi, ein ungarischer Jude, der mit seiner Familie von Juli bis Dezember 1944 in Bergen-Belsen interniert war und danach in die Schweiz flüchten konnte, wesentlich an der Neubegründung der Komparatistik in Westdeutschland beteiligt (vgl. König 2005; Weidner 2014). Diese setzte sich bereits durch ihre Mehrsprachigkeit vom alten Modell der Nationalphilologie ab, zielte aber auch darüber hinaus auf ein neues Verständnis und einen neuen Umgang mit Literatur. So zeigte Szondi in einer Lektüre von Friedrich Hölderlin – der in den vierziger Jahren u.a. von Martin Heidegger als deutscher Dichter-Seher verklärt worden war –, wie brüchig und fragmentarisch dessen Texte waren, die weniger von nationalreligiösem Pathos als von der politischen Enttäuschung über die in Deutschland verpasste Revolution zeugten. Das Interesse für das Fragment ebenso wie für Erfahrungen der Verwundung und des Untergangs bestimmt auch Szondis Auseinandersetzung mit der Theorie der Tragödie und der Lyrik Paul Celans und kann als Versuch gelesen werden, mit der Shoah als dem Ungesagten der westdeutschen Kultur eine – allerdings indirekte und oft verdeckte – Auseinandersetzung zu führen. Dabei überschreitet Szondi die werkimmanente Interpretation auf den historischen Gehalt der Texte hin und ersetzt die akademische Monographie durch den Essay, der bei ihm eine eigene kritische Form wird.

Grenzgebiete: Soziologie und Kulturwissenschaft

Das 19. Jahrhundert ist auch in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften ein Jahrhundert der Innovation und Ausdifferenzierung, in der sich eine Fülle von neuen Disziplinen und Diskursen bildet, die oft wesentlich zur Entwicklung der Forschung beitragen. Jüdische Wissenschaftler sind hier schon aus sozialen Gründen stark repräsentiert, da ihre Karrieren eher außerhalb der etablierten Disziplinen mit hohem Prestige verlaufen (Volkov 2000 Kap. 8, relativierend Volkov 2001, Kap. 8). Zu vermuten, aber oft schwer zu dokumentieren ist auch, dass die oft noch kurz zurückliegende eigene Bildungs-, aber auch Zurückweisungserfahrung jüdische Wissenschaftler besonders risikofreudig machte.

Ein Beispiel ist etwa die Begründung der Völkerpsychologie, die sich gewissermaßen am Rand der Philosophie bzw. an deren Grenze zur Sprachwissenschaft vollzieht (vgl. Köhnke 2003; Hartung 2012). Ihre Begründer Moritz Lazarus und Heymann Steinthal kritisieren den reinen Positivismus, aber auch die spekulative Philosophie und entwickeln ein umfassendes Programm der Erschließung von Kultur und Sprache, das sich weniger an geschichtsphilosophischen Kategorien und den großen politischen Entwicklungen orientiert als an den vielfältigen sozialen

Wechselwirkungen, welche die Kultur als ‚zweite Natur‘ des Menschen ausmachen. Dabei lässt sich zumindest bei Lazarus nicht nur wahrscheinlich machen, dass dieses Interesse an kultureller Besonderheit auf die eigene Erfahrung der Akkulturation zurückzuführen ist; sein Kulturbegriff korreliert auch mit der überragenden Bedeutung, die er in seinen religionsphilosophischen Schriften der „geistigen Einheit“ des Judentums gibt.

Auch die Soziologie ist um 1900 eine marginale und prekäre Disziplin gegenüber den etablierten Fächern der Philosophie, der Staatswissenschaft oder auch der Politischen Ökonomie (vgl. Lichtblau 1996). Sie stößt in der strukturell konservativen Kultur des Wilhelminismus immer wieder auf Widerstand, weil sie sich weder die ‚Idee‘ noch den ‚Staat‘ als Ausgang und Ziel ihrer Bemühungen nimmt, sondern das wandelbare Wesen der ‚Gesellschaft‘. Umgekehrt wird sie von ihren Anhängern auch als eine emphatisch begrüßte Lehre betrachtet, welche den Leiden der Moderne abhelfen soll. Dabei ist in ihr ein besonders hoher Anteil jüdischer Forscher vertreten, sie gilt – gemäß einer von René König überlieferten Anekdote – gar als „jüdische Sekte“ (König 1971). Prototypisch für sie ist Georg Simmel, ein Schüler von Lazarus, der sich von der Philosophie bald der Analyse der sozialen Wechselwirkung zuwendet, insbesondere denjenigen modernen Phänomenen, die nicht die Würde des Gegenstands traditionellerer Disziplinen erlangen: das Großstadtleben, die Massenkultur und die moderne Kunst und Literatur (vgl. Köhnke 1996). Seine *Philosophie des Geldes* entwickelt ausgerechnet an diesem ganz unidealen Thema eine umfangreiche Theorie gesellschaftlicher Vermittlung, die auf einer mehrfachen Grenzüberschreitung von Ökonomie, Philosophie, Sozialtheorie etc. beruht. Solche Überlegungen stoßen auf breites intellektuelles Interesse, aber auch auf akademischen Widerstand: Simmel gilt als feuilletonistisch, immer wieder aber auch als spezifisch jüdisch, und erhält erst sehr spät eine Professur.

Der soziologische Diskurs ist auch deshalb interessant, weil er selbst über diese Marginalität reflektiert und gewissermaßen eine ‚Soziologie der jüdischen Soziologie‘ entwirft. Simmel selbst hatte in seinem Essay *Der Fremde* ein Bild des gesellschaftlichen Außenseiters und seiner besonderen Erkenntnischancen entworfen, das immer wieder als – wenngleich verdeckte – Selbstcharakteristik gelesen worden ist (Simmel 1996, 764–771). Auch Karl Mannheims in der Zwischenkriegszeit prominent entworfene Figur des „freischwebenden Intellektuellen“ kann als Umwertung der Figur des ‚wurzellosen‘ Juden betrachtet werden. René König sah eine Wahlverwandtschaft zwischen Juden und Soziologen in einer Affinität zur Kritik der Macht begründet, Dirk Käsler schreibt beiden eine „oppositionelle Identität“ zu (König 2005; Käsler 1989, 103). Diese Entwürfe sind nicht frei von idealisierenden Projektionen, bestimmen aber auch noch die jüngere Forschung.

Auch andere neue Diskurse der Zwischenkriegszeit wie etwa die Philosophische Anthropologie Helmut Plessners oder die von Aby Warburg begründete Richtung der Bildgeschichte sind oft unter starker Beteiligung jüdischer Autoren entstanden.

Besonders prägnant war das für die Zeitgenossen im Fall der Psychoanalyse, die noch weit stärker als die Soziologie als ‚jüdischer‘ Diskurs betrachtet wurde. Dabei lässt sich auch hier beobachten, wie diese Zuschreibung selbst diskursiviert wird: Zwar lehnte es Freud meist ab, seine Theorie auf seine jüdische Herkunft zu beziehen, aber er verstand umgekehrt das Judentum von der Psychoanalyse her. In seiner letzten, im Exil verfassten Schrift *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* entwickelte Freud eine Seelengeschichte des Judentums und eröffnete damit auch neue Möglichkeiten des Selbstverständnisses für säkulare Juden (Yerushalmi 1999; Braese 2010, Kapitel IV).

Kulturkritik und Kritische Theorie

Grenzüberschreitungen gibt es in den Geistes- Kultur- und Sozialwissenschaften aber nicht nur zwischen den verschiedenen Disziplinen, sondern auch zwischen Wissenschaft und Literatur bzw. Politik – wohl am deutlichsten bei jenen Autoren, die später der Kritischen Theorie zugeordnet werden. Sie entwickeln einen neuen Wissenschaftsstil aus der Verbindung von Literaturkritik, essayistischer und feuilletonistischer Kulturkritik und kritischen sozialtheoretischen Ansätzen wie dem Marxismus (Wiggershaus 2001). Ihre Texte wollen nicht nur über den akademischen Zusammenhang hinauswirken, sondern sie kritisieren auch die Wissenschaft selbst: Ihre politische Parteinahme bricht dabei mit der apolitischen bzw. konservativen Orientierung der ‚Geisteswissenschaften‘; das Interesse für ästhetische Avantgarden überschreitet den engen Kanon der Kulturnation nicht nur zeitlich, sondern auch in seiner internationalen Orientierung. Auch hier erlaubt gerade ihre marginale Position eine Kritik des ‚Geistes‘ und des ‚Idealismus‘, die im 19. Jahrhundert der dominante Horizont des deutschen Judentums gewesen waren.

Siegfried Kracauer (1889–1966) absolvierte keine typische bildungsbürgerliche Laufbahn, sondern studierte nach dem Besuch des Realgymnasiums Architektur, pflegte aber auch philosophische Interessen und veröffentlichte zunächst einige philosophische, kulturkritische und religionsphilosophische Essays im Anschluss an Georg Simmel (vgl. Frisby 1989). Erst in den 1920er Jahren, als Journalist der *Frankfurter Zeitung*, schrieb Kracauer gesellschaftskritische Essays zu Phänomenen der Massenkultur und zum Film, die zunehmend gesellschaftskritisch orientiert waren. Nach der Flucht nach Frankreich, dann in die USA arbeitete Kracauer zunächst als Kulturhistoriker, dann als Filmkritiker und -theoretiker, der die Vorgeschichte des Nationalsozialismus in der Krise des Bürgertums beschrieb. Walter Benjamin (1892–1940) studierte Literatur und versuchte, eine akademische Karriere als Philologe einzuschlagen, veröffentlicht aber zeitgleich mit seiner – als Habilitation gescheiterten – Abhandlung über das deutsche Trauerspiel des Barocks zeitkritische Texte, die ähnlich wie bei Kracauer den bildungsbürgerlichen Kulturbegriff einer scharfen Kritik unterziehen. Für beide ist die bürgerliche ‚Kultur‘ formelhaft

und erfahrungsfern und hat eigentlich die Funktion, die prekären Verhältnisse zu verschleiern und dadurch zu perpetuieren: „Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein“ (Benjamin 1974, 696). Benjamins eigene ‚rettende‘ Kritik versucht demgegenüber, die historischen Erfahrungsgehalte von Kunstwerken neu zu lesen und in den Dienst gesellschaftlicher Aktivität zu stellen. Theodor W. Adorno (1903–1969) studierte Musik und Philosophie, wurde Privatdozent für Philosophie an der Frankfurter Universität und Mitglied des Instituts für Sozialforschung, in dessen Rahmen er auch in der Emigration weiterarbeitete und schließlich 1953 nach Deutschland zurückkehrte. Auch er verbindet philosophische Interessen mit einer umfassenden Kritik der Gegenwartskultur und insbesondere der ‚Kulturindustrie‘ der Populärkultur; anders als Kracauer und Benjamin gelingt es ihm, dem Unternehmen der ‚Kritischen Theorie‘ auch einen institutionellen Status in der Universität zu geben und die Diskurse von Geistes- und Sozialwissenschaft wesentlich zu beeinflussen.

In allen drei Fällen wird die akademische Tätigkeit durch das Exil stark gehemmt, bei Benjamin durch den frühen Tod abgebrochen (vgl. Goebel und Weigel 2012). Dabei wird die Machtergreifung des Nationalsozialismus auch als Zivilisationsbruch empfunden, der eine bis dahin nicht für möglich gehaltene Gewalt im Kern der europäischen und gerade deutschen ‚Kultur‘ enthüllte (vgl. Diner 1988). Kritische Theorie ist Theorie, die aus der Erfahrung des Exils und der Katastrophe heraus die Fragwürdigkeit eben jenes Kulturbegriffs herausarbeitet, in dessen Zeichen die ‚geistige‘ Teilhabe an der deutschen Nation unternommen worden war. Damit geht ein ausgesprochenes Bewusstsein für die Ambivalenz der Moderne ebenso einher wie ein höchst ambivalentes Verhältnis zum ‚Geistigen‘: zur Kunst wie zur Wissenschaft. Diese Texte erlauben es somit auch, die grundlegenden epistemologischen Konsequenzen dieses Zivilisationsbruches zu reflektieren.

Benjamin, Adorno und Freud sind als ‚Diskursbegründer‘ Autoren im starken Sinne geworden (vgl. Foucault 2003). Sie tragen nicht einfach zu einem schon vorhandenen Wissen bei, sie produzieren auch nicht ein individuelles Werk, sondern sind zum Ausgangspunkt neuer Disziplinen oder jedenfalls Denkrichtungen geworden, die aber immer wieder auf sie zurückkommen und sich an der Auslegung ihrer Texte rückversichern. Das ist möglich, weil ihren Texten eine radikale historische Erfahrung – die Erfahrung der Entfremdung, des Exils und des Zivilisationsbruches – eingeschrieben ist, die ihrerseits auch auf die Grenzen der Wissenschaft verweist. Weil in diesen Texten historische Erfahrung in die Theorie eingeht, können sie zum Ausgangspunkt von Untersuchungen werden, die epistemologische und kulturgeschichtliche Fragen miteinander verbinden. Sie zu entfalten ist die Aufgabe einer Geschichte der Theorie, die die Ideen nicht einfach ‚historisiert‘, sondern ihren historischen Gehalt freilegt – eine Aufgabe, die noch bei weitem nicht abgegolten ist.

Literaturverzeichnis

- Barner, Wilfried; König, Christoph (Hrsg.): *Jüdische Intellektuelle und die Philologen in Deutschland 1871–1933*. Göttingen: Wallstein, 2001.
- Benjamin, Walter: „Über den Begriff der Geschichte“. *Gesammelte Schriften* Bd. I/2. Unter Mitw. von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, 691–704.
- Bernays, Michael: *Geschichte und Kritik des Goetheschen Textes*, Berlin: Ferd. Dümmler, 1866.
- Bollenbeck, Georg: *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
- Borgards, Roland; Neumeyer, Harald; Pethes, Nicolas; Wübben, Yvonne (Hrsg.): *Literatur und Wissen. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 2013.
- Braese, Stephan: *Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930*. Göttingen: Wallstein, 2010.
- Braese, Stephan; Weidner, Daniel (Hrsg.): „Meine Sprache ist Deutsch“. *Deutsche Sprachkultur von Juden und die Geisteswissenschaften 1870–1970*. Berlin: Kadmos, 2015.
- Diner, Dan: *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Berlin: Fischer, 1988.
- Foucault, Michel: „Was ist ein Autor?“ *Schriften zur Literatur*. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003, 7–31.
- Fohrmann, Jürgen: *Das Projekt der deutschen Literaturgeschichte. Entstehung und Scheitern einer nationalen Poesiegeschichtsschreibung zwischen Humanismus und Deutschem Kaiserreich*. Stuttgart: Metzler, 1989.
- Frisby, David: *Fragmente der Moderne. Georg Simmel – Siegfried Kracauer – Walter Benjamin*. Münster: Daedalus, 1989.
- Goebel, Eckart; Weigel, Sigrid (Hrsg.): *„Escape to Life“. German Intellectuals in New York: A Compendium on Exile after 1933*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2012.
- Mattenklott, Gert; Philipp, Michael; Schoeps, Julius H. (Hrsg.): „Verkannte Brüder“? *Stefan George und das deutsch-jüdische Bürgertum zwischen Jahrhundertwende und Emigration*. Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms, 2001, 85–100.
- Hartung, Gerald: *Sprach-Kritik. Sprach- und kulturtheoretische Reflexionen im deutsch-jüdischen Kontext*. Weilerswist-Metternich: Velbrück Wissenschaft, 2012.
- Käsler, Dirk: „Das ‚Judentum‘ als zentrales Entstehungsmilieu der frühen deutschen Soziologie“. Wiehn, Erhard (Hrsg.): *Juden in der Soziologie*. Konstanz: Hartung Gorre, 1989, 96–123.
- Köhnke, Klaus Christian: *Der junge Simmel. In Theoriebeziehungen und sozialen Bewegungen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
- Köhnke, Klaus Christian: „Einleitung“. Moritz Lazarus: *Grundzüge der Völkerpsychologie und Kulturwissenschaft*. Hrsg. von Klaus Christian Köhnke. Hamburg: Meiner, 2003, 9–37.
- König, Christoph: *Engführungen. Peter Szondi und die Literatur. Marbacher Magazin* 108. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 2005.
- König, René: „Die Juden und die Soziologie“. *Studien zur Soziologie. Thema mit Variationen*. Frankfurt a.M.: Fischer Bücherei, 1971, 123–136.
- Lichtblau, Klaus: *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996.
- Ringer, Fritz K.: *Die Gelehrten*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983.
- Scholem, Gershom: „Deutsche und Juden“ [1966]. *Judaica* 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1970, 20–46.
- Schulte, Christoph (Hrsg.): *Deutschtum und Judentum. Ein Disput unter Juden aus Deutschland*. Stuttgart: Reclam, 1993.
- Simmel, Georg: „Exkurs über den Fremden“. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesamtausgabe Bd. 11. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992, 764–771.

Volkov, Shulamit: *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*. München: C.H. Beck, 2000.

Volkov, Shulamit: *Das Jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays*. München: C.H. Beck, 2001.

Weidner, Daniel: „Trauer in der Tragik. Peter Szondis ‚Versuch über das Tragische‘ und Walter Benjamins Trauerspielbuch“. Haas, Claude; Weidner, Daniel (Hrsg.): *Benjamins Trauerspiel. Theorie – Lektüren – Nachleben*. Berlin: Kadmos, 2014. 78–105.

Weimar, Klaus: *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 19. Jahrhunderts*. Paderborn: Wilhelm Fink, 2003.

Wiggershaus, Rolf: *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2001.

Yerushalmi, Yosef Hayim: *Freuds Moses. Endliches und unendliches Judentum*. Berlin: Fischer, 1999.

Deutsch-jüdische Existenz im Spielfilm

Michaela Wirtz

Forschungsstand

Zur Darstellung von Juden und Judentum im internationalen Film sind in den letzten Jahren einige wissenschaftliche Arbeiten veröffentlicht worden, so etwa Bartovs Studie *The „Jew“ in Cinema* (2005), in der er über 70 Filme analysiert, die zwischen den Jahren 1920 und 1990 entstanden sind. Ferner sei in diesem generellen Kontext verwiesen auf die Studien von Abrams (2012), Baron (2011), Samberg (2000) und Bernheimer (1998).

Mit der filmischen Darstellung deutsch-jüdischer Existenz im frühen Spielfilm beschäftigt sich u.a. Praver (2005); seine Studie hat die Darstellung von Juden und Judentum im österreichischen und deutschen Film zwischen 1910 und 1933 zum Thema, während sich Ashkenazi (2012) auf die deutschen Filme der Jahre 1918 bis 1933 konzentriert. Die stereotype Darstellung insbesondere von Berliner Juden in der deutschen Filmkomödie *Familientag im Hause Prellstein* (1927) und in Filmen mit Ernst Lubitsch und Reinhold Schünzel ist u.a. Gegenstand der Beiträge von Claus und Kasten im Sammelband *Spaß beiseite, Film ab* (Distelmeyer 2006). Die antisemitische Darstellung u.a. von deutschen Juden in Filmen der NS-Zeit untersucht Klaus Kreimeier im Sammelband *Jüdische Figuren in Film und Karikatur* (Kugelman und Backhaus 1995); hier findet sich auch ein Beitrag von Arns zu den *Jud Süß*-Verfilmungen von Lothar Mendes und Veit Harlan.

Mit der filmischen Darstellung des Holocaust, die immer wieder auch deutsche Juden einschließt, beschäftigen sich u.a. Ebbrecht (2011), zwei Ausgaben der Zeitschrift *Film & History* (Rollins 2002), Avisar (1988) und Insdorf (1983). Auch Kramer (1999) widmet sich in Teilen seiner Untersuchung diesem Thema.

Während sich Gallwitz (1999 und 2001) mit den west- und ostdeutschen Spielfilmen der unmittelbaren Nachkriegszeit auseinandersetzt, fokussieren Hickethiers Aufsätze (2000 und 2003) die westdeutsche Fernsehlandschaft zwischen 1950 und 1980. Auf dem gleichen Gebiet spannt Geisler (1994) den Bogen von den 1950er Jahren bis zur Wende. Wolfgram (2002) legt sein Augenmerk auf die Filme, die in der BRD und im wiedervereinten Deutschland entstanden sind, Stern deckt in seiner Vorlesung (2000) ein weites Feld von deutschen Filmen zwischen 1945 und heute ab, und Thiele behandelt die Auseinandersetzung deutscher Printmedien mit verschiedenen Holocaustfilmen (2007).

Die Probleme, die mit der Darstellung gegenwärtigen deutsch-jüdischen Lebens im Film verbunden sind, sind Gegenstand von Battegays Artikel (2013) und auch Thema einiger Beiträge des Sammelbands *Contemporary Jewish Reality in Germany*

and its Reflection in Film (Dorchain und Wonnenberg 2013) sowie von Sabine von Mehrings Aufsatz (2010).

Die Darstellung deutsch-jüdischen Lebens im Film der Wilhelminischen Zeit und der Weimarer Republik

Die beiden Stummfilm-Komödien *Die Firma heiratet* (1914) und *Der Stolz der Firma* (1914) spielen im jüdischen Konfektionsmilieu Berlins und nehmen das damals insbesondere vom Herrnfeld-Theater in Berlin popularisierte Komödienkonzept der derben Überzeichnung jüdischer Charaktere und Milieus auf (vgl. Kasten 2006, 34). Der Hauptdarsteller Ernst Lubitsch drehte dann 1916 einen eigenen Film mit dem Titel *Schuhpalast Pinkus*, in dem er Sally Pinkus spielt, den Sohn eines ostjüdischen Einwanderers, der mit Tricks und Raffinesse, ohne große Anstrengungen, innerhalb von zwei Wochen seinen beruflichen und gesellschaftlichen Aufstieg meistert. Während Praver vor allem die Klischees jüdischen Verhaltens in der Darstellung untersucht (Praver 2005, 47–49), beschäftigt sich Kasten (2006) mit der Frage, warum Pinkus die „Sensation der wilhelminischen Filmkomödie“ gewesen sei: Es sei erstaunlich, dass es Lubitsch gelinge, „das Unkorrekte [...], seine Impertinenz gegenüber Geld, Frauen und gesellschaftlichen Konventionen als Inbegriff des erfolgreichen jüdischen Schlingels zu kultivieren und für eine Positivbesetzung seitens der Zuschauer verfügbar zu machen.“ (Kasten 2006, 40) Anscheinend habe sich das deutsche Publikum gerade in einer erstarrten und von vielfachen Krisen geschüttelten Gesellschaft ein „kleines subversives Schlupfloch durch die Identifikation mit einem quecksilbrigen Außenseiter [gesucht], der mit seinem unbeirrbar selbstbezogenen Begehren und Habenwollen eine anders lautende Realität einfach ausblendet oder überrennt.“ (Kasten 2006, 40) Vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Rezeption spricht sich Kasten auch gegen den z.B. von dem Filmkritiker Andrew Sarris kommenden Vorwurf aus, diese frühen Komödien seien eigentlich antisemitisch (vgl. Kasten 2006, 41–42).

Ähnlich urteilt Ashkenazi über die städtischen Komödien der Weimarer Republik – sie seien trotz des exzessiven Gebrauchs von jüdischen Stereotypen wie Verhalten, Physiognomie und Zielsetzungen weder explizit noch unbewusst antisemitisch gewesen: „Their filmmakers repeatedly exploited anti-Semitic imagery, particularly in regard to the attempts to assimilate through deception and disguise, in order to reflect on the complexities of identity formation in the modern world.“ (Ashkenazi 2012, 18) Stereotype jüdische Figuren wurden in diesen Komödien jedoch auch porträtiert, um generell auf die Unzulänglichkeiten des bürgerlichen Konservatismus zu verweisen: „Notably, the protagonists of these films did not wish to assimilate as Jews into the German nation, but rather as outsiders into the post-World War I urban (liberal) bourgeoisie.“ (Ashkenazi 2012, 18) Lubitschs Beziehungskomödie *Meyer aus*

Berlin (1919), in der er erneut die Hauptrolle spielt, knüpft thematisch an *Schuhplaster Pinkus* an: Der verheiratete Sally Meyer braucht einen Urlaub von seiner Ehe und flüchtet während eines Erholungsurlaubs in die Arme einer anderen Frau, um dann am Ende doch zu seiner eigenen Frau zurückzukehren. Dieser Film zeigt nach Ashkenazi die antisemitische Idee vom Zusammenhang zwischen Anpassung und Maskerade, um sich dann darüber lustig zu machen: „In *Meyer from Berlin* [...], the recognition of the differences, the regression to the (Jewish) type is merely a necessary narrative development, not its termination. The detection of the deception, of the inability to blend by assuming a new appearance, precedes the final bond between the members of the different groups, based on genuine emotion.“ (Ashkenazi 2012, 28) Ähnlich bemerkt Claus zu Hans Steinhoffs Film *Familienstag im Hause Prellstein* (1927), der auf einem Stück der Herrnfelds basiert, die Physiognomie der handelnden Personen und der Sprachduktus mancher Titel ließen keinen Zweifel daran, dass sich das Geschehen in einem jüdischen Milieu abspiele, „[g]elacht wird aber über Situationen und Charaktereigenschaften, in denen die Zuschauer sich und ihre Umwelt wiedererkennen.“ (Claus 2006, 30)

Diese Verallgemeinerbarkeit sieht Ashkenazi auch in der Komödie *Hercules Maier* (1928), in der Rudolf Schünzel einen Ehemann und Vater verkörpert, der sich aufopferungsvoll, aber erfolglos in zahlreichen Berufen versucht, seine Frau aufgrund eines damit einhergehenden Missverständnisses verliert, schließlich jedoch sowohl seinen Traumberuf als Kindergärtner findet als auch Frau und Kind zurückgewinnt. Der dem Juden „inhärente“ Sinn für die fehlende Zugehörigkeit werde hier eingesetzt, um auf die Sensibilität einer sozialen Gruppe zu verweisen, die ethnische Grenzen sprengt – „people brought up on the values of nineteenth-century bourgeois liberalism, but who now find these incompatible with the reality that has resulted from the war and its turbulent aftermath.“ (Ashkenazi 2012, 38) Das Potential solcher Figuren stellt Kasten in seinem Urteil über Lubitsch und Schünzel heraus: „Die Komödien von Lubitsch und Schünzel, so unterschiedlich ihre putzigen, dabei jedoch unverkennbar außenseiterischen jüdischen Hauptfiguren sind, stellen darin das Andersartige, die Differenz zum Normalen bewusst aus.“ (Kasten 2006, 46) Gerade durch die Verweigerung der Assimilation an gutbürgerliches Verhalten erreichten sie schließlich das, was sie sich wünschten. Über die späte Komödie *Keine Feier ohne Meyer* (1931) hält Praver jedoch zurecht fest, dass die Figur des Sigi Meyer, gespielt von Siegfried Arno, weniger selbstsicher, nervöser und schneller verunsichert sei als die Figuren in Lubitschs Komödien: „And as anti-Semitic attacks proliferated and became more voluble in the Weimar Republic, spilling over into the cinemas and the streets, German film companies and exhibitors became more wary of making films whose humorous intentions could be misunderstood and could be presented as casting general aspersions on Jewish business integrity.“ (Praver 2005, 128)

Zu den Komödien dieser Zeit zählt Praver auch den Film *Die Stadt ohne Juden* (1924), der auf dem gleichnamigen Roman des österreichisch-jüdischen Schriftstel-

lers Hugo Bettauer basiert. Bettauer zeichnet in seinem Roman von 1922 satirisch die Ausweisung der Juden aus Österreich und den nachfolgenden kulturellen und wirtschaftlichen Niedergang insbesondere Wiens nach. Im Film wird die Handlung in die „sagenhafte Republik Utopia“ verlegt. Auch hier wird der positive Einfluss der Juden auf das kulturelle und wirtschaftliche Leben durch den Verfall nach ihrer Vertreibung im weiteren Verlauf deutlich gezeigt. Der Roman selbst jedoch endet mit Neuwahlen und der darauffolgenden Aufhebung der Verbannung, die nur deshalb erfolgen kann, weil der Jude Leo Strakosch, der inkognito in Wien ist, am Tag der Abstimmung den antisemitischen Nationalrat Wenzel Krötzl betrunken macht und so dessen Veto verhindern kann. Im Film erscheint die Botschaft des Buchs dann insofern als verharmlosend, als sich hier am – heute nur aus dem zeitgenössischen Kino-Programmheft rekonstruierbaren – Schluss die gesamte Handlung als (Alb)traum dieses Antisemiten (hier heißt er Bernart) herausstellt, der in einem Gasthaus erwacht, augenscheinlich geläutert ist und laut dem ebenfalls rekonstruierten Sprechtitel sagt: „Gottlob, dass der dumme Traum vorbei ist – wir sind ja alle nur Menschen und wollen keinen Haß. Leben wollen wir – ruhig nebeneinander leben.“ Praver wirft Buch und Film nicht zu Unrecht vor, dass beide den Mythos jüdischer Macht bedienen: „This offers a particularly instructive Austrian example of the involvement by Jewish writers and directors in the confirmation and strengthening of national ideologies that could be turned against them by non-Jewish fellow-countrymen.“ (Praver 2005, 205)

Deutsche Juden in Filmen des Nationalsozialismus

Kreimeier schreibt über die Darstellung von Juden im Film des Nationalsozialismus, dass bis in das Jahr 1939 antisemitische Motive im Spielfilm keine wesentliche Rolle gespielt hätten, „abgesehen vom Rollentypus des neureichen Juden und ähnlichen Klischeefiguren in den sogenannten ‚Systemzeitfilmen‘“ (Kreimeier 1995, 142). Von Juli 1939 an seien dann in dichter Reihenfolge Filme mit scharfer antisemitischer Tendenz in die Kinos gekommen. Zu den wichtigsten Titeln bis zum September 1942 zählt Kreimeier *Robert und Bertram* (1939), *Leinen aus Irland* (1939), *Die Rothschilds* (1940), *Jud Süß* (1940), *Bismarck* (1940), *Über alles in der Welt* (1941), *Carl Peters* (1941), *Ohm Krüger* (1941), ... *reitet für Deutschland* (1941), *Venus vor Gericht* (1941), *Heimkehr* (1941), *GPU* (1942), *Die Entlassung* (1942) und natürlich den sogenannten ‚Dokumentarfilm‘ *Der ewige Jude* (1940). Kreimeier führt die Tatsache, dass sich dieses Genre des antisemitischen Films bis 1942 im Wesentlichen erschöpft hatte, darauf zurück, „daß die Todesmaschinerie in den Lagern inzwischen auf Hochtouren arbeitete; die Propaganda hatte ihre Schuldigkeit getan.“ (Kreimeier 1995, 143) Während die meisten dieser Filme ihre Argumentation populistisch auf der Ebene eines traditionellen, in breiten Teilen der Bevölkerung verwurzelten Antisemitismus ansetzten, funktionierten wenige, etwa *Der ewige Jude* und *Jud Süß*, „wie stampfen-

de Propagandamaschinen eines antisemitischen Fundamentalismus, dessen Dramaturgie, dessen Bildsprache und Verführungsgestus keine andere Perspektive als die der Ausrottung zulässt“ (Kreimeier 1995, 144).

Veit Harlans *Jud Süß* aus dem Jahr 1940 ging der Film *Jew Süß* von Lothar Mendes (1934) voraus. Anders als im antisemitischen Machwerk Harlans handelt es sich hierbei um eine Adaption des Feuchtwanger-Romans von 1925, wenn auch Arns zutreffend bemerkt: „Der Produzent Michael Balcon und der Regisseur Lothar Mendes [...] reduzierten das komplexe Romangefüge Feuchtwangers zu einem didaktischen Extrakt, der einen Beitrag zur Abwehr des aktuellen Antisemitismus leisten sollte“ (Arns 1995, 109): Der Jude Süß Oppenheimer sucht sozialen Aufstieg und gesellschaftlichen Respekt und wird Hoffaktor des gierigen und skrupellosen Herzogs Karl Alexander von Württemberg. Als seine Tochter jedoch einem Racheakt zum Opfer fällt – sie stürzt sich von einem Dach, als ihr der Herzog nachstellt –, wendet Oppenheimer sich innerlich gegen Karl Alexander und führt dessen und seinen eigenen Untergang herbei. Nachdem er sich bereits zuvor im Film für einen zu Unrecht verurteilten Juden eingesetzt hat, versöhnt er sich am Ende mit seiner jüdischen Existenz, obwohl er erfahren hat, dass er der Sohn eines bedeutenden Adligen ist. Die Taufe, die ihm ein potenzieller Retter als Gegenleistung abverlangt, schlägt er mit Verweis auf seine Tochter ab („To her, I had always been a Jew. Therefore, a Jew I shall remain“) und betet das „Schma Israel“ vor seinem Tod.

Harlans *Jud Süß* (dazu Lohmeier 2006; Hicketier 2006) bezieht sich u.a. auf Wilhelm Hauffs Novelle *Jud Süß* von 1827, doch stellt Arns auch die Übernahme von Figuren und einzelnen Segmenten aus dem Roman Feuchtwangers fest. Anders aber als bei Mendes lasse Harlan die dort im Zentrum stehende jüdische Lebenswelt ganz in den Hintergrund treten, „konzentriert sich statt dessen auf die scheinbar gegensätzliche Entfaltung der höfischen und der bürgerlichen Welt und schafft so ein klar profiliertes, mehrschichtiges, vom ‚gesunden Volksempfinden‘ geprägtes Identifikationsangebot.“ (Arns 1995, 123) Diese Konstruktion sei im Sinne der Produktionsidee geschickt, „da Süß jetzt als fremder Eindringling von außen in die scheinbar friedliche Harmonie und festgefügte Ordnung von Adel und Bürgertum erscheint, als eine vorübergehende Störung, die es zu beseitigen gilt.“ (Arns 1995, 123) Ähnlich urteilt Bartov: „Harlan’s *Jew Süß* uses the setting of a lively court drama, full of dance, music, lust, and intrigue, to depict the infiltration into German society of a poisonous and polluting foreign element.“ (Bartov 2005, 8) Harlans Süß Oppenheimer ist ein raffgieriger, skrupelloser Geschäftsmann, der nur auf seine eigene Bereicherung und die seiner Glaubensgemeinschaft aus ist. Ähnlich negativ sind auch die anderen jüdischen Figuren gezeichnet, so Levy, Oppenheimers willfähriger Handlanger, und der Rabbiner, der an eine „verborgene“ Herrschaft der Juden über die Nichtjuden glaubt. Nach dem Tod Oppenheimers wird in der abschließenden Verlesung eines für diesen Zeitpunkt nicht überlieferten Dekrets, das die Juden aus Württemberg verbannt, und der eindringlichen Forderungen an die Nachkommen, dieses

Dekret zu ihrem eigenen Schutz beizubehalten, der Gegenwartsbezug der antijüdischen Propaganda des Films am deutlichsten: „Mögen unsere Nachfahren an diesem Gesetz ehern festhalten, auf dass ihnen viel Leid erspart bleibe an ihrem Gut und Leben und an dem Blut ihrer Kinder und Kindeskinde.“

Deutsch-jüdisches Leben im Film von 1945 bis heute

Holocaust und Leben nach dem Holocaust

Der am breitesten rezipierte Spielfilm zum Holocaust ist sicherlich Steven Spielbergs *Schindler's List* (1993); weitere bekannte Spielfilme zu Verfolgung und Vernichtung von Juden während der Zeit des Nationalsozialismus sind *The Diary of Anne Frank* (1959), *The Pawnbroker* (1964), *Jakob der Lügner* (1974), *Playing for Time* (1980), *Sophie's Choice* (1982), *Der Passagier – Welcome to Germany* (1988), *La Vita è Bella* (1997), *Train de vie* (1998), *The Pianist* (2002), *Die Fälscher* (2007), *The Boy in the Striped Pyjamas* (2008) und *La Rafle* (2010).

Hinsichtlich der Darstellung des Holocaust im west- und ostdeutschen Nachkriegsfilm stellt Thiele fest, dass es in immerhin neun von insgesamt siebenundvierzig zwischen Mai 1945 und Dezember 1948 entstandenen Produktionen jüdische Figuren gebe und Antisemitismus und Verfolgung thematisiert würden: „Erfolgreich waren diese Filme um so mehr, als sie eindeutige Identifikationsangebote mit den unschuldigen Opfern oder heldenhaft Widerstand Leistenden anboten.“ (Thiele 2007, 93) Im deutsch-jüdischen Kontext sind hier insbesondere die Produktionen *Ehe im Schatten* (1947) und *In jenen Tagen* (1947) von Interesse, die beide den gemeinsamen Freitod von deutschen Paaren thematisieren, die in jüdisch-nichtjüdischen Mischehen leben. Bei *Affaire Blum* (1948) handelt es sich um eine Verfilmung des gleichnamigen Romans von Robert Adolf Stemmler, dessen Vorlage der Magdeburger Justizskandal von 1925/26 und seine antisemitischen Hintergründe waren. Das Leben eines zurückkehrenden deutschen Juden im Nachkriegsdeutschland zeigt der beeindruckende Film *Der Ruf* (1949). Der jüdische Schauspieler Fritz Kortner, selbst exiliert und 1947 nach Deutschland zurückgekehrt, spielt Professor Mauthner, der nach 15 Jahren im amerikanischen Exil wieder nach Deutschland kommt, mit dem er sich in einer „love affair“ verbunden fühlt. Schnell muss er einsehen, dass der Antisemitismus im deutschen Volk immer noch verbreitet ist; kaum verblümt tritt ihm der Hass seines missgünstigen Kollegen und der von ihm ideologisch aufgehetzten Studierenden entgegen, die versuchen, ihn aus seiner Position zu drängen. Mauthner, gesundheitlich ohnehin instabil, stirbt schließlich an den Folgen von Aufregung und Enttäuschung. Gallwitz schreibt: „Mauthner symbolisiert die sogenannte ‚deutsch-jüdische Symbiose‘, die durch Auschwitz unwiederbringlich verloren gegangen ist. Indem jenes Deutschland, das Mauthners Bezugspunkt bildet, zerstört ist, kann es kein Ort mehr für ihn sein.“ (Gallwitz 2001, 14) Im

Bewusstsein bzw. Unterbewusstsein der Deutschen werde er zum Symbol der negativen Symbiose im Sinne Dan Diners: „Das heißt, seine Anwesenheit in Deutschland fordert die Deutschen zur Auseinandersetzung mit Auschwitz heraus. So lange die Deutschen sich dieser Auseinandersetzung nicht zu stellen bereit sind, muss Mauthner dafür wirken.“ (Gallwitz 2001, 15) In der BRD nahm in den 1950er Jahren die Zahl der Filme zum Nationalsozialismus kontinuierlich ab; in der DDR entstanden zwar antifaschistische Filme, „in denen der Klassenstandpunkt deutlich werden mußte, jedoch kaum Filme, die explizit das Leiden der Juden während des Nationalsozialismus thematisierten.“ (Thiele 2007, 93) In den 1960er Jahren wurden die Verfolgung und Ermordung der Juden dann wieder häufiger zum Gegenstand sowohl von Kino- wie auch Fernsehfilmen (vgl. Hickethier 2003, 126; Thiele 2007, 107). Zu den Filmen, die die Erfahrung deutscher Juden in der Folge des Holocaust behandeln, gehört aus dieser Zeit in der DDR etwa Konrad Wolfs *Ich war 19* (1968), in dem ein junger deutscher Jude, der seit seinem achten Lebensjahr in der Sowjetunion aufgewachsen ist, am Ende des Kriegs mit der Roten Armee nach Deutschland zurückkehrt und sich seiner – auch – deutschen Identität bewusst wird. Für die BRD sei hier auf Alexander Kluges *Abschied von gestern* (1966) verwiesen.

Mit dem Schicksal von deutschen Juden im Holocaust befasst sich in den 1970er Jahren die amerikanische Produktion *Holocaust* (1978), in der das Leben der Familie Weiss in Jahren 1935 bis 1945 erzählt wird. Dargestellt wird eine assimilierte Familie, die nur noch die hohen jüdischen Feiertage einhält und sich ganz selbstverständlich deutsch fühlt. Trotz der raschen Verschlechterung ihrer Lebenssituation in den Jahren nach 1935 entscheiden sich die Eltern gegen eine Emigration. Der Großvater, der sehr stolz darauf ist, Deutscher zu sein, und Offizier im Ersten Weltkrieg war, versteht die Vorgänge nicht und hadert nach der Kristallnacht 1938 mit seinem Verstand: Er und seine Frau begehen Selbstmord. Mit Ausnahme des Sohnes Rudi, der nach Kriegsende nach Palästina auswandert, kommen alle Familienmitglieder im Holocaust um.

In den 1980er und 1990er Jahren rückt das Schicksal deutscher Juden vor, während und nach der Zeit des Nationalsozialismus vor allem in deutschen Produktionen oder Koproduktionen stärker in den Fokus des Films: Das Leben von Juden in Deutschland unmittelbar vor und zu Beginn des Dritten Reichs zeigt Egon Monks zweiteilige Verfilmung von Lion Feuchtwangers Roman *Die Geschwister Oppermann* (1983). Das Leben deutscher Juden während des Nationalsozialismus beleuchten die Miniserie *Die Bertinis* (1988), die auf Ralph Giordanos gleichnamigem autobiographischem Roman basiert, die DDR-Produktion *Die Schauspielerin* (1988) und die Schweizer Produktion *Das Boot ist voll* (1981), in der es u.a. um den Versuch deutscher Juden geht, 1942 Asyl in der Schweiz zu finden. Die deutsch-französische Koproduktion *Hitlerjunge Salomon* (1990) beruht auf den Erinnerungen des deutschen Juden Solomon Perel, der während der Nazizeit zunächst mit seiner Familie nach Polen und dann nach Kriegsbeginn in den von Russen besetzten Teil Polens floh.

Dort gab er sich nach Einmarsch der Deutschen als Volksdeutscher aus, was ihm die Position eines Übersetzers und Frontsoldaten in der Wehrmacht einbrachte; schließlich wurde er auf eine Nazi-Eliteschule geschickt. Der Film zeigt Salomon von Angst vor Entdeckung und von Identitätskonflikten gequält („Wer war mein Freund, wer mein Feind? [...] Wie konnten sie so gut zu mir sein und gleichzeitig töten? [...] Was unterschied mich von ihnen? [...] Ich will wieder ich selbst sein, ich will zurück zu den Meinen“), die ihn zwischenzeitlich zu dem Wunsch bringen, ganz als Deutscher leben, sein Judentum völlig abstreifen zu können, aber: „Ich konnte vor meinem eigenen Körper nicht fliehen.“ Als er am Ende des Krieges seinen totgeglaubten Bruder wiedertrifft, entscheidet er sich dafür, nach Palästina zu gehen und „nur noch Jude zu sein“. Die österreichisch-deutsche Produktion *Comedian Harmonists* (1997) wurde u.a. von dem Geschichts- und Kulturwissenschaftler Frank Stern stark kritisiert; die immensen Konflikte zwischen jüdischen und nichtjüdischen Mitgliedern des Vokalensembles zur Zeit der Machtübernahme durch die Nazis würden zugunsten einer idealisierten deutsch-jüdischen Vergangenheit geglättet und poliert: „Films like these, as entertaining as they may be, always flirt with the danger that the aesthetically brilliant and pleasing representation of a bygone world may turn out to be a one-way road out of history, where remembering becomes a means by which to forget.“ (Stern 2000, 11) Besser beurteilt er *Aimée und Jaguar* (1999), die Liebesgeschichte zwischen einer Jüdin und einer Nichtjüdin zur Zeit des Nationalsozialismus, wenngleich er auch hier historische Verzerrungen sieht: „The contribution of *Aimée and Jaguar* lies in the fact that it shows the life of young secular Berlin Jews who, except for the Jewishness forced upon them, do not seem to be different from others of their age. In this sense, the film comes from the ‚insider’s‘ perspective.“ (Stern 2000, 12) Die Reaktion der Nichtjüdin auf das Geständnis ihrer Geliebten, sie sei eine Jüdin, wird von Stern als hochgradig symbolisch bewertet: „Do not leave me alone,‘ uttered by the German side in this German-Jewish relationship, has highly symbolic meaning, ambiguous meaning. Even today we have to ask who has left whom in the overall tragic German-Jewish love story behind this microtragedy.“ (Stern 2000, 12) Taberner bezieht die symbolische Bedeutung dieser Szene auf die heutigen deutsch-jüdischen Beziehungen: „Lilly’s shocked reaction – ‚wie kannst du mich lieben?‘ – goes to the heart of the present-day dilemma: how can the German-Jewish symbiosis be reconstituted after the Holocaust? Perhaps predictably, Felice pardons Lilly and responds to her plea, ‚Felice, verlass mich nicht.‘“ (Taberner 2005, 363) Darüber hinaus biete die Darstellung der kosmopolitischen, offenen Aspekte der Weimarer Republik einen Anknüpfungspunkt für die Sehnsüchte der Berliner Republik, an diese Periode anzuknüpfen „as a model of tolerance, creativity and German-Jewish harmony“ (Taberner 2005, 364–365). Dies sei in Margarethe von Trotta’s *Rosenstraße* (2003) hingegen nicht gelungen: Obwohl es Referenzen zur Weimarer Republik gebe, sei diese Version der deutsch-jüdischen Symbiose eine eindeutige Illusion des 19. Jahrhunderts und impliziere, dass die Ablehnung des

Assimilationsideals nicht nur ein Desaster für die deutsche Identität, sondern auch für das jüdische Überleben nach Auschwitz gewesen sei (vgl. Taberner 2005, 366–367). Das Festhalten an diesem Assimilationsideal wie auch die Zweifel daran sieht Taberner etwa in Viktor Klemperers Tagebüchern, deren Inhalt als Miniserie unter dem Titel *Klemperer – Ein Leben in Deutschland* (1999) verfilmt wurde.

Der Film *Viehjud Levi* (1999) basiert auf dem gleichnamigen Theaterstück von Thomas Strittmatter. Levi ist in den 1930er Jahren Viehhändler im Schwarzwald und bereits in der dritten Generation dort ansässig. Gleichzeitig ist er auch der jüdischen Tradition offensichtlich noch stark verbunden. Er wird in dem Dorf, das er regelmäßig geschäftlich aufsucht, toleriert, ist aber merklich Außenseiter. Die Bevölkerung steht den Nationalsozialisten unpolitisch-opportunistisch bis offen oppositionell gegenüber, bis der Druck durch die Funktionäre und die ohnehin vorhandenen, latenten antijüdischen Ressentiments dazu führen, dass Levi zum Sündenbock wird, an dem der Großteil der Dorfbevölkerung die eigenen Ängste und das damit einhergehende Bedürfnis, plötzlich Loyalität gegenüber dem Nationalsozialismus an den Tag zu legen, abreagiert. Er muss aus dem Dorf fliehen. Wonnenberg schreibt in ihrem Artikel über die Desexualisierung des jüdischen Mannes im deutschen Gegenwartsfilm, der Jude sei hier als antiheroisch porträtiert, nicht zuletzt aufgrund der Tatsache, dass er nicht vermag, das Herz der angebeteten Frau, der Bauerstochter Lisbeth, zu gewinnen: „Levi and the rabbit are portrayed as an absurd couple, and over the course of the film, the Jewish man and the rabbit are conflated: the Jewish man becomes the Angsthase.“ (Wonnenberg 2013, 150) Diese Meinung lässt sich jedoch nur schwer vor dem Hintergrund der Tatsache vertreten, dass Levi bis zuletzt furchtlos die Dorfkneipe aufsucht und bis zu dem Moment nicht vertrieben werden kann, in dem auch Lisbeth, die bis zuletzt zu ihm hält, ihn zum Gehen auffordert. In *Leo und Claire* (2001) wird die bereits in Stanley Kramers *Judgment at Nuremberg* (1961) unter dem Namen „Fall Feldenstein“ behandelte Geschichte des erfolgreichen Nürnberger Schuhhändlers Leo Katzenberger erzählt, der sich – ähnlich wie die männlichen Mitglieder der Familie Weiss in *Holocaust* – gegen die Nazis auf die Liebe zur Heimat, seine bedeutende Position in der Stadt und auf die mehrgenerationelle Anwesenheit seiner Familie in der Gegend, hier Franken, beruft. Die Pläne seiner Tochter, nach Palästina auszuwandern, betrachtet Katzenberger, so wie Weiss mit Blick auf seinen Sohn, zunächst mit Skepsis. Als sich während eines Besuchs bei ihr in Deutschland der Novemberpogrom 1938 ereignet, reist er zurück, um den Rest seiner Familie doch nach Palästina zu bringen, wird aber in Deutschland denunziert und hingerichtet, seine Angehörigen werden deportiert.

Die Zeit nach dem Nationalsozialismus wird in den 1990er Jahren etwa in der Verfilmung von Jurek Beckers Roman *Bronsteins Kinder* (1991) thematisiert. In einer ostdeutsch-jüdischen Familie kommt es 1973 zu einem intergenerationellen Konflikt, als der Vater Selbstjustiz an einem ehemaligen KZ-Aufseher üben will und der Sohn sich gegen ihn stellt. Stern bezieht sich in seiner Untersuchung besonders auf

eine Szene, in der man die Freundin des Sohnes, die Jüdin Martha, an einem Filmset sieht, wo sie ein deportiertes jüdisches Mädchen spielen soll: „The whole dilemma of depicting Jews in German and Austrian cinema is given its visual and verbal denouement. She plays a dark-eyed and dark-haired beauty. But when wig and make-up are removed, we see a blonde-haired, bright-eyed girl who has been ‚deconstructed.‘“ (Stern 2000, 10) Aus der imaginierten, abstrakten Jüdin werde eine wirkliche Jüdin, die vor und nach der Wende in Deutschland lebe: „The film indicates the new self-consciousness of a younger generation of German Jews—and quashes any residual stereotyping that might occur on the public level.“ (Stern 2000, 10)

Gegenwärtiges deutsch-jüdisches Leben im Film

Epsteins Nacht (2002) zeigt die Erfahrung von deutschen Holocaustüberlebenden gegen Ende des 20. Jahrhunderts, hier die von Jochen Epstein und Karl und Adam Rose, deren assimilierte, idyllische Existenz inmitten nichtjüdischer Nachbarn in Berlin zusammenbricht, als Epstein in einem Priester namens Groll den Hauptsturmführer Giesser erkennt, der sie im KZ Auschwitz-Birkenau gequält hat. Auch die aktuellen Erfahrungen von Kindern und Enkeln deutscher Holocaustüberlebenden werden filmisch repräsentiert, so etwa im zweiteiligen Fernsehfilm *Schalom, meine Liebe* (1998), dessen Drehbuch von Regisseur Josef Rödl und Rafael Seligmann geschrieben wurde, der auf dieser Grundlage einen gleichnamigen Roman verfasste. Ron Rosenbaum, Sohn eines deutschen Holocaustüberlebenden und einer deutschen Konvertitin zum Judentum, ist hin- und hergerissen zwischen einem Leben in Deutschland und in Israel und entscheidet sich schließlich für das Leben mit einer deutschen Nichtjüdin in Deutschland. In Dani Levys *Meschugge* (1998) muss sich die amerikanische Jüdin Lena Katz der Tatsache stellen, dass sie in Wirklichkeit die Enkelin eines deutschen Naziverbrechers ist, der nach dem Krieg samt seiner Familie die Identität der jüdischen Familie Goldberg angenommen hat, die er vollständig ermordet wähnte. Bei *Liebe unter Verdacht* (2002) handelt es sich um einen Kriminalfilm, in dem sich eine Polizistin während ihrer Ermittlungen in den Sohn eines ermordeten Rabbiners verliebt. Wohl von Haselberg hebt hervor, dass die Konstellation jüdischer Mann / nichtjüdische Frau im zeitgenössischen deutschen Film häufiger vorkommt als jüdische Frau / nichtjüdischer Mann. Hier, wie auch in anderen Filmen, übe der jüdische Mann eine starke Anziehungskraft auf die nichtjüdische Frau aus, die Wohl von Haselberg allgemein mit deren Image als gute Ehemänner und Väter und im spezifisch deutschen Kontext mit der Bedeutung der Shoah und dem seit den späten 1980er resp. frühen 1990er Jahren ansteigenden deutschen Interesse an jüdischer Kultur begründet (vgl. Wohl von Haselberg 2013, 92–94). Anders sieht die Konstellation in der Beziehungskomödie *So ein Schlamassel* (2009) aus, in der sich der nichtjüdische Mann als Jude ausgibt, um die Familie seiner jüdischen Freundin nicht vor den Kopf zu stoßen.

Dani Levys Erfolgskomödie *Alles auf Zucker!* (2005), in der Begründung des Ernst-Lubitsch-Preises 2005 als „Wiederbelebung des deutsch-jüdischen Lustspiels“ bezeichnet, „das mit Ernst Lubitsch in den 10er- und 20er-Jahren des letzten Jahrhunderts seine Blüte erlebt hatte“ (zitiert nach: *Ernst Lubitsch Preis für Dani Levy!*, 2005), wurde auch mit kritischen Stimmen bedacht. Nathenson kritisiert u.a. die Verbindung von jüdischer und ost-westdeutscher Thematik: „The popularity of ‚Alles auf Zucker‘ with a mass audience derives from its skill at convincing Germans that they have overcome their historical and cultural alienation from Jews by revealing that Jews are just Germans in costume“ (Nathenson 2006, 2). Allan hingegen bewertet diese Mehrschichtigkeit des Films positiv: Während auf einer Ebene *Alles auf Zucker!* eine Komödie über Juden und Judentum in einer zunehmend kosmopolitischen Welt sei, „in its exploration of Otherness the film also addresses more general questions of identity within the multicultural milieu of post-unification Germany. [...] While Levy uses a range of ironic devices to show that traditional conceptions of Jewish identity are not fixed and unchanging, the same is also true of his treatment of German identity.“ (Allan 2007, 26 und 34) Ähnlich argumentiert Sabine von Mehring: „By mockingly transforming the German-German dialogue into a Jewish-Jewish dialogue, Levy poignantly reveals the many layers of history that are being brushed aside.“ (Mehring 2010, 173) Die Verfasserin beurteilt auch Oliver Hirschbiegels Film *Ein ganz gewöhnlicher Jude* (2005) positiv, der auf dem gleichnamigen Kammerspiel des Schweizer Autors Charles Lewinsky basiert. Ben Becker spielt den Hamburger Journalisten Emanuel Goldfarb, der eingeladen wird, vor einer Schulklasse über das Judentum zu sprechen. Er reagiert widerwillig, angewidert von der tief sitzenden Berührungsangst, den Samthandschuhen, dem Betroffenheitsgestus, mit dem seiner Meinung nach nichtjüdische Deutsche Juden begegnen. Es kommt zu einem zornigen Monolog über die eigene Identität als Deutscher und Jude. Goldfarb rekapituliert die Situation seiner Eltern als Holocaustüberlebende, ihren Willen, nach dem Krieg in Deutschland zu bleiben, die Erinnerungen und die Ängste vor antisemitischen Angriffen, die von seinen Eltern auf sein Verhalten projiziert wurden, die Belastung der deutschen Juden durch die lange, unglückliche deutsch-jüdische Geschichte. Sein Projekt, ein gewöhnlicher Jude und Deutscher zu sein, sei gescheitert: Man komme in Deutschland nicht aus seiner Rolle, dort, wo man die Erinnerung beständig wiederkäue, wo Lehrer sich Juden zur Betrachtung in den Unterricht holten: Es könne keinen ganz gewöhnlichen Juden in Deutschland geben, keinen jüdischen Deutschen, nur den „ewigen Sonderfall“. Dennoch entscheidet er sich am Ende für den Unterrichtsbesuch. Von Mehring interpretiert diese Entscheidung nicht als Zeichen der Kapitulation, „but rather as an embrace of his (and his son’s) chance at an ‚ordinary‘ Jewish existence in today’s Germany.“ (Mehring 2010, 175) Diese jüdische Normalität sieht Bategay in der von Arte und ARD 2010 ausgestrahlten zehnteiligen Serie *Im Angesicht des Verbrechens* glaubwürdig inszeniert. Max Riemelt verkörpert hier einen jungen Polizisten in Berlin, der Sohn

lettisch-jüdischer Einwanderer ist. Battegay schreibt dazu: „Jüdische Figuren sind hier nicht Marker des Jüdischen, sondern Menschen, die unter anderem Juden sind.“ (Battegay 2013, 36)

Filme

- Abschied von gestern*. Reg. Alexander Kluge, BRD 1966.
Affaire Blum. Reg. Erich Engel, D 1948.
Aimée und Jaguar. Reg. Max Färberböck, D 1999.
Alles auf Zucker! Reg. Dani Levy, D 2005.
Bismarck. Reg. Wolfgang Liebeneiner, D 1940.
Bronsteins Kinder. Reg. Jerzy Kawalerowicz, D 1991.
Carl Peters. Reg. Herbert Selpin, D 1941.
Comedian Harmonists. Reg. Joseph Vilsmaier, A/D 1997.
Das Boot ist voll. Reg. Markus Imhoof, CH 1981.
Der ewige Jude. Reg. Fritz Hippler, D 1940.
Der Passagier – Welcome to Germany. Reg. Thomas Brasch, BRD/GB/CH 1988.
Der Ruf. Reg. Josef von Bány, D 1949.
Der Stolz der Firma. Reg. Carl Wilhelm, D 1914.
Die Bertinis. Reg. Egon Monk, BRD 1988.
Die Entlassung. Reg. Wolfgang Liebeneiner, D 1942.
Die Fälscher. Reg. Stefan Ruzowitzky, A/D 2007.
Die Firma heiratet. Reg. Carl Wilhelm, D 1914.
Die Geschwister Oppermann. Reg. Egon Monk, BRD 1983.
Die Rothschilds. Reg. Erich Waschneck, D 1940.
Die Schauspielerin. Reg. Siegfried Kühn, DDR 1988.
Die Stadt ohne Juden. Reg. Hans Karl Breslauer, A 1924.
Ehe im Schatten. Reg. Kurt Maetzig, D 1947.
Ein ganz gewöhnlicher Jude. Reg. Oliver Hirschbiegel, D 2005.
Epsteins Nacht. Reg. Urs Egger, A/CH/D 2002.
Familientag im Hause Prellstein. Reg. Hans Steinhoff, D 1927.
GPU. Reg. Karl Ritter, D 1942.
Heimkehr. Reg. Gustav Ucicky, A 1941.
Hercules Maier. Reg. Alexander Esway, D 1928.
Hitlerjunge Salomon. Reg. Agnieszka Holland, D/F 1990.
Holocaust. Reg. Marvin J. Chomsky, US 1978.
Ich war 19. Reg. Konrad Wolf, DDR 1968.
Im Angesicht des Verbrechens. Reg. Dominik Graf, D 2010.
In jenen Tagen. Reg. Helmut Käutner, D 1947.
Jakob der Lügner. Reg. Frank Beyer, DDR/ČSSR 1974.
Jew Süß. Reg. Lothar Mendes, GB 1934.
Jud Süß. Reg. Veit Harlan, D 1940.
Judgment at Nuremberg. Reg. Stanley Kramer, US 1961.
Keine Feier ohne Meyer. Reg. Carl Boese, D 1931.
Klemperer – Ein Leben in Deutschland. Reg. Kai Wessel und Andreas Kleinert, D 1999.
La Rafle. Reg. Roselyne Bosch, D/F/H 2010.
La Vita è Bella. Reg. Roberto Benigni, I 1997.

- Leinen aus Irland*. Reg. Heinz Helbig, D 1939.
Leo und Claire. Reg. Joseph Vilsmaier, D 2001.
Liebe unter Verdacht. Reg. Jorgo Papavassiliou, D 2002.
Meschugge. Reg. Dani Levy, CH/D 1998.
Meyer aus Berlin. Reg. Ernst Lubitsch, D 1919.
Ohm Krüger. Reg. Hans Steinhoff, Karl Anton und Herbert Maisch, D 1941.
Playing for Time. Reg. Joseph Sargent und Daniel Mann, US 1980.
... reitet für Deutschland. Reg. Arthur Maria Rabenalt, D 1941.
Robert und Bertram. Reg. Hans H. Zerlett, D 1939.
Rosenstraße. Reg. Margarethe von Trotta, D/NL 2003.
Schalom, meine Liebe. Reg. Josef Rödl, D 1998.
Schindler's List. Reg. Steven Spielberg, US 1993.
Schuhpalast Pinkus. Reg. Ernst Lubitsch, D 1916.
So ein Schlamassel. Reg. Dirk Regel, D 2009.
Sophie's Choice. Reg. Alan J. Pakula, US 1982.
The Boy in the Striped Pyjamas. Reg. Mark Herman, GB/USA 2008.
The Diary of Anne Frank. Reg. George Stevens, US 1959.
The Pawnbroker. Reg. Sidney Lumet, US 1964.
The Pianist. Reg. Roman Polański, F/PL/D/GB 2002.
Train de vie. Reg. Radu Mihaileanu, F/B/NL/ISR/RUM 1998.
Über alles in der Welt. Reg. Karl Ritter, D 1941.
Venus vor Gericht. Reg. Hans H. Zerlett, D 1941.
Viehjud Levi. Reg. Didi Danquart, A/CH/D 1999.

Literaturverzeichnis

- Abrams, Nathan: *The New Jew in Film. Exploring Jewishness and Judaism in Contemporary Cinema*. London: I.B. Tauris, 2012.
- Allan, Seán: „Seit der Wende hat der Mann nur Pech gehabt. Jetzt soll er auch noch Jude sein‘: Theatricality, Memory and Identity in Dani Levy's *Alles auf Zucker!* (2004)“. *Debatte. Journal of Contemporary Central and Eastern Europe* 15 (2007), 25–42.
- Arns, Alfons: „Fatale Korrespondenzen. Die Jud-Süß-Filme von Lothar Mendes und Veit Harlan im Vergleich“. Kugelmann, Cilly; Backhaus, Fritz (Hrsg.): *Jüdische Figuren in Film und Karikatur. Die Rothschilds und Joseph Süß Oppenheimer*. Sigmaringen: Thorbecke, 1995, 97–133.
- Ashkenazi, Ofer: *Weimar Film and Modern Jewish Identity*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Avisar, Ilan: *Screening the Holocaust. Cinema's Images of the Unimaginable*. Bloomington und Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1988.
- Baron, Lawrence (Hrsg.): *The Modern Jewish Experience in World Cinema*. Waltham: Brandeis Univ. Press, 2011.
- Bartov, Omer: *The „Jew“ in Cinema. From The Golem to Don't Touch My Holocaust*. Bloomington, Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2005.
- Battegay, Caspar: „Gibt es eine ‚jüdische Normalität‘ in Deutschland? Antworten anhand neuerer deutscher Filme“. *Jüdisches Museum Berlin Journal* 8 (2013), 31–36.
- Bernheimer, Kathryn: *The 50 Greatest Jewish Movies. A Critic's Ranking of the Very Best*. Secaucus (NJ): Carol Publ. Group, 1998.
- Claus, Horst: „Komische Juden oder komische Typen? Hans Steinhoffs *Familienstag im Hause Prellstein*“. Distelmeyer, Jan (Hrsg.): *Spaß beiseite, Film ab. Jüdischer Humor und*

- verdrängendes Lachen in der Filmkomödie bis 1945. München: edition text + kritik, 2006, 21–32.
- Distelmeyer, Jan (Hrsg.): *Spaß beiseite, Film ab. Jüdischer Humor und verdrängendes Lachen in der Filmkomödie bis 1945*. München: edition text + kritik, 2006.
- Dörfler, Edith: „Schatten des Grauens: Zur Problematisierung von Filmen über den Holocaust“. *Medien und Zeit* 12.3 (1997), 22–39.
- Dorchain, Claudia Simone; Wonnenberg, Felice Naomi (Hrsg.): *Contemporary Jewish Reality in Germany and Its Reflection in Film*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013.
- Ebbrecht, Tobias: *Geschichtsbilder im medialen Gedächtnis. Filmische Narrationen des Holocaust*. Bielefeld: Transcript, 2011.
- Gallwitz, Tim: „„Unterhaltung – Erziehung – Mahnung“. Die Darstellung von Antisemitismus und Judenverfolgung im deutschen Nachkriegsfilm 1946 bis 1949“. Fritz Bauer Institut (Hrsg.): *„Beseitigung des jüdischen Einflusses...“: Antisemitische Forschung, Eliten und Karrieren im Nationalsozialismus*. Jahrbuch 1998/99 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust. Frankfurt a.M., New York: Campus, 1999, 275–304.
- Gallwitz, Tim: „„Was vergangen ist, muss vorbei sein!“ Zur Gegenwärtigkeit des Holocaust im frühen deutschen Nachkriegsfilm 1945–1950“. Deutsches Filminstitut (Hrsg.): *Die Vergangenheit in der Gegenwart. Konfrontationen mit den Folgen des Holocaust im deutschen Nachkriegsfilm*. München: edition text + kritik, 2001, 10–19.
- Geisler, Michael E.: „Die Entsorgung des Gedächtnisses. Faschismus und Holocaust im westdeutschen Fernsehen“. *Augen-Blick. Marburger Hefte zur Medienwissenschaft* 17 (1994), 10–50.
- Gilman, Sander L.: „Is Life Beautiful? Can the Shoah Be Funny? Some Thoughts on Recent and Older Films“. *Critical Inquiry* 26.2 (2000), 279–308.
- Hickethier, Knut: „Der Zweite Weltkrieg und der Holocaust im Fernsehen der Bundesrepublik der fünfziger und frühen sechziger Jahre“. Greven, Michael Th.; von Wrochem, Oliver (Hrsg.): *Der Krieg in der Nachkriegszeit. Der Zweite Weltkrieg in Politik und Gesellschaft der Bundesrepublik*. Opladen: Leske + Budrich, 2000, 93–112.
- Hickethier, Knut: „Die Darstellung des Massenmordes an den Juden im Fernsehen der Bundesrepublik von 1960–1980“. Kramer, Sven (Hrsg.): *Die Shoah im Bild*. München: edition text + kritik, 2003, 117–131.
- Hickethier, Knut: „Veit Harlans Film *Jud Süß* und der audiovisuell inszenierte Antisemitismus“. Przyrembel, Alexandra; Jörg Schönert (Hrsg.): *„Jud Süß“. Hoffjude, literarische Figur, antisemitisches Zerrbild*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 2006, 221–244.
- Insdorf, Annette: *Indelible Shadows. Film and the Holocaust*. New York: Random House, 1983.
- Kasten, Jürgen: „Verweigerung der korrekten Assimilation. Jüdische Typen, Milieus und Stereotype in Komödien Ernst Lubitschs und Reinhold Schünzels“. Distelmeyer, Jan (Hrsg.): *Spaß beiseite, Film ab. Jüdischer Humor und verdrängendes Lachen in der Filmkomödie bis 1945*. München: edition text + kritik, 2006, 33–47.
- Kramer, Sven: *Auschwitz im Widerstreit. Zur Darstellung der Shoah in Film, Philosophie und Literatur*. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag, 1999.
- Kreimeier, Klaus: „Antisemitismus im nationalsozialistischen Film“. Kugelmann, Cilly; Backhaus, Fritz (Hrsg.): *Jüdische Figuren in Film und Karikatur. Die Rothschilds und Joseph Süß Oppenheimer*. Sigmaringen: Thorbecke, 1995, 135–157.
- Kugelmann, Cilly; Backhaus, Fritz (Hrsg.): *Jüdische Figuren in Film und Karikatur. Die Rothschilds und Joseph Süß Oppenheimer*. Sigmaringen: Thorbecke, 1995.
- Lohmeier, Anke-Marie: „Propaganda als Alibi. Rezeptionsgeschichtliche Thesen zu Veit Harlans Film *Jud Süß* (1940)“. Przyrembel, Alexandra; Jörg Schönert (Hrsg.): *„Jud Süß“. Hoffjude, literarische Figur, antisemitisches Zerrbild*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 2006, 201–220.

- Mehring, Sabine von: „Searching for Justice. Jews, Germans and the Nazi Past in Recent German Cinema“. Anton, Christine; Pilipp, Frank (Hrsg.): *Beyond Political Correctness. Remapping German Sensibilities in the 21st Century*. Amsterdam, New York: Rodopi, 2010, 159–183.
- Prawer, Siegbert Salomon: *Between Two Worlds. The Jewish Presence in German and Austrian Film, 1910–1933*. New York, Oxford: Berghahn Books, 2005.
- Przyrembel, Alexandra; Jörg Schönert (Hrsg.): „Jud Süß“. *Hoffjude, literarische Figur, antisemitisches Zerrbild*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 2006.
- Samberg, Joel: *Reel Jewish: A Century of Jewish Movies*. Middle Village (NY): Jonathan David Publ., 2000.
- Taberner, Stuart: „Philo-Semitism in Recent German Film: *Aimée und Jaguar*, *Rosenstraße* und *Das Wunder von Bern*“. *German Life and Letters* 58.3 (2005), 357–372.
- Tiele, Martina: *Publizistische Kontroversen über den Holocaust im Film*. Berlin: LIT, 2007.
- Wohl von Haselberg, Lea: „Between *Self* and *Other*. Representations of Mixed Relationships in Contemporary German Film and Television“. Dorchain, Claudia Simone; Wonnenberg, Felice Naomi (Hrsg.): *Contemporary Jewish Reality in Germany and Its Reflection in Film*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, 85–98.
- Wonnenberg, Felice Naomi: „Can’t Get No Satisfaction. The Desexualization of the Jewish Man in Contemporary German Film“. Dorchain, Claudia Simone; Wonnenberg, Felice Naomi (Hrsg.): *Contemporary Jewish Reality in Germany and Its Reflection in Film*. Berlin, Boston: De Gruyter, 2013, 139–156.

Internetquellen

- Ernst Lubitsch Preis für Dani Levy!* <http://www.x-verleih.de/de/mitteilungen/null/Ernst-Lubitsch-Preis-fuer-Dani-Levy>. Mitteilung der Entscheidung und ihrer Begründung, 31. Januar 2005 (31.07.2013).
- Nathenson, Cary: *A Polemical Review of Post-Wall Germany’s First „Jewish“ Movie*. <http://www.h-net.org/reviews/showpdf.php?id=15462>. Review of *Alles auf Zucker!*. H-German, H-Net Reviews. Februar, 2006. 1–3 (31.07.2013).
- Rollins, Peter C. (Hrsg.): *Film & History: An Interdisciplinary Journal of Film and Television Studies. Special Focus: The Holocaust on Film* 32 (2002).
- Stern, Frank: *Facing the Past: Representations of the Holocaust in German Cinema Since 1945*. <http://www.ushmm.org/research/center/publications/occasional/2000-02/paper.pdf> Joseph and Rebecca Meyerhoff Annual Lecture, United States Holocaust Memorial Museum, 2000, 1–19 (31.07.2013).
- Wolfram, Mark A.: „West German and Unified German Cinema’s Difficult Encounter with the Holocaust“. *Film & History: An Interdisciplinary Journal of Film and Television Studies. Special Focus: The Holocaust on Film* 32.2 (2002), 24–37.

Allgemeine und weiterführende Literatur, Nachschlagewerke

- Abramson, Glenda (Hrsg.): *Encyclopedia of Modern Jewish Culture*. 2. erw. Aufl. des *Blackwell Companion to Jewish Culture*. New York, London: Routledge, 2005.
- Alter, Robert: *After Tradition. Essays on Modern Jewish Writing*. New York: Dutton, 1969.
- Barner, Wilfried; König, Christoph (Hrsg.): *Jüdische Intellektuelle und die Philologien in Deutschland 1871–1933*. Göttingen: Wallstein, 2001.
- Battegay, Caspar; Breysach, Barbara (Hrsg.): *Jüdische Literatur als europäische Literatur*. München: edition text + kritik, 2009.
- Battegay, Caspar: *Das andere Blut. Gemeinschaft im deutsch-jüdischen Schreiben 1830–1930*. Köln: Böhlau, 2011.
- Bayerdörfer, Hans-Peter (Hrsg.): *Theatralia Judaica. Emanzipation und Antisemitismus als Momente der Theatergeschichte. Von der Lessing-Zeit bis zur Shoah*. Tübingen: Niemeyer, 1992.
- Bayerdörfer, Hans-Peter: *Theatralia Judaica (II). Nach der Shoah. Israelisch-deutsche Theaterbeziehungen seit 1949*. Tübingen: Niemeyer, 1996.
- Bein, Thomas; Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Wissenstransfer im Deutschunterricht. Deutsch-jüdische Literatur und mittelalterliche Fachliteratur als Herausforderung für ein erweitertes Textverstehen*. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2011.
- Beisbart, Ortwin; Abraham, Ulf (Hrsg.): *Einige werden bleiben. Und mit ihnen das Vermächtnis. Der Beitrag jüdischer Schriftsteller zur deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Bamberg: Bayerische Verlagsanstalt, 1992.
- Ben-Ari, Nitsa: *Romanze mit der Vergangenheit. Der deutsch-jüdische historische Roman des 19. Jahrhunderts und seine Bedeutung für die Entstehung einer neuen jüdischen Nationalliteratur*. Aus dem Hebr. von Dafna Mach. Tübingen: Niemeyer, 2006.
- Benz, Wolfgang; Neiss, Marion (Hrsg.): *Deutsch-jüdisches Exil: das Ende der Assimilation? Identitätsprobleme deutscher Juden in der Emigration*. Berlin: Metropol, 1994.
- Bier, Jean-Paul: *Auschwitz et les nouvelles littératures allemandes*. Bruxelles : Editions de l'Université de Bruxelles, 1979.
- Bering, Dietz: *Der Name als Stigma. Antisemitismus im deutschen Alltag 1812–1933*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1987.
- Bin Gorion, Emanuel; Loeven, Alfred; Neuburger, Otto; Oppenheimer, Johann F. (Hrsg. und Red.): *Philo-Lexikon. Handbuch des jüdischen Wissens*. Verm. und verb. Aufl. Berlin: Philo, 1936. Neudruck: Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1992.
- Bodenheimer, Alfred: *Wandernde Schatten. Ahasver, Moses und die Authentizität der jüdischen Moderne*. Göttingen: Wallstein, 2002.
- Bodenheimer, Alfred: *Ungebrochen gebrochen. Über jüdische Narrative und Traditionsbildung*. Göttingen: Wallstein, 2012.
- Bodenheimer, Alfred; Breysach, Barbara (Hrsg.): *Abschied von Europa. Über jüdisches Schreiben zwischen 1930 und 1950*. München: edition text + kritik, 2008.
- Bogdal, Klaus-Michael; Holz, Klaus; Lorenz, Matthias N. (Hrsg.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2007.
- Bolbecher, Siglinde; Kaiser, Konstantin (Hrsg.): *Lexikon der österreichischen Exilliteratur*. Wien: Deuticke, 2000.
- Borries, Achim von (Hrsg.): *Selbstzeugnisse des deutschen Judentums 1861–1945*. Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer. Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1988. [Zuerst 1962].

- Botstein, Leon: *Judentum und Modernität. Essays zur Rolle der Juden in der deutschen und österreichischen Kultur, 1848–1938*. Wien, Köln: Böhlau, 1991.
- Braese, Stephan: *Die andere Erinnerung. Jüdische Autoren in der westdeutschen Nachkriegsliteratur*. Berlin: Philo, 2001.
- Braese, Stephan (Hrsg.): *In der Sprache der Täter. Neue Lektüren deutschsprachiger Nachkriegs- und Gegenwartsliteratur*. Opladen, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 1998.
- Braese, Stephan; Gehle, Holger; Kiesel, Doron; Loewy, Hanno (Hrsg.): *Deutsche Nachkriegsliteratur und der Holocaust*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 1998.
- Braese, Stephan: *Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930*. Göttingen: Wallstein, 2010.
- Brenner, Michael: *Die jüdische Kultur in der Weimarer Republik*. München: C.H. Beck, 2000.
- Breuer, Mordechai: *Jüdische Orthodoxie im Deutschen Reich 1871–1918. Die Sozialgeschichte einer religiösen Minderheit*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1986.
- Bruer, Albert A.: *Geschichte der Juden in Preußen (1750–1820)*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 1991.
- Carlebach, Julius (Hrsg.): *Zur Geschichte der jüdischen Frau in Deutschland*. Berlin: Metropol, 1993.
- Carmely, Klara: *Das Identitätsproblem jüdischer Autoren im deutschen Sprachraum. Von der Jahrhundertwende bis zu Hitler*. Königstein: Athenäum Scriptor, 1981.
- Dick, Jutta; Sassenberg, Marianne (Hrsg.): *Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert. Lexikon zu Leben und Werk*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1993.
- Diner, Dan (Hrsg.): *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur*. 7 Bde. Stuttgart: Metzler, 2011–2016.
- Dresden, Sem: *Holocaust und Literatur*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag Suhrkamp, 1997.
- Drews, Richard; Kantorowicz, Alfred (Hrsg.): *Verboten und Verbrannt. Deutsche Literatur – 12 Jahre unterdrückt*. Berlin, München: Ullstein, Kindler, 1947.
- Eke, Norbert Otto; Steinecke, Hartmut (Hrsg.): *Shoah in der deutschsprachigen Literatur*. Berlin: Erich Schmidt, 2006.
- Elbogen, Ismar; Sterling, Eleonore: *Die Geschichte der Juden in Deutschland*. Frankfurt a.M.: Athenäum, 1988. [Zuerst 1966].
- Eloesser, Arthur: *Vom Ghetto nach Europa. Das Judentum im geistigen Leben des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Jüdische Buch-Vereinigung, 1936.
- Eloesser, Arthur: „Literatur“. Kaznelson, Siegmund (Hrsg.): *Juden im deutschen Kulturbereich. Ein Sammelwerk*. Dritte Ausgabe. Berlin: Jüdischer Verlag, 1962, 1–67.
- Elon, Amos: *Zu einer anderen Zeit. Porträt der jüdisch-deutschen Epoche (1743–1933)*. München, Wien: Hanser, 2003.
- Encyclopaedia Judaica*. Second edition. Editor in chief Fred Skolnik; executive editor Michael Berenbaum. 22 Bde. Detroit u.a.: Thomson Gale, 2007.
- Ernst, Petra: *Schtetl Stadt Staat. Raum und Identität in deutschsprachig-jüdischer Erzählliteratur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*. Innsbruck, Wien, Bozen: StudienVerlag, 2015.
- Ernst, Petra; Lamprecht, Gerald (Hrsg.): *Konzeptionen des Jüdischen. Kollektive Entwürfe im Wandel*. Innsbruck, Wien, Bozen: StudienVerlag, 2009.
- Eshel, Amir: *Zeit der Zäsur. Jüdische Dichter im Angesicht der Shoah*. Heidelberg: Winter, 1999.
- Eshel, Amir: *Zukünftigkeit. Die zeitgenössische Literatur und die Vergangenheit*. Berlin: Jüdischer Verlag Suhrkamp, 2012.
- Frank, Margit: *Das Bild des Juden in der deutschen Literatur im Wandel der Zeitgeschichte. Studien zu jüdischen Gestalten und Namen in deutschsprachigen Romanen und Erzählungen 1918–1945*. Freiburg: Burg, 1987.
- Frankenstein, Amos: *Jüdische Geschichte und ihre Deutungen*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1995.

- Garloff, Katja: *Words from Abroad. Trauma and Displacement in Postwar German Jewish Writers*. Detroit: Wayne State Univ. Press, 2005.
- Gay, Peter: *Weimar Culture. The Outsider as Insider*. New York: Harper & Row, 1968. Neuausgabe: New York: W.W. Norton and Comp., 2001.
- Gay, Peter: „Die deutschen Juden in der Wilhelminischen Kultur“. Gay, Peter: *Freud, Juden und andere Deutsche*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1989, 115–188.
- Geiger, Ludwig: *Die deutsche Literatur und die Juden*. Berlin: Reimer, 1910.
- Gelber, Mark; Horch, Hans Otto; Scheichl, Sigurd Paul (Hrsg.): *Von Franzos zu Canetti. Jüdische Autoren aus Österreich*. Tübingen: Niemeyer, 1996.
- Gelber, Mark; Hessing, Jakob; Jütte, Robert (Hrsg.): *Integration und Ausgrenzung. Studien zur deutsch-jüdischen von der Frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*. Festschrift für Hans Otto Horch zum 65. Geburtstag. Tübingen: Niemeyer, 2009.
- Gelhard, Dorothee: „Mit dem Gesicht nach vorne gewandt“. *Erzählte Tradition in der deutsch-jüdischen Literatur*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008.
- Gilman, Sander L.: *Jüdischer Selbsthass. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1993.
- Gilman, Sander L.: *Jews in Today's German Culture*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1995.
- Gilman, Sander L.; Remmler, Karen (Hrsg.): *Reemerging Jewish Culture in Germany. Life and Literature since 1989*. New York, London: New York Univ. Press, 1994.
- Gilman, Sander L.; Zipes, Jack (Hrsg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1996*. New Haven: Yale Univ. Press, 1997.
- Gilman, Sander L.; Steinecke, Hartmut (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*. Beiträge des internationalen Symposions 26.–29. November 2000 im Literarischen Colloquium Berlin-Wannsee. Berlin: Erich Schmidt, 2002.
- Glasenapp, Gabriele von; Horch, Hans Otto: *Ghettoliteratur. Eine Dokumentation zur deutsch-jüdischen Literaturgeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*. Tübingen: Niemeyer, 2005.
- Gogos, Manuel: *Philip Roth & Söhne. Zum jüdischen Familienroman*. Hamburg: Philo, 2005.
- Gombrich, Ernst H.: *Jüdische Identität und jüdisches Schicksal*. Wien: Passagen Verlag, 1997.
- Grab, Walter: *Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur. Von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik*. Tel Aviv: Nateev, 1984.
- Grab, Walter; Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Juden in der Weimarer Republik*. Stuttgart, Bonn: Burg, 1986.
- Grab, Walter: „Jüdischer Selbsthaß' und Jüdische Selbstachtung in der deutschen Literatur und Publizistik 1890 bis 1933“. Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Zweiter Teil. Tübingen: Niemeyer, 1989, 313–336.
- Grab, Walter: *Der deutsche Weg der Judenemanzipation 1789–1938*. München, Zürich: Piper, 1991.
- Graue, Heinz Mosche: *Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650–1942*. 2., rev. und erw. Aufl. Hamburg: Buske, 1977.
- Greiner, Bernhard (Hrsg.): *Placeless Topographies. Jewish Perspectives on the Literature of Exile*. Tübingen: Niemeyer, 2003.
- Greiner, Bernhard: *Beschneidung des Herzens. Konstellationen deutsch-jüdischer Literatur*. München: Fink, 2004.
- Greiner, Bernhard; Schmidt, Christoph (Hrsg.): *Arche Noah. Die Idee der „Kultur“ im deutsch-jüdischen Diskurs*. Freiburg i.Br.: Rombach, 2002.
- Greive, Hermann: *Die Juden. Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- Greive, Hermann: *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

- Grimm, Gunter E.; Bayerdörfer, Hans-Peter (Hrsg.): *Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*. Königstein: Athenäum, 1985.
- Grözinger, Karl E. (Hrsg.): *Judentum im deutschen Sprachraum*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991.
- Hahn, Hans Henning; Stüben, Jens (Hrsg.): *Jüdische Autoren Ostmitteleuropas im 20. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2000.
- Hammer, Almuth: *Erwählung erinnern. Literatur als Medium jüdischen Selbstverständnisses*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Hartung, Gerald: *Sprach-Kritik. Sprach- und kulturtheoretische Reflexionen im deutsch-jüdischen Kontext*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2012.
- Haumann, Heiko: *Geschichte der Ostjuden*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1990.
- Herlitz, Georg; Kirschner, Bruno (Hrsg.): *Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens*. 4 Bde in 5. Berlin: Jüdischer Verlag, 1927–1930. Reprint Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1992.
- Hermant, Jost; Mattenklott, Gerd (Hrsg.): *Jüdische Intelligenz in Deutschland*. Hamburg: Argument, 1988.
- Hermant, Jost: *Judentum und deutsche Kultur. Beispiele einer schmerzhaften Symbiose*. Köln, Weimar, Wien: Böhlau, 1996.
- Hermisdorf, Klaus: „Deutsch-jüdische‘ Schriftsteller? Anmerkungen zu einer Literaturdebatte des Exils“. *Zeitschrift für Germanistik* 3 (1982), 278–292.
- Herzig, Arno: *Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München: Beck, 1997.
- Herzig, Arno; Horch, Hans Otto; Jütte, Robert (Hrsg.): *Judentum und Aufklärung. Jüdisches Selbstverständnis in der bürgerlichen Öffentlichkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002.
- Herzig, Arno; Rademacher, Cay (Hrsg.): *Die Geschichte der Juden in Deutschland*. Hamburg: Ellert & Richter, 2007.
- Hessing, Jakob: „Im Exil. Zur deutsch-jüdischen Literatur“. *Merkur* 50 (1996), 492–501.
- Heuer, Renate (Hrsg.): *Bibliographia Judaica. Lexikon deutsch-jüdischer Autoren*. 21 Bde. Berlin: De Gruyter, 1992–2013.
- Heuer, Renate; Wuthenow, Ralph-Rainer (Hrsg.): *Gegenbilder und Vorurteil. Aspekte des Judentums im Werk deutschsprachiger Schriftstellerinnen*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 1995.
- Heuser, Andrea: *Vom Anderen zum Gegenüber. „Jüdischkeit“ in der deutschen Gegenwartsliteratur*. Köln, Weimar: Böhlau, 2011.
- Hoffmann, Christhard (Hrsg.): *Preserving the Legacy of German Jewry. A History of the Leo Baeck Institute 1955–2005*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 2005.
- Hoffmann, Daniel (Hrsg.): *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Paderborn u.a.: Schöningh, 2002.
- Horch, Hans Otto: *Auf der Suche nach einer jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der „Allgemeinen Zeitung des Judentums“*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1985.
- Horch, Hans Otto: „Heimat und Fremde. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur oder Probleme einer deutsch-jüdischen Literaturgeschichte“. Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*. Stuttgart, Bonn: Burg, 1989, 41–65.
- Horch, Hans Otto; Horst Denkler (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Zwei Teile. Tübingen: Niemeyer, 1988/1989.
- Horch, Hans Otto; Horst Denkler (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom Ersten Weltkrieg bis 1933/1938*. Tübingen: Niemeyer, 1993.
- Horch, Hans Otto: *Deutsch-jüdische Literatur I. Vom 18. Jahrhundert bis zu Heinrich Heine*. Studienbrief Fern-Universität Hagen, 1995.

- Horch, Hans Otto: *Deutsch-jüdische Literatur II. Von Heinrich Heine bis zur Wiener Moderne*. Studienbrief Fern-Universität Hagen, 1998.
- Horch, Hans Otto: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man deutsch-jüdische Literaturgeschichte? Prolegomena zu einem Forschungsprojekt“. *German Life and Letters* 49 (1996), 124–135.
- Horch, Hans Otto: „Juden in der Literatur. Deutschsprachige Literatur jüdischer Autoren von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis in die Gegenwart“. Herzig, Arno; Rademacher, Cay (Hrsg.): *Die Geschichte der Juden in Deutschland*. Hamburg: Ellert & Richter, 2007, 288–299.
- Hotam, Yotam; Jacob, Joachim (Hrsg.): *Populäre Konstruktionen von Erinnerung im deutschen Judentum und nach der Emigration*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Höxter, Julius: *Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur*. 5 Teile in 2 Bänden. Zürich: Morascha, 1983. [Neuausgabe:] Hrsg. von Michael Tilly. Wiesbaden: Marixverlag, 2009. [Zuerst 1927–1930].
- Jasper, Willi; Lezzi, Eva; Liebs, Elke; Peitsch, Helmut (Hrsg.): *Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2006.
- Jasper, Willi: *Deutsch-jüdischer Parnass. Literaturgeschichte eines Mythos*. Berlin: Propyläen, 2004.
- Jaworski, Sylvia; Liska, Vivian (Hrsg.): *Am Rand. Grenzen und Peripherien in der europäisch-jüdischen Literatur*. München: edition text + kritik, 2012.
- Kampmann, Wanda: *Deutsche und Juden. Die Geschichte der Juden in Deutschland vom Mittelalter bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1963. [Taschenbuchausgabe:] Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1979.
- Kaplan, Marion A.: *Jüdisches Bürgertum. Frau, Familie und Identität im Kaiserreich*. Hamburg: Dölling und Galitz, 1997.
- Kaplan, Marion A.; Meyer, Beate (Hrsg.): *Jüdische Welten. Juden in Deutschland vom 18. Jahrhundert bis in die Gegenwart*. Festschrift für Monika Richarz. Göttingen: Wallstein, 2005.
- Katz, Jacob: *Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770–1870*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1886.
- Katz, Jacob: *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933*. München: Beck, 1989.
- Kaznelson, Siegmund (Hrsg.): *Jüdisches Schicksal in deutschen Gedichten. Eine abschließende Anthologie*. Berlin: Jüdischer Verlag, 1959. [Taschenbuchausgabe:] Königstein i.Ts.: Athenäum, 1980.
- Kaznelson, Siegmund (Hrsg.): *Juden im deutschen Kulturbereich. Ein Sammelwerk*. Berlin: Jüdischer Verlag, 1959.
- Kilcher, Andreas: *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 1998.
- Kilcher, Andreas: „Was ist deutsch-jüdische Literatur? Eine historische Diskursanalyse“. *Weimarer Beiträge* 45 (1999), 485–517.
- Kilcher, Andreas B. (Hrsg.): *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Metzler, 2000; 2., aktualisierte und erw. Aufl. 2012.
- Kilcher, Andreas: „Exterritorialitäten. Zur kulturellen Selbstreflexion der aktuellen deutsch-jüdischen Literatur“. Gilman, Sander L.; Steinecke, Hartmut (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Die Generation nach der Shoah*. Berlin: Erich Schmidt, 2002, 131–146.
- Kilcher, Andreas: „Interpretationen eines kulturellen Zwischenraums. Die Debatte um die deutsch-jüdische Literatur 1900 bis 1933“. Grözinger, Karl; Mattenklott, Gert; Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Menora Bd. 13: Deutsch-jüdischer Parnas. Rekonstruktion einer Debatte*. Berlin: Philo, 2002, 289–312.
- Kilcher, Andreas B. ; Fraise, Otfried (Hrsg.): *Metzler Lexikon jüdischer Philosophen*. Stuttgart, Weimar: Metzler, 2003.

- Kilcher, Andreas: „Grandeur and Collapse of the German-Jewish Symbiosis‘. Hans Tramer und die jüdische Literaturwissenschaft des Leo Baeck Instituts“. *Weimarer Beiträge* 4 (2005), 562–587.
- Kilcher, Andreas: „Jewish Literature‘ and ‚World Literature‘. Wissenschaft des Judentums and its Concept of Literature“. Gotzmann, Andreas; Wiese, Christian (Hrsg.): *Modern Judaism and Historical Consciousness. Identities, Encounters, Perspectives*. Leiden: Brill, 2007, 294–320.
- Kilcher, Andreas: „Deutsch-jüdische Literaturgeschichte schreiben? Perspektiven historischer Diskursanalyse“. Lezzi, Eva; Salzer, Dorothea M. (Hrsg.): *Dialog der Disziplinen. Jüdische Studien und Literaturwissenschaft*. Berlin: Metropol, 2009, 351–382.
- Kilcher, Andreas: Die Sprachen der Literatur. Zur Erfindung der „jüdischen Literatur“ im 19. Jahrhundert. *Naharaim. Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte* 2 (2010), 274–286.
- Kirn, Hans-Martin: *Das Bild vom Juden im Deutschland des frühen 16. Jahrhunderts, dargestellt an den Schriften Johannes Pfefferkorns*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1989.
- Klatzkin, Jakob; Goldmann, Nahum (Hrsg.): *Encyclopaedia Judaica*. 10 Bde. [unvollständig; bis „Lyra“]. Berlin: Eschkol, 1928–1934.
- Klüger, Ruth: *Katastrophen. Über deutsche Literatur*. Göttingen: Wallstein, 1994.
- Kobler, Franz (Hrsg.): *Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten*. Königstein i. Ts.: Jüdischer Verlag Athenäum, 1984. [Zuerst Wien: Saturn, 1935].
- Köppen, Manuel (Hrsg.): *Kunst und Literatur nach Auschwitz*. Berlin: Erich Schmidt, 1993.
- Kotowski, Elke-Vera; Schoeps, Julius H.; Wallenborn, Hiltrud (Hrsg.): *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*. 2 Bde. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- Krobb, Florian: *Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im neunzehnten Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000.
- Krobb, Florian: *Kollektivautobiographien – Wunschaufobiographien. Marranenschicksal im deutsch-jüdischen Roman*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
- Krojanker, Gustav (Hrsg.): *Juden in der deutschen Literatur*. Berlin: Welt-Verlag, 1922.
- Lamping, Dieter: *Von Kafka bis Celan. Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.
- Lang, Berel: *Writing and the Holocaust*. New York: Bertrams, 1988.
- Langenhorst, Horst: *Hiob unser Zeitgenosse. Die literarische Hiob-Rezeption im 20. Jahrhundert als theologische Herausforderung*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1994.
- Langer, Lawrence L.: *The Holocaust and the Literary Imagination*. New Haven: Yale Univ. Press, 1975.
- Leschnitzer, Adolf: *Saul und David. Die Problematik der deutsch-jüdischen Lebensgemeinschaft*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1954.
- Lessing, Theodor: *Der jüdische Selbsthass*. Berlin: Jüdischer Verlag, 1930. [Neuausgabe:] München: Matthes & Seitz, 1984.
- Leuenberger, Stefanie: *Schrift-Raum Jerusalem. Identitätsdiskurse im Werk deutsch-jüdischer Autoren*. Köln: Böhlau, 2007.
- Lévinas, Emmanuel: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*. Aus dem Franz. von Eva Moldenhauer. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1992.
- Liska, Vivian: *Fremde Gemeinschaft. Deutsch-jüdische Literatur der Moderne*. Göttingen: Wallstein, 2011.
- Lorenz, Dagmar; Weinberger, Gabriele (Hrsg.): *Insiders and Outsiders. Jewish and Gentile Culture in Germany and Austria*. Detroit: Wayne State Univ. Press, 1994.
- Low, Alfred D.: *Jews in the Eyes of the Germans. From the Enlightenment to Imperial Germany*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1979.
- Martin, Bernd; Schulin, Ernst (Hrsg.): *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1981.
- Massey, Irving: *Philosemitism in Nineteenth-Century German Literature*. Tübingen: Niemeyer, 2000.

- Mayer, Hans: *Außenseiter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975.
- Mayer, Hans: *Der Widerruf. Über Deutsche und Juden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1994.
- Mendes-Flohr, Paul: *Jüdische Identität. Die zwei Seelen der deutschen Juden*. München: Fink, 2004.
- Meyer, Michael A.: *Jüdische Identität in der Moderne*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1992.
- Meyer, Michael A.: *Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749–1824*. München: C.H. Beck, 1994.
- Meyer, Michael A. unter Mitw. von Brenner, Michael (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*. 4 Bde. München: C.H. Beck, 1996/1997.
- Meyer-Sickendiek, Burkhard: *Was ist literarischer Sarkasmus? Ein Beitrag zur deutsch-jüdischen Moderne*. München: Fink, 2009.
- Miron, Dan: *Verschänkungen. Über jüdische Literaturen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.
- Miron, Dan: *From Continuity to Contiguity. Toward a New Jewish Literary Thinking*. Stanford: Stanford Univ. Press, 2010.
- Mosès, Stéphane; Schöne, Albrecht (Hrsg.): *Juden in der deutschen Literatur: Ein deutsch-israelisches Symposium*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
- Mosès, Stéphane: *Spuren der Schrift. Von Goethe bis Celan*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag bei Athenäum, 1987.
- Mosse, George: *Germans and Jews*. New York 1970.
- Mosse, George: *Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Zwischen Religion und Nationalismus*. Frankfurt a.M., New York: Campus, 1992.
- Nolden, Thomas: *Junge jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995.
- Noor, Ashrav (Hrsg.): *Erfahrung und Zäsur. Denkfiguren der deutsch-jüdischen Moderne*. Freiburg i.Br.: Rombach, 1999.
- O'Dochartaigh, Pól (Hrsg.): *Jews in German Literature since 1945: German-Jewish Literature?* Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 2000.
- Oellers, Norbert (Hrsg.): *Vom Umgang mit der Schoah in der deutschen Nachkriegsliteratur*. *Zeitschrift für deutsche Philologie* 114 (1995), Sonderheft.
- Österreichische Nationalbibliothek, Wien (Hrsg.): *Handbuch österreichischer Autorinnen und Autoren jüdischer Herkunft. 18. bis 20. Jahrhundert*. München: Saur, 2002.
- Pazi, Margarita: *Staub und Sterne. Aufsätze zur deutsch-jüdischen Literatur*. Hrsg. von Sigrid Bauschinger und Paul Michael Lützel. Göttingen: Wallstein, 2000.
- Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus*. 8 Bde. Worms: Haintz, 1977–1988.
- Politzer, Heinz: „From Mendelssohn to Kafka. The Jewish Man of Letters in Germany“. *Commentary* 3 (1947), 344–351.
- Reich-Ranicki, Marcel: *Über Ruhestörer. Juden in der deutschen Literatur*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1989. Taschenbuchausgabe: München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1993.
- Robertson, Ritchie: *The Jewish Question in German Literature, 1749–1939. Emancipation and its Discontents*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Röll, Walter; Bayerdörfer, Hans-Peter (Hrsg.): *Auseinandersetzungen um jiddische Sprache und Literatur – Jüdische Komponenten in der deutschen Literatur – Die Assimilationskontroverse*. Schöne, Albrecht (Hrsg.): *Kontroversen, alte und neue*. Akten des VII. Internationalen IVG-Kongresses Göttingen 1985. Bd. 5. Tübingen: Niemeyer, 1986.
- Rohrbacher, Stefan; Schmidt, Michael: *Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1991.
- Rosenfeld, Alvin H.: *A Double Dying. Reflection on Holocaust in Literature*. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1980.
- Rosenfeld, Gavriel D.: „Defining ‚Jewish Art‘ in Ost und West, 1901–1908. A Study in the Nationalisation of Jewish Culture“. *Leo Baeck Institute Yearbook* 39 (1994), 83–110.

- Roth, Cecil (Hrsg.): *Encyclopedia judaica*. 17 Bde. Jerusalem: Keter; New York: Macmillan, 1972.
- Rürup, Reinhard: *Emanzipation und Antisemitismus. Studien zur ‚Judenfrage‘ der bürgerlichen Gesellschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975. [Taschenbuchausgabe:] Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1987.
- Sabel, Johannes: *Die Geburt der Literatur aus der Aggada. Formationen eines deutsch-jüdischen Literaturparadigmas*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 2010.
- Schatz, Andrea; Wiese, Christian (Hrsg.): *Janusfiguren. „Jüdische Heimstätte“, Exil und Nation im deutschen Zionismus*. Berlin: Metropol, 2006.
- Schmidinger, Heinrich (Hrsg.): *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*. Bd. 1: Formen und Motive. Bd. 2: Personen und Figuren. Mainz: Matthias-Grunewald-Verlag, 1999, ²2000.
- Stephan, Inge; Schilling, Sabine; Weigel, Sigrid (Hrsg.): *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*. Köln: Böhlau, 1994,
- Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland*. Stuttgart, Bonn: Burg, 1989.
- Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Neues Lexikon des Judentums*. Gütersloh: Bertelsmann-Lexikon-Verlag, 1992. Überarb. Neuausgabe 1998.
- Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Neues Lexikon des Judentums*. Gütersloh: Bertelsmann Lexikonverlag, 1992.
- Schoeps, Julius H.: Schlör, Joachim (Hrsg.): *Antisemitismus. Vorurteile und Mythen*. München: Piper, 1995.
- Schörken, Rolf; Löwisch, Dieter Jürgen (Hrsg.): *Das doppelte Antlitz. Zur Wirkungsgeschichte deutsch-jüdischer Künstler und Gelehrter*. Paderborn: Schöningh, 1990.
- Scholem, Gershom: „Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch“. *Bulletin of the Leo Baeck Institute* 1 (1964), 278–281. Auch in Scholem, Gershom: *Judaica* 2. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, ⁵1995, 7–11.
- Schoor, Kerstin: *Vom literarischen Zentrum zum literarischen Ghetto. Deutsch-jüdische literarische Kultur in Berlin zwischen 1933 und 1945*. Göttingen: Wallstein, 2010.
- Schoor, Kerstin (Hrsg.): *Zwischen Rassenhass und Identitätssuche. Deutsch-jüdische literarische Kultur im nationalsozialistischen Deutschland*. Göttingen: Wallstein, 2010.
- Schuder, Rosemarie; Hirsch, Rudolf: *Der gelbe Fleck. Wurzeln und Wirkungen des Judenhasses in der deutschen Geschichte*. Sonderausgabe. Wiesbaden: Fourier, 1999. [Zuerst 1987].
- Schultz, Hans Jürgen (Hrsg.): *Mein Judentum*. 4. überarb. Aufl. Stuttgart: Kreuz, 1991.
- Schütz, Hans J.: *Ein Deutscher bin ich einst gewesen. Vergessene und verkannte Autoren des 20. Jahrhunderts*. München: C.H. Beck, 1988.
- Schütz, Hans J.: *Juden in der deutschen Literatur: Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte im Überblick*. München: Piper, 1992.
- Schulte, Christoph: *Die jüdische Aufklärung*. München: C.H. Beck, 2002.
- Schwarz, Egon: „Der Beitrag der Juden zur deutschen Literatur“. Horch, Hans Otto; Denkler, Horst (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Tübingen: Niemeyer, 1989, 309–328.
- Shahar, Galili: *theatrum judaicum. Denkspiele im deutsch-jüdischen Diskurs der Moderne*. Bielefeld: Aisthesis, 2007.
- Shaked, Gershon: *Die Macht der Identität. Essays über jüdische Schriftsteller*. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag, 1992.
- Shedletsky, Itta: „Existenz und Tradition. Zur Bestimmung des ‚Jüdischen‘ in der deutschsprachigen Literatur“. Shedletsky, Itta; Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer, 1993, 3–14.

- Shedletzky, Itta; Horch, Hans Otto (Hrsg.): *Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jahrhundert*. Tübingen: Niemeyer, 1993.
- Skolnik, Fred; Berenbaum, Michael (Hrsg.): *Encyclopaedia Judaica*. Second edition. 22 Bde. Detroit u.a.: Thomson Gale, 2007.
- Skolnik, Jonathan: *Jewish Past, German Fictions. History, Memory, and Minority Culture in Germany, 1824–1955*. Stanford: Stanford Univ. Press, 2014.
- Spalek, John M.; Strelka, Joseph (Hrsg.): *Deutschsprachige Exilliteratur seit 1933*. 4 Bde. Bern, München: Francke, 1976–2000.
- Steinecke, Hartmut: *Literatur als Gedächtnis der Shoah. Deutschsprachige jüdische Schriftstellerinnen und Schriftsteller der ‚zweiten Generation‘*. Paderborn: Schöningh, 2005.
- Stephan, Inge; Schilling, Sabine; Weigel, Sigrid (Hrsg.): *Jüdische Kultur und Weiblichkeit in der Moderne*. Köln: Böhlau, 1994.
- Stern, Desider: *Werke jüdischer Autoren deutscher Sprache. Eine Bio-Bibliographie*. Wien: Selbstverlag, 31970.
- Stern, Frank; Gierlinger, Maria (Hrsg.): *Die deutsch-jüdische Erfahrung. Beiträge zum kulturellen Dialog*. Berlin: Aufbau, 2003.
- Storck, Joachim: „Von Lessing zu Kafka. Überlegungen zur Problematik einer deutsch-jüdischen ‚Symbiose‘ seit der Aufklärung“. Frühsorge, Gotthard; Manger, Klaus; Strack, Friedrich (Hrsg.): *Digression. Wege der Aufklärung*. Festschrift für P. Michelsen. Heidelberg: Winter, 1984, 107–124.
- Strauss, Herbert A.; Hoffmann, Christhard (Hrsg.): *Juden und Judentum in der Literatur*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.
- Stüben, Jens; Woesler, Winfried (Hrsg.): „Wir tragen den Zettelkasten mit den Steckbriefen unserer Freunde“. *Beiträge jüdischer Autoren zur deutschen Literatur seit 1945*. Darmstadt: Häusser, 1993.
- Theisohn, Philipp: *Die Urbarkeit der Zeichen. Zionismus und Literatur – eine andere Poetik der Moderne*. Stuttgart: Metzler, 2005.
- Valtink, Eveline: *Jüdische Identität im Spiegel der Literatur vor und nach Auschwitz*. Hofgeismar: Evangelische Akademie, 1988.
- Wall, Renate: *Lexikon deutschsprachiger Schriftstellerinnen im Exil 1933–1945*. 2 Bde. Freiburg i.Br.: Psychosozial-Verlag, 1995.
- Wallas, Armin A. (Hrsg.): *Jüdische Identitäten in Mitteleuropa. Literarische Modelle der Identitätskonstruktion*. Tübingen: Niemeyer, 2002.
- Wallas, Armin A. : *Deutschsprachige jüdische Literatur im 20. Jahrhundert*. Hrsg. von Andrea M. Lauritsch. 3 Bde. Wuppertal: Arco Wissenschaft, 2008.
- Wallas, Armin A. : *Österreichische Literatur-, Kultur- und Theaterzeitschriften im Umfeld von Expressionismus, Aktivismus und Zionismus*. Hrsg. von Andrea M. Lauritsch. Wuppertal: Arco Wissenschaft, 2008.
- Weinberg, Werner: *Lexikon zum religiösen Wortschatz und Brauchtum der deutschen Juden*. Hrsg. von Walter Röhl. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1994.
- Weltsch, Robert: *Die deutsche Judenfrage. Ein kritischer Rückblick*. Königstein i.Ts.: Jüdischer Verlag, 1981.
- Wiener, Max: *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation*. Berlin: Philo, 1933.
- Wehrli, Max: „Die Literatur“. *Die Juden und die Kultur. Eine Vortragsreihe des Bayerischen Rundfunks*. Stuttgart: Kohlhammer, 1961, 91–105.
- Wirth-Nesher, Hana (Hrsg.): *What is Jewish Literature?* Philadelphia: Jewish Publication Society, 1994.
- Witte, Bernd: *Jüdische Tradition und literarische Moderne. Heine, Buber, Kafka, Benjamin*. München: Hanser, 2007.

- Wolff, Theodor: „Die Juden“. *Ein Dokument aus dem Exil 1942/43*. Hrsg. und eingel. von Bernd Söseman. Königstein i.Ts.: Jüdischer Verlag Athenäum, 1984.
- Wulf, Joseph: *Literatur und Dichtung im Dritten Reich. Eine Dokumentation*. Frankfurt, Berlin, Wien: Ullstein, 1983.
- Wulf, Joseph: *Theater und Film im Dritten Reich. Eine Dokumentation*. Frankfurt, Berlin, Wien: Ullstein, 1983.
- Yerushalmi, Yosef Hayim: *Zachor: Erinnere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis*. Berlin: Wagenbach, 1988.
- Young, James A.: *Beschreiben des Holocaust. Darstellung und Folgen der Interpretation*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
- Yudkin, Leon: *Jewish Writing and Identity in the Twentieth Century*. London: Croon Helm, 1982.
- Zipes, Jack: „Die kulturelle Operation von Deutschen und Juden im Spiegel der neueren deutschen Literatur“. *Babylon* 8 (1991), 34–44.
- Zohn, Harry: *Wiener Juden in der deutschen Literatur*. Tel Aviv: Edition „Olamenu“, 1964.
- Zohn, Harry: *Österreichische Juden in der Literatur. Ein bio-bibliographisches Lexikon*. Tel Aviv: Edition „Olamenu“, 1969.
- Zohn, Harry: „... ich bin ein Sohn der deutschen Sprache nur ...“. *Jüdisches Erbe in der österreichischen Literatur*. Wien: Amalthea, 1986.

Ausgewählte Internetquellen (28.08.2015)

- Academic Jewish Studies Internet Directory
www.jewish-studies.com/Other_Internet_Resources/Databases/
- Compact Memory: Jüdische Periodika im Netz (Universitätsbibliothek Frankfurt a.M.)
sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/
- Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte (Walter de Gruyter Verlag)
www.degruyter.com/search?authorCount=5&frd=true&pageSize=10&q1=conditio+judaica
- Jiddische Drucke (Universitätsbibliothek Frankfurt a.M.)
sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/jd/nav/index/all
- Judaica Europeana
www.judaica-europeana.eu
- Judaica Frankfurt (Universitätsbibliothek Frankfurt a.M.)
sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/judaicaffm/nav/index/all
- Judaica-Sammlung Aron Freimann (Universitätsbibliothek Frankfurt a.M.)
sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/freimann/nav/index/all
- Judaica Suchmaschine (Salomon Ludwig Steinheim-Institut)
www.steinheim-institut.de/vf/
- Exilpresse (Deutsche Nationalbibliothek)
www.dnb.de/DE/Wir/Projekte/Abgeschlossen/exilpresseDigital.html
- DigiBaeck | German-Jewish History Online
<https://www.lbi.org/digibaeck/>

Personen- und Werkregister

- Abeles, Otto 521
Abraham, Felix 509
Abraham, Ulf 348
Abramowitsch, Scholem-Jankew 375
Achad Haam 107, 110, 384
Acher, Mathias *Siehe* Birnbaum, Nathan
Ackermann, Aron
 Die Schwergeprüften 444
Adler, Bill 448
Adler, Friedrich 297, 330, 336
Adler, H[ans] G[ünther] 226–227
 Auschwitz 226–227
Adler, Hans G. 286
Adler, Jeremy 227
Adler, Paul 443–444
 Die Zauberflöte 443
 Elohim 443
 Glauben aus unserer Zeit 443
 Über das Judentum 436
Adler, Viktor 299
Adorno, Theodor W. 201, 223–224, 226–227,
 274, 562
 Kulturkritik und Gesellschaft 223
 Meditationen zur Metaphysik 223
 Minima Moralia 223
 Negative Dialektik 223
 Noten zur Literatur 223
Agnon, Samuel Josef 419, 547, 549, 551
Agnon, Shai 208
Aguilar, Grace
 The Vale of Cedars 394
Aichinger, Helga Michie 236
Aichinger, Ilse 236
 Aufruf zum Mißtrauen 236
 Das Fenster-Theater 237
 Die größere Hoffnung 236
 Verschenkter Rat 237
Alcharisi, Jehuda
 Tachkemoni 470
Alexis, Willibald 88, 95, 409
Allan, Seán 575
Allmendinger, Karl
 Shylock unter Bauern 28
Alon, Alexander **463–478**
Aloni, Jenny 206, 212, 215
 Das Brachland 212
 Zypressen zerbrechen nicht 212
Altenberg, Peter 298, 315
Altendorf, Wolfgang
 Thomas Adamsohn 493
Altermann, Nathan 212
Altman, Mosche (Moses) 366
Altmann, Alexander 45
Améry, Jean 233
 Hand an sich legen 233
 Jenseits von Schuld und Sühne 199
Amichai, Jehuda 205
Amir, Dov 209–211
Anders, Günther 226, 233–234
 Mensch ohne Welt 234
Andersch, Alfred
 Die Rote 30
 Efraim 30
 Sansibar oder der letzte Grund 30
Angress, Ruth K. *Siehe* Klüger, Ruth
Anonymus
 Artushof 18
Anonymus
 Artussage 15
Anonymus
 Dukus Horant 15–16
Anonymus
 Jüngeres Hildebrandslied 16
Anonymus
 Ma'asse-Buch 17, 383
Anonymus
 Paris un Wienne 17
Anonymus
 Schalschelet ha-Kabala 472
Anonymus
 Schewet Jehuda 472
Anonymus
 Schmucl-Buch 16
Anonymus
 Sigenot 16
Anonymus
 Tristan 15
Anonymus
 Widuwilt 15, 17
Antiochus 114

- Anton, Karl, Steinhoff, Hans und Maisch, Herbert
Ohm Krüger (Film) 568
- Antonescu, Ion 366, 371
- Apitz, Bruno
Nackt unter Wölfen 30
- Apollinaire, Guillaume 277
- Appelfeld, Aharon 369
- Aptroot, Marion 11
- Arendt, Hannah 63, 191, 226, 233, 284, 498
Eichmann in Jerusalem 226
- Argov, Sascha 212
- Aristophanes 90–91
- Arnim, Achim von 41, 87–88, 480
Halle und Jerusalem 26, 479–480
- Arno, Siegfried 567
- Arns, Alfons 569
Fatale Korrespondenzen 565
- Arnstein, Nathan 66
- Artmann, Hans Carl 237
- Asch, Sholem 376, 383–385
- Ascher, Saul
Leviathan 58
- Asher, Adolf 542
- Ashkenazi, Ofer 567
- Asser, Rose 272
- Atze, Marcel 227
- Aub, Joseph 518
- Auerbach, Bernard 398
- Auerbach, Berthold 78, 392, 394–395, 504
Briefe an Jakob Auerbach 410
Dichter und Kaufmann 55, 392, 409
Schwarzwälder Dorfgeschichten 409
Spinoza 27, 392–393, 409–410
- Auerbach, Jakob 518
- Ausländer, Ignaz 231
- Ausländer, Rose 229, 231–232, 365–368,
370–371
36 Gerechte 232
Bis an den Nagelmond 232
Der Regenbogen 231, 367
Rückblick 232
- Ausubel, Nathan 448
- Avenarius, Ferdinand 124, 127128, 130
Aussprache mit Juden 129
- Avi-Yona, Eva 213
- Avni, Stella 368
- Bach, Johann Sebastian 65
- Bachofen, Johann Jakob 143
- Backhaus, Fritz 565
- Badeni, Graf Kasimir Felix 331
- Baeck, Leo 508
- Bahr, Erhard 196
- Bahr, Hermann 306, 308, 310
- Bailan, Zhu *Siehe* Blum, Klara
- Baioni, Giuliano 349
- Báky, Josef von
Der Ruf 570
- Balcke, Ernst 284
- Ball-Hennings, Emmy
Ruf und Echo 284
- Balzac, Honoré de 40
- Bamberger, Johann Peter 60–61
- Baretzki, Stefan 365
- Bartels, Adolf 108, 455
Heinrich Heine 456
Judentum und deutsche Literatur 79
Kritik und Kritiker. Mit einem Anhang:
Das Judentum in der deutschen Literatur 79
- Bartov, Omer 565, 569
- Basil, Otto 366
Der Plan 236
- Basnage, Jacques 92
- Basnizki, Eva 213
- Bathdori, Sulamith 208
- Bato, Ludwig 521
- Battagay, Caspar 270–280, 575
- Battenberg, Friedrich 11
- Bauer, Bruno
Die Judenfrage 99, 139
- Bauer, Felice 113, 346–347
- Bauer, Yehuda 227–228
- Bauer, Markus 196
- Baum, Oskar 111, 118, 208, 275, 328, 335
Das Volk des harten Schlafes 355
Die böse Unschuld 441
- Baumgardt, David 283
Erinnerungen an Georg Heym 289
- Baumgarten, Jean 11
- Baumgarten, S. J.
Joseph von Eichendorff 454
- Bayerdörfer, Hans-Peter 167
- Bebenburg, Karg von 306
- Becher, Johannes R. 284–285
- Beck, Karl
Saul 482
- Becker, Ben 575
- Becker, Julius 509

- Becker, Jurek 253
 Bronsteins Kinder 573
- Beckett, Samuel
 Warten auf Godot 492
- Beer, Johann 41
- Beer, Michael 78
- Beer-Hofmann, Richard 118, 298, 305, 307, 316–318
 Der Graf von Charolais 316, 483
 Der Tod Georgs 317
 Die Historie von König David 484
 Jáakobs Traum 307
 Schlaflied für Mirjam 318, 344
- Beethoven, Ludwig van 66, 130
- Behr, Isachar Falkensohn 45, 52–55, 78, 270
 Gedichte von einem pohnischen Juden 53, 59, 270–271
- Behrens, Katja 255
- Behrens, Leffmann 12
- Beller, Steven 300–304
- Ben Abraham, Jakob
 Maassebuch 379
- Ben Amos, Dan 448, 465
- Ben-Chorin, Schalom 164, 180, 202, 208, 211–212, 437
 Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht 212
 Das Messiaspiel 444
- Ben-Chorin, Schalom und Stern, Gerson
 Menora 201, 207–208
- Ben-Chorin, Schalom und Chajes, Adolf
 Die Ernte 203, 208
- Bendavid, Lazarus 52, 56, 271
- Benedikt, Moriz 309–310
- Ben-Gavriël, Moshe Ya'akov 206, 211
 Das Haus in der Karpfengasse 211
 Frieden und Krieg des Bürgers Mahaschavi 211
 Kleines Palästina buch für empfindsame Reisende 211
- BenGershon, Ezra
 Der Esel des Propheten 448
- Ben-Gurion, David
 Jiskor – Ein Buch des Gedenkens an gefallene Wächter und Arbeiter im Lande Israel 377
- Benigni, Roberto
 La Vita è Bella (Film) 570
- Benjamin, Walter 122, 152, 274, 286, 438–439, 474–475, 562
 Beim Bau der chinesischen Mauer 475
 Ursprung des deutschen Trauerspiels 561
 Versuch eines Schemas zu Kafka 474
- Benvenisti, J. L. 298
- Ben-Yitzchaky, Saul 208
- Benyoëtz, Elazar 214, 232
- Benz, Wolfgang 167
- Beradt, Martin 164
- Berdyczewski *Siehe* Bin Gorion, Micha Josef
- Bergelson, David 381, 419
- Berger, Peter L. 448
- Bergius, Hanne 456
- Bergmann, Hugo 111, 208, 330, 338
- Bergner, Elisabeth 486, 492
- Berliner, Abraham 13
- Bérlioz, Hector 274
- Bermann-Fischer, Gottfried 402
- Bernays, Michael 558
- Bernstein, Aron 78, 415
 Vögele, der Maggid 415
- Best, Otto F. 11
- Bettauer, Hugo 302
 Die Stadt ohne Juden 302, 568
- Beyer, Frank
 Jakob der Lügner 570
- Bialik, Chaim Nachman 103, 107, 117, 383, 547
 Das hebräische Buch 103
- Biermann, Wolf 253
- Biller, Maxim 246–248, 254–255, 257, 262, 279, 432
 Der gebrauchte Jude 246–247, 432
 Die Tempojahre 247
 Die Tochter 257
 Harlem Holocaust 247
 Im Kopf von Bruno Schulz 279
 Wenn ich einmal reich und tot bin 279
- Bin Gorion, Micha Josef 464
 Philo-Lexikon 551–552
- Binder, Hartmut 334
- Birch-Pfeiffer, Charlotte 26
- Birnbaum, Menachem 116–117
- Birnbaum, Nathan 111, 116, 126, 276
 Achad Haam 103
 Den Ostjuden ihr Recht! 114
 Selbst-Emanzipation 101
 Zur Frage des jüdischen Geisteslebens in Deutschland 126

- Nationale Wiedergeburt des jüdischen Volkes in seinem Lande 101
- Birnbaum, Salomo A. 376–377
- Birnbaum, Uriel
In Gottes Krieg 160
- Bismarck, Otto von 452
- Blanchot, Maurice 231
- Blass, Ernst 283–284, 291
- Blass, Ernst
Alfred Kerr 290
- Blau, Armin 440–441
- Bloch, Ernst 177, 191
- Bloch, Hans 509
- Blok, Aleksandr 277
- Blum, Klara 367–368, 385
- Blum, Robert, Herloßsohn, Carl und Marggraf, Hermann
Allgemeines Theater-Lexikon 27
- Blumenberg, Hans 238
- Blumenberg, Ursula 238
- Blumenfeld, Kurt
Erlebte Judenfrage 132
- Blumenthal, Hermann 416, 418
- Blumenthal, Oscar 86–87
- Blumenthal-Weiss, Ilse 164, 180
- Bluwstein, Rachel 208
- Boas, C. 540, 542
- Bock, Tobias 50
- Bodemann, Y. Michal 244, 262–263
- Bodenheimer, Alfred **270–280**, 438–439
- Bodenheimer, Max 208
- Boeckh, August 71
- Boesche-Zacharow, Tilly 210
- Boese, Carl
Keine Feier ohne Meyer 567
- Böhm, Adolf 547
- Böhmer, Roland 15
- Boleslav, Netti 212
- Bollack, Jean 229
Vor dem Gericht der Toten 229
- Bonnet, Charles
Philosophische Untersuchung der Beweise für das Christentum 49
- Bormann, Alexander von 457
- Börne, Ludwig 78, 84–86, 89–91, 137–138, 274, 449–451, 481
Briefe aus Paris 85–86, 88, 93, 95, 137
Der Esskünstler 95
Menzel der Franzosenfresser 88, 95
- Monographie der deutschen Postschnecke 95
- Bosch, Roselyne
La Rafle 570
- Bourget, Paul 40
- Boyarin, Daniel 197
- Boyarin, Jonathan 197
- Boysen, Friedrich Eberhard
Koran-Übersetzung 137
- Brahm, Otto 484
- Brandeis (Verlag) 545
- Brandeis, Jakob B. 397
- Brandeis, Jakob W. 520
- Brandeis, Richard 520
- Brandes, Georg 558
- Brann, Markus 508
- Brasch, Thomas
Der Passagier 570
- Braschwitz, Baruch 541
- Braun, Helmut 232
- Brecht, Bertolt
Furcht und Elend des Dritten Reiches 497
Mutter Courage 496
- Brenner, Michael 83
- Brentano, Clemens 87–88
Die Schachtel mit der Friedenspuppe 26
Gockel, Hinkel und Gackeleia 26
Victoria und ihre Geschwister 26
- Brentano, Franz 334
- Breslauer, Hans Karl
Die Stadt ohne Juden (Film) 567
- Breuer, Isaak 191
- Breuer, Mordechai 56
- Breysach, Barbara 276
- Březina, Otokar 336
Hymnen 336
- Briegel, Manfred 194
- Brinckmann, Karl Gustav 64
- Broch, Hermann 225, 312
Die Schlafwandler 225
Die Schuldlosen 225
- Brod, Max 111, 118, 208, 211, 275, 284, 326–328, 335, 337–338, 344–345
Arnold Beer 111, 344
Der jüdische Dichter deutscher Zunge 111
Heidentum, Christentum, Judentum 338
Jüdinnen 111, 328
Räubeni, Fürst der Juden 355, 402–403, 440–441
Streitbares Leben 122, 326

- Tycho Brahes Weg zu Gott 326, 338, 341,
402–403
Unambo 211
Unsere Literaten und die Gemeinschaft
113, 115
- Broder, Henryk M. 458
Volk und Wahn 457–458
- Brody, Heinrich 508
- Bronner, Gerhard 448
- Bruckner, Ferdinand
Die Verbrecher 487
Elisabeth von England 487
Krankheit der Jugend 487
- Bruners, Wilhelm 210, 213
- Brunner, Constantin 100, 367
- Buber, Martin 102–103, 105, 107, 110–112, 118,
128, 146, 171, 177–178, 180, 183, 191, 209,
211–212, 214, 231, 332, 344–345, 375–379,
382, 435, 439, 484, 511, 544–545, 549, 551
Das jüdische Prag 111
Der Jude 140, 546, 548
Die Losung 114–115
Die Mächtigkeit des Geistes 183
Die Tempelweihe *Siehe* Die Losung
Drei Reden über das Judentum 111, 129,
338, 344, 436
Geschehene Geschichte 183
Jüdische Künstler 105
Jüdische Renaissance 435
Tora-Übersetzung 136
Unser Bildungsziel 183
- Buber, Salomon 463
- Bubis, Ignatz 244
- Bucher, Lothar 86
- Bucherer, Wilhelmine 211
- Büchner, Georg 366
Woyzeck 26
- Buck, Theo 229
- Bukofzer, Werner 208, 213
- Bun, Alexandru cel 362
- Burg, Josef 366
- Burg, Meno 428–429
Geschichte meines Dienstlebens 428
- Busch, Isidor 517–519
- Büschenthal, Lippmann Moses 78, 516
- Byron, Lord 90
- Caesar, Gaius Julius 131
- Caligula 487
- Calvary, S. (Verlag) 540, 542
- Campe, Joachim Heinrich 531
- Campe, Julius 96
- Canetti, Elias 225, 255, 308, 316, 352
Die Blendung 308
Masse und Macht 225, 316
- Carlebach, Joseph
Der neue Glaubensbegriff als Grundlage
der Bibelübersetzung von Buber
Rosenzweig 438
- Carlson, Marvin 494
- Carrington, Herbert 23
- Caspari, Hedwig
Salomos Abfall 444
- Cassel, David
Geschichte der jüdischen Literatur 76, 138
- Cassirer Bruno 544
- Cassirer, Ernst 191
- Cassirer (Salon) 290
- Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen
Glaubens
Anti-Anti. Tatsachen zur Judenfrage 548
- Celan, Paul 191, 196, 212, 223, 227–231, 233,
245, 274, 277–278, 365–366, 368–371,
440, 559
Die Niemandrose 278
Engführung 230
Todesfuge 193, 229, 367–368
Zürich, Zum Storchen 232
- Céline, Louis-Ferdinand 40
- Chajim Hameln 426
- Chajes, Adolf und Ben-Chorin, Schalom
Die Ernte 203, 208
- Chamberlain, Houston Stewart 455
- Chamizer, Raphael 521
- Chargaff, Erwin 370
- Charleville, Esther de 61
- Chase, Jefferson S. 89, 449, 451
- Chaucer, Geoffrey 40
- Chomsky, Marvin J.
Holocaust 496, 571, 573
- Claudius, Matthias 179
- Claus, Horst 565
- Cohen, Elieser Lippmann *Siehe* Behrens,
Leffmann
- Cohen, Hermann 100, 140, 191
- Cohen, Sarah Blacher 448
- Cohen, Tobias 47
- Cohn, Emil Bernhard 437, 522

- Cohn, Erich 116
 Corbea-Hoisie, Andrei 369
 Cosmas von Prag
 Chronica Boemorum 327
 Croneburg, Benjamin 501
 Cummings, E[dward] E[stlin] 232, 367
 Curtius, Julius
 Der lebende und dennoch maustodte M.G.
 Saphir 450
 Czarski, Alexander 213
- Dahm, Volker 167, 539
 Dalberg, Karl Theodor von 84
 Danquart, Didi
 Viehjud Levi 573
 Danton, George 285
 Daudet, Alphonse 40
 Davidson, Hans *Siehe* Van Hoddis, Jakob
 De Lemos, Benjamin 61
 De Man, Paul 423
 Debussy, Claude 284
 Degen, Michael 496
 Deleuze, Gilles 209
 Denkler, Horst 23
 Deppisch, August 454
 Derrida, Jacques
 Feu la cendre 231
 Kraft der Trauer 231
 Schibboleth 231
 A Self-Unsealing Poetic Text 231
 Dessauer, Adolf 314
 Großstadtjuden 314
 Deutsch, Ernst 489, 492
 Devidels, Mariane 63
 Diamant, Jacob
 Es waren Kosaken im Städtelein 155
 Frei 155
 Israel im Kriege 155, 159
 Krieg 156
 Dickens, Charles 37, 40–41, 349
 Dickinson, Emily 277
 Diderot, Denis 62
 Diner, Dan 1, 244–245, 262, 571
 Dinesen, Ruth 167
 Dinter, Artur
 Die Sünde wider das Blut 28
 Dinur, Benzion 45
 Dische, Irene 250–252, 260
 Fromme Lügen 251
- Dischereit, Esther 255
 Distelmeyer, Jan 565
 Distl, Egon *Siehe* Goldstein, Moritz
 Döblin, Alfred 118, 141, 276, 456
 Babylonische Wandrung 147
 Der deutsche Maskenball 456
 Reise in Polen 276
 Dohm, Christian Wilhelm
 Über die bürgerliche Verbesserung der
 Juden 83
 Dohm, Ernst 87
 Dohna-Schlobitten, Friedrich Ferdinand
 Alexander zu 64
 Dohna-Schlobitten, Friedrich Karl Emil zu 64
 Domin, Hilde 232
 Nur eine Rose als Stütze 232
 Donath, Adolph 103, 105, 107
 Dössekker, Bruno *Siehe* Wilkomirski, Benjamin
 Drach, Albert 221, 224, 226, 369, 457
 Das große Protokoll gegen
 Zwetschenbaum 225
 Unsentimentale Reise 226
 Dräger, Heinrich 238
 Dreifuß, Alfred 492
 Dressen, Wulf Otto 17
 Drewitz, Ingeborg
 Alle Tore waren bewacht 492
 Dreyfus, Alfred 488
 Droller, David 546
 Drozdowski, Georg 369
 Drumont, Edouard
 La France juive 100
 Dubno, Salomon 51
 Dubnow, Simon 141, 547
 Dühring, Eugen 100, 291, 455
 Die Judenfrage als Racen- Sitten- und
 Culturfrage 139
 Dujardin, Édouard 310
 Les lauriers sont coupés 310
 Durian, Wolf 536
 Durieux, Tilla 284
- Eberle, Joseph 455
 Ebner-Eschenbach, Marie von 28
 Edelman-Ohler, Eva 151–163
 Edschmid, Kasimir
 Das Bücher-Dekameron 291
 Egger, Urs
 Epsteins Nacht 574

- Ehrenstein, Albert 141, 191, 193, 315
 Ansichten eines Exterritorialen 141
 Menschlichkeit 142
 Zion 142
- Ehrmann, Daniel 464
- Ehrmann, Herz 401
- Eichendorff, Joseph von 454–455
- Eichmann, Adolf 226, 493
- Einstein, Carl 456
 Der blutige Ernst 456
- Eisenmenger, Johann Andreas 300
 Entdecktes Judentum 300
- Eisner, Pavel 333
- Elbogen, Ismar 379, 508
- Eldad der Daniter 469
- Eliasberg, Alexander 381–382
- Elijaschew, Isidor 376
- Eliot, T[homas] S[tearns] 40
- Eloesser, Arthur 164
 Erinnerungen eines Berliner Juden 173–174
 Vom Ghetto nach Europa 270
- Eminescu, Mihai 366
- Engel, Erich
 Affaire Blum 570
- Engels, Friedrich
 Deutscher Sozialismus in Versen und Prosa 85
- Enoch, Samuel 504, 506
- Ephraim, Veitel Heine 54
- Erpenbeck, Jenny
 Aller Tage Abend 31
 Heimsuchung 31
- Ersch, Johann Samuel und Gruber, Johann
 Gottfried
 Allgemeine Enzyklopädie 74
- Escher, Karl 164, 169–170
 Der Sohn des großen Königs 181
- Eskeles, Bernhard 66
- Esway, Alexander
 Hercules Maier 567
- Ettighofer, Paul Coelestin
 Mädchen ohne Stern 30
- Ettlinger, Jakob Aaron 505
- Euchel, Isaac Abraham 48, 52, 58, 501
- Eybenberg, Marianne von 64
- Faerber, Meir 204
 Auf dem Weg 206, 210
- Fanta, Bertha 334
- Färberböck, Max
 Aimée und Jaguar (Film) 572
- Farbstein, Moses 106
- Fassbinder, Rainer Werner 244
 Der Müll, die Stadt und der Tod 31, 42, 244
- Faurisson, Robert 224
- Feilchenfeld, Alfred
 Denkwürdigkeiten der Glückel von Hameln 379
- Feinberg-Jütte, Anat **491–499**
- Feiner, Shmuel 45–46
- Feingold, Marko 223
- Feiwei, Berthold 103, 105, 107, 110, 521, 545
 Jüdischer Almanach auf das Jahr 5663 105
- Fest, Joachim 31
- Fetting, Hugo 457
- Feuchtwanger, Lion 141, 144, 402–404, 481
 Der historische Prozeß der Juden 144
 Der jüdische Krieg 144
 Der Tag wird kommen 402
 Die Jüdin von Toledo 403–404
 Die Söhne 402
 Die Geschwister Oppermann 571
 Jud Süß 402–403, 487, 569
 Nationalismus und Judentum 144
 Spanische Ballade *Siehe* Die Jüdin von Toledo
- Fiala-Fürst, Ingeborg 337
- Fichman, Lejser 369
- Field, Nathanael 317
- Field, Nathanael und Massinger, Philip
 The fatal dowry 317
- Fischer, Torben 24
- Fischhof, Adolf 296
- Flake, Otto
 Die großen Worte 290
- Fleischel, Egon 544
- Fleischmann, Lea 213, 253
- Flusser, Vilém 222
- Fock, Gustav 543
- Fontane, Theodor 28, 41
 Der Stechlin 28
 Die Poggenpuhls 28
 Effi Briest 28
 L'Adultera 28
 Unwiederbringlich 28
- Formstecher, Salomon 518
- Förster-Nietzsche, Elisabeth 285
- Fraenkel, David 502

- Francolm, Isaac Assur *Siehe* Rispart, Eugen
 Frank, Hans 260
 Frank, Niklas 260
 Der Vater 260
 Frank, Rudolf 164, 169
 Ahnenn und Enkel 172, 181
 Fränkel, David 49
 Fränkel, Maimon 516
 Frankel, Zacharias 505–508
 Frankenberg, Sigmund 517
 Frankfurter-Wolf, Ulla 415
 Frankl, Ludwig August 78, 398, 464
 Frankl, Pinkus Friedrich 508
 Franz Ferdinand (Erzherzog von Österreich) 312
 Franz Joseph I. (Kaiser von Österreich) 301, 303,
 363
 Franzos, Karl Emil 366, 416, 504
 Der Pojaz 364, 416
 Die Juden von Barnow 416
 Nach dem höheren Gesetz 441
 Freimann, Aron 508, 515
 Frenzel, Elisabeth 23
 Freud, Sigmund 143, 255, 260, 297–299, 305,
 308, 310–311, 313, 497, 555, 561–562
 Der Mann Moses und die monotheistische
 Religion 308
 Der Witz und seine Beziehung zum
 Unbewußten 449
 Selbstdarstellung 299
 Traumdeutung 308
 Zur Psychopathologie des Alltagslebens 308
 Freudenthal, Gideon 56
 Freudenthal, Max 508
 Freytag, Gustav 37
 Soll und Haben 27–28, 41
 Fried, Babette 413
 Fried, Erich 194, 457
 Friedenthal, Herbert *Siehe auch* Freedenn,
 Herbert
 Der Klassentag 174
 Die unsichtbare Kette 172–173
 Leben zur falschen Zeit 172
 Friedlaender, Salomo 284
 Friedländer, David 48, 52, 58, 60, 66, 516, 541
 Lesebuch für jüdische Kinder 530–531
 Friedländer, Moses 66
 Friedländer, Saul 167, 227
 Friedmann, Louis 312
 Friedrich II. von Preußen 55, 61
 Frisch, Efraim 544
 Zenobi 437
 Frisch, Max
 Andorra 494
 Fritsch, Theodor
 Handbuch der Judenfrage 122, 454
 Fritz, Susanne 336
 Froberg, Regina 66
 Schmerz der Liebe 66
 Frost, Robert 277
 Fruchtman, Benno 213
 Frühwald, Wolfgang 87, 177, 194
 Fuchs, Rudolf 208, 336
 Fuks, Lajb 16
 Fürnberg, Louis 204
 Fürst, Julius 503, 507
 Fürstenthal, Ernst
 Abraham 171, 181
 Fürstenthal, Raphael 464, 518

 G(h)uttman, Wilhelm Simon 283
 Gadamer, Hans Georg 180
 Gaius Julius Caesar *Siehe* Caesar, Gaius Julius
 Galinski, Heinz 496
 Gallwitz, Tim 570
 Gans, David 325
 Gans, Eduard 70, 92, 453
 Ganzfried, Daniel 256, 261
 Der Absender 255–256
 Geiger, Abraham 503, 506, 518
 Jüdische Zeitschriften 506
 Geiger, Ludwig 15, 23, 80, 109, 504, 507, 558
 Berlin 1688–1840 454
 Der Kunstwart und die Judenfrage 126
 Die Juden und die deutsche Literatur 79
 Gelber, Mark H. 27, **37–44**
 Gellert, Christian Fürchtegott
 Leben der Schwedischen Gräfin von G** 25
 Gellhaus, Axel 231
 Geoffroy, Louis de 86
 George, Stefan 558
 Gershom ben Jehuda, Rabbi 9
 Gerstl, Elfriede 221, 237
 Gillman, Abigail 305
 Gilman, Sander 3
 Ginsberg, Ascher *Siehe* Achad Haam
 Glaeser, Ernst
 Jahrgang 1902 29
 Glagau, Otto 100

- Glasenapp, Gabriele von 391–406, 407–421, 514–526, 527–538, 539
 Glikl von Hameln
 Die Memoiren der Glückel von Hameln 12, 379–380, 426
 Goebbels, Joseph 169
 Der Angriff 458
 Goes, Albrecht
 Das Brandopfer 30
 Goethe, Johann Wolfgang von 41, 53, 56, 72–74, 89–91, 130, 148, 179, 339, 453, 479, 481
 Die Leiden des jungen Werther 558
 Dichtung und Wahrheit 425
 Faust 486, 497
 Iphigenie auf Tauris 5
 Italienische Reise 1, 5
 [Rezension] Behr, Gedichte eines pohnischen Juden 53
 Weltliteratur 2
 Goetschel, Willi 274, 473
 Goldberg, Lea 208
 Goldberg, Oskar 283, 286–287, 289
 Die fünf Bücher Mosis ein Zahlengebäude 283
 Golde, Louis 546
 Goldmann, Nachum 116
 Goldmark, Josef 296
 Goldschlag, George A.
 Gedichte 180
 Goldschmidt, Georges-Arthur 194
 Goldschmidt, Lazarus 549
 Der Talmud 552
 Goldschmidt, Meir Aron 418
 Goldschmidt, Victor 552
 Goldstein, Franz 208
 Goldstein, Julius 127
 Moritz Goldsteins ‚Deutsch-jüdischer Parnaß‘ 127
 Goldstein, Moritz 107–110, 118, 122–132
 Aesthetik und Kunstwerk 131
 Begriff und Programm einer jüdischen Nationalliteratur 122–123, 126, 130
 Berliner Jahre 131
 Deutsch-jüdischer Parnaß 79, 90, 107, 122–132, 127, 132
 Führers Must Fall 131
 Geistige Organisation des Judentums 107, 123, 130
 German Jewry's Dilemma 122, 127, 130
 Über das Wesen des Judentums 123
 Goldstein, Walter 208
 Goldstücker, Eduard 333
 Goll, Claire 229, 368
 Goll, Yvan 141, 229
 Hiob 193
 Jean-sans-Terre 144
 Goltschnigg, Dietmar 455
 Gombrich, Ernst H. 3
 Gompertz, Theodor 299
 Gomperz, Ruben Elias 12
 Goncourt, Edmond de 40
 Gong, Alfred 368
 Goodrich, Frances und Hackett, Albert
 Das Tagebuch der Anne Frank 493
 Gordin, Jacob 381
 Gordon, Jehuda Leib 58
 Gorelik, Lena 264, 278–279
 Hochzeit in Jerusalem 264
 Lieber Mischa 264
 Meine weißen Nächte 264
 Sie können aber gut Deutsch 279
 Gorionides, Josephus
 Josippon 469
 Goßens, Peter 230
 Gottgetreu, Erich 213
 Gottschall, Rudolf von
 Die deutsche Nationalliteratur des neunzehnten Jahrhunderts 453–454
 Grab, Walter 456
 Grabbe, Christian Dietrich
 Aschenbrödel 481
 Graetz, Heinrich 505, 508, 543
 Graf, Dominik
 Im Angesicht des Verbrechens 575
 Grass, Günter 30–31, 41
 Beim Häuten der Zwiebel 43
 Die Blechtrommel 30
 Hundejahre 30
 Was gesagt werden muss 43
 Grathoff, Dirk 458
 Greene, Graham 40
 Greiner, Bernhard 438–439, 476
 Grigorjewitsch, Gabriel *Siehe* Behr, Isachar Falkensohn
 Grillparzer, Franz 481
 Die Jüdin von Toledo 27, 482
 Esther 482
 Grimm, Jacob und Wilhelm 466

- Deutsches Wörterbuch 449, 454
Märchen 532
- Grimmelshausen, Hans Jakob Christoffel von 18, 24, 41
- Gronemann, Sammy 117, 201, 208, 212, 547
Der Weise und der Narr 212
Erinnerungen eines Jecken 212
Hawdloh und Zapfenstreich 159
Schalet, Beiträge zur Philosophie des „Wenn schon“ 448
Zu meiner Entlastung 207
- Gross, Otto 143
- Grossman, Jeffrey 435, 474
- Grotthus, Sophie Leopoldine Wilhelmine von 64
- Grözingen, Karl Erich 348
- Gruber, Johann Gottfried und Ersch, Johann Samuel
Allgemeine Enzyklopädie 74
- Grünbaum, Herbert 492, 496
- Grundig, Lea 202
- Grundmann, Regina 472
- Grünfeld, Max 413
- Gruschka, Roland 11, **375–387**
- Guattari, Felix 209
- Gubser, Martin 27
- Güdemann, Moritz 13
- Gumpertz, Aaron 56, 271
- Gundolf, Friedrich 558
- Günzburg, Karl Siegfried 516
- Gutsche, Victoria **23–36**
- Gutu, George 370
- Gutzkow, Karl 88, 94, 96
König Saul 481
Uriel Acosta 481
- Haacke, Wilhelm 455
- Hackett, Albert und Goodrich, Frances
Das Tagebuch der Anne Frank 493
- Haecker, Hans Joachim
Dreht Euch nicht um 493
- Hagen, Heinrich von der
Neueste Wanderungen, Umtriebe und Abenteuer des Ewigen Juden 451–452
- Hahn, Barbara 66
- Hainz, Martin A. **221–243**, 229–230, **362–374**
- Hakel, Hermann 448
- Halkin, Schmuël 385
- Halle-Wolfssohn, Aaron 52
- Halpern, Ben
Exile 198
- Hambrock, Matthias **539–554**
- Hamburger, Michael 194
- Hameiri, Avigdor 208, 211
- Hammer, Almuth 439
- Händel, Georg Friedrich 481
- Hannibal 308
- Harap, Louis 448
- Harden, Maximilian 86, 309, 457
- Hardenberg, Karl August von 130
- Harlan, Veit
Jud Süß (Film) 494, 565, 568–569
- Harz, Benjamin 540, 542, 547, 549
- Hauff, Wilhelm 409
Jud Süß 27, 569
Lichtenstein 393
- Haug, Wolfgang 456
- Hauschner, Auguste 275
Der Tod des Löwen 341
Die Familie Lowowitz 330
- Haverkamp, Alfred 14
- Hebbel, Christian Friedrich
Der Diamant 482
Herodes und Mariamne 482
Judith 27, 482–483
- Hebel, Frieda 213
- Hebel, Johann Peter 382
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 71
- Hegner, Jakob 544, 549
- Hehn, Viktor 454
Gedanken über Goethe 453
- Heidegger, Martin 226, 229–230, 559
- Heidenheim, Wolf Benjamin 541
Sidur Sefat Emet 542
- Heiman, Shlomo ben Josua 271
- Heimann, Moritz 544
- Heine, Heinrich 59, 77–78, 86, 88–90, 99, 137–138, 140, 145, 149, 182, 202, 255, 273–274, 309, 315, 369, 394–395, 448–450, 454, 458, 463–464, 472–473, 475, 481, 547
Almansor 481, 497
Briefe aus Berlin 86, 95
Briefe aus Helgoland 94
Der Rabbi von Bacherach 92, 392, 473–474
Die Bäder von Lucca 89, 450
Die romantische Schule 95, 274
Französische Zustände 85, 274
Gedichte 454

- Geständnisse aus der Matzratzengruft 92, 138
 Hebräische Melodien 473
 Jehuda ben Halevy 473
 Ludwig Börne 93–95, 137–138
 Lutetia 86, 274, 473
 Reisebilder 273, 454
 Romanzero 92–93, 473
 Salon III 88
 Shakespeares Mädchen und Frauen 274
 Über den Denunzianten 88
 Vermischte Schriften 274
 Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland 274
- Heinemann, Isaak 508
 Heinemann, Jeremias 516
 Heinrich-Jost, Ingrid 456
 Helbig, Heinz
 Leinen aus Irland (Film) 568
 Hellberg, Frank 456
 Heller, B. (Verlag) 546
 Heller, Isidor 414
 Herder, Johann Gottfried 72, 74, 123, 148
 Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts 176
 Herlitz, Georg und Kirschner, Bruno
 Jüdisches Lexikon 1, 549, 552
 Herloßsohn, Carl, Blum, Robert und Marggraf, Hermann
 Allgemeines Theater-Lexikon 27
 Herman, Mark
 The Boy in the Striped Pyjamas (Film) 570
 Hermand, Jost 89
 Hermann, H. S. 546
 Hermann, Matthias 437
 Herrmann, Hugo 111, 509
 Herrmann, Leo 111, 509
 Herrnfeld, Anton (Theater) 566–567
 Herrnfeld, Donat (Theater) 566–567
 Hertz, Deborah 67
 Herz, Henriette 61, 63–65, 88
 Herz, Marcus 52, 61, 63–64, 541
 Herzberg, Isaak 401, 415
 Herzberg-Fränkell, Leo 416–417
 Polnische Juden 416
 Herzig, Arno 12, 84
 Herzl, Theodor 103, 110, 131, 190, 207, 297–299, 305, 307, 313, 317, 319–320, 510
- Altneuland 102, 110, 319
 Das neue Ghetto 299, 319
 Der Judenstaat 101–102, 114, 299, 320
 Der Mann Moses und die monotheistische Religion 319
 Die Juden Prags zwischen den Nationen 332
 Das lenkbare Luftschiff 102
- Herzog, Hillary Hope 297, 305
 Herzog, Wilhelm
 Die Affäre Dreyfus 488
 Politik und Literatur 288
- Heß, Mendel 503
 Hess, Moses 190
 Hessel, Franz 164
 Alter Mann 174
 Hessing, Jakob 213, **244–269**
 Heuberger, Rachel **500–514**
 Hevesi, Simon 522
 Heym, Georg 283–285, 289
 Der Krieg 285, 292
 Zu den Wahlen 288
 Heymann, Fritz
 Der Chevalier von Geldern 402
 Hickl, Max 521
 Hilberg, Raul 227
 The Destruction of the European Jews 227
 Hildesheimer, Esriel 506
 Hildesheimer, Hirsch 506
 Hildesheimer, Wolfgang 196, 204, 208, 227, 253, 277
 The End of Fiction 227
 Hilfrich, Carola 51
 Hiller, Kurt 113, 283–285, 288, 290, 292
 Französlinge 288–290
 Hilsenrath, Edgar 204, 235–236, 369, 457–458
 Bronskys Geständnis 236
 Das Märchen vom letzten Gedanken 235
 Der Nazi & der Friseur 236, 245
 Fuck America 235
 Nacht 236, 245
 Hilsner, Leopold 331
 Himmler, Heinrich 497
 Hinkel, Hans 168–170, 550
 Hippel, Theodor Gottlieb von
 Lebensläufe nach aufsteigender Linie 25
 Hippler, Fritz
 Der ewige Jude (Film) 568
 Hirsch, Karl Jakob 437, 444
 Hochzeitsmarsch in Moll 444

- Hirsch, Leo 164, 169
 Botschaft aus Granada 404
 Die Letzte Station 172, 181
 Gespräch im Nebel 402, 404
- Hirsch, Samson Raphael 202, 399–402, 437, 444, 505, 543
- Hirsch, Sara 505
- Hirschbein, Peretz 381
- Hirschbiegel, Oliver
 Ein ganz gewöhnlicher Jude (Film) 575
- Hirschel, Moses 54
- Hirschfeld, Werner 209
- Hitler, Adolf 122, 131–132, 236, 247, 250, 253, 257, 260–261, 301, 371, 494, 497–498
- Hochhuth, Rolf
 Der Stellvertreter 493
- Hochwälder, Fritz 494
 Der Himbeerpflücker 494
- Hoddis, Jakob van
 (Nebbich auf jüdisch) 289
- Hödl, Sabine 12
- Hoeflich, Eugen *Siehe* Ben-Gavriël, Moshe Ya'akov
- Hoffmann, Daniel **435–447**
- Hoffmann, E[rnst] T[heodor] A[madeus] 340
 Die Brautwahl 24, 26
- Hofmann, A. J. (Verlag) 542, 552
- Hofmann, Martha 208
- Hofmannsthal, Hugo von 113, 128, 284, 287, 306, 312
 Brief an Karg von Bebenburg 306
 Ein Brief (Chandos-Brief) , 286, 312
 Das kleine Welttheater 444
 Der Dichter und diese Zeit 286
- Hofschtejn, Dovid 385
- Holdenried, Michaela 422
- Hölderlin, Friedrich 284, 559
- Holdheim, Samuel 299, 503
- Holitscher, Arthur
 Der Golem 445
- Holland, Agnieszka
 Hitlerjunge Salomon (Film) 571
- Hollander, Jacob 506
- Homborg, Herz 51
- Honecker, Erich 263
- Honigmann, Barbara 149, 253–255, 260, 262, 264, 278
 Damals, dann und danach 255
 Roman von einem Kinde 254, 278
- Honigmann, David 396, 518
- Horch, Hans Otto 1–6, 10, 23, 27, 167–168, 196, 210, 391, **500–514**
- Hostivít 325
- Houwald, Ernst von 26
- Howard, John A. 11
- Höxter, John 117
- Humboldt, Alexander von 63, 65, 83
- Humboldt, Wilhelm von 63, 65, 556
- Hurwicz, Elias 377
- Hurwitz, Heimann (Hyman)
 Sagen der Hebräer 467–469, 471, 475
- Imhoof, Markus
 Das Boot ist voll (Film) 571
- Immermann, Karl Leberecht 89
 Die Epigonen 27
- Inquit *Siehe* Goldstein, Moritz
- Isaak ben Mordechai 325
- Isler, Meyer 518
- Israel ben Elieser, Rabbi *Siehe* Baalschem
- Itzig, Cäcilie 66
- Itzig, Daniel 65–66
- Itzig, Fanny 66
- Itzig, Moritz 480
- Itzig, Sara 65–66
- Itzkowski, H. 546
- Jacob, Paul Walter 492
- Jacobsohn, Wilhelm 542
- Jacoby, Joel 78
- Jaeger, Achim **9–23**
- Jagow, Bettina von 439
- Jamme, Christoph
 Martin Heidegger 229
- Janik, Allan 305
- Janik, Allan und Toulmin, Stephen
 Wittgensteins Wien 305
- Janin, Jules 88
- Janowitz, Franz 334
- Janowitz, Hans 334
- Jean Paul 91, 95, 382, 451
- Jelinek, Elfriede 221
- Jelinek, Friedrich 221
- Jellinek, Adolf 463
- Jenninger, Philipp 244
- Jesenská, Milena 331, 344
- Jessner, Leopold 489, 491
- Jesus Christus 38–39, 311, 355, 436

- Joachimsthal-Schwabe, Anna
 Gedichte 180
- Jodl, Friedrich 331
- Johann von Luxemburg 325
- Johnson, William M. 303
- Jokl, Anna Maria 213
 Begegnung am Toten Meer 213
- Jolowicz, Leo 543
- Josel ben Gershon von Rosheim 12
- Joseph II. (Kaiser) 83, 297, 326, 330
- Josephus, Flavius 403, 482
- Jost, Isaak Markus 518
 Allgemeine Geschichte des Israelitischen
 Volkes 391, 504
- Judas Makkabäus 155
- Jung, Johann Heinrich 427
- Jungmann, Max 116–117
- Kadmon, Stella 204
- Kafka, Franz 111, 113, 118, 151, 209, 221, 234,
 275, 289, 326–328, 330–332, 334–335,
 337, 339, 344–346, 351, 367, 438–439,
 463–464, 472, 474–475, 549, 551
 Aphorismen 349, 351
 Beschreibung eines Kampfes 326
 Brief an den Vater 343
 Das Stadtwappen 327, 330, 332
 Das Urteil 113, 345–346
 Der Heizer 338
 Der Hungerkünstler 347
 Der Process 347, 350, 475
 Der Verschollene 338, 476
 Die Brücke 345
 Die Verwandlung 113, 350
 Ein Bericht für eine Akademie 345
 Eine Kreuzung 333
 Einleitungsvortrag über Jargon 275, 346
 Fahrt zur Mutter 350
 Gemeinschaft 335
 Schakale und Araber 332, 343
 Tagebücher 350
 Vor dem Gesetz 347–348, 350, 475
- Kahler, Erich von
 Israel unter den Völkern 146
- Kahn, Arthur 415
- Kaindl, Raimund Friedrich 366
- Kaléko, Mascha 164, 179–180, 204, 213, 277
 Kleines Lesebuch für Große 174
 Lyrisches Stenogrammheft 174, 213
- Kalisch, David 85, 87, 90, 452, 483
 Einer von unsere Leut' 483
 Einmalhunderttausend Thaler 87
- Kaminer, Wladimir 263
 Russendisko 263–264
- Kanner-Schildberger, Hertha
 Hadassa 180
- Kant, Immanuel 55, 60–61, 63, 130, 467
- Kanter, Daniel Christoph 541
- Kapper, Siegfried 330, 414
- Kara, Avigdor 325
- Karasek, Hellmuth 457, 493
- Karl Alexander von Württemberg 13, 569
- Karl der Große 17
- Karpeles, Gustav 504, 506
 Geschichte der Jüdischen Literatur 2, 77,
 139
- Karsten, Dietrich Ludwig Gustav 63
- Käsler, Dirk 560
- Kastein, Josef 208, 211
 Eine Palästinensische Novelle 211
- Kasten, Jürgen 565
- Kästner, Erich 536
- Katz, Albert 504
- Katz, Friedrich *Siehe* Kettner, Friedrich
- Katz, Jacob 13, 45
- Katzenelson, Jizchak 253
- Kauffmann, Isaak 540, 542–544, 546, 552
- Kaufmann, David 508
- Kaufmann, Fritz Mordechai 378, 547
- Kaufmann, Moses Wolf 540, 542, 544
- Käutner, Helmut
 In jenen Tagen (Film) 570
- Kawalerowicz, Jerzy
 Bronsteins Kinder (Film) 573
- Kaznelson, Siegmund 303, 331, 549, 552
 Juden im deutschen Kulturbereich 3, 552
- Keilson, Hans 164, 169
- Kenig Artis Hof *Siehe* Anonymus Artushof
- Keren, Else 213
- Kernmayer, Hildegard 86
- Kerr, Alfred 85–86, 290–291, 457–458, 483
- Kertész, Imre 458
 Fiasko 222
 Ich – ein anderer 222
 Kaddisch für ein nicht geborenes Kind 222
 Liquidation 222
 Roman eines Schicksallosen 222
- Kettner, Friedrich 367

- Kilcher, Andreas B. 3, 70–82, 99–121, 135–150, 253, 255, 424, 457
- Kipphardt, Heinar
Joel Brand 493
- Kirchheim, Raphael 518
- Kirschner, Bruno und Herlitz, Georg
Jüdisches Lexikon 1, 549, 552
- Kisch, Egon Erwin 234, 329–330
- Kisch, Matthias 398, 414
- Kishon, Ephraim 448
- Kittner, Alfred 229, 368
- Klabund 369
- Klaghofer, Wolfgang 439
- Klapp, Michael 397, 414
- Klaproth, Martin Heinrich 63
- Klatzkin, Jakob 116, 139–140
Grundlagen des Nationaljudentums 140
- Klausner, Margot 208, 213
- Klein, Karl 517–519
- Kleinert, Andreas und Wessel, Kai
Klemperer – Ein Leben in Deutschland (Film) 573
- Kleist, Heinrich von 64
- Klemperer, Victor 168
Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten 224, 573
LTI 224
- Kley, Eduard 518
- Klimt, Gustav 310
Nuda Veritas 310
- Klötzel, Cheskel Zwi 109, 132, 547
Das grosse Hassen 132
Deutsch-jüdischer Parnaß 132
- Klötzel, Hans 509
- Kluge, Alexander
Abschied von gestern 571
- Klüger, Ruth 30, 234–235, 431–432, 458
weiter leben 235, 432
- Knapp, Fritz Peter 16
- Köbner, Wilhelm 543
- Koepke, Wulf 196
- Kohn, Abraham 518
- Kohn, Hans 111, 118, 303
- Kohn, Salomon 396–398, 414
Der Kadisch vor Col-Nidre in der Altneu-Synagoge 397
Der Retter 397
Gawriel 397, 399
- Koller, Werner 377
- Kolmar, Gertrud 164, 167, 174–176, 179, 181, 193–194
Das Wort der Stummen 175
Der Engel im Walde 175
Die Frau und die Tiere 176
Die Tiere von Ninive 174
German Sea 175
Möblierte Dame 172
Susanna 174, 181
Wir Juden 175, 183
- Kompert, Leopold 78, 411–412, 504
Aus dem Ghetto 411
- Konfuzius 315
- König, René 560
- Königsberger, Annemarie 213
- Kornfeld, Paul 334
Die Verführung 485
Jud Süß 488
- Körte, Mona 23
- Kortner, Fritz 485, 488, 492–493, 570
Die Zwiesprache 492
Donauwellen 492
- Kossak, Ernst 86
- Kracauer, Siegfried 191, 561–562
- Krafft, Carl 467, 471–472
Jüdische Sagen und Dichtungen nach den Talmuden und Midraschen 470
- Kraft, Werner 212, 430
Worte aus der Leere 212
- Kraiker, Gerhard 458
- Krämer, Markus 522
- Kramer, Stanley
Judgment at Nuremberg (Film) 573
- Kraus, Karl 112, 299, 305, 308–310, 315, 320, 367, 449, 453, 458
Das Bild des Siegers 310
Die Fackel 366
Die letzten Tage der Menschheit 309, 456, 485
Eine Krone für Zion 320
Er is doch ä Jud 309
Harakiri und Feuilleton 309
Heine und die Folgen 315
Schicksal der Silber 315
- Kraus, Oskar 334
- Krechl, Ursula
Landgericht 196
- Kreimeier, Klaus 565, 568
- Kreindler, Leon 513

- Krochmal, Nachman 463
 Krojanker, Gustav 116–118, 547
 Juden in der deutschen Literatur 117
 Kronberg, Simon 437, 442–443
 Chamlam 443
 Kruntorad, Paul 498
 Kugelman, Cilly 565
 Kuh, Anton 141
 Juden und Deutsche 143
 Kuh, David 334
 Kuh, Ephraim Moses 45, 52, 54–55, 78, 393, 409
 Der polnische Jude, der ein Christ ward 55
 Kühn, Siegfried
 Die Schauspielerin 571
 Kühn-Ludewig, Maria 539
 Kühne, Jan 201–220
 Kulke, Eduard 413
 Kunth, Gottlob Johann Christian 63
 Kürnberger, Ferdinand 86
 Kwitko, Lejb 385
- Lajarrige, Jacques 369
 Lamm, Louis 540, 542–543, 546, 548
 Jüdische Kriegliteratur 158
 Landau, Leo 17
 Landau, Lola 213
 Landmann, Salcia 11
 Der jüdische Witz 448
 Jüdische Witze 448
 Landsberger, Arthur 124
 Judentaufen 124
 Lang, Isaac *Siehe* Goll, Yvan
 Langenhorst, Georg 437
 Langer, Felicia 213
 Langer, Georg 111
 Lasker-Schüler, Else 107, 110, 117–118, 191, 193, 203–204, 208, 211, 245, 284, 439
 Arthur Aronymus und seine Väter 489
 Der Prinz von Theben 110
 Die Nächte der Tino von Bagdad 110
 Die Wupper 485
 Hebräische Balladen 110
 Laube, Heinrich 94, 451
 Lauer, Gerhard 458
 Lavater, Johann Caspar 49–50
 Lavoisier, Antoine Laurent de 63
 Lazare, Bernard 191
 Lazarus, Moritz 2, 559–560
- Le Rider, Jacques 305
 Lehmann, Jürgen 231
 Lehmann, Marcus 399–400, 402–403, 505, 520
 Aus Vergangenheit und Gegenwart 400
 Die Familie y Aguillar 400
 Eine Sedernacht in Madrid 400
 Ester Chiera 400
 Lehmann, Oscar 400, 505
 Lehnardt, Andreas 463
 Lehrberger, M. 541–542, 544, 552
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 442
 Leiwik, Halpern
 Der Gefangene 171
 Lejeune, Philippe 423
 Leppin, Paul 333, 340
 Das Gespenst der Judenstadt 340
 Severin 328
 Lessing, Gotthold Ephraim 49, 54, 90–91, 95, 130, 148, 271, 289, 479
 Die Juden 24–25, 479
 Nathan der Weise 25, 479, 491–492
 Lessing, Theodor
 Jüdischer Selbsthass 449
 Lessmann, Max 546
 Letteris, Meir 464
 Levi, Primo 222
 Ist das ein Mensch? 222
 Levin Varnhagen, Rahel 65–66, 88, 272–273, 453, 480
 Rahel. Ein Buch des Andenkens an ihre Freunde 272–273
 Levin, Schmarja 106
 Lévinas, Emmanuel 231
 Levita, Elia
 Bovo-Buch 17
 Levy Rabbin, Cerf Isaac 426
 Levy, Berthold 546
 Levy, Dani
 Alles auf Zucker! (Film) 575
 Mein Führer (Film) 498
 Meschugge (Film) 574
 Levy, Samuel Salomon 65
 Levy, Sarah 480
 Levy, Walter 208
 Lewinsky, Charles
 Ein ganz gewöhnlicher Jude (Film) 575
 Melnitz 255
 Lichtenberg, Georg Christoph 468
 Lichtwitz, Max 546

- Liebeneiner, Wolfgang
 Bismarck (Film) 568
 Die Entlassung (Film) 568
- Liebermann, Max 128
- Liebknecht, Karl 141
- Liman, Friedrika *Siehe* Marcuse, Friederike
- Liepmann, Abraham Nathan 65
- Liepmannsohn, Selig Louis 517
- Lilien, Ephraim Moses 103–104, 107, 522, 545, 552
- Limor, Micha
 Der Traum 207
- Lind, Jakov 457
- Lindau, Paul 86–88
- Lindtberg, Leopold 489
- Lipman, Steve
 Laughter in Hell 448
- Lissauer, Ernst 80, 99, 109, 135, 209
 [Sprechsaal] 127
 Haßgesang gegen England 127
- Livay, Yvonne 213
- Liwa ben Bezalel, Jehuda *Siehe* Löw, Rabbi
- Lobe, Friedrich 204, 492
- Locke, John 49
- Locke, Thomas 50
- Loening, Carl Friedrich 544, 549
- Loerke, Oskar 179
- Loeven, Alfred
 Philo-Lexikon 551–552
- Loewe, Heinrich 101, 106, 117
 Die Sprachen der Juden 107
 Eine jüdische Nationalbibliothek 107
 Feinde ringsum! 114
- Loewenberg, Jakob 109
 [Sprechsaal] 127–128
- Loewenson, Erwin 283–285, 287–289
 Die Décadence der Zeit und der „Aufruf“
 des „Neuen Clubs“ 286–288, 290
 Druidenwacht 287
 Neopathos 287
- Löwenstein, Hilde *Siehe* Domin, Hilde
- Loewenthal, Alwin 547
- Loewy, Ernst 167, 195–196
- Loghin, Constantin 370
- Lombroso, Cesare 455
- Loos, Adolf 310
- Lorenz, Otto 223
- Lorz, Andrea 539
- Louis Ferdinand von Preußen 65
- Louis Philippe I. 85, 93
- Löw, Rabbi 325, 338, 342–343, 403
- Löwenstein, Fritz 509
- Löwenstein, Rudolf 87
- Lowenstein, Steven M. 457
- Löwit, R. 540, 542, 546–547, 549
- Löwy, Jizchak 275, 345–348, 350
- Lubitsch, Ernst 565–567, 575
 Meyer aus Berlin (Film) 567
 Schuhpalast Pinkus (Film) 566–567
- Lueger, Karl 301, 303, 306, 455
- Lühe, Irmela von der 196
- Lukács, Georg 475
- Lumet, Sidney
 The Pawnbroker (Film) 570
- Lustiger, Arno 249
- Lustiger, Gila 249–250, 262
 Die Bestandsaufnahme 249–250, 256
 So sind wir 256
- Luther, Martin 41, 90–91
 Von den Juden und ihren Lügen 12
- Luxemburg, Rosa 141
- Luzatto, Samuel David 503
- Lytard, Jean-François 224
 Der Widerstreit 224, 226
- M., H.
 [Sprechsaal] 128
- Ma´asse-Buch *Siehe* Anonymus, Ma´asse-Buch
- Maetzig, Kurt
 Ehe im Schatten (Film) 570
- Magris, Claudio 337
- Mahler, Gustav 299, 449
- Mahomet 137
- Maien, Carl 517
- Maimon, Salomon 46, 52, 55–57, 255, 271–272,
 427
 Lebensgeschichte 56, 59, 271–272, 427
- Maimonides, Moses 49, 55, 57, 272, 530
- More Nevuchim 49, 55, 272
- Maisch, Herbert, Steinhoff, Hans und Anton,
 Karl
 Ohm Krüger (Film) 568
- Malo, Markus **422–434**
- Mandelstam, Ossip 231, 277–278
- Manger, Itzig 366
- Mann, Daniel und Sargent, Joseph
 Playing for Time (Film) 570
- Mann, Heinrich 42
 Der Untertan 29

- Die Göttinnen 29
 Die Schauspielerin 29
 Fulvia 29
 Geist und Tat 288
 Im Schlaraffenland 29
 Mann, Thomas 24, 29, 41–42, 279
 Brief aus Deutschland 291
 Buddenbrooks 29
 Gladius Dei 29
 Königliche Hoheit 29
 Tristan 29
 Wälsungenblut 29
 Mannheim, Karl 560
 Mapu, Abraham 58
 Marcus, M. & H. (Verlag) 543, 552
 Marcus, Max 543
 Marcus, Theodor 552
 Marcuse, Friederike (Fradchen) 65
 Marggraf, Hermann, Blum, Robert und
 Herloßsohn, Carl
 Allgemeines Theater-Lexikon 27
 Margulies, Heinrich
 Das Galuthproblem im Zionismus 140
 Margul-Sperber, Alfred 229, 366–367, 371
 Der unsichtbare Chor 370
 Die Buche 370
 Markisch, Peretz 419
 Marlowe, Christopher 40
 Marr, Wilhelm 100
 Der Sieg des Judenthums über das
 Germanenthum 452
 Martin, Karl Heinz 485
 Marty, Anton 334
 Marx, Hilde 164, 209
 Marx, Julius
 Kriegs-Tagebuch eines Juden 158
 Marx-Peters, Hilde
 Im Vers gefangen 180
 Massinger, Philip 317
 Massinger, Philip und Field, Nathanael
 The fatal dowry 317
 Mayer, Hans 23
 Mayer, Paul 176, 179
 Mayer, Ruth 197
 Mayer, Samuel 517
 Meerbaum Eisinger, Selma 369
 Mehler, Frieda
 Vom Wege 171
 Mehring, Sabine von 575
 Mehring, Walter 456
 Der Kaufmann von Berlin 488
 Meidner, Ludwig 164
 Meisl, Mordechai 325
 Menasse, Eva 260
 Vienna 257–258
 Menasse, Hans 257–258
 Menasse, Robert 258
 Die Vertreibung aus der Hölle 404, 457
 Mendele Moicher Sforim 419, 448, 547
 Mendelssohn, Abraham 65
 Mendelssohn, Fromet 63
 Mendelssohn, Joseph 530
 Mendelssohn, Moses 45–46, 48–50, 57–58,
 63–65, 202, 254, 270–271, 289, 384, 474,
 479, 501, 518, 530, 541
 Bibelübersetzung 10, 408
 Bi'ur-Übersetzung 52, 529–530
 Jerusalem 50, 74
 Phädon 49–50
 Philosophische Gespräche 49
 Über die Empfindungen 49
 Mendelssohn-Bartholdy, Felix 65
 Mendes, Lothar
 Jew Süß 569
 Menkes, Hermann 416, 418
 Menzel, Wolfgang 88–90, 95, 451, 455
 Deutsche Vierteljahrsschrift 451
 Die deutsche Literatur 90
 Ludwig Börne, Briefe aus Paris I 450
 Mertens, Leo 180
 Metternich, Klemens Wenzel Lothar von 274
 Meyer, Mariane 64
 Meyer, Sara 64
 Meyer, Seligmann 506
 Meyer, Uriel 208
 Meyerbeer, Giacomo 99, 449, 481
 Meyerowitz, Jan 448–449
 Meyer-Sickendiek, Burkhard **83–98, 448–462**
 Meyrink, Gustav 327, 339–342
 Der Golem 339–340
 Michaelis, Mirjam 213
 Michaelis, Paul 114
 Mieses, Isaac 416
 Miething, Christoph 425, 432
 Mihaileanu, Radu
 Train de vie 570
 Milder, Anna 65
 Miron, Dan 437

- Mischel, Salome 370
Mittelmann, Hanni **189–200**
Mombert, Alfred
 Aeon 484
Mommsen, Theodor 283
Monasch, Baer Loew 540, 542
Monk, Egon
 Die Bertinis (Film) 571
 Die Geschwister Oppermann (Film) 571
Moore, Marianne 232, 367
Morgenstern, Matthias 439
Morgenstern, Soma 277
 Die Blutsäule 277
Moritz, Karl Philipp 56, 271, 427
 Andreas Hartknopf 25
Mosenthal, Salomon von
 Deborah 483
Moser, Moses 70, 92
Moses 305, 308, 319, 348
Moses, Julius 464
 Jüdischer Novellenschatz 545
Moses, Margarete 208
 Diesen und auch Jenen hat Gott gemacht 204
Mosse, Rudolf 87
Moszkowski, Alexander 448
Motzan, Peter 370
Mozart, Wolfgang Amadeus
 Die Zauberflöte 443
Müller, Adam 88
Müller, Georg 544
Münchhausen, Börries von
 Die neue Dichtung 291
Mundt, Theodor 94
Munk, Eduard 518
Muschg, Walter 456
Mynona *Siehe* Friedlaender, Salomo
- Nadel, Arno 107, 164, 179
 Das Leben des Dichters 180
Nadler, Josef
 Literaturgeschichte des deutschen Volkes
 458
Napoleon Bonaparte 83–85, 123, 272, 480
Naschitz, Fritz 213
Nathenson, Cary 575
Natonek, Hans 326–327
 Kinder einer Stadt 326, 328, 338
Nekula, Marek 275
Neruda, Jan 336
- Nerval, Gérard de 274
Nestroy, Johann 87
 Judith und Holofernes 483
Neuburger, Otto
 Philo-Lexikon 551–552
Neuman, Oscar 213
Neumann, Alfred 544
Neumann, Angelo 329
Neumann, Robert 457
 An den Wassern von Babylon 148
Neumann, Ronnith 261
Nicolai, Friedrich 541
 Leben und Meinungen des Herrn Magister
 Sebaldu Nothanker 25
Niehoff, Maren 463, 474
Nietzsche, Friedrich 93, 142–143, 284–286, 353
 Der Wille zur Macht 285
 Zarathustra 140
Nistor, Ion 370
Nolden, Thomas 249–250, 278
Noll, Chaim 148, 213, 253–254, 262, 264
Noll, Dieter 253
Noll, Hans *Siehe* Noll, Chaim
Nordau, Max 104
Nossig, Alfred 107
 Moderne jüdische Dichtung 105
 Proba rozwiązania kwestji zydowskiej 105
Novak, William 448
Novalis (Friedrich von Hardenberg) 468
- Och, Gunnar **23–36**, 449–450
Olsvanger, Immanuel
 L'Chayim! 448
Oppenheimer, Franz 510
Oppenheimer, Johann F.
 Philo-Lexikon 551–552
Oppenheimer, Joseph Süß 13, 487
Oppenheimer, Samuel 12
Osmomysl, Jaroslaw 362
Osten, Michael *Siehe* Goldstein, Moritz
Otokar II., Přemysl 325
Otten, Karl 141
- Pagis, Dan 205
Pakula, Alan J.
 Sophie's Choice (Film) 570
Palm, Hilde *Siehe* Domin, Hilde
Papavassiliou, Jorgo
 Liebe unter Verdacht (Film) 574

- Pappenheim, Bertha 377, 379–380
 Allerlei Geschichten 380
 Gebete 180
 Zeenah u Reenah 380
- Pascheles, Alfred 519
- Pascheles, Jakob 397, 519
- Pascheles, Jakob W.
 Sippurim 396
- Pascheles, Samuel 519
- Pascheles, Wolf 396–397, 464, 519–520, 542
- Pavell, Lilit 213
- Pazi, Margarita 335
- Perel, Solomon 571
- Perez, Jizchak Leib 375, 381–382, 419, 435,
 448, 547
 Bontsche Schwajg 376
- Perutz, Leo 204, 341–343, 404
 Nachts unter der steinernen Brücke 341,
 403–404
- Pfemfert, Franz 141, 283
 Die Aktion 142
 Jüngste tschechische Lyrik 336
- Pfizer, Gustav
 Heine's Schriften und Tendenz 451
- Pfleiderer, Georg 439
- Philippson, Ludwig 78, 394–395, 397, 399–
 402, 503–504, 543–544
 Israelitisches Predigt- und Schul-Magazin
 394
 Jakob Tirado 504
 Sepphoris und Rom 504
- Philippson, Phöbus 394–395, 399–400
 Die Marannen 394, 504
 Die Vertreibung der Juden aus Spanien und
 Portugal 394
- Picard, Jakob 164, 169, 179–180
 Der Gezeichnete 182
- Pick, Adolph 299
- Pick, Otto 334, 336
- Picquart, Marie-Georges 488
- Pilatus, Pontius 38
- Pinsker, Leon
 Auto-Emanzipation 101
- Pinski, Dovid 379
 Das Erwachen 378
 Eisik Scheftel 378, 382
- Pinthus, Kurt 177, 181, 187, 284, 544
 Jüdische Lyrik der Zeit 177
- Piscator, Erwin 488
- Pius XII., Papst 493
- Piza, Josef 394
- Platen-Hallermünde, August von 88–89, 449–
 451
 Der romantische Oedipus 90
- Platon
 Phaidon 49
- Plessner, Helmut 560
- Polański, Roman
 The Pianist (Film) 570
- Polenz, Wilhelm von
 Der Büttnerbauer 28
- Pollitzer, Heinz 204
- Pollack, Ernst 334
- Pollack, Oskar 327
- Popovici, Traian 371
- Poppelauer, M. (Verlag) 540, 542, 546, 548
- Popper, William 515
- Prawer, Siegbert Salomon 567–568
 Between Two Worlds 567
- Preisendanz, Wolfgang 86
- Prinz, Joachim 170
 Wir Juden 550
- Quentin, Franz *Siehe* Strauß, Ludwig
- Querido, Emanuel (Verlag) 402
- Raabe, Wilhelm 37, 41
 Der Hungerpastor 27
 Die Chronik der Sperlingsgasse 28
 Frau Salome 28
 Holunderblüte 28
- Rabenalt, Arthur Maria
 ... reitet für Deutschland (Film) 568
- Rabener, Gottlieb Wilhelm 89
- Rabinovici, Doron 261
 Andernorts 261
- Raddatz, Fritz J. 458
- Radisch, Iris 457
- Ralph Giordano
 Die Bertinis 571
- Ramler, Karl Wilhelm 54
- Rapoport, Salomo Jehuda 463
- Rappaport, Moritz 78
- Rasch, Gustav
 Pariser Spaziergänge 86
- Raschi 9
- Rathenau, Walter 207
 Höre, Israel! 100

- Rauscher, Peter 12
- Regel, Dirk
 So ein Schlamassel (Film) 574
- Rehfish, Hans José
 Die Affäre Dreyfus 488
- Reich, Wilhelm 369
- Reichmann, Eva G. 165
- Reichwald, Annika 45–59
- Reich-Ranicki, Marcel 31, 42, 457
- Reinhardt, Max 484, 491–492
- Reiss, Erich (Verlag) 170, 544, 550
- Rëubeni, David 403
- Reuss, Heinrich von 64
- Rezzori (d'Arezzo), Gregor von 369
 Ein Hermelin in Tschernopol 369
- Ricoeur, Paul 305
- Riemelt, Max 575
- Rießer, Gabriel 503, 511
- Rilke, Rainer Maria 179, 284, 369
 Zwei Prager Geschichten 329
- Rimbaud, Arthur 277
- Rimon (Verlag) 548
- Rinser, Luise
 Jan Lobel aus Warschau 30
- Rispart, Eugen 396, 518
- Ritter, Karl
 GPU (Film) 568
 Über alles in der Welt (Film) 568
- Robert, Ludwig 480
 Die Macht der Verhältnisse 480
 Die Tochter Jephthas 481
- Robespierre, Maximilien de 93
- Rode, Walther (Rosenzweig) 369
- Rodenberg, Julius 86
 Die vierundzwanzig Stunden von Paris 86
- Rödl, Josef 574
 Schalom, meine Liebe (Film) 574
- Roggenkamp, Viola
 Familienleben 257
- Rohling, August 300
 Der Talmudjude 300
- Rosegger, Peter 455
- Rosenberg, Walter *Siehe* Vrba, Rudolf
- Rosenkranz, Moses 225, 229, 368
 Kindheit 362
- Rosenthal, Fritz *Siehe* Ben-Chorin, Schalom
- Rosenthal, Hugo 128
- Rosenzweig, Franz 136, 191, 177–178, 191, 549
 Stern der Erlösung 136, 146, 178
- Roth, Joseph 141, 148, 276, 437, 439, 463–464
 Autodafé des Geistes 147
 Berliner Saisonbericht 456
 Der Segen des ewigen Juden 147
 Flucht ohne Ende 147
 Hotel Savoy 147
 Jedermann ohne Pass 147
 Juden auf Wanderschaft 114, 147, 276
 Radetzkymarsch 259–260
- Rothgiesser, Fritz
 Das Knabenschiff 182
- Rothschild, Jakob 93
- Rothschild, Thomas 498
- Rousseau, Jean-Jacques 49, 427
 Confessions 272
- Rowohlt, Ernst (Verlag) 174
- Rozenblit, Marsha 303–304
- Rubaschow, Salman 377
- Rubel, Maximilien 369
- Rubel, Nomi 208
- Rubiner, Ludwig 113, 144, 456
- Rübner, Tuvia 214
- Rudolf II. (Kaiser) 325, 341–342
- Ruge, Arnold 90, 451
- Rushdie, Salman 197
- Rütten, Joseph 544, 549
- Ruzowitzky, Stefan
 Die Fälscher (Film) 570
- Saar, Ferdinand von 296–297, 299–300
 Seligmann Hirsch 29, 296
- Sabbatai Zwi 403
- Sabel, Johannes 463–464, 467
- Sacher-Masoch, Leopold von 28, 417
 Besuch beim Wunderrabbi von Sadagora 366
- Sachs, Michael 78
- Sachs, Nelly 164, 167, 179, 193, 232–233, 245, 277, 436
 Eli 445
 In den Wohnungen des Todes 232
- Sahl, Hans
 Hausmusik 494–495
- Salomon (Saaling), Rebecca 66
- Salomon ben Josua *Siehe* Maimon, Salomon
- Salomon, Gotthold 516
- Salomon (König) 137
- Salomon, Lea (Lilla) 65
- Salten, Felix 112, 298, 306

- Salus, Hugo 330
- Samson, Meta
 Spatz macht sich 172–173
- Samter, Max 164
 Die Versuchung 172–173
- Samuely, Nathan 418
 Das Tüpfelr auf dem i 441
- Sandbank, Shimon 209
- Saphir, Moritz Gottlieb 86–87, 89–90, 449–452, 454
 Deutsche humoristische Literatur 91
- Sargent, Joseph und Mann, Daniel
 Playing for Time (Film) 570
- Sarris, Andrew 566
- Satanow, Isaak 52
- Schachnowitz, Selig 401, 437, 442, 444
 Flucht in die Heimat 172
 Luftmenschen 442
- Schächter, Solomon 16
- Schadow, Johann Gottfried 63
- Schalom, Shin 208
- Schardt, Michael M. und Sudhoff, Dieter
 Prager deutsche Erzählungen 333
- Schasar, Salman 117
- Schenk, Otto 492
- Schenker, Anatol 539
- Scherbel, Fritz 546
- Scherzer, Rosalie Beatrice *Siehe* Ausländer, Rose
- Schick, Baruch 47
- Schildt, Axel 196
- Schiller, Friedrich 41, 479
 Kabale und Liebe 182
 Wilhelm Tell 491
- Schindel, Robert 221, 260
 Gebürtig 257–260
 Schweigend ins Gespräch vertieft 228
- Schindler, Liane *Siehe* Shmueli, Ilana
- Schlegel, August Wilhelm 60, 88, 91, 449
- Schlegel, Friedrich 60, 64
- Schleiermacher, Charlotte 60
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 60–61, 63–64
 Über die Religion 60
 Versuch einer Theorie des geselligen Betragens 60
- Schlenstedt, Silvia 167
- Schlomo ben Jizchak *Siehe* Raschi
- Schlonsky, Abraham 208
- Schmidt, Julian 455
 Geschichte der deutschen Literatur im neunzehnten Jahrhundert 453
- Schneider, Haim 213
- Schneider, Lambert 549
- Schneider, Michael 27
- Schnitzler, Arthur 128, 298–303, 306, 310–315, 317, 319, 440
 Der grüne Kakadu 306
 Der Weg ins Freie 313–314
 Liebelelei 484
 Lieutenant Gustl 310
 Professor Bernhardt 311, 314, 484
- Schochat, Asriel 45, 47
- Schocken, Salman 540, 549–551
- Scholem Alejchem 117, 375, 381, 419, 448, 547
- Scholem, Arthur 546
- Scholem, Gershom 13, 117, 209, 212, 377, 381–382, 430, 438, 551
 Von Berlin nach Jerusalem 431
 Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch 2
- Scholem, Siegfried 546
- Scholz, Wilhelm 87
- Schönberg, Arnold 299
 Moses und Aron 191–192
- Schönerer, Georg Ritter von 301
- Schönfels, Brigitte von 86
- Schoor, Kerstin **164–188**, 168
- Schopenhauer, Arthur 287
- Schorske, Carl E. 304
- Schottländer, Benedict 78
- Schreuder, Saskia 168, 539
- Schüler, Meir 13
- Schüler-Springorum, Stefanie 196
- Schüller, Alexander **296–324**, **325–361**
- Schulte, Christoph 45
- Schulz, Bruno 279
- Schulz, Georg-Michael **479–490**
- Schulze, Ursula 11
- Schulze-Maizier, Friedrich 283
 Begegnung mit Georg Heym 284
- Schumsky, Dimitry 332
- Schünzel, Reinhold 565, 567
- Schwadron, Abraham 139
 Mauschelpredigt eines Fanatikers 140
- Schwarz, Johannes Valentin 515
- Schwarz, Karl 547
- Schwarz-Gardos, Alice 206, 213

- Scott, Walter 392–393, 395, 409
 Ivanhoe 27
 Sebald, W. G.
 Austerlitz 31
 Die Ausgewanderten 31
 Seemann, Hermann 544–545
 Seligmann, Barbara 261
 Seligmann, Louis 393
 Seligmann, Rafael 141, 246, 255–256, 377, 574
 Bejahung und Verneinung des Galuth 140
 Rubinsteins Versteigerung 245–246
 Schalom, meine Liebe 574
 Selle, Christian Gottlieb 63
 Selpin, Herbert
 Carl Peters (Film) 568
 Seneca, Lucius Annaeus 38
 Sessa, Karl Borromäus Alexander 26
 Unser Verkehr 26, 480
 Shaked, Gershon 435–436
 Shakespeare, William 40, 91
 Der Kaufmann von Venedig 301, 492–494
 König Lear 492
 Shedletzky, Itta 10
 Shmeruk, Chone 11
 Shmueli, Ilana 212, 365, 368
 Ein Kind aus guter Familie 368
 Über mein Czernowitz erzählen (1924–1944) 368
 Zeitläufe 213
 Zwischen dem Jetzt und dem Jetzt 213
 Shveln (Verlag) 548
 Sienerth, Stefan 370
 Silbergleit, Arthur 117, 164
 Der ewige Tag 180
 Silbermann, Edith 368
 Silburg, Mosche 384
 Simmel, Georg 560–561
 Der Fremde 560
 Philosophie des Geldes 560
 Simon, Ernst 479
 Singer, Kurt 491
 Singer, Ludwík 330
 Sinsheimer, Hermann
 Maria Nunnez 182, 402
 Rabbi, Golem und Kaiser 402
 Skolnik, Jonathan 473
 Sokolow, Nahum 106
 Sombart, Werner 455
 Sommer, Ernst 355
 Botschaft aus Granada 402
 Die Revolte der Heiligen 355
 Sommer, Maria 495
 Soncino (Familie) 541
 Sonnenthal, Adolf 306
 Soskin, Selig Eugen 510
 Spalding, Henry D. 448
 Spangenberg, Max 283
 Spanier, Dr. M[oritz]
 Leutnant Sender 159
 Spector, Scott 332, 335
 Speidel, Ludwig 86
 Spektor, Mordechai 419
 Spielberg, Steven
 Schindler's List (Film) 570
 Spindler, Karl
 Der Jude 27
 Spinoza, Baruch 50, 403
 Spirek, Christiane Ida 334
 Spitzer, Daniel 86, 298
 Wiener Spaziergänge 298
 Šrámek, Fráňa
 Flammen 336
 Staël, Anne Louise Germaine de
 De l'Allemagne 274
 Stalin, Josef 247, 267
 Staudinger, Barbara 12
 Stauff, Philipp 127, 130
 Die Juden in Literatur und Volk 130
 Stein, Benjamin 253, 262
 Die Leinwand 253
 Stein, Leopold 396, 518
 Steinbarg, Elieser 366
 Steinecke, Hartmut 205
 Steinhoff, Hans
 Familientag im Hause Prellstein (Film) 565, 567
 Steinhoff, Hans, Anton, Karl und Maisch, Herbert
 Ohm Krüger (Film) 568
 Steinschneider, Moritz 70, 75–76, 396, 508
 Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher 76
 Jüdische Literatur 74, 138
 Steinthal, Heymann 559
 Stemmler, Robert Adolf
 Die Affaire Blum (Film) 570
 Stenzel, Abraham Nochem
 Gideons Brandopfer 177

- Stern, David 466
 Stern, Frank 572–573
 Stern, Gerson 164, 201, 207–208, 436
 Weg ohne Ende 171, 182, 402, 404
 Stern, Günther Siegmund *Siehe Anders, Günther*
 Sternbach, Hermann
 Wenn die Schakale feiern 158–159
 Sternheim, Carl 485
 Aus dem Bürgerlichen Heldenleben 485
 Die Hose 485
 Stettenheim, Julius 87, 452
 Stevens, George
 The Diary of Anne Frank (Film) 570
 Stifter, Adalbert 41
 Stoecker, Adolf 100
 Stöhr, Ingo 334
 Stomps, Victor Otto 180
 Strauch, Gabriele 16
 Strauß, Ludwig 80, 109, 117, 128–129, 164, 167,
 208–209, 212–214, 382, 436
 Der Tod des Verborgenen 445
 Die zwifache Heimat 214
 Land Israel 180
 Reichstreue und Volkstreue 113
 Strittmatter, Thomas
 Viehjud Levi 573
 Struck, Hermann 117, 275–276, 522
 Sturmman, Manfred 164, 179
 Bekentnis 180
 Herkunft und Gesinnung 180
 Sudhoff, Dieter und Schardt, Michael M.
 Prager deutsche Erzählungen 333
 Suhrkamp (Verlag) 552
 Susmann, Margarete 558
 Süß, Hermann 18
 Süßkind von Trimberg 16
 Sutzkever, Avrom
 Die bleiern Platten von Romm's
 Druckerei 385
 Szeps, Moriz 301
 Szondi, Peter 224, 230, 559
- Taaffe, Eduard Graf 300
 Taberner, Stuart 572–573
 Tábori, Cornelius 495
 Tabori, George 236, 458, 495–497
 Improvisationen über Shakespeares
 Shylock 496
- Jubiläum 496–497
 Kannibalen 495–497
 Mein Kampf 236, 497–498
 Mutters Courage 496
- Tauber, Josef Samuel 414
 Der Kadisch vor Kol Nidre 414
 Der Retter 414
 Die letzten Juden 414
 Gawriel 414
- Täubler, Eugen 547
 Taussig, Nadja 203
 Teller, Wilhelm 60
 Telushkin, Joseph 448
 Tendlau, Abraham 467, 472, 518
 Das Buch der Sagen und Legenden
 Jüdischer Vorzeit 471
 Theilhaber, Felix A. 110, 153
 Jüdische Flieger im Kriege 158
 Thieberger, Friedrich 521
 Thiele, Martina 570
 Tieck, Ludwig 91
 Tietze, Hans 315
 Timm, Erika 17, 19
 Timms, Edward 305
 Tisch, Ulrike 213
 Tišma, Aleksandar
 Das Buch Blam 222
 Tismar, Jens 332
 Toch, Michael 11
 Toller, Ernst
 Die Wandlung 157, 485
 Torberg, Friedrich 208, 448
 „Wai geschrien!“ oder Salcia Landmann
 ermordet den jüdischen Witz 448
 Toulmin, Stephen 305
 Toury, Jacob 502
 Trakl, Georg 367
 Treitschke, Heinrich von 283, 453, 455
 Deutsche Geschichte im neunzehnten
 Jahrhundert 453
 Noch einige Bemerkungen zur Judenfrage
 452
 Unsere Aussichten 100
 Treu, Abraham 396
 Trietsch, Davis 116, 545, 547
 Trojanow, Ilija 194
 Trotta, Margarethe von
 Rosenstraße (Film) 572
 Trotzki, Leo 487

- Tucholsky, Kurt 277, 449, 458
 Tück, Jan-Heiner 440
- Ucicky, Gustav
 Heimkehr (Film) 568
- Ungar, Hermann 332, 463–464
 Der rote General 331, 487
 Die Klasse 351
 Die Verstümmelten 352–353
 Geschichte eines Mordes 328
- Unger, Erich 283, 285–287, 289
 Politik und Metaphysik 286
 Wedekinds ‚In allen Wassern gewaschen‘
 288
- Unzelmann, Friderike 65
- Urban-Fahr, Susanne 539
- Urzidil, Gertrude 209
- Urzidil, Johannes 326
 Da geht Kafka 326
- Ussischkin, Menachem 106
- Valéry, Paul 277
- Van Hoddis, Jakob 283–284, 287
 Von mir und vom Ich 286
 Weltende 283–284
- Varnhagen von Ense, Karl August 65–66, 89,
 272
- Varnhagen, Rahel *Siehe* Levin Varnhagen,
 Rahel
- Veit, Brendel (Dorothea) 64
- Veit, Moritz 542
- Veit, Simon 64
- Vergelis, Arn 385
- Vergil 308
- Verhaeren, Émile 288
- Verlaine, Paul 369
- Vertlib, Vladimir 264–265
 Das besondere Gedächtnis der Rosa Masur
 266, 278
 Letzter Wunsch 265
 Spiegel im fremden Wort 266
 Zwischenstation 264–265, 278
- Viertel, Berthold
 Ostjuden 114
- Vilsmaier, Joseph
 Comedian Harmonists (Film) 572
 Leo und Claire (Film) 573
- Vital, Hajim
 Peri Ez Hayyim 501
- Vivanco, Pedro 303
- Vogt-Maykopf, Chaim 3
- Voigts, Manfred **122–134, 283–295**
- Voit, Friedrich 168
- Völpel, Annegret 539
- Voltaire 40, 273
- Von Arnstein, Fanny 66
- Von Brinkmann, Gustav 65
- Von Dohna, Alexander 64
- Von Eskeles, Cäcilie 66
- Voß, Christian Friedrich 541
- Voß, Johann Heinrich 91
- Voß, Julius von 26
 Der travestirte Nathan der Weise 26, 480
 Euer Verkehr 480
- Vrba, Rudolf und Wetzler, Alfred
 Bericht der Auschwitzflüchtlinge (Ende
 April 1944) 228
- Vrba, Rudolf 227–228
 Die mißachtete Warnung 228
 I cannot forgive 228
- Vrchlický, Jaroslav 336
- Wagenseil, Johann Christoph
 Artushof 18
- Wagner, Richard 108, 111, 455, 485
 Das Judenthum in der Musik 29, 84, 99
 Mein Leben 453
- Wagner-Egelhaaf, Martina 422
- Waldinger, Ernst
 In Memoriam Leutant Beer 160
- Waldoks, Moshe 448
- Wallas, Armin A. 210, 306, 443
- Walser, Martin 24, 41, 244
 Tod eines Kritikers 31, 42
- Walter, Hans-Albert 195
- Warburg, Aby 560
- Warburg, Otto 510
- Warnock, Robert G. 17
- Waschneck, Erich
 Die Rothschilds (Film) 568
- Wassermann, Henry 165
- Wassermann, Jakob 118, 255, 302, 440
 Der Fall Maurizius 441
 Die Juden von Zirndorf 402–403
 Mein Weg als Deutscher und Jude 117,
 429–430
- Wedekind, Frank 284, 288
 Rabbi Esra 289

- Weidner, Daniel **555–564**
- Weil, Jacob 463, 467–469, 471–472, 475
 Fragmente aus dem Talmud und den Rabbinen 467
- Weil, Robert
 Schulaufsätze des Poldi Huber 546
- Weil, Simone 432
- Weill, Alexandre 418
- Weinger, Otto 298–299, 305, 313, 353, 449
 Geschlecht und Charakter 313
- Weinzierl, Ulrich 457
- Weisel, Leopold 397
- Weiß, Ernst 275, 277, 339
 Der Kampf *Siehe* Franziska Franziska 338
- Weiss, Ilse 179
- Weiss, Peter 194, 196, 227, 245
 Die Ästhetik des Widerstands 194, 227
 Die Ermittlung 227, 493
- Weissberg, Liliane **60–69**, 273
- Weißglas, Immanuel 229, 368
- Weizmann, Chaim 106
- Weltsch, Felix 111, 208, 335, 343, 521
- Weltsch, Robert 334, 509
- Wenzel, Edith 16
- Werfel, Franz 112–113, 118, 275, 334, 353, 437, 439, 544
 Der Abituriententag 353
 Der Spiegelmensch 484
 Der Weltfreund 337
 Die Troerinnen 484
 Paulus unter den Juden 487
- Werner, Klaus 369–370
- Wertheimer, Martha 164
- Wertheimer, Samson 12
- Wessel, Kai und Kleinert, Andreas
 Klemperer – Ein Leben in Deutschland (Film) 573
- Wessely, Hartwig 52
- Wessely, Naphtali Herz 47, 51
 Divrej schalom we-emet 47
 Gan Na'ul 47
- Westermann, Klaus 456
- Wetzlar, Isaak 47
- Wetzler, Alfred 227–228
- Wetzler, Alfred und Vrba, Rudolf
 Bericht der Auschwitzflüchtlinge (Ende April 1944) 228
- Wieland, Christoph Martin 89
- Wienbarg, Ludolf 94
- Wiener, Oskar 330, 336
- Wiesel, Pauline 65
- Wild, Döfl 15
- Wilhelm II. (Kaiser) 130, 457
 Burgfriedensrede 153
- Wilhelm, Carl
 Der Stolz der Firma (Film) 566
 Die Firma heiratet (Film) 566
- Wilhelmy, Petra 62
- Wilkomirski, Binjamin 223
 Bruchstücke 256
- Williams, Raymond 205
- Winder, Ludwig 330, 335, 353–354, 436
 Die jüdische Orgel 353
 Geschichte meines Vaters 328
 Hugo 354
 Turnlehrer Pravda 354
- Winder, Maximilian 330, 353
- Winkler, Manfred 213–214
- Winter, Jakob und Wünsche, August
 Die jüdische Literatur seit dem Abschluss des Canons 79
- Wirnt von Grafenberg
 Artushof 15
- Wirtz, Michaela **565–579**
- Wisten, Fritz 492
- Wistrich, Robert S. 303
- Witte, Bernd 474–475
- Wittgenstein, Ludwig 305
 Tractatus 305
- Wohl von Haselberg, Lea 574
- Wohl, Jeanette 94
- Wohlgemuth, Joseph 440, 506
- Wolf, Friedrich August 71
- Wolf, Friedrich
 Cyankali 487
- Wolf, Immanuel 70–73
 Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums 71
- Wolf, Joseph 502
- Wolf, Konrad
 Ich war 19 (Film) 571
- Wolfenstein, Alfred 112, 118, 141, 208
 Jüdisches Wesen und neue Dichtung 142
- Wolff, Alfred 23
- Wolff, Bernhard 86
- Wolff, Christian 51
- Wolff, Kurt (Verlag) 544, 549

- Wolff, Theodor 87
 Wolfskehl, Karl 110, 141, 148, 558
 Die Stimme spricht 148, 179
 Hiob 192
 Wolpe, Stephan 208
 Woltmann, Karl Ludwig von 64
 Wonnenberg, Felice Naomi 573
 Worlik, Emanuel
 Der Fahnenreiter von Prag 402
 Wronkow, Ludwig 117
 Wünsche, August und Winter, Jakob
 Die jüdische Literatur seit dem Abschluss
 des Canons 79
 Wüst, Hans Werner
 Massel braucht der Mensch 448

 Xiangcheng, Zhu 367

 Yourgrau, Wolfgang 204

 Zadek, Peter 493–494, 498
 My Way 494
 Zangwill, Israel 418
 Zarncke, Friedrich 15
 Zech, Paul 288
 Zedner, Josef 467, 469–470, 473
 Auswahl historischer Stücke aus
 hebräischen Schriftstellern 469
 Zerlett, Hans H.
 Robert und Bertram (Film) 568
 Venus vor Gericht (Film) 568
 Zibaso, Magali 213
 Ziesel, Kurt
 Daniel in der Löwengrube 30
 Und was bleibt, ist der Mensch 30
 Zimmermann, Hans Dieter 337
 Zinner, Hedda 494
 Ravensbrücker Ballade 494
 Zivier, Georg 164
 Zlocisti, Theodor 105, 110, 521, 547
 Zohn, Harry 306
 Zola, Émile 488
 Zuckermann, Hugo 154
 An Judas Jugend 154
 Gedichte 115
 Lied ans Maschinengewehr 154
 Makkabäer 5675 115
 Österreichisches Reiterlied 154
 Psalm 154
 Zuckmayer, Carl 141
 Des Teufels General 492
 Weltbürgertum 148
 Zunz, Leopold 70–75, 79, 138, 463, 502–503,
 506, 516
 Die jüdische Literatur 2, 73
 Zweig, Arnold 117–118, 151, 204, 208, 211, 275,
 303, 479, 485, 547
 Abigail und Nabal 485
 Allenfalls unter ‚Antworten‘ zu bringen?
 160
 Bilanz der deutschen Judenheit 165
 Das Mittel des Geistes 113
 Das ostjüdische Antlitz 114
 Der große Krieg der weißen Männer 160
 Die Sendung Semaels 486
 Die Umkehr *Siehe* Die Umkehr des
 Abtrünnigen
 Die Umkehr des Abtrünnigen 486
 Erziehung vor Verdun 160
 Juden auf der deutschen Bühne 486
 Juden zählung vor Verdun 156–157
 Junge Frau von 1914 160
 Ritualmord in Ungarn *Siehe* Die Sendung
 Semaels
 Zweig, Max 211
 Davidia 211
 Die Marranen 211
 Zweig, Stefan 141, 145, 193, 298, 302, 304,
 307–308, 312, 315–316, 318–319
 Buchmendel 316
 Das neue Pathos 288
 Der begrabene Leuchter 318
 Die Welt von Gestern 148
 Erasmus von Rotterdam 182
 Im Schnee 316
 Jeremias 191–193, 307, 318, 440, 486
 Rachel rechtet mit Gott 307
 Zwerenz, Gerhard
 Die Erde ist unbewohnbar wie der Mond 31

Sachregister

- Aboda 435
Absolutismus 12
Adaption 381–382
Aggada 4, 70, 78, **463–478**
Aggada-Anthologien **463–478**
Agudat Israel 505
Aguna 441
Ägypten 38, 277
Ahasver 26, 142, 316, 318, 340, 354, 451
Ajanot 548
Akademie für die Wissenschaft des Judentums 70, 547
Akademien, gaonäische 464
Akademie-Verlag Berlin 547, 549
Akkulturation 2, 10, 14, 26–27, 45, 53–54, 56–58, 131, 174, 180, 296, 298–300, 303, 306, 376–377, 403–404, 411, 413, 417, 491, 502, 516, 535, 560
Aktivismus 287
Alexandrien 37
Alijah 205–206
Alldeutsche Partei 301, 314
Allgemeine Jüdische Wochenzeitung 513
Allgemeine Zeitung des Judentums 78, 158, 391, 395, 400, 503, 543
Almanach 397, 408, 500, 514–515, 517, 521–522
Almanach für die israelitische Jugend 516
Alterität 73, 75, 117
Altneuland 510
Amerika 260, 319
Am-ha'arez 348–349
Amsterdam 182, 385, 501
Anarchismus 143–144
Anthologie 203, 206–208, 370, 448, 463, 466, 522, 532
Anthropologie, philosophische 560
Antichrist 39
Antijudaismus 83, 87, 300–301, 429–430
Antike 289, 400
Antinationale Sozialisten Partei 141
Antiochus 114
Antisemitismus 3, 23–24, 27–31, 37–39, 67, 79–80, 83, 87, 90–91, 99, 110, 116–118, 123–124, 126–127, 129–130, 135, 139, 154, 157, 165–166, 173, 225–226, 234, 236, 247–248, 267, 283, 289, 291, 296, 300–304, 307–314, 316, 319–320, 328, 331, 334, 352–353, 364, 368, 370–371, 401, 429–430, 441, 449, 452, 455, 458, 484, 488, 493–494, 496–497, 503–504, 509–510, 512, 514, 522, 539, 545, 547, 551, 553, 566, 568–570, 578
Antisemitismus, christlicher 38
Antisemitismus, jüdischer *Siehe* Selbsthass, jüdischer
Antisemitismus, linker 31
Antisemitismus, literarischer 23–24, **37–44**
Antisemitismus, post-emanzipatorischer 99–100
Antisemitismus, rassistischer 28
Antisemitismus, völkischer 331
Antisemitismusstreit, Berliner 28, 135, 430
Antizionistisches Komitee 124
Anzeigen 402
Arabisch 75
Aramäisch 10, 72, 76, 381, 472
Ariel (Almanach) 208
Arisch 328
Artusliteratur 17
Aschkenas 10–11, 379–380, 514
Assimilation 2, 13, 28, 53–54, 58, 70, 80, 83, 92, 99–100, 108–111, 114–115, 117, 122, 124–126, 135, 139, 141–143, 171, 190–192, 198, 204–206, 222, 255, 290, 298–299, 304, 314, 343–344, 354, 364, 377, 384, 424, 429–430, 435, 442, 479–480, 494–495, 509–512, 573–574
Assimilationsssatire 345
Athenäum (Verlag) 552
Aufklärung 1, 23–25, 39, 45, 47, 49, 60, 70–71, 83, 89–90, 99, 135, 182, 270–271, 274, 289–291, 296, 309, 416, 424, 427, 443, 453, 479–480, 501–502, 516, 530, 541, 557
Aufklärung, jüdische *Siehe* Haskala
Augsburger Allgemeine Zeitung 86
Auschwitz 13, 214, 223, 227, 229, 232–234, 244–245, 249, 263, 365, 493, 495–496, 570, 573–574
Auschwitz-Prozess 493
Außenseiter 351–352, 354–355, 560
Autobiographie 256, 264
Autobiographie, christliche 426, 432

- Autobiographie, deutsch-jüdische **422–434**
Autoemancipation 101
 Avantgardismus 561
- Babylon 327, 464–365
 Balfour-Declaration 116
 Bar Kochba Prag 111, 114, 334, 343
 Bar Mizwa 299, 445, 528
 Basel 102–103, 107, 314, 320, 552
 Basler Zionistenkongresse 313
Bayerische Israelitische Gemeindezeitung 546
 Befreiungskriege 556
 Belletristik, jüdische 544
 Berlin 4, 25, 45, 48–49, 53–55, 57–58, 60–62, 70, 79, 87, 105, 111, 116–117, 132, 251, 263, 270–272, 334–335, 431, 491–492, 494, 506, 508, 512–513, 541–542, 546, 549
 Berliner Antisemitismusstreit 28, 135, 430
Berliner Courier 87
 Berliner Frühexpressionismus 283
Berliner Gemeindeblatt 511, 513
 Berliner jüdische Freischule 541
 Berliner Moderne 106, **283–295**, 458, 483
Berliner Monatsschrift 58
Berliner National-Zeitung 86
 Berliner Rabbinerseminar 506
Berliner Schnellpost für Literatur, Theater und Geselligkeit 87
Berliner Tageblatt 87
Berliner Vereinsboten 509
Berliner Wespen 87, 452
 Berliner Zionistische Vereinigung 101, 114
 Beschneidung 263
 Bessarabien 371
 Bibel 16, 38–39, 51, 76, 137–138, 147, 176–179, 192, 255, 287, 305, 307–308, 318–319, 327, 338, 342, 348, 351–352, 354, 356, 379, 393, 438–439, 464, 466, 468, 476, 479, 481–482, 485, 497, 529–531, 534, 541
 Bibel *Siehe auch* Tora
 Bibelauslegung 380
 Bibliophilie 547
Bikkure ha-Ittim 502
 Bildung 416, 556–557
 Biographie 401
 Biologismus 99
 Bitburg-Affäre 244
 Bi'ur (Buch Kohelet) 529–530
- Blätter des Jüdischen Frauenbundes* 511
 Blut 328, 337, 344
Bohemia (Prag) 329
 Böhmen 10, 297, 325–326, 329, 331, 334, 355, 396–398, 409, 413, 416, 521
 Bong (Verlag) 124
 Braunau 494
 Bremen 494
 Brenner-Archiv Innsbruck 214
 Breslau 54, 481, 501, 517, 542–543
 Breslauer jüdisch-theologisches Seminar 70
 Brief 65, 88, 273, 346, 423
 Brieg 517
 Brody 276
 Brünn 521, 545
 Brunnenvergiftung 12
 Buch, jüdisches **539–554**
 Buchdruck, hebräischer 541
 Buchenwald 249
 Buchhandlungen, jüdische 536
 Buchillustration 547
 Buchklubs 549
 Buchmarkt, jüdischer 541
 Budapest 368, 495–496, 522
 Bühnenklub Berlin 493
 Bukarest 368, 370–371
 Bukowina 277, **362–374**
 Bund deutscher Mädel 497
 Bundesrepublik Deutschland 30, 244–245, 253, 257, 262–263, 492–493, 495, 497, 565, 571
 Burgtheater Wien *Siehe* Wiener Burgtheater
- C.V.-Zeitung* 509, 511–512
 Café Arco 334
 Café Continental 335
 Café Edison 335
 Café Louvre 334
Cahiers Juifs Paris 147
 Cassirer (Salon) 290
 Central-Verein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens 79, 100, 135, 190, 509, 540, 548, 551
Charivari 87
 Chassidismus 289, 349, 375, 416, 436, 486
 Cheder 529
 Chibat-Zion-Bewegung 101–102
 China 368
 Chowewe Sefat Ewer (Verein) 106

- Christenhass 453
 Christentum 38–39, 60, 64, 66, 91, 300–302,
 309, 316–317, 332, 345, 436, 444, 453,
 481–482, 487
 Christianstadt 234
 Codex Manesse 16
 Concordia (Prag) 334
Cottas Morgenblatt 95
Cultur-Almanach 522
 Czernowitz 4, 277, **362–374**, 522
- Damaskusaffäre 392
 Dänemark 409, 418
Das neue Pathos 288
 De- und Re-Territorialisierung 209
 Demokratie 288
 Demokratische Zionistische Fraktion 103
 Denken, rationales 49
Der Demokrat 283
Der große Schauplatz 501
Der Humorist 87
Der Israelit 397, 400, 503, 505, 520
Der Israelit des 19. Jahrhunderts 503
Der Jude. Eine Monatsschrift 112, 114, 332, 375,
 511
*Der Jude. Periodische Blätter für Religion und
 Gewissensfreiheit* 511
Der jüdische Student 510
*Der jüdische Wille. Zeitschrift des Kartells
 jüdischer Verbindungen* 116
Der Kunstwart 90
Der kuriöse Antiquarius 501
Der Kunstwart 90, **122–134**
Der Morgen 548
 Der Neue Club 132, 283–286
*Der Orient, Berichte, Studien und Kritiken für
 jüdische Geschichte und Literatur* 507
Der Schild 512
Der Stürmer 248
Der Treue Zionswächter 504
Der Ulk 87
Der wahre Jakob 454
 Dessau 48, 541
 Deutsch-christliche Tisch-Genossenschaft 88
 Deutsche Demokratische Republik 30, 252–
 253, 263, 368, 494, 571
 Deutsches Casino (Prag) 335
 Deutsches Theater Berlin 492
 Deutsch-jüdische Periodika **500–526**
- Deutschtum / Judentum 403
 Dezembersturm (Prag) 331–332
 Diaspora 1–2, 9, 72–73, 76–78, 115, **135–150**,
 181–182, 189, 193, 197–198, 260, 276, 355,
 437, 445, 496
 Didaktik 401, 504, 529–530, 535
Die Aktion 132
Die Fackel 309
Die Freistatt 378
Die jüdische Presse 506
Die Stimme 207
Die Welt 106, 510
Die Zukunft 309
 Dietrichepik 16
 Diskurse, politisch-kulturelle **83–98**
 Displaced Persons 513, 552
 Dissimilation 2, 80, 101, 135
 Distanzliebe 338
 Doppelsprachigkeit 51–52, 331
 Dorfgeschichte 408–409
 Drama, deutsch-jüdisches **479–490**, **491–499**
 Dreißigjähriger Krieg 12
 Dreyfus-Affäre 100, 191, 307
 Dritte Generation 245
 Drittes Reich 3, 249, 493, 512, 547
 Drohobycz 279
 Druckereien 541, 545
 Dualismus, gnostischer 353
 Düsseldorf 367–368, 513
 Dvir (Verlag) 548
 Dyhernfurt 541
Dyhernfurter privilegirte Zeitung 501
- Elsass 409
 Emanzipation 25, 27, 53, 60, 64, 70, 83–84, 87,
 90, 94, 100, 110, 124, 130, 135, 139, 164,
 174, 178, 182, 190, 192, 197, 296–297, 330,
 400, 408, 411, 426, 428–429, 501, 503,
 507, 509, 516, 541–542
 Emanzipationsedikt, preußisches 83
 Emigration 100, 146, 149, 164, 169–170, 173, 179,
 209, 252, 264, 271, 278, 367, 509, 513, 550
 England 213, 257, 277, 409, 418
 Entfremdung 299, 562
 Erez Israel 189–190, 196
 Erinnerung 166, 256
 Erlösung 436, 438
 Erster Weltkrieg 112, 144, 147, **151–163**, 307,
 344, 365, 367, 371, 375, 546

- Erzählliteratur, aggadische **463–478**
 Erzählung, historische 397
 Erzählung, komische 470
 Erzählung, moralische 531
Esra. Monatsschrift des jüdischen Akademikers
 116, 302
 Europa 124–125, 128, 131, 143, 145, 147, **270–280**, 291
 Exil 136, 141, 146–148, 165–166, 170, 173–174, 176–177, 179, 189, 201–203, 207, 209, 253, 255, 261, 366, 371, 562
 Exil, babylonisches 189
 Exilliteratur 147, 167, 181, 183, **189–200**, 203
 Exilverlage 385, 402
 Expressionismus 114, 132, 141, **283–295**, 366, 437, 442, 485–486, 488
 Exterritorialität 136, 138, 141–143, 148–149

 Familiengeschichte 255, 262, 264–266
 Faschismus 166, 354, 371, 494–495
 Fastnachtsspiel 15, 39
 Feste, jüdische 299
 Festtagsgebete, hebräische 9
 Feuilleton 85–86, 88–89, 455, 560–561
Figaro (Wien) 87
 Figurationen des ‚Jüdischen‘ **23–36**
 Film 561, **565–579**
 Filmkritik 561
 Fin de siècle 304, 306
 Fischer, S. (Verlag) 544
 Frankfurt am Main 14, 31, 250, 257, 505, 542, 546
Frankfurter Judaistische Beiträge 514
Frankfurter Zeitung 561
 Frankreich 10, 100, 257, 270, 272–274, 277–278, 291, 418
 Französische Revolution 84, 123, 266, 291, 556
 Frauen 61–62, 64, 66
 Freie Wissenschaftliche Vereinigung 132, 283, 285
Freie Zionistische Blätter 116
 Freischule, Berliner jüdische 541
 Fremde 301, 318
 Fritz Bauer–Institut 514
 Frühe Neuzeit **9–22**

 Galizien 276, 297, 362, 409, 416–417, 442
 Galuth 107, 139–141, 146, 189–191, 196–198
 gaonäisch 464

 Gattungstransgression 397, 408, 414
Gazeta de Amsterdam 501
 Gebetbuchausgaben 541
 Gedenkstätten 432
 Geist 556–557, 561
 Geisteswissenschaft 555, 559, 561–562
 Gemara 70, 347, 349
Gemeindeblatt Berlin 511
 Gemeindeblätter 511, 514
 Gemeinden, orthodoxe 546
Gemeinnützige Volkskalender für Israeliten 517
 Gemeinschaft 112–114, 144, 171–172, 174, 176, 178, 180, 318, 335, 337, 344–346, 354–356
 Gemeinschaft, sephardische 182
 Gemiluth Chasodim 435, 437
 Genizah 14, 16
 Genozid 404
 Genre, historisch-heroisches 504
 Genrebild 408, 417
 George-Kreis 558
 Germania (Burschenschaft) 329
 Geschichte, orientalische 507
 Geschichtsdarstellung, idealisierte 395–396
 Geschichtswissenschaft 391–392, 394–395
 Geselligkeit 60–61, 64
 Gesellschaft 560
 Gesellschaft der Freunde 58
 Gesellschaft der hebräischen Literaturfreunde
 Königsberg 48
 Gesellschaft zur Verteidigung der Handwerker
 300
 Gesellschaftsroman 27
 Ghetto 14, 125, 143, 231, 333, 335–336, 339, 342, 371, 407, 412, 414–415, 417, 419
 Ghetto (Prag) 326, 334
 Ghetto, böhmische 413
 Ghetto, galizisches 416
 Ghettoerzählung 396–397, 407, 531
 Ghettoerzählung, böhmische 411
 Ghettogeschichte 407–408, 441, 504
 Ghettoisierung 14
 Ghettolegende, böhmische 413
 Ghettoliteratur **4, 407–421**
 Ghettomärchen, böhmische 413
 Ghettoroman 407, 416
 Ghettosage 407
 Ghettosage, böhmische 413
 Gleichnisse 468
 Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen 315

- Gnosis 355
 Goethe-Gesellschaft 558
 Goldene Klassiker-Bibliothek 124
 Golem 340, 445
 Gottesbegriff 178
 Granada 394, 402
 Graz 366
 Grenze 60, 118, 143, 168, 205, 214, 255, 261, 271, 276, 335, 337, 342, 345, 347, 352
 Griechenland 75–76
 Groß-Rosen 234
 Großstadt 174, 274, 314, 442, 456, 560
 GUS-Staaten 371
- Habima 211, 213
 Habsburg 84, 277, 329, 362, 365–368, 397, 416, 521
HaGalil online 514
 Haggada 75, 463–466, 473, 475, 529
 Halacha 52, 58, 70, 202, 441, 465, 467, 475, 505
 Hamburg 542, 546
HaMe'assef („Der Sammler“) 48, 58, 501
 Haskala 10–11, 45–59, 74–75, 190, 270, 408, 414, 416, 463, 501, 516, 528–530, 534–535, 541
 Hebräisch 2, 46–59, 72–73, 75–76, 80, 101, 103–109, 110, 112, 115, 125, 128, 203–210, 212–214, 270, 272, 275, 277–278, 345, 376–377, 381–382, 395, 398, 400, 404, 407–408, 415, 417–419, 469–470, 472, 500–506, 512, 528–531, 534, 536, 541
Hebräische Bibliographie Ha-Mazkir 508
 Hebräische Sprachakademie 106
 Hebräischer Kanon (Chatima) 103
 Hechingen 517
 Heilsgeschichte, jüdisch-christliche 355
 Heimat 136, 148–149, 250, 252, 254, 261, 264–265, 267, 297–298, 301, 316–317, 319
 Heimatlosigkeit 148, 319
 Heimstätte 116
 Heine-Bund 549
Herder-Blätter 337
 Herder-Verein 337
 Herrnfeld-Theater 566–567
 Hilsner-Affäre 331
 Hiob 193, 352, 355
 Historikerstreit 244
 Historiographie 473
 Historischer Roman 391, 408–409, 414
- Historismus 286
 Hochschule für die Wissenschaft des Judentums 70
 Hofjuden / Hoffaktoren 12
 Holocaust *Siehe* Shoah
 Holocaustliteratur *Siehe* Shoahliteratur
 Homosexualität 354, 450
 Hostienfrevl 12, 39
 Hoza'at Schocken (Schocken Publishing House) 551
 Humanismus 123, 125
 Humor 89, 91, 95, 257–258, 260, 264, 381, 450
 Humoreske 417
- İaşı 363, 370
 Idealismus 252, 556, 561
 Idee 560
 Identität 2–3, 73, 75, 77, 80, 117, 261, 290, 300, 305, 397, 400–401, 553, 557
 Identität, zionistische 403
 Ideologie, völkische 100
 Idylle 408, 417
 Illustrationen 522
Illustrierter Israelitischer Volkskalender 519
Im deutschen Reich 509
 Individualismus 123–124, 247
 Innere Emigration 166, 177, 181
 Insel 333–335
 Insel-Verlag 549
 Institut für Sozialforschung 562
 Institut zur Förderung der israelitischen Literatur 503, 543
Internationale Literatur / Deutsche Blätter 385
 Internationale Presse-Ausstellung PRESSA 512
 Internationalismus 123, 145
 Internationalität 2, 292
 Intertextualität 152
 Ironie 55, 88–89, 91, 262, 450, 453
 Israel 166, 181, 183, 257, 261, 263–264, 265, 552–553
 Israelit & Hermon (Verlag) 542, 544
Israelitische Rundschau 509
Israelitischer Musen-Almanach 517
Israelitisches Familienblatt Frankfurt 511
Israelitisches Familienblatt Hamburg 511–513, 546
Israel-Nachrichten 207, 213
 Italien 10, 277

- Jahrbuch 408, 515, 517, 522
Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust 514
Janus 132
 Jargon 104, 346–347
 Jeckes 202–203, 205–206, 209–210, 212–213
Jedidja 502
Jedioth Chadashoth 207
Jerubbaal. Eine Zeitschrift der jüdischen Jugend 116, 302
 Jerusalem 106, 143–144, 189, 192, 196, 313, 316, 318, 325, 510, 551
 Jeschurun 104
Jeschurun. Monatsschrift für Lehre und Leben im Judentum 440, 506
Jeschurun. Ein Monatsblatt zur Förderung jüdischen Geistes und jüdischen Lebens, in Haus, Gemeinde und Schule 505
Jeschurun. Taschenbuch für Schilderungen und Anklänge aus dem Leben der Israeliten auf das Jahr 5601 517
Jewreskaja Gaseta 513
 Jiddisch 9–10, 47, 72, 108, 177, 213–214, 259, 270, 272, 275, 277, 345, 364, 366, **375–387**, 398, 400, 407–408, 415, 417–419, 427, 435–436, 448, 472, 500–503, 512–513, 528–531, 534, 548
Jiddischer Landsberger Cajtung 513
 Jiddisches Wissenschaftliches Institut (Yivo) 377
 Jiddischismus 377, 379, 384
 Jidisher literarischer Farlag 548
 Jischuw 106
Journal-des-Débats 88
 Journalismus 125
 Judäomagyaren 301
 Judäospanisch *Siehe* Ladino
 Judenbilder **23–36**
 Judenburleske 25
 Judendrama 109
 Judengasse 407
 Judenposse 25
 Judenroman 109, 111
 Judensatire 26
 Judenschmerz 92, 453
 Judentum / Deutschtum 403
 Judentum, deutsch-nationales 512
 Judentum, konservatives 507–508, 520, 531, 533
 Judentum, liberales 531, 533
 Judentum, osteuropäisches 435
 Judentum, polnisches 395
 Judentum, spanisches 395, 400
 Judenviertel 407
 Judenwitz 88–89, 91, 449–450, 455
 Judenzählung 429
 Jüdin, schöne 23, 353
 Jüdisch-deutsch *Siehe* Jiddisch
Jüdische Allgemeine 513
Jüdischer Almanach 521
Jüdische Arbeits- und Wanderfürsorge 511
Jüdische Feldbücherei 546
 Jüdische Freischule Berlin 48
 Jüdische Gemeinde Berlin 496, 513
 Jüdische Künstlerhilfe 166
 Jüdische Literatursprache 408
 Jüdische Periodika *Siehe* Periodika, jüdische
Jüdische Presse 397
 Jüdische Renaissance 99, **99–121**, 128, 191, 375–378, 384–385, 435, 511, 545
Jüdische Rundschau 115, 156, 173, 180, 375, 381, 509, 512
Jüdische Schulzeitung 511
Jüdische Universal-Bibliothek 545
Jüdische Weltrundschau 510
Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben 506
Jüdische Zeitung 514
Jüdischer Almanach 110, 521
 Jüdischer Buchverlag 172
 Jüdischer Frauenbund 379–380
Jüdischer Kinderkalender 522
 Jüdischer Kulturbund 166, 169–170, 179, 491–492, 512, 551
Jüdischer Nationalkalender 521
 Jüdischer Verlag 105, 108, 122, 377, 540, 545, 547–549, 552
Jüdischer Volkskalender 521
 Jüdischer Volksschriften-Verlag 542, 544
 Jüdischer Witz 448
Jüdisches Echo 546
Jüdisches Nachrichtenblatt 169, 513
 Jüdisch-historischer Roman 411
 Jüdisch-Theologisches Seminar Breslau 507–508
Juedischer Almanach für Gross-Rumänien 522
 Jugendbewegung 522
 Jugendliteratur 396, 516, 522, **527–538**
 Jugendschriftenbewegung 528, 531–532
 Jugendverbände, zionistische 302

- Julirevolution 1830 85
 Junges Deutschland 94
 Junghegelianer 91
 Jung-Israel 101
 Jungjüdisch 105
 Jungtschechen 329, 331
 Jüwa-Verlag Göttingen 552
- K.C.Blaetter* 510
 Kabbala 289, 339–340, 342, 346, 348, 351
 Kadimah 302
 Kairo 16
 Kalender, jüdische 397, 408, 500, **514–523**, 534
Kalender und Jahrbuch 517
 Kalender, orthodoxe 520
 Kalender, Prager 519–520
 Kalender, zionistische 520, 522
 Kalendergeschichte 408
Kalonymos 514
 Kamasutra 497
 Kanon, hebräischer (Chatima) 103
 Kapitalismus 141
 Karaiten 395
 Katholizismus 250, 437, 542
 Kattowitz 101
 Kav ha-jaschar 472
 Kedem (Kulturfonds) 106–107
 Kehilla 407
 Keren Kayemeth 521
 Kinder- und Jugendliteratur **527–538**
 Kindermärchen 532
 Kirchenväter 39
Kladderadatsch 87, 452, 454
 Klal-Verlag 548
 Klischees, antisemitische *Siehe* Stereotype,
 antisemitische
Kohelet Musar 47–48, 50, 501
 Köln 512, 521
 Komik 25–26
 Kommentar 52, 350
 Kommunismus 266
 Komödie 24, 26, 259
 Konfessionalismus 12
 Königsberg 48, 53, 55, 541
 Kontextualität 152
 Kontiguität 437
 Konversion 54, 58, 60, 67, 92, 129, 250, 265,
 299, 481
 Konzentrationslager 536
- Koran 137
 Körper, jüdischer 354
 Kosmopolitismus 102, 110, 117, 136, 138, 141,
 143–145, 147
 Krakau 66, 259
 Krawalle, antisemitische 331
 Kreis (Prag) 333–334, 336
 Kriegsliteratur 153, 158
 Kristallnacht 251, 265
Kritik 384
 Kritische Theorie 274, 561–562
 Krotoschin 542
 Kultur 556–557, 560–561
 Kultur, neuhebräische 135
 Kulturalisierung 135
 Kulturbild 408, 417
 Kulturbund Deutscher Juden *Siehe* Jüdischer
 Kulturbund
 Kulturfonds, zionistischer 106
 Kulturgeschichte 555
 Kulturindustrie 562
 Kulturkrise 305
 Kulturkritik 561–562
 Kulturnation 556–558, 561
 Kulturtransfer 271, 273
 Kulturwissenschaft **555–564**
 Kulturzionismus 2, **99–121**, **124–134**, 231, 302,
 403, 511, 521, 547
 Kunst, jüdische 104
 Kunst, nationale 125
 Kunstwart-Debatte **107–111**, **122–134**
Kurantn 501
- Ladino (Judäospanisch) 9, 395, 400, 501
 Landjudentum 255
 Landsberg 513
Le Charivari 87
Le Figaro 87–88
 Lebensbild 409
 Legende 12, 347, 396–397, 408, 414, 471, 471,
 475
Lehmann's jüdische Volksbücherei 400
 Leipzig 26, 54, 270, 503, 507, 521, 540–544
 Lemberg 105, 161, 275, 345, 362–363, 417
 Leningrad 264, 266
 Leo Baeck Institute London 514
Leo Baeck Institute Year Book 4, 514
 Leopoldstadt 258, 297–298
 Lese- und Redehalle (Prag) 335

- Lesebuch 532, 535
 Lettern, hebräische 427
 Liberalismus 135, 144, 296–297, 300–301, 304, 314, 427, 429
 Libuše 325
 Litauen 53, 55–56, 270, 275, 486
Literarisches Cabaret GNU 284–285
 Literatur, arabisch-jüdische 76
 Literatur, deutsch-jüdische im Dritten Reich **164–188**
 Literatur, deutschsprachige jüdische (Palästina-Israel) **201–220**
 Literatur, griechische 37
 Literatur, griechisch-jüdische 76
 Literatur, hebräische *Siehe* Hebräisch
 Literatur, israelische 205
 Literatur, jiddische *Siehe* Jiddisch
 Literatur, jüdische 2, 10, 13, 70, **71–78**, 79, 103, 107–108, 110, 112–113, 116–118, 127, 131, 136, 138, 146, 165, 168, 221–222, 271, 279, 394, 410–411, 413, 440–441, 444, 507, 528, 540
 Literatur, nationaljüdische 72
 Literatur, neuhebräische 76, 108–109, 125, 128
 Literatur, ostjüdische 127, 521
 Literatur, rabbinische 73, 464, 508
 Literatur, religiöse 4, 70, 289, **435–447**
 Literatur, transkulturelle 74, 418
 Literatur, zionistische 126
 Literaturgeschichte 555, 558
 Literaturgeschichte, hebräische 473
 Literaturkritik 127, 500, 504–505, 561
 Literaturwissenschaft **555–564**
 Liturgie 473, 502
 Lodomerien 362
 Lodz 355
 Luach (Kalender) 515, 517
 Lustspiel 24, 26, 259
 Lyris-Kreis in Israel 203, 210, 213–214

 Machsor 9, 17, 541
 Maghrebinnen 369
 Mähren 297, 409, 413, 416
 Mainz 9, 520
 Makkabäa (Prag) 343
 Makkabäer 114, 395
 Makkabäeraufstand 114
 Marcus, M. & H. (Verlag) 543, 552
 Marranen 182, 211, 400, 403
 Marxismus 561

 Masken 306, 308–309, 311
 Maskilim 46–49, 52, 54–56
 Massenkultur 561
 Materialismus 557
 Mauscheln 455
 Mechiltot 464
 Mehrsprachigkeit 2, 51, 271, 277, 368, 381, 528, 535, 556, 559
 Memoiren 423, 427, 431
Menora 207
 Merkantilismus 12
 Messianismus 46, 145–146, 277, 290, 327, 343, 354
 Messias 189, 262, 332, 354, 356
 Midrasch 70, 75, 176, 348, 379, 464, 470
 Migration 264, 279
 Minderheitenliteratur 209
 Mischehe 257–258, 264
 Mischna 51, 70, 464, 469–470
 Misrachi 506, 512
 Mitteilungsblatt 506, 513–514
Mitteilungsblatt der Vereinigung der Israelis mitteleuropäischer Herkunft (Yakinton) 207
 Mittelalter **9–22**, 39, 75, 289
 Mittelhochdeutsch 10, 377
 Moderne 135–136, 138–139, 142–143, 146–147, 291, 401, 504–505, 557, 560, 562
 Moderne, hebräische 104
 Moderne, jüdische 90, 99, 102, 110–111, 135, 137, 139, 141, 463
 Moderne, Wiener *Siehe* Wiener Moderne
 Moderne, zionistische 106
 Modernisierung 84–85
 Moldau, Fürstentum 362
Monatsblätter des Jüdischen Kulturbunds 171
Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 70, 507
 Mongolisch 362
 Monotheismus 292
Moralische Wochenschriften 501
 Moskau 247, 263, 267, 336, 385
 Moskauer Schule 336
 Multikulturalität 364–365
 Multilingualismus 278
 München 92, 212, 228, 246, 248, 496, 544, 546, 558
 Münchner Kammerspiele 492
 Mündliche Lehre 464

- Muttersprache 202, 209, 212, 214
 Mysterienspiel 39, 445–446
 Mystik 52, 351, 435
 Mystizismus 46
 Mythos Prag 337, 341
- Nationalbibliothek, jüdische 106
 Nationalfonds, jüdischer 106
 Nationalismus 26, 114, 144, 146–148, 291, 557
 Nationalismus, jüdischer 145
 Nationalismus, tschechischer 329
 Nationalitätenfrage 300
 Nationaljudentum 123, 545
 Nationalliteratur 74, 77–78, 80, 139, 557–558
 Nationalliteratur, hebräische 75
 Nationalliteratur, jüdische 2, 80, 109
 Nationalphilologie 559
 Nationalsozialismus 100, 122, 131–132, 148, 164–188, 203, 221, 235, 237, 244, 252, 255, 402, 424, 430, 487, 489, 491–492, 496, 500, 505, 512–513, 522, 536, 540, 549, 559, 561–562, 568, 570–572
 Naturalismus 125, 379, 484, 558
 Naturwissenschaft 555
 Neo-Orthodoxie 399, 401, 437, 439, 442, 444, 505, 522, 528, 533, 543
Neopathetisches Cabaret 284, 289
 Neopathos 288
 Neo-Territorialisierung 209
Neue jüdische Monatshefte 375, 511
 Neues Deutsches Theater (Prag) 329
 Neue Sachlichkeit 487
Neues Wiener Tagblatt 301
 Neuhebräisch 102, 118, 202–203
 New York 250, 259
 Niederlande 278
 Novelle 408
 Novelle, historische 27
 Novemberpogrom 551
 NSDAP 116
 NS-Diktatur 385
 NS-Ideologie 23
 NS-Literatur 30
 Nürnberg 227–228, 260, 508, 573
- Oberammergau 39
 Odessa 101–103
 Okkultismus 340
 Omanuth (Verlag) 548
- Orientalisch 77, 100, 110, 118, 137, 206, 363–364, 492, 507, 541
 Originalität 53, 65, 106, 139
 Orthodoxie 83–84, 253, 265, 289, 297, 481, 502, 504–507, 520
 Orthopraxie 435
Ost und West 57, 107, 110, 123, 126, 337, 375, 510
 Österreich 296–297, 302, 309, 312, 319, 502, 551–552
 Osteuropa 58, 375, 409, 417–418, 435, 510, 521
 Ostjiddisch 377
Ostjuden (Sonderheft der Süddeutschen Monatshefte) 114
 Ostjudentum 53, 56–57, 114, 116, 127, 153, 174, 275–276, 289, 316, 332, 344, 346, 349, 375–387, 510–511, 546, 345, 375, 377, 502, 521
 Ostmitteleuropa 418, 533–534
 Oxymoron 338, 346, 351, 356
- Palästina 109, 116–117, 129, 136, 138, 140, 147, 166, 174, 179, 201, 265, 313, 319, 332, 334, 348, 409, 431, 442, 444, 476, 506, 508–510, 522, 536, 548, 572–573
 Parabel 468, 470, 516
 Paradoxie 73, 81, 83, 90, 112, 126, 146, 179, 190, 224, 231, 233, 277, 287, 315, 327–328, 337, 346–347, 366, 370, 431, 534, 558
 Paris 62, 85, 87–88, 91, 95, 250, 368
 Parolen, antisemitische 310
 Partikularität 72–74
 Pasquill 89
 Passionsspiele 15, 39
 Pazifismus 292
 Pentateuch 287, 464, 466
 Pentateuch-Übersetzung 51–52, 58
 Periodika, jüdische 393, 397, 399, 401–402, 407–408, 412, 416–417, 500–526
 Pessach 189, 253, 413, 425, 466, 473–474, 529
 Pessach-Haggada 466, 529
 Pest 299
 Petersburg 265–266
 Philologie 557–558
 Philologie des Judentums 70–72, 74
 Philosemitismus 40–41, 123, 432
 Philosophie 46–49, 54–58, 63, 71, 73, 77, 139, 180, 226, 274, 285–287, 305, 334, 351, 353, 422, 467–468, 556, 559–560, 562

- Philo-Verlag 539–540, 548, 551–552
 Pijutim 70, 463
 Pirke Avot 74
 Pluralismus 81
 Plurikulturalität 138
 Poetik, romantische 474
 Polemik, persönliche 89
 Polen 25, 41, 55–56, 105, 155, 260, 270–
 271, 275–276, 362–364, 395, 416, 419,
 427, 445, 486, 571
 Poppelauer, M. (Verlag) 540, 542, 546, 548
 Populärkultur 562
 Portugal 182, 222, 277, 394, 481
 Positivismus 559
 Posse 26
 Post-europäisch 118
 Postkolonialismus 197, 365
 Postmoderne 196, 305
 Poststrukturalismus 152
 Potsdam 60–61, 64
 Prag 111, 182, 246–247, 271, 275, 279, **325–
 361**, 367–368, 396–398, 402–405, 409,
 413–414, 519–521, 541–542, 545
 Prager deutsch-jüdische Literatur **325–361**
 Prager Ghetto 340
 Prager Judenstadt 339
 Prager Kreis 211, 335
 Prager Loge des B'nai B'rith 337
 Prager Moderne 326, 333–334, 337
 Prager Mythos 351–353, 356
 Prager Schule 335
 Prager Text 337
 Presse 485, 521, 531
 Presse, jüdische *Siehe* Periodika, jüdische
 Presse, liberale 298
 Presse, orthodoxe 544
 Presse, Wiener 309
 Preußen 328, 415
 Preußisches Staatstheater Berlin 491
 Protestantismus 542, 558
 Psychoanalyse 561
 Ptolemäisch 37
 Publizistik, deutsch-jüdische *Siehe* Periodika,
 jüdische
- Quentin, Franz *Siehe* Strauß, Ludwig
 Querido (Verlag) 402
- Rabbinisch 16, 46–48, 52, 73, 262, 348, 427,
 435–436, 463–472, 475–476, 508
 Rassenjudentum 139
 Realismus 26–27, 410–411
 Rechtsextremismus 514
 Reconquista 394
 Reform des Judentums 45, 58, 70, 265, 393–
 394, 396, 399–401, 414, 502–507, 516,
 518, 520, 522, 533
 Reformpädagogik 531
 Reichsbund jüdischer Frontsoldaten 512
 Reichsschrifttumskammer 164, 168
 Reichsverband Deutscher Schriftsteller 164
 Reise 24–25, 54–55, 66, 75, 136, 146, 211, 229,
 260, 271, 273, 276, 318, 348, 364, 487, 520
 Reisebilder 273, 450, 454,
 Reiseerzählung 417
 Reisefeuilleton 86
 Reiseroman 535
 Reiss, Erich (Verlag) 170, 544, 550
 Religion, natürliche 50
 Remigration 196, 209
 Renaissance 125
 Renaissance, jüdische *Siehe* Jüdische
 Renaissance
 Republikanismus 87
 Ressentiment 93–94, 458
 Re- und De-Territorialisierung 209
 Revolution 1848 296
 Rezensionen 393, 396, 402
Rheinisch-Westfälischer Anzeiger 86
 Rheinland 10, 415
 Rhetorik der Apologie 467
 Rimon (Verlag) 548
 Rituale, jüdische 299
 Ritualmordbeschuldigung 12, 39, 486, 503
 Rödelheim 541
 Rom 144
 Roman, historischer 27, 391, 401, 408–409,
 414, 531
 Roman, jüdisch-historischer **391–406**, 411
 Roman, moderner jüdischer 504
 Romanbiographie 409
 Romantik 23–24, 87, 95, 125, 127, 454, 474
 Romantik, Berliner 26
 Romantik, politische 24
 Rowohlt (Verlag) 174
 Rumänien 277, 362–367, 370–371, 522

- Russisch-jüdisch wissenschaftlicher Verein* 101
 Russland 58, 100, 277, 364, 416, 418–419, 513
 Ruthenen 277, 364
- Sabbatianer 46
 Sabres-Deutsch 210
 Sage 396–397, 408, 414, 466, 468, 470–471
 Säkularisierung 58, 182, 292, 408, 439, 472, 530
 Säkularität 253
 Salomon Ludwig Steinheim-Institut 514
 Salon, jüdischer **60–69**
 Salonkultur 58, 314, 454
 Salzburg 265
 Sarajewo 312
 Sarkasmus 90, 262, 450–451, 455–458
 Satire 55, 89, 450
Schlemiel. Jüdische Blätter für Humor und Kunst 116
 Schlesien 55, 249, 415, 517, 541
 Schma Jisrael 355
 Schocken Books New York 551
 Schocken-Bücherei 550
 Schrift 346–347, 349, 351, 353
 Schrift, hebräische 501
 Schriftliche Lehre 464
 Schulbuch 535
 Schuldrama 39
 Schweiz 255, 510
 Schwelle 278, 326, 336, 339–340, 347, 350–352
 Selbsthass, jüdischer 96, 309, 311–312, 328, 351–352, 449
Selbstwehr 111, 343, 347, 521
 Sexualität 248, 288, 328, 346, 353–355
 Shoah 11, 28, 30–31, 196–197, 201, 203, 205–206, 208, 221–222, 224, 226–232, 235, 237–238, 245–249, 251, 256–259, 261–262, 264, 271, 276–278, 369, 425, 430–432, 457, 495–496, 498, 514, 553, 559
 Shoahliteratur 431
Shomer Tsion ha-Ne’eman 505
 Shtetl 375–376
 Shtetl-Literatur 418
 Shveln (Verlag) 548
 Shylock 28, 301, 317, 453, 492–494, 496
Simplizissimus 454
 Sinai 3, 348, 351, 464
 Sokol (Prag) 329
- Soncino-Gesellschaft 547
 Sowjetunion 263–264, 266–267, 271, 362, 367–368, 371, 385, 571
 Sozialdarwinismus 99
 Sozialismus 141–142, 267, 314, 430–432
 Sozialwissenschaft 555, 559, 561–562
 Soziologie 559–560
 Soziosemiotik, jüdische 436, 441
 Spanien 232, 259, 394–395, 400, 403–404, 481
 Spätmittelalter 12
 Speisegesetze 332
Spencersche Zeitung 86
 Speyer 9
 Spielfilm 561, **565–579**
 Sprachakademie, hebräische 106
 Sprache 2–4, 9–10, 15, 17, 23, 25, 39, 43, 49–50, 54–55, 63, 70, 72, 75–80, 99, 102–109, 135–140, 145, 148, 222–226, 228–231, 233–236, 248, 250, 270–272, 309, 315, 347, 363–368, 431, 446, 485, 500–503, 522, 559
 Sprache, aramäische *Siehe* Aramäisch
 Sprache, deutsche 45, 48–59, 75, 107–116, 129, 135–140, 145, 148, 177, 201–215, 250, 270–272, 297, 315, 329–330, 336, 346–347, 363–368, 376–384, 394, 399, 408–410, 417–418, 424, 426, 456, 458, 463, 479, 500–503, 512, 514, 517, 521, 527–530
 Sprache, hebräische *Siehe* Hebräisch
 Sprache, jiddische *Siehe* Jiddisch
 Sprachen, jüdische 103, 270–278, 408, 500
 Sprachheimat 136
 Sprachkritik 285–286, 288
 Sprachwissenschaft 559
 Spruchdichtung 15
 Stereotyp 29–31, 39, 54, 57, 221, 225, 235, 279, 353, 364, 369, 381, 429–430, 432, 449
 Stockholm 385, 493
 Stoizismus 467
 Straßburg 254–255, 278
 Studentenverbindung 302
 Stybel (Verlag) 548
Süddeutsche Monatshefte 114
 Suhrkamp (Verlag) 552
Sulamith 502
 Sulzbach 541
 Symbiose, christlich-jüdische 342
 Symbiose, deutsch-jüdische 2, 331, 557
 Symbiose, negative 244–245, 262, 264

- Symbiose, österreichisch-jüdische 306
 Symbiose, tschechisch-jüdische 330
 Synagoge 9, 18, 173, 176, 253–254, 298–299,
 339, 364, 397, 443, 486, 503
 Synkretismus, religiöser 436, 438, 443
- Tagebuch 305, 423
 Talmud 49, 51, 57, 74, 103, 176, 289, 345, 347–
 349, 436, 445, 467–470, 472, 475, 505,
 508, 529–530, 534
 Talmud, Babylonischer 464, 549
 Talmud, Palästinischer 464
 Talmudkommentar 308
 Talmudlehrer 353
 Talmudschüler 399
 Targum 70
 Tartuer Schule 336
 Taschenbuch 515, 522
 Taufe *Siehe* Konversion
 Tel Aviv 261, 551
 Tempel 80, 90, 108, 114–115, 137, 189, 292,
 299, 308, 319, 464, 487
 Territorialisierung 209
 Teschuwa 442, 444
The New Yorker 226
 Theater, deutsch-jüdisches **479–490, 491–499**
 Theater, europäisches 39
 Theater, jiddisches 345
 Theatromanie 306
 Theologie, christliche 440
 Toleranz 25, 49–50, 124, 453
 Tora 51, 136, 202, 307–308, 315, 346, 351, 426,
 435–436, 439, 442, 444, 464, 469, 474,
 476, 512, 529–530
 Tora, mündliche 349, 467–469
 Tora, schriftliche 349
 Tosefta 70, 464
 Tradition, jüdische 3–4, 192, 202, 264, 290,
 401, 403, 556
 Tradition, offenbarte 476
 Traditionsbruch 291
 Tragödie 481–482, 495, 559
 Transfer 381, 383
 Transformation 152
 Transkription 378
 Transkulturalität 2, 72–76, 275, 278
 Transnationalität 110, 136–137, 152, 270, 272,
 274, 276, 278, 528
 Tribüne 514
- Tschechien 270, 275, 297, 325, 328–330, 336,
 519, 521
 Turnvereine 302
 Typographie, hebräische 547
- Übersetzung 47, 58, 75, 271, 277–278, 336,
 366, **375–387**, 392, 394–395, 398, 400,
 404, 409, 417–420, 435–436, 521, 529–
 531, 534, 536, 547, 549
 UdSSR *Siehe* Sowjetunion
 Ukraine 277, 362–364, 369, 371
 Ullstein (Verlag) 548
 Ungarn 296–297, 409, 416, 495, 522
 Universalismus 72–75, 77, 81, 117, 136, 141, 274
 Universität 300, 304, 306
 Urreligiosität 435, 439
 USA 100, 166, 367, 494, 508
 Utopie 102, 110, 113–114, 148, 337, 408
- Venedig 14, 300
Ver Sacrum 306
 Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden
 70, 92, 138, 391
 Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba
 Vom Judentum 111
 Verein zur Pflege der hebräischen Sprache,
 Chowewe Sefat Ewer 101
 Vereine für jüdische Geschichte und Literatur
 543
 Vereinigung jüdischer Hochschüler aus Galizien
 Bar-Kochba 521
 Vereinigung Jüdischer Studierender VjSt 101
 Vergangenheitsbewältigung 30
 Verlage, hebräische 116
 Verlage, jiddische 116
 Verlage, jüdische 4, 169, 375, 402, 536, **539–**
554
 Vernunft 45, 49–50
 Vernunftkritik 274
 Vernunftsreligion 58
 Verstand 557
 Vertreibung 394, 403
 Vielsprachigkeit 106–107, 138
 Vitalismus 288
 Voices of Israel (Lyrikkreis) 215
 Volk 136, 140, 325, 344, 349, 356
 Volk des Buches 136–138, 140, 145
Volk und Land. Jüdische Wochenschrift für
Politik, Wirtschaft und Palästina-Arbeit 116

- Völkerpsychologie 559
 Völkisch 79, 100, 109, 122, 127–128, 130, 183,
 250, 331, 352
 Volksbewusstsein 144
 Volksbücher 13
 Volksgemeinde 115
Volks-Kalender des Israelit 520
*Volkskalender für Israeliten. Mit einem Jahrbuch
 des Nützlichen und Unterhaltenden* 517
 Volkspoesie 466
 Volkstum 146
 Vormärz 502, 542
 Vorurteil 25, 29, 39–40, 42, 54, 56, 130, 174,
 224, 300, 307, 310, 313, 331, 352, 354, 425,
 428–430, 457–458, 479, 494, 496, 509
Vossische Zeitung 86

 Wahlverwandtschaft 557
 Waidhofen 301
 Waldheim-Affäre 259
 Wanderbühne 25
 Wanderschaft 276, 316, 315–319
 Warschau 368
 Weimarer Republik 104, 116, 118, 144, 165, 170,
 249, 429, 491, 509–511, 522, 528, 532–
 534, 547, 566, 572
 Weltbürgertum 123, 453
 Weltkrieg, Erster *Siehe* Erster Weltkrieg
 Weltkrieg, Zweiter *Siehe* Zweiter Weltkrieg
 Weltliteratur 72–74
 Welt-Verlag 116–117, 547, 549
 Werner Media Group 513
 Westeuropa 101, 108–109, 125, 276, 290, 435–
 436, 510, 545, 547, 556
 Westjuden 108, 111–114, 306, 332–333, 344,
 384, 502, 511, 521
 Widerstand 166, 171
 Wien 4, 60, 66–67, 111, 229, 234, 236–237,
 258, 260–261, 265, 271, 277, **296–324**,
 334, 362–364, 367, 379, 384, 429, 517,
 521, 545
 Wiener Burgtheater 306, 494
Wiener Freie Presse 309
 Wiener Kongress 84
 Wiener Moderne **296–324**, 458, 483
 Wiener Ringstraße 306
 Wilhelminismus 100, 560, 566
 Wilhermsdorf 541
 Wissenschaft 556–557
 Wissenschaft des Judentums 2, 13, **70–82**, 138,
 379–380, 471, 473, 503, 506–507, 543–
 544, 552
*Wissenschaftliche Zeitschrift für Jüdische
 Theologie* 506
 Wissenschaftsgeschichte 555
 Wissensgeschichte 555
 Witz 4, 89, 91, 259, **448–462**
 Witz, erzählender 458
 Witz, jüdischer **448–462**
 Witz, sarkastischer 458
 Witz, zersetzender 453
 Witzblätter 87
 Witzblattkultur 452
 Worms 9, 14
 Wormser Machsor 9
 Wostok (Verlag) 548
 Wucherer 39, 314
 Württemberg 13, 487, 568–569

 YIVO Institute for Jewish Research 377

 Zaddik 349
 Zeitroman 27–28
*Zeitschrift für die Geschichte der Juden in
 Deutschland* 508
Zeitschrift für die Reifere Jugend 502
*Zeitschrift für die religiösen Interessen des
 Judentums* 506–507
Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums
 70–71, 502, 506
Zeitschrift für Hebräische Bibliographie 508
 Zeitschriften 151, 155–156, 169, 376, 408,
500–514, 517, 520, 522–523, 531, 534
 Zeitschriften, kulturelle 509
 Zeitschriften, kulturzionistische 302
 Zeitschriften, politische 509
 Zeitschriften, wissenschaftliche 506
 Zeitschriften, zionistische 509
 Zeitschriftsteller 95
Zeitung der freien Stadt Frankfurt 87
 Zensur 91, 165, 168, 171–172, 175, 181
 Zentralrat der Juden in Deutschland 513
 Zeremonialgesetz 138, 467, 474
 Zersetzung 352, 369, 452, 453, 455–456
 Zion 145
Zion 106
 Zionismus 2, 78–79, 101–102, 109, 111, 113–
 114, 118, 122–123, 125–126, 129, 132, 135–

- 136, 139–141, 150–151, 170, 190–191, 201,
203–204, 207, 211, 256–257, 261, 284,
302, 313–314, 319, 332, 334, 343–346,
375, 377, 403, 430–431, 476, 502, 506,
509–510, 512, 520–523, 533, 545–
- Zionistenkongress, Erster 102
Zionistenkongress, Fünfter 103, 105
Zionistenkongress, Siebter 107
Zionistische Organisation 540
- Zionistische Vereinigung für Deutschland 126,
132, 509
Zivilisation 124, 270, 308, 368, 557, 561
Zivilisationsbruch 13, 30, 201, 562
Zürich 385, 486, 489
Zweisprachigkeit 275, 334, 534
Zweite Generation 245, 249
Zweiter Weltkrieg 262
Zwischen-Raum 4