



...er bald eine ... machen. Der d ... war nicht ... nisse, d ... ihm zu ... auskünft ... gendlekt ... völkisch ... gramms ... 1925 ... von ... sagt ... das Jüdische kein Thema.« So wird man hier nicht einmal von einem assimilierten Judentum sprechen können; Bindungen waren nicht gekappt worden, die bestanden niemals. Den Satz Jean-Paul Sartres aus seinen *Reflexionen über die Judenfrage*, daß ein Jude jemand sei, den andere als Juden ansehen, konnte A. ganz auf sich selbst beziehen. Erst nach dem Erlaß der Nürnberger Gesetze, da er dem »von der Gesellschaft über mich verhängten Judesein« nirgendwo entfliehen konnte, begann er, sich »als Jude zu konstituieren«.

Nach dem »Anschluß« Österreichs an das Dritte Reich entkam A. nach Belgien und Frankreich. Als Deutscher, nicht als Jude wurde der Flüchtling in französi-

## Deutsch-jüdische Literatur

in Beziehung setzte – so nannte er seinen ersten großen Versuch, sich schreibend mit dem oktroyierten Widerspruch seiner Existenz auseinanderzusetzen. Dies geschah im Rahmen seiner »Bewältigungsversuche eines Überwältigten« – so der Untertitel seiner bedeutenden Sammlung von Funk-Essays, die unter dem Titel *Jenseits von Schuld und Sühne* 1966 in Buchform erschien. Für eine Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks dachte A. Mitte der 70er Jahre noch einmal über *Mein Judentum* nach, das er zunächst auf sich zu nehmen hatte und sich später aneignete, das aber niemals »selbsterworbene Identität« werden konnte.

A.s Jugendjahre waren von Suchbewegungen im Widerspiel von Geist und Provinzialität geprägt. Er stand in regem Austausch mit der Mutter (sein Vater war im ersten Weltkrieg gefallen), und

intellektuell längst auf mich genommen hatte, mich zu entziehen« – führten zu seiner Inhaftierung in einem belgischen Gestapo-Gefängnis. In eben jener Funktion als Widerstandskämpfer wurde er der Folter (in A.s Diktion: der »Tortur«) unterworfen, um Informationen aus ihm zu pressen; als Geheimnisträger war er völlig unbedeutend, doch während der Folter wurde seine jüdische Abstammung entdeckt, und so führte sein weiterer Weg in einem Deportationszug nach Auschwitz. Dort mußte sich endgültig die Vorstellung seines »Judeseins« – wie er in bewußter Vermeidung des Wortes »Judentum« sagte – als formale Zuweisung in ein Kollektiv ausprägen, dessen Lebens- und Denkformen und dessen Religion er zeit- und lebenslang zu empfangen hatte. N

**metzler kompakt**



Andreas Kilcher (Hrsg.)

# Deutsch-jüdische Literatur

**120 Porträts**

Verlag J. B. Metzler  
Stuttgart · Weimar

## Einleitung

Gewöhnlich werden Literaturen unter sprachlichen und kulturellen Gesichtspunkten definiert und voneinander unterschieden. Demnach gibt es die deutsche oder die hebräische, die englische oder die arabische Literatur. Diese Wahrnehmung von Literatur folgt dem im 19. Jahrhundert begründeten Konzept von Nationalliteratur, wonach, wie es etwa Johann Gottfried Herder formulierte, jedes Volk seine eigene Stimme, jede Nation ihre eigene Sprache, ihre eigene Literatur hat.

Mit diesem nationalen konkurrierte allerdings schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts ein zweites Modell von Literatur, von Kultur überhaupt, das solcher sprachlichen Differenzierung eine Mehrsprachigkeit, solcher Nationalisierung eine Internationalität von Literatur entgegenstellt. In diesem Sinne hielt Friedrich Schlegel 1803/04 in Köln und Paris Vorlesungen zur *Geschichte der europäischen Literatur*, und in diesem Sinne entwarf der alte Goethe zwischen 1827 und 1829 ein höchst wirkungsmächtiges Konzept von Literatur, das gerade nicht auf Abgrenzung und Konflikt, sondern vielmehr auf Berührung und Kontakt zwischen einzelnen Literaturen basierte: das Konzept der »Weltliteratur«. Gegen nationalliterarische Eingrenzungen öffnete dieses den Blick auf die Wechselverhältnisse zwischen den Literaturen, auf Austausch, Übersetzung und Kommunikation.

Es ist kein Zufall, daß dieses weitreichende und wirkungsmächtige Konzept von Weltliteratur, das bald als Summe des kosmopolitischen Humanismus der Weimarer Klassik galt, gerade im liberalen deutschen Judentum des 19. Jahrhunderts aufgegriffen wurde. Goethes universalistisches Konzept von Literatur konnte so den Begriff der jüdischen Literatur begründen. Namentlich in der sogenannten »Wissenschaft des Judentums«, genauer in der Heraus-

bildung einer jüdischen Literaturwissenschaft durch die Historiker Leopold Zunz und Moritz Steinschneider und in den davon ausgehenden Ausformulierungen einer jüdischen Literaturgeschichte von Gustav Karpeles bis Ludwig Geiger wird deutlich, daß der Begriff einer spezifisch jüdischen Literatur ausgerechnet vor dem Hintergrund eines weltliterarischen Literaturkonzeptes gebildet wurde. Symptomatisch dafür ist, daß der Begriff »Welt-Literatur« gerade mal 15 Jahre, nachdem ihn Goethe formuliert hatte, in jenem Essay auftauchte, der die jüdische Literaturwissenschaft als Disziplin begründete: in dem Aufsatz *Die jüdische Literatur* (1845) von Leopold Zunz. Zunz entwarf hier die jüdische als eine Literatur zwischen den Nationen, Kulturen und Sprachen, als eine Art »dritten Raum« jenseits üblicher kultureller Identitäten, als einen Schreibraum, in dem sich Eigenes und Fremdes, Partikulares und Universales dialektisch überkreuzen und verbinden:

»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 zwei 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 theilend, 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 geistigen Betriebsamkeit ein Meer, so ist einer von den Strömen, welche jenem das Wasser zuführen, eben die *jüdische Literatur*.«

Diese Vorstellung der jüdischen als einer Literatur zwischen den Kulturen hat um 1900 – der Wissenschaft des Judentums folgend – der Wortführer des deutschen liberalen Judentums und Goethephilologe Ludwig Geiger aufgegriffen, als er es unternommen hatte, das Feld nicht mehr nur der jüdischen, sondern speziell der *deutschsprachigen* jüdischen Literatur zu beschreiben. Auch er erachtete die deutsch-jüdische als eine Literatur, die jede puristische Vorstellung von Nationalliteratur als irrig erscheinen läßt und kulturelle sowie nationale Grenzen gerade überschreitet. Hundert Jahre nach Schlegels Vorlesungen zur europäischen Literatur formulierte dies Geiger in seinen 1903/04 in Berlin gehaltenen Vorlesungen *Die Juden und die deutsche Literatur*, wo er erklärte: »Wer die deutsche Literatur und Kunst [...] betrachtet, der wird geradezu sagen müssen, daß es eine ausschließlich deutsche Kunst fast niemals gegeben hat.«

Dem verlieh kurz darauf, nunmehr vor dem Hintergrund des Zionismus, der Journalist und Verleger Gustav Krojanker Nachdruck. Er tat dies in seiner vielbeachteten Aufsatzsammlung *Die Juden in der deutschen Literatur* (1922), in der er eine Reihe von jüngeren Autoren von Kafka über Else Lasker-Schüler bis zu Hugo von Hofmannsthal als jüdische Schriftsteller deutscher Sprache vorstellte. Auch Krojanker vertrat hier gegen einen puristischen »Normalbegriff« von Literatur, »der zwischen deutsch und unddeutsch leichthin scheidet«, einen »weiteren und wahreren«, nämlich einen »Europa«-Begriff von Literatur, Literatur nämlich »als Inbegriff recht verschiedenartiger Prägungen« kultureller Systeme. So unterschiedlich Geiger und Krojanker die deutsch-jüdische Literatur letztlich auch verstehen –

Geiger argumentiert mehr von der deutschen, Krojanker mehr von der jüdischen Kultur her –, stimmen doch beide darin überein, daß sie diese nicht als monokulturelles und nationales Sperrgebiet, sondern als transkulturelles Feld beschreiben, auf dem sich die Sprachen und Figuren verschiedener Kulturen überkreuzen und verbinden. Sie ist weder »deutsch« noch »jüdisch«, sondern – mit Blick auf den ebenso fruchtbaren, vielgestaltigen, konfliktreichen wie kontroversen Zwischenraum – »deutsch-jüdisch«.

#### *Interpretationen eines Zwischenraums: Zur Geschichte der deutsch-jüdischen Literatur*

Dieser transkulturelle Raum der deutsch-jüdischen Literatur, den das vorliegende Lexikon umgreift, sei hier einleitend in seiner historischen Ausdehnung in aller Kürze vorgestellt. Es kann dabei gewiß nicht um die Konstruktion einer linearen Geschichte gehen, sondern vielmehr darum, zu zeigen, daß Kontext und Text, Form und Funktion der deutsch-jüdischen Literatur seit ihrer Herausbildung in der Aufklärung zahlreichen Interpretationen und Transformationen unterworfen waren, daß es mithin nicht *die* deutsch-jüdische Literatur gibt, sondern vielmehr eine Vielzahl von eher bruchhaft nach- und nebeneinanderstehenden Formationen.

In der Tat war dieser Raum zwischen der deutschen und der jüdischen Kultur alles andere als selbstverständlich vorhanden; er war vielmehr erst das Ergebnis einer Konstellation, die nun durch die Aufklärung gegeben war. Vor der Aufklärung, waren die Grenzen zwischen der jüdischen und der nicht-jüdischen Welt von beiden Seiten her klar festgelegt, ein Austausch war nur sehr begrenzt bzw. nur nach regulierten Formen möglich, die zugleich ein Machtgefälle begründeten. Daneben gab es zwar zwischen der europäischen und

der jüdischen Welt wiederholt auch fruchtbare, intellektuelle und kulturelle Kontakte, vermehrt im Humanismus und im Barock, doch blieben diese im wesentlichen auf kleine Kreise beschränkt. Zudem wurden sie aus jüdischer (d. h. rabbinischer) Sicht vor allem da als problematisch erachtet, wo sie die engen Grenzen des Religionsgesetzes überschritten, wie die Beispiele Uriel da Costa und Baruch Spinoza für das Amsterdam des 17. Jahrhunderts zeigen können. Die Moderne – in Gestalt etwa des kartesischen Rationalismus und der lateinischen Sprache – erschien hier noch unter dem negativen Vorzeichen der Häresie.

Das änderte sich in Mitteleuropa erst um ca. 1750, indem unter den neuen theologisch-politischen Bedingungen der Aufklärung die kulturellen Grenzen zwischen dem jüdischen und dem nicht-jüdischen Europa durchlässiger wurden. Präzise hier entstand jener neue, dritte Raum zwischen den Kulturen und Sprachen, präzise in diesem transkulturellen Raum ist jenes neue Schreiben angesiedelt, das man als deutsch-jüdische Literatur bezeichnen kann. Während die jüdische Literatur vor der Aufklärung vornehmlich in hebräischer oder jiddischer Sprache verfaßt war, verwendeten die jüdischen Aufklärer seit ca. 1750 erstmals die deutsche Sprache, anstatt ausschließlich Tora und Talmud lernten sie auch die modernen, europäischen Wissenschaften, und anstatt im klar abgegrenzten Raum des Shtetl zu bleiben, gelangten sie aus dem russischen oder polnischen Osten in den Westen, genauer meist in das Preußen Friedrichs II. Das gilt sowohl für Moses Mendelssohn, der mehr noch als zu seinen Lebzeiten von seiner Nachwelt zur Gründer- und Leitfigur der jüdischen Aufklärung erhoben wurde. Es galt genauso für den aus Litauen stammenden Salomon Maimon, dessen Philosophie an Kant und dessen Ästhetik und Psychologie an Karl Philipp

Moritz geschult war und der mit seiner *Lebensgeschichte* (1792/93) die erste jüdische Autobiographie geschrieben hat, die eben jene Transgressionen des jüdischen in ein europäisches Wissen, von Ost nach West, aus dem Ghetto in das Berlin der Aufklärung zum Thema machte.

Was Lessing für Mendelssohn, was Kant und Moritz für Maimon waren, das war für den ersten und eigentlichen deutsch-jüdischen Dichter Isachar Falkensohn Behr der Anakreontiker und »preußische Horaz« Karl Wilhelm Ramler. Behrs *Gedichte eines pohnnischen Juden* (1772) waren der bewußt vorgenommene Versuch einer kulturellen Integration über ein antikisierendes Literaturmuster. Nicht um Originalität ging es ihm (was ihm übrigens Goethe in seiner Rezension vorgeworfen hatte), sondern um Akkulturation, ohne aber die jüdische Perspektive dieses Vorhabens zu ignorieren. Im Gegenteil: diese Gedichte sollten zugleich partikular und universal lesbar sein, das lyrische Ich als Menschen und zugleich als »pohnnischen Juden« verstehbar machen.

Die kulturellen und politisch-theologischen Kategorien der Aufklärung – Bildung, Akkulturation und Emanzipation – waren auch die Voraussetzungen der Berliner jüdischen Literatur-Salons, geführt von Schriftstellerinnen wie Henriette Herz, Rahel Varnhagen und Fanny Lewald. Während Goethe den doppelten Anspruch – die Dialektik des Partikularen und Universalen – von Behrs Schreiben mißverstand, wurde er erstmals für Rahel Varnhagen zum Inbegriff der modernen, aufgeklärten und humanistischen europäischen Kultur, Garant von Bildung und Fortschritt. Integration war für die jüdischen Gastgeberinnen dieser Salons allerdings letztlich mit einer weitgehenden Aufgabe jüdischer Identität, auch der konfessionellen, verbunden. Der Universalismus der Aufklärung war nicht nur tolerant gegenüber dem Anderen, son-

dern zielte hier letztlich darauf, die Andersheit aufzulösen.

Dieser problematischen Seite der Aufklärung waren Heinrich Heine und Ludwig Börne verstärkt ausgesetzt, dies nunmehr angesichts des mit der antinapoleonischen Reaktion in Frage gestellten Liberalismus und des damit einhergehenden neuerstandenen Nationalismus und Antisemitismus, wofür die Hep-Hep-Ausschreitungen um 1819 ein erstes Beispiel waren. Heines berühmte Charakterisierung der Konversion als »Entréebillet zur europäischen Kultur« macht dies in aller Schärfe deutlich. Unter anderem in seinem *Rabbi von Bacherach* (1823/1841) aber hatte Heine – hier in der Form des historischen Romans und damit vergleichbar mit Berthold Auerbachs *Spinoza-Roman* – eben diese Möglichkeiten und Schwierigkeiten jüdischer Modernisierung zum Thema gemacht. Der *Rabbi von Bacherach* kann darüber hinaus auch als Prototyp der wohl verbreitetsten literarischen Formen der deutsch-jüdischen Literatur des 19. Jahrhunderts angesehen werden: der Ghettoliteratur. Sie war allerdings weniger in West-, sondern vor allem im deutschsprachigen Osteuropa entstanden. Ihre Vertreter, am bekanntesten unter ihnen Leopold Kompert und Karl Emil Franzos, thematisierten in unterschiedlichen Konstellationen die Konfliktstellungen zwischen Tradition und Moderne, zwischen jüdischem Shtetl und nicht-jüdischer Umwelt.

Der Optimismus von Bildung, Fortschritt, von kultureller Integration und politischer Emanzipation, der nach der jüdischen Aufklärung grundsätzlich auch die Ghettoliteratur leitete, geriet nach den Gründerjahren und im Wilhelminischen Deutschland zunehmend unter Druck. Spätestens seit dem Berliner Antisemitismus-Streit (1879/80) mit Heinrich von Treitschkes Ruf »Die Juden sind unser Unglück!«, genauer noch seit Eugen Dührings polemischer

Schrift *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage* (1881) gab es in Deutschland einen antisemitischen Affekt gegen die kulturelle und literarische Integration der Juden. Dührings Programm bestand darin, die deutsche Literatur von allem Naturalismus, Ästhetizismus, Modernismus, und das hieß nach seiner Überzeugung, von den »verderblichen Eigenschaften« der »Judenrace« zu »reinigen«. »Keiner Nation ist es«, so klagte Dühring über »das literarische Auftauchen des Hebräertums«, »so handgreiflich übel gegangen, wie [...] den Deutschen. In dem Maße wie die ihrige wurde keine der europäischen Literaturen von Judennichtigkeiten absorbiert.« Aufsehenerregende antisemitische Prozesse wie die Dreifus-Affäre in Frankreich (1894–1899) und die Hilsner-Affäre in Böhmen (1899 ff.) machten überdeutlich, daß das aus der Aufklärung hervorgegangene und im Fortschrittsoptimismus des 19. Jahrhunderts verankerte Projekt des Liberalismus und der Assimilation in Gefahr war, zu scheitern.

Die Schlußfolgerungen auf jüdischer Seite nahmen zwei Richtungen ein: Entweder wurde die Forderung einer intensivierten Assimilation aufgestellt, oder aber die nach ihrem Ende in einer neuen Dissimilation. Die erste Schlußfolgerung zogen vor allem liberal-bürgerliche, jüdische Intellektuelle; sie interpretierten den neuerstandenen Antisemitismus als Konsequenz noch mangelnder Assimilation und forderten deshalb, gänzlich in der deutschen Kultur aufzugehen. Der berühmteste Beitrag dieser Art war zweifellos Walter Rathenaus Aufruf *Höre Israel!* (1897). Für zahlreiche deutsch-jüdische Schriftsteller, von Rudolf Borchardt über Ernst Lissauer bis zu Hugo Salus, wurde dies zur Maxime einer kulturellen Haltung, die sich später auch in einem bedingungslosen deutschen Patriotismus im Ersten Weltkrieg äußerte. Nur in kleinen Kreisen – in einem »geheimen

Deutschland« – und auch da nicht ohne Konflikte schien das alte Projekt eines gemeinsamen Raumes noch zu retten, so etwa für Karl Wolfskehl und andere jüdische Dichter im Kreis um Stefan George.

In demselben Jahr, als Rathenaus berühmter Aufruf erschien, fand in Basel der erste Zionistenkongreß statt. Hier versammelten sich unter Theodor Herzls Leitung erstmals diejenigen, die für das Judentum in Europa keine Zukunft mehr sahen, sondern einen eigenen »Judenstaat« forderten, wie Herzls ein Jahr zuvor erschienene Programmschrift lautete. Während allerdings Herzl – so auch in seinem Roman *Altneuland* (1902) – einen vollständig säkularen Staat auf der Basis der modernen, europäischen Kultur vor Augen hatte, forderte die sogenannte Demokratische Fraktion um Martin Buber seit dem 5. Zionistenkongreß 1902 eine kulturelle Begründung des Zionismus und damit eine »Renaissance« (Buber) der jüdischen Kultur, eine »Geistige Organisation des Judentums« in einer dezidiert jüdischen Wissenschaft, Kunst und Literatur, wie es Moritz Goldstein formulierte. Dieses kulturzionistische Programm artikulierte 1902 die Beiträge des *Jüdischen Almanachs*, des ersten Buches des soeben gegründeten Jüdischen Verlags, unter denen sich neben Martin Buber die jungjüdischen Dichter Berthold Feiwel und Adolph Donath fanden. Einer solchen Fundierung des deutsch-jüdischen Schreibens folgten bis 1933 zahlreiche Schriftsteller, von Max Brod über Eugen Hoeflich bis Ludwig Strauß.

Für die meisten der deutsch-jüdischen Schriftsteller war allerdings eine eindeutige Positionierung zwischen Assimilation und Zionismus, zwischen Europa und »Hyper-Europa« (Goldstein) so nicht zu treffen. Zwischen 1900 und 1933 lokalisierten viele unter ihnen ihr Schreiben gerade in dem transkulturellen Zwischenraum, so prekär er

auch geworden war. Aus radikalzionistischer Sicht (etwa Achad Haam, Chaim Nachman Bialik oder Gershom Scholem) taten dies letztlich sogar die deutschen Zionisten, indem sie in deutscher anstatt in der neuerstehenden hebräischen Sprache schrieben. Zwischen den Kulturen sahen sich selbst aber eben vor allem jene, die sich weder der zionistischen Nationalisierung von Literatur und Kultur anschließen wollten, noch dem bürgerlich-liberalen Judentum der assimilierten Elterngeneration folgen konnten. Dabei thematisierten sie auch die Spannung zwischen diesen beiden Vereindeutigungen, so beispielsweise Ludwig Jacobowski in seinem Roman *Werther, der Jude* (1892), Jacob Wassermann in seinem Roman *Die Juden von Zirndorf* (1897) sowie – in aller Schärfe und Not – in seinem berühmten Essay *Mein Weg als Deutscher und Jude* (1921), Arthur Schnitzler in seinem Roman *Der Weg ins Freie* (1908) und in seinem Drama *Professor Bernhards* (1912), Moritz Goldstein in seinem eine ganze Debatte auslösenden Essay *Deutsch-jüdischer Parnass* (1912), Anton Kuh in seinem ebenso kontrovers diskutierten Essay *Juden und Deutsche* (1921), schließlich Franz Kafka, er allerdings parabolisch verschlüsselt in Erzählungen wie *Bericht für eine Akademie* (1917), *Die Strafkolonie* (1919) oder *Forschungen eines Hundes* (1922).

Vor allem im Umfeld des Expressionismus verstanden zahlreiche deutsch-jüdische Schriftsteller ihr Judentum geradezu als revolutionäre, avantgardistische Position, als literarische, geistige Diaspora jenseits von bürgerlichen Sicherheiten wie Assimilation und Zionismus. Else Lasker-Schüler etwa konstruierte den Mythos der orientalischen, »wilden Juden«, Alfred Döblin folgte zeitweise Nathan Birnbaums Territorialismus, Yvan Goll, Albert Ehrenstein, Alfred Wolfenstein und Lion Feuchtwanger verstanden nicht nur ihr eigenes Schreiben, sondern Literatur überhaupt

als Korrelat jüdischer Diasporaexistenz, das jeglicher bürgerlichen Normalität und Sicherheit widerstehen muß. Mit dem Ersten Weltkrieg und dem Zusammenbruch der Habsburgermonarchie wurden zudem auch die Ostjuden in Westeuropa zum Vorbild eines unbürgerlichen, ursprünglicheren und halb-orientalischen Judentums, gegen das das europäisierte Westjudentum als verloren und aufgelöst erschien. Das beschrieben insbesondere diejenigen, die im Krieg an der Ostfront gedient hatten, so etwa Arnold Zweig (*Das ostjüdische Antlitz*, 1920) und Joseph Roth (*Juden auf Wanderschaft*, 1927).

Die Weimarer Republik blieb von dem Nebeneinander dieser drei Interpretationen von deutsch-jüdischer Literatur gekennzeichnet, also erstens einem assimilatorischen Literaturbegriff, der die möglichst vollständige Integration in die deutsche Literatur forderte, zweitens einem zionistischen Begriff, der ein nationaljüdisches Schreiben und damit letztlich eine neuhebräische Literatur forderte, drittens einer avantgardistischen Literatur jenseits dieser beiden Versuche einer kulturellen Vereindeutigung, und damit die weitestgehende Ausgestaltung jenes dritten Raumes zwischen den Kulturen, Sprachen und Nationen.

Dieser Vielstimmigkeit setzte allerdings die Machtergreifung der Nationalsozialisten 1933 ein Ende. Sie bedeutete für alle drei dieser Modelle deutsch-jüdischen Schreibens eine entscheidende Herausforderung. Eine Bestätigung konnte sie nur den Zionisten sein, die ihre Zukunft in Palästina sahen. Die avantgardistischen Schriftsteller aber flohen so rasch wie möglich ins Exil. Für die liberal-bürgerlichen Juden aber, wie sie nach wie vor der Centralverein deutscher Bürger jüdischen Glaubens repräsentierte, mußte das Projekt Assimilation in den folgenden Jahren – unter steigender Bedrohung – zunehmend als gescheitert erscheinen.

Arnold Zweig zog bereits 1933, schon auf dem Weg ins Exil, seine *Bilanz der deutschen Judenheit* (1933), in der er das endgültige Scheitern der deutsch-jüdischen Aufklärungs-Geschichte seit Mendelssohn und des daraus hervorgehenden Projektes Assimilation feststellte.

Nicht so sehr aus zionistischer Überzeugung, sondern um eine sichere Zuflucht zu finden, emigrierten wie Zweig nicht wenige deutsch-jüdische Schriftsteller nach Palästina (u. a. Leo Perutz, Werner Kraft, Else Lasker-Schüler), ohne allerdings dort beachtet zu werden, im Gegenteil: für jüdische Literatur in deutscher Sprache hatten die neuhebräischen Schriftstellerkollegen im jungen Jischuw wenig Verständnis. Die größte Zahl der deutsch-jüdischen Schriftsteller ging jedoch zunächst ins europäische Exil (nach Prag und Wien bis zum Anschluß 1938, nach Frankreich, England, Holland und Italien bis zum Kriegsbeginn, in die Schweiz teilweise bis 1945), um von da aus vielfach in die USA oder gar nach Mexiko (z. B. Anna Seghers) und Südamerika und darüber hinaus zu gelangen; Karl Wolfskehl z. B. gelangte über Italien nach Neuseeland. Unter schwierigsten materiellen, physischen und politischen Umständen fanden sich die meisten, die bis 1933 die Avantgarde der deutschen Literatur mitgetragen haben, als Beobachter der Zerstörung Europas und Kritiker des Totalitarismus. Unter ebenso schwierigen Umständen schrieben und publizierten sie deutschsprachige Texte außerhalb der deutschsprachigen Welt, wo entsprechende Publikationsmöglichkeiten wie Zeitungen (z. B. in Paris), Zeitschriften (etwa Klaus Manns *Die Sammlung*) und Verlage (etwa Allert de Lange und Querido in Amsterdam) erst geschaffen werden mußten, jedoch für viele dennoch nicht erreichbar waren.

Doch nicht alle deutsch-jüdischen Schriftsteller gingen 1933 ins Exil. Bis 1938/39 war es in Deutschland, wenn

auch unter zunehmender Bedrohung, möglich, zu schreiben und in jüdischen Verlagen zu publizieren (Schocken-Verlag, Philo-Verlag, Jüdische Buchvereingung), dies auch gemäß dem Willen der nationalsozialistischen Kulturpolitik, die auf Ghettoisierung drängte und die jüdische Literatur klar von der deutschen getrennt wissen wollte. Für diejenigen, die noch nach 1938/39 in Deutschland blieben, wurde das Schreiben zu einem Ansturm gegen das Äußerste, so etwa für Gertrud Kolmar, Paul Kornfeld, Georg Hermann, Erich Mühsam oder Arno Nadel, einem Äußersten, das nicht wenige deutsch-jüdische Autoren in den Tod in der Gaskammer, aber auch in den Selbstmord getrieben hatte (Egon Friedell, Ernst Toller, Kurt Tucholsky, Ernst Weiss, Alfred Wolfenstein, Stefan Zweig).

Nach 1945 wog die Tatsache des systematisch geplanten und weitgehend durchgeführten Massenmordes an den europäischen Juden unüberwindbar schwer, und es kam der Zweifel auf, nicht nur in deutscher Sprache, sondern überhaupt je wieder schreiben zu können. Wo Kultur bei einer sich selbst überlassenen, morallosen und rein instrumentellen Vernunft – so Adorno und Horkheimer – in Barbarei umschlug, war kein Gedicht mehr möglich. Mit dieser Unmöglichkeit rang nach 1945 die Generation der Überlebenden, deren Schreiben zu einem Versuch wurde, in einer wie auch immer aufgebrochenen Sprache das unsagbar Gewordene dennoch zu sagen (z. B. Paul Celan, Nelly Sachs, Rose Ausländer, Wolfgang Hildesheimer, Jurek Becker). Noch die sogenannte Zweite Generation, die Kinder der Überlebenden, schreibt diesen Versuch fort, wenn auch unter veränderten und verkomplizierten Bedingungen einer nicht mehr selbst erlebten, sondern erst zu erfahrenden Geschichte (z. B. Barbara Honigmann, Robert Schindel).

### *Zum vorliegenden Lexikon*

Dieser kurze Überblick über die Geschichte der deutsch-jüdischen Literatur umreißt das historische Feld, das das vorliegende Lexikon in einzelnen Porträts erfaßt. Das Lexikon freilich kann und will keine lineare Geschichte erzählen, sondern zerlegt diese förmlich in einzelne Schreibporträts, die allenfalls als Bausteine einer deutsch-jüdischen Literaturgeschichte gelten können. Das Lexikon bildet so gleichsam ein Mosaik aus singulären Porträts. Diese Porträts machen am Leitfaden von intellektuellen Biographien und Texten – statt einer eindeutigen Definition, was deutsch-jüdische Literatur sei – die Bildungen des vielstimmigen Diskurses der jüdischen Moderne sichtbar. Jeder Artikel will in diesem Sinne eine Schreibszene abbilden, d. h. eine Praxis deutsch-jüdischen Schreibens im ebenso fruchtbaren wie konfliktreichen Projekt der jüdischen Moderne.

Wenn das Lexikon auf diese Weise Zusammenhänge und Ganzheiten vermeidet, dann gilt dies nicht zuletzt auch für die Auswahl der Artikel: Das vorliegende Lexikon ist nicht mehr, aber auch nicht weniger als eine verkürzte Fassung des im Jahr 2000 erstmals erschienenen *Metzler Lexikons der deutsch-jüdischen Literatur*. Schon dieses konnte, wie wohl jedes Nachschlagewerk, nur eine Auswahl bieten. Das neue Nachschlagewerk muß förmlich aus dieser Auswahl eine zweite treffen, und so liegt es auf der Hand, daß es sich auf die bekannteren Namen beschränkt. Bekanntheit wird allerdings zugleich durch das Neue herausgefordert, indem überlieferte Wahrnehmungsmuster aufgebrochen werden. Die Aufmerksamkeit nämlich gilt – dies das eigentliche Movens dieses Lexikons – einem Unbekannten nicht nur bei den vergessenen, sondern auch bei den vermeintlich bekannten Autoren, den Klassikern der Moderne wie Heine, Kafka, Celan. Es ist dies ein Unbekanntes, das mit ihrem Judentum aufs engste

zusammenhängt, ein Unbekanntes damit letztlich unserer eigenen europäischen Kultur. In dem Maß aber, wie das Lexikon in dieses Unbekannte vordringt, mag es dazu beitragen, das Feld der deutschen Literatur zu öffnen und mit einem im 20. Jahrhundert gewalt-

sam aus ihrem Bereich ausgeschlossenen Schreiben neu bekanntzumachen: dem Schreiben der deutsch-jüdischen Literatur.

Tübingen, im November 2005  
Andreas B. Kilcher

**Auswahlbibliographie**

- Bayerdörfer, Hans-Peter (Hg.): *Theatralia Judaica. Emanzipation und Antisemitismus als Momente der Theatergeschichte. Von der Lessing-Zeit bis zur Shoah.* Tübingen 1992.
- Braun, Michael (Hg.): »Hinauf und Zurück in die herzliche Zukunft.« *Deutsch-jüdische Literatur im 20. Jahrhundert.* Bonn 2000.
- Brenner, Michael: *Die Jüdische Kultur in der Weimarer Republik.* München 2000.
- Dresden, Sem: *Holocaust und Literatur.* Frankfurt a. M. 1997.
- Eloesser, Arthur: *Literatur.* In: *Juden im deutschen Kulturbereich. Ein Sammelwerk.* Hg. Siegmund Kaznelson. Dritte Ausgabe, Berlin 1962, 1–67.
- Eshel, Amir: *Zeit der Zäsur. Jüdische Dichter im Angesicht der Shoah.* Heidelberg 1999.
- Gay, Peter: *Weimar Culture: The Outsider as Insider.* New York 1968.
- : *Die deutschen Juden in der Wilhelminischen Kultur.* In: Ders., Freud, *Juden und andere Deutsche.* München 1989, 115–188.
- Geiger, Ludwig: *Die deutsche Literatur und die Juden.* Berlin 1910.
- Gelber, Mark/Hans Otto Horch/Sigurd Paul Scheichl (Hg.): *Von Franzos zu Canetti: Jüdische Autoren aus Österreich.* Tübingen 1996.
- : *Internationalismus in der deutsch-jüdischen Literatur.* In: *Die deutsch-jüdische Erfahrung. Beiträge zum kulturellen Dialog.* Berlin 2003, 69–84.
- Gilman, Sander L./Jack Zipes (Hg.): *Yale Companion to Jewish Writing and Thought in German Culture, 1096–1996.* New Haven 1997.
- Grab, Walter: *Gegenseitige Einflüsse deutscher und jüdischer Kultur: Von der Epoche der Aufklärung bis zur Weimarer Republik.* Tel Aviv 1984.
- Grimm, Günter E./Hans-Peter Bayerdörfer: *Im Zeichen Hiobs: Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert.* Königstein 1985.
- Herman, Jost: *Judentum und deutsche Kultur. Beispiele einer schmerzhaften Symbiose.* Wien 1996.
- Hermesdorf, Klaus: »Deutsch-jüdische« *Schriftsteller? Anmerkungen zu einer Literaturdebatte des Exils.* In: *Zeitschrift für Germanistik* 3 (1982), 278–292.
- Hessing, Jakob: *Im Exil. Zur deutsch-jüdischen Literatur.* In: *Merkur* 50 (1996), 492–501.
- Hoffmann, Daniel (Hg.): *Handbuch zur deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts.* Paderborn 2002.
- : »Im neuen Einband Gott gerecht.« *Liturgische Poesie in der deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts.* Berlin 2002.
- : *Bruchstücke einer grossen Tradition. Gattungspoetische Studien zur deutsch-jüdischen Literatur.* Paderborn 2005.
- Horch, Hans Otto: *Auf der Suche nach einer jüdischen Erzählliteratur. Die Literaturkritik der »Allgemeinen Zeitung des Judentums«.* Frankfurt a. M. 1985.
- : *Heimat und Fremde. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur oder Probleme einer deutsch-jüdischen Literaturgeschichte.* In: *Juden als Träger bürgerlicher Kultur in Deutschland,* hg. Julius H. Schoeps. Stuttgart 1989, 41–65.
- : *Was heißt und zu welchem Ende studiert man deutsch-jüdische Literaturgeschichte? Prolegomena zu einem Forschungsprojekt.* In: *German Life and Letters* 49 (1996), 124–135.
- : *Deutsch-jüdische Literatur I. Vom 18. Jahrhundert bis zu Heinrich Heine.* Studienbrief Fern-Universität Hagen 1995.
- : *Deutsch-jüdische Literatur II. Von Heinrich Heine bis zur Wiener Moderne.* Studienbrief Fern-Universität Hagen 1998.
- : /Horst Denkler (Hg.): *Conditio Ju-*

- daica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis 1933/38. 3 Bde., Tübingen 1988–93.
- Jasper, Willi: Deutsch-jüdischer Parnass. Literaturgeschichte eines Mythos. Berlin 2004.
- Kaznelson, Siegmund (Hg.): Juden im deutschen Kulturbereich. Ein Sammelwerk. 2. Aufl., Berlin 1959.
- Kilcher, Andreas: Was ist deutsch-jüdische Literatur? Eine historische Diskursanalyse. In: Weimarer Beiträge 45 (1999), 485–517.
- : Exterritorialitäten. Zur kulturellen Selbstreflexion der aktuellen deutsch-jüdischen Literatur. In: Deutsch-jüdische Literatur der neunziger Jahre. Hrsg. v. Sander L. Gilman und Hartmut Steinecke. Berlin 2002, 131–146. [= Beiheft zur Zeitschrift für deutsche Philologie Nr. 11]
- : Interpretationen eines kulturellen Zwischenraums. Die Debatte um die deutsch-jüdische Literatur 1900 bis 1933. In: Deutsch-jüdischer Parnass. Rekonstruktion einer Debatte. Im Auftrag des Moses-Mendelssohn-Zentrums für europäisch-jüdische Studien hrsg. v. Julius H. Schoeps, Karl E. Grözinger, Willi Jasper und Gert Mattenklott. Berlin 2002, 289–312. (= Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 13. 2002)
- : Die »Zweite Generation«: Deutsch-jüdische Literatur 1980–2000. In: Geschichte der deutschen Literatur. 2., überarbeitete Auflage. Bd.6: Von 1945 bis zur Gegenwart. Hrsg. v. Joachim Bark, Gabriela Scherer u. Joachim Steinbach. Leipzig 2002.
- : Physiognomik und Pathognomik des modernen Judentums. Anton Kuhs anarchische Sendung des Judentums. In: Aschkenas. 2000, 361–388.
- : The Grandeur and Collapse of the German-Jewish Symbiosis: Hans Tramer and Jewish Literary Studies at the Leo Baeck Institute. In: Preserving the Legacy of German Jewry. A History of the Leo Baeck Institute 1955–2005. Hg. v. Christhard Hoffmann. Tübingen 2005, 409–433.
- Krobb, Florian: Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Literatur im neunzehnten Jahrhundert. Würzburg 2000.
- Krojanker, Gustav (Hg.): Juden in der deutschen Literatur. Berlin 1922.
- Lamping, Dieter: Von Kafka bis Celan. Jüdischer Diskurs in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. Göttingen 1998.
- Lang, Berel: Writing and the Holocaust. New York 1988.
- Lorenz, Dagmar/Gabriele Weinberger (Hg.): Insiders and Outsiders: Jewish and Gentile Culture in Germany and Austria. Detroit 1994.
- Mayer, Hans: Außenseiter. Frankfurt a. M. 1975.
- Mosès, Stéphane/Albrecht Schöne: Juden in der deutschen Literatur: Ein deutsch-israelisches Symposium. Frankfurt a. M. 1986.
- Mosse, George: Germans and Jews. New York 1970.
- : Jüdische Intellektuelle in Deutschland. Frankfurt a. M. 1985.
- Newmann Rafael (Hg.): Zweifache Eigenheit. Neuere jüdische Literatur in der Schweiz. Zürich 2001.
- Nolden, Thomas: Junge jüdische Literatur. Konzentrisches Schreiben in der Gegenwart. Würzburg 1995.
- Noor, Ashrav (Hg.): Erfahrung und Zäsur. Denkfiguren der deutsch-jüdischen Moderne. Freiburg i. Br. 1999.
- Pazi, Margarita: Staub und Sterne. Aufsätze zur deutsch-jüdischen Literatur. Hg. Sigrid Bauschinger u. Paul Michael Lützel. Göttingen 2000.
- Reich-Ranicki, Marcel: Über Ruhestörer: Juden in der deutschen Literatur. Stuttgart 1989.
- Robertson, Ritchie: The Jewish Question in German Literature: 1749–1939. Emancipation and its Discontents. Oxford 1999.

- Schöne, Albrecht (Hg.): Kontroversen, alte und neue. Akten des VII. Internationalen IVG-Kongresses Göttingen 1985. Band 5: Auseinandersetzungen um jiddische Sprache und Literatur – Jüdische Komponenten in der deutschen Literatur – Die Assimilationskontroverse. Hg. Walter Röll/Hans-Peter Bayerdörfer. Tübingen 1986.
- Schörken, Rolf/Dieter Jürgen Löwisch: Das doppelte Antlitz: Zur Wirkungsgeschichte deutsch-jüdischer Künstler und Gelehrter. Paderborn 1990.
- Scholem, Gershom: Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch. In: Bulletin des Leo Baeck Institute 7 (1964), 278–281.
- Schütz, Hans: »Eure Sprache ist auch meine«. Eine deutsch-jüdische Literaturgeschichte. Zürich 2000.
- Schulte, Christoph: Die jüdische Aufklärung. München 2002.
- Shaked, Gershon: Die Macht der Identität: Essays über jüdische Schriftsteller. Frankfurt a. M. 1992.
- Shedletzky, Itta: Existenz und Tradition. Zur Bestimmung des »Jüdischen« in der deutschsprachigen Literatur. In: Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jahrhundert. Hg. Itta Shedletzky/Hans Otto Horch. Tübingen 1993, 3–14.
- Shedletzky, Itta/Hans Otto Horch (Hg.): Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jahrhundert. Tübingen 1993.
- Steinecke, Hartmut und Tiggesbäumker, Günter (Hg.): Jüdische Literatur in Westfalen. Vergangenheit und Gegenwart. Bielefeld 2002.
- Stern, Guy: Literarische Kultur im Exil. Literature and Culture in Exile. Dresden 1998.
- Strauss, Herbert A./C. Hoffmann (Hg.): Juden und Judentum in der Literatur. München 1985.
- Stüben, Jens/Winfried Woesler (Hg.): »Wir tragen den Zettelkasten mit den Steckbriefen unserer Freunde«. Beiträge jüdischer Autoren zur deutschen Literatur seit 1945. Darmstadt 1993.
- Theisohn, Philipp: Die Urbarkeit der Zeichen. Zionismus und Literatur – eine andere Poetik der Moderne. Stuttgart 2005.
- Wallas, Armin A. (Hg.): Jüdische Identitäten in Mitteleuropa. Literarische Modelle der Identitätskonstruktion. Tübingen 2002.
- : zus. mit Werner Wintersteiner (Hg.): Aspekte jüdischer Literatur. Innsbruck 2001.
- Weidner, Daniel: Jüdisches Gedächtnis, mystische Tradition und moderne Literatur. Walter Benjamin und Gershom Scholem deuten Kafka. In: Weimarer Beiträge (2000), 234–250.
- Werner, Klaus: Erfahrungsgeschichte und Zeugenschaft. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur aus Galizien und der Bukowina. München 2003.
- Wirth-Nesher, Hana (Hg.): What is Jewish Literature? Philadelphia 1994.
- Young, James A.: Beschreiben des Holocaust: Darstellung und Folgen der Interpretation. Frankfurt a. M. 1997.
- Zohn, Harry: Wiener Juden in der deutschen Literatur. Tel Aviv 1964.
- : »... ich bin ein Sohn der deutschen Sprache nur ...«: Jüdisches Erbe in der österreichischen Literatur. Wien 1986.
- Nachschlagewerke*
- Bibliographia Judaica. Verzeichnis jüdischer Autoren deutscher Sprache, 3 Bde. und ein Ergänzungsband. Bearbeitet v. Renate Heuer. Frankfurt a. M. 1982–1995.
- Bolbecher, Siglinde/Konstantin Kaiser: Lexikon der österreichischen Exilliteratur. Wien 2000.
- Deutschsprachige Exilliteratur seit 1933. Hg. J.M. Spalek u.a. 4 Bde., Bern u.a. 1976–2000.
- Encyclopaedia Judaica. 10 Bde. [unvollständig; bis »Lyra«]. Berlin 1928–34.

- Encyclopaedia Judaica. 17 Bde. Jerusalem 1972.
- Jüdische Frauen im 19. und 20. Jahrhundert. Lexikon zu Leben und Werk. Hg. Jutta Dick/Marianne Sassenberg. Reinbek 1993.
- Jüdisches Lexikon. Ein enzyklopädisches Handbuch des jüdischen Wissens. 5 Bde. Berlin 1927–30.
- Lexikon deutsch-jüdischer Autoren. Archiv Bibliographia Judaica. Redaktionelle Leitung: Renate Heuer. München u. a. 1992ff.
- Kilcher, Andreas B. (Hg.): Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Stuttgart 2000. Erneut Frankfurt a.M. 2003.
- : zus. mit Otfried Fraisse (Hg.): Metzler Lexikon jüdischer Philosophen. Philosophisches Denken des Judentums von der Antike bis zur Gegenwart. Stuttgart 2003.
- Neues Lexikon des Judentums. Hg. Julius H. Schoeps. Gütersloh 1998.
- Philo-Lexikon. Handbuch des jüdischen Wissens. 3. Aufl., Berlin 1936. Nachdruck Frankfurt a.M. 1992.
- Stern, Desider: Werke jüdischer Autoren deutscher Sprache. Eine Bio-Bibliographie. 3. Aufl., Wien 1970.
- Wall, Renate: Lexikon deutschsprachiger Schriftstellerinnen im Exil 1933–1945. 2 Bde., Freiburg i.Br. 1995.
- Zohn, Harry: Österreichische Juden in der Literatur. Ein bio-bibliographisches Lexikon. Tel Aviv 1969.

**Adler, H[ans] G[ünther]**

Geb. 2.7.1910 in Prag-Karolinenthal;  
gest. 21.8.1988 in London

Das Lebenswerk A.s steht ganz im Zeichen der Verarbeitung seiner Erfahrungen der Jahre 1941–45. Ganz gleich, ob man ihn als den »ersten Holocaustforscher« (H. Ritter), als »KZ-Adler« (H. Broch) oder als den »jüdischen Dichter der Verfolgung« (K. Briegleb) apostrophiert: all diese Prädikate suchen die außergewöhnliche Komplexität zu charakterisieren, mit der A. seine wissenschaftliche und dichterische Reaktion auf Konzentrationslager und Vernichtungsandrohung als komplementäre Teile zu einem »Gesamtkunstwerk« (J. Serke) verschmolz. Der wissenschaftliche Diskurs dient dem Literaten zur theoretischen Durchdringung des Stoffes. Dies spiegelt sich vor allem in der Motivik wider. »Ich sehe ihn«, schreibt P. Demetz im Nachwort zur Neuauflage des Romans *Panorama* (1988), »in der Epoche der Shoah, als Verbündeten Primo Levis und Elie Wiesel.« Jeremy Adler, sein Sohn, kommentiert den Kosmos der wissenschaftlichen wie literarischen Zeugenschaft so: »Wenn A.s Zeugnis darin besteht, den Verfolgungen mit seinem Zeugnis zu begegnen, so schreibt er einmal als Jude, der sich zum Gott der Hebräer bekennt und damit den Verfolger bannt, dann aber auch als Wissenschaftler, der die Welt des Unterdrückers durch die genaue Darstellung des Geschehens verneint.«

Aufgewachsen war A. im ethnischen Schmelztiegel Prag als Sproß einer assimilierten Familie: »Das Elternhaus war jüdisch«, berichtet A. in *Nachruf zu Lebzeiten*, »aber fast alles Jüdische einschließlich dem religiösen war kaum zu spüren, ein milder humanitärer Fortschrittsglaube herrschte vor.« A., der sich der *Dichtung der Prager Schule*, so der Titel eines Essays, zuordnete und als Teil dieser »deutsch-jüdischen Symbio-

se« begriff, sah sich, wie er F. Kobler mitteilte, als Autor, dem »die Vermittlung des Jüdischen, wie er es versteht, eine der vornehmsten Aufgaben ist«. Von seinem im Vorkriegs-Prag entworfenen jüdischen Selbstbild wich A. auch nach 1945 kaum ab. Keinen Platz hatte darin der Zionismus, den er, wie er F.B. Steiner einmal schrieb, als »Fiktion oder Konstruktion« verwarf.

Ein Brief an seine erste Frau G. Klepetar (20.10.1939) gibt eine umfangreiche Definition vom Verständnis seines weder orthodox noch zionistisch geprägten Judentums: »Jude bin ich aus Schicksal, deutsch spreche ich durch Fügung, Mensch bin ich in meiner Art durch meinen Willen.« Die Juden begriff er als »das antipolitische Volk«, denn, so A., »wo es Politik für andere oder auch für sich übt, wird es immer bald Schiffbruch erleiden, früher als andere Völker, die in eine ›stabilere‹ Staatlichkeit hineingeboren sind.« Seinen »jüdischen« Akzent« faßte er in eine Art Bekenntnis zum stets vermittelnden Humanismus jüdischer Herkunft: »Judentum ist eine Möglichkeit, und ich liebe die Möglichkeit dieses Volkes der Möglichkeiten. Und ich selbst habe eine jüdische Verpflichtung zu leben und zu erfüllen, so weit sie schlicht vereinbar mit meinem Menschentum und meiner menschlichen Verpflichtung ist. [...] Die Pendelschläge zwischen Deutschtum und Ziontum, beides Möglichkeiten, die mir ohne Zweifel prinzipiell immer offenstanden, habe ich ausgeglichen.«

Diese frühe Position war prägend für A.s Gesamtwerk – und sie sollte dafür sorgen, daß sowohl seine wissenschaftlichen als auch seine literarischen Beiträge nicht ohne Widerspruch von zionistischer Seite blieben. Seine universale Reflexion der Lagerzeit begann bereits 1942 in Theresienstadt, als A. anfang, Unterlagen für eine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Lager zu sammeln. Im gleichen Jahr noch verfaßte er

seine ersten Gedichte, die er unter dem Titel *Theresienstädter Bilderbogen* vereinigte. A. sorgte sich auch um die Erhaltung jüdischer Literatur und Musik aus den Lagern und rettete u. a. Dokumente von H. Kolben, P. Kien oder V. Ullmann. Er durchlief später die Lager Auschwitz-Birkenau, Niedererschel und Langenstein-Zwieberge. Nach 1945 machte sich A., der sein Überleben nicht als Schuld, sondern als Auftrag empfand, unmittelbar an die wissenschaftliche Darstellung des Erlebten. Das Motiv des Holocaust-Forschers findet sich im Roman *Die unsichtbare Wand* (entstanden 1954/61) wieder: »Die Dinge sind mir gegenwärtig als Erlebnisse und als Bild«, berichtet A.s alter ego, »und ich will sie auch erforschen, weil ich anders gar nicht kann. Bevor nicht alles durchgedacht und aufgewiesen ist, werde ich nicht rasten, geschweige denn Ruhe finden.« Das Buch *Theresienstadt 1941–1945*, dessen Erscheinen in Deutschland Th. W. Adorno durchsetzte, ist bis heute ein Standardwerk, das A. selbst als »Kafka-Roman mit umgekehrten Vorzeichen« und H. L. Goldschmidt als »Stimme jüdischer Selbstbesinnung und Selbstprüfung« bezeichnete. A. bezichtigte zionistische Mitglieder der jüdischen Selbstverwaltung des Lagers der Kollaboration. Deshalb behauptete H. Arendt in *Eichmann in Jerusalem* fälschlicherweise, daß die Staatsanwaltschaft absichtsvoll auf A.s Buch als Beweismittel verzichtet habe. In Wahrheit fungierte A. im Eichmann-Prozeß als Gutachter der Anklage.

A. wurde nach 1955 zu dem »Historiker und Soziologen des Untergangs der Juden« (Th. Heuss), der vor allem mit Funkarbeit viel für das deutsch-jüdische Verhältnis tat: »Das Interesse für jüdische Dinge aller Art«, schreibt er F. Kobler (5.3.58), »nimmt in Deutschland immer mehr zu und wächst sich zu einem der erstaunlichsten Ereignisse in der Wirkungsgeschichte des Judentums aus.«

Mit seinem komplementären Schaffen stellt A. das personifizierte Gedächtnis des Holocaust dar. In dem hochartificialen Text *Eine Reise* (entstanden 1950/51) literarisiert A. das Ghetto Theresienstadt; das 9. Bild von *Panorama* (entstanden 1948) gibt einen erschütternden Einblick in das »Zigeunerlager« Birkenau. Die Romane vermeiden strikt eine Typisierung in Verfolger und Opfer, in Juden und Nichtjuden, um die Menschlichkeit in den Mittelpunkt zu stellen. Ein Schlußstein in A.s Schaffen bildete die Studie *Der verwaltete Mensch*, ein »umfassendes Lexikon der Deportation«, so H. Böll im *Spiegel*.

*Werke: Theresienstadt 1941–1945, Tübingen 1955; Die verheimlichte Wahrheit, Tübingen 1958; Die Juden in Deutschland, München 1960; Auschwitz, Wien u. a. 1962; Panorama, Olten u. a. 1968; Der verwaltete Mensch, Tübingen 1974; Die Freiheit des Menschen, Tübingen 1976; Die unsichtbare Wand, Wien u. a. 1989; Der Wahrheit verpflichtet, hg. J. Adler, Gerlingen 1998; Eine Reise, Wien 1999.*

*Literatur: Buch der Freunde, hg. W. P. Eckert u. a., Köln 1975; Zu Hause im Exil, hg. H. Hubmann u. a., Wiesbaden u. a. 1987; M. Atze, »Ortlose Botschaft«. Der Freundeskreis H. G. A., E. Canetti und F. B. Steiner im englischen Exil, Marbach 1998.*

Marcel Atze

## Aichinger, Ilse

Geb. 1. 11. 1921 in Wien

Die Auseinandersetzung mit jüdischer Existenz und Tradition steht in A.s literarischem Werk im Zeichen der Zerstörung. Was man als jüdisch bezeichnen könnte, findet sich einzig noch in der Form einer bruchstückhaften Hinterlassenschaft. Es geht nicht mehr darum, es konstruktiv zu interpretieren oder in die eigene Gegenwart zu integrieren, sondern darum, es als eine vernichtete

Welt zu erinnern. Spuren der gewaltsam unterbrochenen jüdischen Tradition findet A. immer wieder in der Landschaft ihrer Kindheit. Die Topographie »spielt ja viele, manchmal auch geheimnisvolle Rollen«, heißt es in *Der 1. September 1939* (1987). In diesem autobiographisch gefärbten Text zum Kriegsausbruch ist es der Wiener Aspangbahnhof, der für die familiäre Geborgenheit genauso steht wie für das Zerreißen dieser Familiengemeinschaft. »Viel früher soll auch meine Großtante manchmal dort gefahren sein, um uns zu besuchen, aber nur wenig später stieg meine Großmutter dort ein oder wurde in einen Güterwaggon verladen.« Die Großmutter mütterlicherseits war jüdischer Herkunft. A.s Mutter, Berta Kremer, trat nach dem Ersten Weltkrieg zum Katholizismus über. Sie heiratete 1920 den nicht-jüdischen Lehrer Ludwig Aichinger. Bereits ein Jahr später kamen A. und ihre Zwillingschwester Helga zur Welt. Nach der Scheidung der Eltern 1927 verbrachten die Schwestern einen großen Teil ihrer Kindheit bei der Großmutter. Die Schulzeit machte sie mit dem katholischen Milieu vertraut. Beide besuchten das Gymnasium des Klosters Sacré Coeur und das der Ursulinen. Helga A. konnte in Begleitung einer Tante im Sommer 1939 nach England emigrieren. A.s Mutter war nach den Nürnberger Gesetzen so lange vor der Verfolgung geschützt, bis die »halbjüdische« Ilse erwachsen war. Mutter und Tochter waren bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs dienstverpflichtet. Die Angehörigen der Mutter sind in Vernichtungslagern ermordet worden. 1945 beginnt A. ein Medizinstudium in Wien, das sie 1947 abbricht, um den Roman *Die größere Hoffnung* fertigzustellen. 1952 erhält sie in Niendorf für die *Spiegelgeschichte* den Preis der Gruppe 47. Ein Jahr später heiratet sie den bundesdeutschen Schriftsteller Günter Eich und lebt mit ihm in Bayern, später in der Nähe von Salzburg. 1954 kommt

A.s Sohn Clemens, 1957 die Tochter Mirjam zur Welt. Nach dem Tod von Eich (1972) und dem Tod der Mutter (1983) übersiedelt A. nach Frankfurt a. M., 1988 kehrt sie nach Wien zurück. A. ist für ihr Werk mit wichtigen Preisen ausgezeichnet worden (u.a. Nelly-Sachs-Preis, Preis der Stadt Wien für Literatur, Österreichischer Staatspreis, Petrarca-Preis, Kafka-Preis). Nach ihrem Erstling, dem Roman *Die größere Hoffnung* (1948), schrieb sie Kurzprosa, Hörspiele, Dialoge und Lyrik.

Thema ihres einzigen Romans ist die existentielle Erfahrung des »Dazwischen«, geschildert am Schicksal des wie A. selbst halbjüdischen Mädchens Ellen. Ihre Erfahrungen mit den Mechanismen des Antisemitismus im nationalsozialistischen Wien treiben ihr Bewußtsein von jüdischer Identität und deren Tragweite erst hervor. In der Art eines sich zuspitzenden Stationendramas scheitern zahlreiche Versuche Ellens, diese Identität in kindlichem Spiel positiv zu bestimmen, etwa beim Versteckspiel auf dem jüdischen Friedhof. »Wer weiß, ob wir überhaupt hier sind«, sagte Leon. »Wir haben keine Toten, die uns beweisen. Unsere Großeltern sind verächtlich, unsere Urgroßeltern bürgen nicht für uns.« Beim Spielen der Weihnachtsgeschichte erfahren Ellen und ihre jüdischen Freunde, daß die Lehre des Christentums – Nächstenliebe und Erlösung – keine Geltung für sie haben kann. Die Furcht vor der drohenden Deportation sickert in die Aufführung ein und transformiert die Erlösungsbotschaft in ihr Gegenteil, in eine Kunde vom Unheil, dem bevorstehenden Abtransport. »Der Engel verstimmt vor dem Mißtrauen auf den nächtlichen Feldern, vor den blassen Gesichtern der Ausgelieferten. Er wußte nicht weiter. [...] Unten durch die enge Gasse fuhr ein schwerer Lastwagen.« Szenisch verstärkt durch die kindliche Arglosigkeit und Unwissenheit der Erzählperspektive, erlangt das Judentum bei A. eine

primär auf Angst fixierte Bedeutung. A. selbst hat diese Angst als ein beherrschendes Lebensgefühl und als kulturelle Konstante bezeichnet. Die Angst komme von »vielen Generationen her«. Bei den Überlebenden der Shoah sei zu dieser Angst ein Schuldgefühl gekommen. Man werde »das nie los, dieses Gefühl, daß die anderen weg mußten und man zurückgeblieben ist« (Gespräch mit Manuel Esser, 1986).

Im Verlust der Großmutter konzentriert sich in A.s Werk die gewaltsame Unterbrechung jüdischer Tradition. Im Kapitel »Tod der Großmutter« im Roman *Die größere Hoffnung* versucht Ellen, den Selbstmord der Großmutter zu verhindern, mit dem diese sich dem Zugriff der Nationalsozialisten entziehen will. Dazu beschwört sie die Großmutter, ihr eine Geschichte zu erzählen. »Es war einmal, Großmutter, es war einmal! Irgendwann muß doch etwas gewesen sein, etwas, von dem noch niemand weiß als du, Großmutter.« Die Großmutter kann die Sehnsucht der Enkelin nach Weitergabe von Geschichte und Tradition nicht mehr stillen. Ihre Angst ist übermächtig geworden und beraubt sie ihrer Autorität über die Historie. Die Enkelin muß selbst in die Rolle derer schlüpfen, die von Vergangenen berichten, auch wenn sie – bis auf ihre Angst um die Familie – nur wenig zur Überlieferung beitragen kann. So beginnt sie das Märchen vom Rotkäppchen zu erzählen, das hier statt mit der Rettung mit dem Tod der Großmutter endet. Damit ist in dieser Szene nicht nur die Unmöglichkeit idyllischen Erzählens gestaltet, sondern auch der Bruch in der Vermittlung jüdischer Geschichte und Tradition (Hetzler). Auch im Gedicht *Winterantwort* (1963) steht die Großmutter für eine ganze Erfahrungswelt, die der Enkelin verschlossen geblieben ist. »Großmutter, wo sind deine Lippen hin,/ um die Gräser zu schmecken,/ und wer riecht uns heute den Himmel zu Ende,/ wessen Wangen

reiben sich heute/ noch wund an den Mauern im Dorf?«

Die private Erfahrung korrespondiert mit den politisch zu wertenden Aussagen, wonach die Anstrengungen um eine deutsch-jüdische Symbiose gescheitert sind. In unmittelbarer Nachbarschaft von Adalbert Stifters »ehemaliger Wohnung in Wien« und dem »jüdischen Tempel« habe sich die »Residenz der geheimen Staatspolizei« befunden (*Nach der weißen Rose*, 1987). Es bleibt im gesamten Werk A.s in der Regel bei Andeutungen und der Feststellung des topographisch gestörten Gleichgewichts. Der Leser ist aufgefordert, aus diesen Indizien selbst seine Schlüsse zu ziehen. Ihre doppelte Zugehörigkeit zum österreichisch-katholischen und -jüdischen Milieu läßt A. angesichts des Ungeheuerlichen verstummen. So läßt sich als Konsequenz deuten, daß A. in ihrer Rede zur Verleihung des Franz-Kafka-Preises, *Die Zumutung des Atmens* (1983), christliche und jüdische Sinnangebote zurückweist. Deren jeweilige Ausschließlichkeit sei aufgrund der historischen Erfahrung unmöglich geworden. »Sollte ich gerade jetzt, wo ich den Schergen dieser Welt entronnen war, mein Herz dem Schutz einer Macht aussetzen, [...] die doch ihre Geschöpfe in solche zu ihrer Rechten und solche zu ihrer Linken schied, wenn es darauf ankam? [...] Oder sollte ich – noch viel weiter- und viel naheliegender – mich fügen in die Rolle derer, die keine Schweine essen durften, nicht aus Ehrfurcht, sondern aus Grauen vor ihnen, und selbst unter unserem kühlen Himmel nicht, denen aber das Mästen und Schlachten anderer Tiere niemals verboten worden war?«

Aus der Erfahrung ihres Lebens heraus ist die Religion für A. – wie auch jede politische Ideologie – fragwürdig geworden. Das schlägt sich nieder in einer Schreibweise, die immer radikaler und fundamentaler auf die Entlarvung von vermeintlichen Gewißheiten aus ist.

Von daher nährt sich auch die Kritik an einem Judentum, das die biblische Gesetzmäßigkeit verabsolutiert hat. »Sollte ich eine jener lebensfrohen Mütter werden, die ihre Urenkel als Glück erwarteten, ihre Urenkel, die sie doch schlachten und verbrennen mußten, wenn der Mächtige es befahl?« (*Die Zumutung des Atmens*). Eine ebenso kritische Bilanz der Assimilation zieht A. im Denkbild *Judengasse* in der Sammlung *Plätze und Strassen* (1954). Assimilation bedeutet nicht nur eine Veränderung des einst stolzen Judentums, sondern auch dessen langsames Verschwinden im bürgerlichen Umfeld Europas. Was von der jüdischen Tradition übriggeblieben ist, sind Strassennamen und Leerstellen. »Was unsere Strassen schmückt, sind nicht mehr die Schädel der Opfertiere. Unser Stolz ist vergangen. [...] Da rauscht kein rotes Meer. Nur unsere Wäsche trocknet noch im Ostwind. [...] Und hier ist die Stelle, an der wir müde wurden, hier bauten wir Häuser. Hier ging die Sonne unter, hier krümmten wir uns, ohne uns zu beugen. Seither wächst Gras zwischen den Steinen.«

Der Ideologieverdacht A.s macht auch vor der Sprache nicht Halt. Eine grundsätzliche Skepsis gerade dem Deutschen gegenüber ist in vielen Texten formuliert. Dies führt zur Konzeption einer deutsch-jüdischen Literatur, die von einem unmöglichen Schreibort geprägt ist. Ihre Sprache sei eine »kleine Sprache«, die »nicht weit reicht« und die »gegen ihren Willen weiter kommt«, heißt es in *Meine Sprache und ich* (1968). Diese Sprache neige zu »Fremdwörtern«, die »von weit her« geholt werden. Das erzählende Ich und seine Sprache haben sich in »Meeresnähe« und in Sichtkontakt mit den »Zöllnern« niedergelassen und schweigen einander an. Die Wortkargheit und der Stillstand der Sprache entpuppt sich als Versuch, gegen den sprachimmanenten Zwang zur Herstellung von Zusammenhängen vorzugehen. Das Einrichten in der

Selbstnegation aber macht die Sprache »verdächtig«, womit zugleich ihr unmöglicher Ort skizziert ist. In *Schlechte Wörter* (1976) rückt das Sprechen von diesem Ort aus ins Zentrum. »Ich kann mich heraushalten, ich kann mich sogar leicht heraushalten. [...] Ich schaue zu, wie alles und jedes seine rasche, unzutreffende Bezeichnung bekommt.« Mit dem bewußten Gebrauch der »schlechten Wörter« wird gegen ein Erzählte Stellung bezogen, daß die »schlechte Welt« besser darzustellen versucht, als sie wirklich ist. In diesen zwei sprachkritischen Texten entwirft A. implizit eine »kleine Literatur« im Sinne Kafkas (Rosenberger). Der unmögliche Ort der »kleinen Literatur« von Kafka ist wie die »kleine Sprache« des erzählenden Ichs in *Meine Sprache und ich* an eine starke Exilierung gebunden. Bei A. ist diese eng mit der Erfahrung der nationalsozialistischen Verfolgung verknüpft.

*Werke: Plätze und Straßen, in: Jahressring 54 (1954), 19–24; Materialien zu Leben und Werk, hg. S. Moser, Frankfurt a. M. 1990; Werke. Taschenbuchausgabe in 8 Bdn., hg. R. Reichensperger, Frankfurt a. M. 1991.*

*Literatur: M. Karnick, Die größere Hoffnung. Über ›jüdisches Schicksal‹ in deutscher Nachkriegsliteratur, in: Juden in der deutschen Literatur, hg. St. Mosès u. a., Frankfurt a. M. 1986, 366–383; N. Rosenberger, Poetik des Ungefügten. Zur Darstellung von Krieg und Verfolgung in I. A.s Roman »Die größere Hoffnung«, Wien 1998; T. Hetzer, Kinderblick auf die Shoah. Formen der Erinnerung bei I. A., Hubert Fichte und Danilo Kiš, Würzburg 1999.*

Nicole Rosenberger

**Altenberg, Peter**  
(eigenti. Richard Engländer)

Geb. 3. 3. 1859 in Wien;  
gest. 8. 1. 1919 in Wien

A., Sohn des wohlhabenden Kaufmanns Moritz Engländer und dessen Frau Pau-

line, erhielt als Kind Privatunterricht und machte seine Matura 1878 im zweiten Anlauf. Er begann erst ein Jurastudium, dann ein Studium der Medizin. 1879 brach er das Studium für eine Lehre als Buchhändler in Stuttgart ab, die er ebenso aufgab. Nach einem erneuten Versuch des Jurastudiums in Graz fand ein vom Vater hinzugezogener Arzt A. ungeeignet zum Ergreifen eines Berufs und konstatierte eine »Überempfindlichkeit des Nervensystems«. Andauernde Depressionen und Nervenkrise führten dazu, daß der u. a. mit E. Friedell, K. Kraus, A. Loos, R. Musil, A. Polgar, A. Schnitzler und G. Klimt befreundete A. ab 1910 mit Unterbrechungen in Nervenheilstätten lebte, zum Teil gegen den eigenen Willen auf Veranlassung seines Bruders. Einer gesunden vegetarischen Lebensweise und einer Nähe zu Nietzsche'scher Diätetik und Reformkultur stand ein exzessiver Alkohol- und Tablettenkonsum gegenüber. »Ästhetik ist Diätetik! Schön ist, was gesund ist! Alles andere ist teuflische Irrlehre!«, so A. in *Pròdromos* (1905), über das A. Ehrenstein schrieb, daß es ein Buch sei, welches die mosaïschen Speisevorschriften reformieren und ein »Evangelium der Verdaulichkeit« predigen wolle.

A., der wie viele deutschsprachige Autoren jüdischer Herkunft seinen jüdisch klingenden Familiennamen Engländer für den Künstlernamen P. A. aufgab, veröffentlichte sein erstes Buch *Wie ich es sehe* erst mit 37 Jahren. Es folgten elf weitere Bücher, ein dreizehntes wurde gerade korrekturgelesen, als er starb. Der Künstlername geht auf einen Besuch des Zwanzigjährigen bei der Familie Lecher im Dorf Altenberg an der Donau zurück, bei dem er sich in die dreizehnjährige Bertha Lecher verliebte, die von ihren Brüdern gedemütigt und unter dem Namen »Peter« zu Dienstleistungen genötigt wurde. A.'s Entsetzen und Identifikation mit dem Mädchen drücken sich auch darin aus, daß

ihr Bild zeit seines Lebens über dem Bett seines Zimmers im Graben-Hotel hing. A., der voller Einfühlung immer wieder junge Mädchen, Dienstboten und Prostituierte beschrieb, wurde in bewußter Reduktion ein Meister der Prosaskizzen und -gedichte, der Mini-dramulette und berühmter – noch kaum veröffentlichter – Briefe. Sein Ruf bei heute bekannteren Wiener Zeitgenossen war legendär.

Sein Verhältnis zum Judentum war hochgradig ambivalent. Viele seiner Zeitgenossen schilderten, daß er immer wieder Preisreden auf Jesus Christus sowie Wutreden antisemitischer Färbung von sich gab. In *Wie ich es sehe* (1896) findet sich folgende kleine Skizze, die letzteres veranschaulicht: »*Semitische Rasse*. Es wird soviel herumphilosophiert – – – und es ist doch so einfach! Sie haben eben die *perfidie Lebens-Sehnsucht!* sie wünschen es, das dieses *Kapital* ›Leben‹ sich mit *100 Prozent* verzins! Die Anderen begnügen sich mit 3!« Wie sehr solche halb verächtliche, halb stolze Selbstbezüglichung auch mit dem Urteil anderer zu tun hat, mag die folgende Tagebuchnotiz von Thomas Mann bezeugen: »Dieser Herr Peter ist natürlich auf dieselbe Art wie die Juden Kerr und Lessing mein geborener Feind, ein notwendiger Verächter oder doch Verächtlich-macher meiner Existenz [...] Natürlich hat der Typus Altenberg von Hause aus keinen Sinn für den Wert konservativer, Continuität-bewahrender Existenz und ist zur Beurteilung meines Werkes nicht berufen« (*Tagebücher* 1918–21). Gleichwohl vollzieht A. keineswegs nur eine Identifikation mit dem Aggressor, sondern beobachtet auch die Psychologie der sozialen Ausgrenzung. Dennoch konvertierte er im Jahre 1900 zum Christentum und ließ sich katholisch begraben, was nicht nur Mimikry, sondern offenbar auch Überzeugung war.

Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang die Skizze *Der Primitive*, wo A. von

Gebhardts Stich *Heiliges Abendmahl* beschrieben wird. Auf diesem Bild schaut Judas durch eine halbgeöffnete Tür, und dort, wo Judas' Gesicht sein sollte, befindet sich eine goldene Münze mit dem Porträt des Philosophen Spinoza. Über dieses Bild sagt der Revolutionär Albert Königsberg zu einer Prostituierten, die er mit aufs Zimmer nahm: »Dieser tilgt die Schmach jenes. Er deckt ihn mit seinem puren Golde, wetzt die Scharte aus.« Beim Abschied schenkt er dem Mädchen auf dessen Verlangen die goldene Münze mit dem Spinozakopf. Das Mädchen, welches nun den Judas erblickt, sagt: »Auch ein Zerstörer – – –!« Der Revolutionär antwortet ihr darauf: »Wieso auch?! Es ist immer derselbe. Der liegt in uns und der ›andere‹ auch. Das verstehen Sie aber nicht. Immer ist einer in uns, der den ›Ideal-Menschen‹ in uns verrät, verkauft, tötet – – –!« Und das heißt: keineswegs nur in den Juden, sondern in allen Menschen. Eine weitere Pointe der Geschichte liegt darin, daß Spinoza zu Lebzeiten aus der jüdischen Gemeinde verstoßen wurde und bis heute bei gläubigen Juden wie Christen als Atheist gilt. Dies wirft ein Licht auf A.s Vorstellung des ›wahrhaftig‹ gläubigen Menschen, der keineswegs im Glanz lebt.

Gleichwohl ist A. weit davon entfernt, die Mechanismen der Ausgrenzung und Verstoßung zu glorifizieren. Er sieht durchaus, daß der Ausgrenzte nicht nur eine ›revolutionäre‹ destabilisierende Wirkung hat, sondern daß er ebensowohl durch seine polare Andersartigkeit zu einer falschen Stabilisierung schlechterer Verhältnisse beitragen kann: »Wieso, weshalb sind gewisse ›Künstler‹ im Varieté, im ›Kabarett‹, die ihre *Andersrassigkeit* noch *absichtlich* betonen und verstärken im ›Rampenlicht‹, gerade in Wien, dieser Metropole des *organischen Antisemitismus* der Welt, dieser ›lebendigeren und geschickteren Ausnützung der anderen‹, der sogenannten ›Nächsten‹ gerade in Wien so

*allgemein beliebt*?! Weil man *darüber* befriedigt ist, daß sie *öffentlich*, durch ihre ganze Art und Weise, wenn auch amüsant, interessant, den *Beweis liefern*, daß ›diese‹ Rasse eben *trotz* allem eine andere, verschiedene Rasse sei! Man gönnt ihnen ihre kleinen Lacherfolge, weil sie dadurch eine ganze Rasse *demaskieren*, nein, nur *kompromittieren*! Der ›Wiener‹ hat es nämlich nicht gern, sich ehrlich, anständig sagen zu müssen: ›Schau, schau, der is ja doch grad a so wie Unserer!‹ Das hat er nicht gern. Lieber sagt er: ›Er ist zwar a Jud‹, aber amüsant ist er, der Kerl, das muß man gerechterweise zugeben!« (*Rezept*)

Als A. 1919 zwei Monate vor seinem sechzigsten Geburtstag starb, hinterließ er, der ›ewige Schnorrer‹, zum Erstaunen vieler seiner Zeitgenossen, die damals recht beträchtliche Summe von 107.834 Kronen, die er der Wiener Kinder-Schutz- und Rettungs-Gesellschaft vermachte. Auf seinem vom Freund A. Loos entworfenen Grab steht seinem Wunsch gemäß: »Er liebte und sah.«

*Werke: Wie ich es sehe, Berlin 1896; Was der Tag mir zuträgt, Berlin 1901; Prödromos, Berlin 1905; Die Auswahl aus meinen Büchern, Berlin 1908.*

*Literatur: A. Ehrenstein, P.A., in: Juden in der deutschen Literatur, hg. G. Krojanker, Berlin 1922, 193–197; L.A. Lensing, P.A. Rezept die Welt zu sehen, Wien 1995; A. Barker, Telegrammstil der Seele, Wien u. a. 1998.*

Arpe Caspary

### **Améry, Jean (eigentl. Hanns Maier)**

Geb. 31. 10. 1912 in Wien;  
gest. 17. 10. 1978 in Salzburg

»Ich war, als ich die Nürnberger Gesetze gelesen hatte, nicht jüdischer als eine halbe Stunde zuvor« – so brachte A. Wendepunkt und Widerspruch seiner Existenz einmal auf den Punkt. Die erste große Verfügung zur Ausgrenzung der Juden im Machtbereich Hitler-Deusch-

lands sollte aus dem jungen Österreicher bald einen »Toten auf Urlaub« machen. Der dies so lakonisch formulierte, war nicht gewappnet gegen die Ereignisse, die scheinbar unversehens über ihm zusammenstürzten, obwohl Selbstauskünften zufolge seine vielseitige Jugendlektüre auch das ganze Spektrum völkischer und antisemitischer Programmschriften umfaßt hatte. Aber 1935 verband A. nichts mit dem Kollektiv von Menschen, die per Dekret von den Parkbänken und Lehrstühlen gejagt und später in die Ghettos und Vernichtungslager deportiert wurden. A. war Intellektueller, Agnostiker und Bohemien, er hatte eine Buchhändlerlehre absolviert und lebte als angehender Schriftsteller in Wien. Mit einemmal rückte das für ihn bis dahin völlig unbedeutende Detail seiner Biographie – die jüdische Herkunft – ins Zentrum seines Lebens. Über sein Judentum, das er so als Zuweisung erfuhr, konnte er nur reflektieren, indem er »Zwang und Unmöglichkeit, Jude zu sein«, zueinander in Beziehung setzte – so nannte er seinen ersten großen Versuch, sich schreibend mit dem oktroyierten Widerspruch seiner Existenz auseinanderzusetzen. Dies geschah im Rahmen seiner »Bewältigungsversuche eines Überwältigten« – so der Untertitel seiner bedeutenden Sammlung von Funk-Essays, die unter dem Titel *Jenseits von Schuld und Sühne* 1966 in Buchform erschien. Für eine Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks dachte A. Mitte der 70er Jahre noch einmal über *Mein Judentum* nach, das er zunächst auf sich zu nehmen hatte und sich später aneignete, das aber niemals »selbsterworbene Identität« werden konnte.

A.s Jugendjahre waren von Suchbewegungen im Widerspiel von Geist und Provinzialität geprägt. Er stand in regem Austausch mit der Mutter (sein Vater war im ersten Weltkrieg gefallen), und so wie sein Umfeld christlich war, so war es auch seine Sicht auf die Welt:

»Man unterschlug mir nichts, nur war das Jüdische kein Thema.« So wird man hier nicht einmal von einem assimilierten Judentum sprechen können; Bindungen waren nicht gekappt worden, sie bestanden niemals. Den Satz Jean-Paul Sartres aus seinen *Reflexionen über die Judenfrage*, daß ein Jude jemand sei, den andere als Juden ansehen, konnte A. ganz auf sich selbst beziehen. Erst nach dem Erlaß der Nürnberger Gesetze, da er dem »von der Gesellschaft über mich verhängten Judesein« nirgendwo entfliehen konnte, begann er, sich »als Jude zu konstituieren«.

Nach dem »Anschluß« Österreichs an das Dritte Reich entkam A. nach Belgien und Frankreich. Als Deutscher, nicht als Jude, wurde der Flüchtling in französischen Konzentrationslagern interniert. Er konnte von dort fliehen, um nach dem Sieg Hitler-Deutschlands über Frankreich erneut ein Gejagter zu sein. Kleine Hilfeleistungen für die Résistance – ein »unbewußt vollzogener letzter Versuch, dem Judesein, das ich intellektuell längst auf mich genommen hatte, mich zu entziehen« – führten zu seiner Inhaftierung in einem belgischen Gestapo-Gefängnis. In eben jener Funktion als Widerstandskämpfer wurde er der Folter (in A.s Diktion: der »Tortur«) unterworfen, um Informationen aus ihm zu pressen; als Geheimnisträger war er völlig unbedeutend, doch während der Folter wurde seine jüdische Abstammung entdeckt, und so führte sein weiterer Weg in einem Deportationszug nach Auschwitz. Dort mußte sich endgültig die Vorstellung seines »Judeseins« – wie er in bewußter Vermeidung des Wortes »Judentum« sagte – als formale Zuweisung in ein Kollektiv ausprägen, dessen Lebens- und Denkformen und dessen Religion er zeit lebens nur aus intellektueller Distanz zur Kenntnis zu nehmen vermochte.

Mit dem jüdischen Volk und seinem jungen, gefährdeten Staat verband ihn stets ein grundlegendes Gefühl der Soli-

darität, aber keines der Zugehörigkeit. »Die Existenz Israels hat auch jenen Juden, die mit diesem Lande beziehungsweise mit dem jüdischen Glauben und der jüdischen Kultur gar nichts zu tun haben, ihre Selbstachtung zurückgegeben«, schrieb A. 1976 in einem Brief, der einmal mehr seine distanzierte Anteilnahme dokumentiert. Hier wie in seinem gesamten Werk verbietet er sich jede Unaufrichtigkeit und überläßt nichts dem Zufall einer unpräzisen Formulierung. Sehr genau wußte er zwischen Empathie und Sentiment zu trennen – mit bedrückendem Ergebnis: »Das immerwährende Exil, das ich wählte, war die einzige Authentizität, die ich mir erringen konnte – das Judesein verlegte mir alle anderen Auswege.«

Heute gilt A. als Inbegriff des Intellektuellen, des *homme de lettres*. Dabei hat der Schriftsteller A. kein belletristisches Werk hinterlassen; noch sein einziges veröffentlichtes Prosabuch, *Le feu oder Der Abbruch*, nennt sich im Untertitel *Roman-Essay*. Dennoch ist A. unbestritten einer der wichtigsten Vertreter der Literatur »nach Auschwitz«. In der anglo-amerikanischen Forschung zur »Holocaust-Literatur« ist A. fester Bestandteil des Kanons wie neben ihm nur noch Primo Levi, Elie Wiesel und Tadeusz Borowski. »Wollte er, daß die Scham ihn überlebte, dann mußte er die Scham gut beschreiben und das Beschriebene in eine bleibende Form gießen, das heißt, er mußte ein guter Schriftsteller werden«, so benannte Imre Kertész, seinerseits Auschwitz-Überlebender und ungarisch-jüdischer Schriftsteller, den Zusammenhalt in A.s Erinnerungsarbeit. Im Zentrum seines Schreibens stand die genaue Erfassung der Opfer-Existenz unter den Bedingungen existentiellen Bedrohtseins – ihre »Kondition«, wie der seit seiner Befreiung in Brüssel lebende A. in charakteristischer Verschmelzung von französischer und deutscher Diktion sagte. Er

vermied die fiktional grundierte, ästhetische Gestaltung seiner bitteren Erfahrungen, arbeitete statt dessen zeitlebens an einer hochreflektierten, oft peinvollen Selbsterkundung, die auch ausführliche Essays *Über das Altern* (1968) und den Freitod (*Hand an sich legen*, 1976) einschloß. Das ihm am 15. September 1935 mit Erlaß der Nürnberger Gesetze aufgenötigte Judentum blieb dabei ein Akzidens, es konnte ihm später nicht hilfreich sein bei seinen Versuchen, des irreversiblen Verlusts seines »Weltvertrauens« Herr zu werden. 1978, während einer Lesereise, legte A. Hand an sich selbst.

*Werke: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, München 1966; [Mein Judentum], in: Mein Judentum, hg. H. J. Schultz, Stuttgart 1978, 78–89; Örtlichkeiten, Stuttgart 1980.*

*Literatur: J.A., text und kritik 99 (1988); E. Pulver, J.A., in: KLG 37 (1991); I. Kertész, Der Holocaust als Kultur, in: Sinn und Form 4 (1994), 561–570.*

Jan Strümpel

### **Anders, Günther (eigentl. Günther Stern)**

Geb. 12. 7. 1902 in Breslau;  
gest. 17. 12. 1992 in Wien

In seinen 1982 publizierten *Ketzereien*, einer Sammlung fiktiver Dialoge und politisch-philosophischer Miniaturen, bezeichnete A. es als »eine der größten Begünstigungen« seines Lebens, »als Sohn von ganz und gar ungläubigen und traditionslosen Juden großgeworden zu sein«. Das Spannungsverhältnis von Distanz und leidenschaftlich bekannter Nähe zum Judentum, das sich durch das gesamte Lebenswerk des vielseitigen Philosophen, Schriftstellers und Kulturkritikers zieht, findet darin seinen bezeichnenden Ausdruck. Als Sohn des Kinderpsychologen William Stern

und seiner Frau Clara in Breslau aufgewachsen, einer Familie, die sich ungleich stärker deutsch als jüdisch fühlte, aber aus Stolz die Taufe, die einer Universitätskarriere des Vaters förderlich gewesen wäre, ablehnte, erfuhr A. eine von jüdischen Traditionen völlig freie Erziehung. Jugenderfahrungen wie jüdenfeindlich motivierte Peinigungen während seines Einsatzes in einem paramilitärischen Schülerverband in Frankreich 1917 und seine vom Vater abgelehnte Freundschaft zu einem zionistisch inspirierten »Ostjuden« führten zu einem stärkeren Bewußtsein seiner jüdischen Herkunft. Als Student gehörte er zusammen mit Hans Jonas und Hannah Arendt, die er 1929 heiratete, zum Kreis der Schüler von Edmund Husserl und Martin Heidegger. 1930 mußte er – als marxistisch orientierter Journalist, der für den Berliner *Börsen-Courier* schrieb – angesichts des Aufstiegs des Nationalsozialismus seinen jüdischen Nachnamen aufgeben und wählte das symbolträchtige Pseudonym »Anders«. 1933, mitten in seiner Arbeit an dem Roman *Die Molussische Katakombe*, einer Parabel über totalitäre Herrschaftsmechanismen, floh A. ins Pariser Exil; es folgten die Trennung von H. Arendt, vermutlich nicht unbeeinflußt von ideologischen Auseinandersetzungen über ihre zionistische Haltung, die Emigration in die USA, wo er für die New Yorker deutsch-jüdische Emigrantenzeitschrift *Aufbau* Gedichte schrieb, seine Existenz aber mit Gelegenheitsjobs sichern mußte und zu keiner Zeit in der akademischen Philosophie Fuß zu fassen vermochte. 1950, in der McCarthy-Ära, kehrte A. den USA den Rücken und siedelte als freier Autor nach Wien über.

In der Folgezeit beschrieb A. in einer Vielfalt literarischer Formen die *conditio humana* des 20. Jahrhunderts, die für ihn im Zeichen des Grauens von Auschwitz und der historischen Zäsur des Abwurfs der ersten Atombombe auf Hi-

roshima 1945 stand. Das zunehmend pessimistische Denken des Mitinitiators der Anti-Atombewegung kreiste seither um die »Apokalypseblindheit« einer im moralischen Nihilismus befangenen Menschheit, deren Untergang er – ohne Mut, Hoffnung und Trost – als »Prophet« und Mahner zu bekämpfen trachtete. Der jüdisch-messianisch inspirierten Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs setzte A. das kritische Prinzip entgegen, »ohne Hoffnung zu leben«, in radikaler Kritik des sich als Herrn der Schöpfung verstehenden, aber der Vernichtungskapazität der eigenen technischen Macht unterworfenen modernen Menschen. Neben diesem zentralen Thema seiner literarischen Wirksamkeit begegnet immer wieder Reflexionen über die Unvorstellbarkeit der singulären Verbrechen von Auschwitz, die ihm moralisch ungleich entsetzlicher erschienen als Hiroshima, wenn er auch beide Geschehnisse unter dem Aspekt der apokalyptischen Wirkung der modernen Technik eng miteinander verklammert sah. Symbolisch versuchte er dies auszudrücken, als er Klaus Eichmann, den Sohn des 1963 in Jerusalem zum Tode verurteilten Adolf Eichmann, in einem offenen Brief unter dem Titel *Wir Eichmannsöhne* aufforderte, die Distanzierung vom Vater durch sein Engagement für die Anti-Atombewegung sichtbar zu machen, umgekehrt aber die Gesellschaft davor warnte, sich selbst dem Geist Eichmanns, der Dynamik technokratischer Vernichtung auszuliefern.

In seiner auf einer Polenreise entstandenen Tagebuchsammlung *Besuch im Hades* (1966) brachte A. die persönliche Dimension seines Nachdenkens über die Shoah zur Sprache, indem er sich in radikal selbstquälerischer Weise mit dem eigenen Entkommensein auseinandersetzte. Das Bewußtsein, »zufällig nicht ermordet worden zu sein«, begegnet überall dort als Leitmotiv, wo er sein Selbstverständnis als Jude explizit thematisiert. Religiöse Bindungen ge-

hörten für den bewußten Atheisten A., der in seinen *Ketzereien* seinen Nicht-Glauben mit der Empörung über die »Würdelosigkeit« derer begründete, die nach Auschwitz »einem, der dies zugelassen hat, im Gebet nahen«, ebenso wenig zu seiner jüdischen Identität wie ein nationales Zugehörigkeitsgefühl. Daher stand A. auch der Politik des Staates Israel, den er trotz mancher Skepsis gegenüber seinen »theokratischen Resten« und der Verführungskraft politisch-militärischer Macht grundsätzlich bejahte, kritisch gegenüber und trat 1982 aus Protest gegen den Libanonkrieg aus der Wiener Israelitischen Kultusgemeinde aus, ohne dies allerdings als Distanzierung vom Judentum verstehen zu wollen.

Am klarsten gab A. 1978 in einem Rundfunkessay über sein Verständnis des Judentums Auskunft, dem er sich mit Stolz zugehörig fühlte. Sein Ideal war ein modernes, säkulares, übernationales und humanistisches Judentum, das – in seinem im Bilderverbot wurzelnden Widerwillen gegen Idole und in seinem Widerspruch gegen zerstörerische Nationalismen – in einer Zeit apokalyptischer Bedrohung das »Salz der Erde« sein könne. Die Existenz dieser Gestalt des Judentums erlebte A. als etwas im Grunde Anachronistisches und zutiefst Erstaunliches: schon immer habe er »Verwunderung über die Tatsache« empfunden, »daß er überhaupt noch als Jude zur Welt gekommen« sei und daß es die Juden noch gab, »deren Vorgeschichte und Geschichte ja aus einer niemals abreißenden Kette von Risiken«, nämlich von Wanderungen, Fluchten und Massakern bestanden hat.« In dem Bewußtsein, die Bedeutung seines Jude-Seins kaum noch wirklich definieren zu können, war A. von diesem Wunder des Überlebens fasziniert, davon, selbst zum »Rest des Restes des Restes« zu gehören, und empfand den Gedanken, die »so blutig erkaufte Rettungen« könnten zuletzt vergeblich ge-

wesen sein, als unerträglich. »Also nenne ich mich einen Juden und bin entschlossen, als ein solcher, wenn gewiß auch ohne Rabbi und an einem ganz zufälligen Platze, begraben zu werden.« Die Distanz, ja Verachtung gegenüber der jüdischen Glaubenstradition scheint unter dem Eindruck der leidenschaftlichen Bejahung der Fortexistenz des Judentums relativiert zu werden, wo der »Ketzer« A., der »den Jom Kippur niemals gefeiert« hat, im Rückblick auf die Begegnung mit einem orthodoxen Juden in Jerusalem – seinem »bärtigen Bruder im Kaftan« – die über die Jahrhunderte hinweg Identität bewahrende Kraft dieser ihm selbst so fremden religiösen Dimension des Jude-Seins dankbar würdigt.

*Werke: Besuch im Hades, Auschwitz u. a. 1966; Die Schrift an der Wand. Tagebücher 1941 bis 1966, München 1967; Nach »Holocaust« 1979, München 1979; Ketzereien, München 1982; Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann, München 2<sup>1988</sup>; [Mein Judentum], in: Mein Judentum, hg. H. J. Schultz, Stuttgart 1978, 58–76.*

*Literatur: E. Adunka, G. A. und das jüdische Erbe, in: G. A. kontrovers, hg. K. P. Liessmann, München 1992, 72–80; E. Schubert, G. A. mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt, Hamburg 1992; M. Lohmann, Philosophieren in der Endzeit. Zur Gegenwartsanalyse von G. A., München 1996.*

Christian Wiese

**Auerbach, Berthold**  
(eigentl. Moses Baruch A.)

Geb. 28. 2. 1812 in  
Nordstetten/Schwarzwald;  
gest. 8. 2. 1882 in Cannes

Die Lebensdaten A.s umfassen Beginn und Niedergang der »deutsch-jüdischen Weggemeinschaft« im Zeichen des Liberalismus (Toury): In seinem Geburtsjahr 1812 setzten die ersten preußischen

Emanzipationsgesetze ein Signal, das in Deutschland – von 1848 abgesehen – erst mit den Verfassungen des Norddeutschen Bundes 1869 bzw. des Reichs 1871 eingelöst wurde. Im Jahr seines Todes 1882, also nach erfolgter rechtlicher Gleichstellung, wurde die gesellschaftliche Integration durch den sich verstärkenden Antisemitismus in einer Weise in Frage gestellt, die auf die Exstirpation der deutschen und europäischen Juden im Dritten Reich vorausdeutet. A.s immer wieder zitierte, an den Verwandten und Freund Jakob Auerbach gerichtete Klage angesichts dieser Entwicklung, »Vergebens gelebt und gearbeitet!« (23. November 1880), verdickeht formelhaft die Erfahrungen, die am Ende seines Lebens die Hoffnungen auf eine Integration der Juden als deutsche Bürger zunichte zu machen schienen. A.s gesamtes Werk spricht in autobiographischer Unterströmung offen oder verdeckt, direkt oder indirekt von dem prekär bleibenden Versuch, seine Identitäten als religiös freidenkender Jude, als regional gebundener Süddeutscher und als liberaler kleindeutsch-preußischer Patriot in ein lebensfähiges und akzeptiertes Gleichgewicht zu bringen.

Entscheidend für A.s Selbstverständnis ist seine Herkunft aus dem bei Horb im schwäbischen Schwarzwald gelegenen Nordstetten, einem früher zu Vorderösterreich gehörenden und damit sozusagen noch josephinisch geprägten Dorf mit katholischer und jüdischer Bevölkerung, das er in seinen *Schwarzwälder Dorfgeschichten* als ein überregionales Modell deutsch-jüdischer Harmonie, als Inbegriff von »Heimat« schlechthin verklärt – ein utopischer Entwurf, dessen harmonisierende Tendenz freilich angesichts nicht seltener Zusammenstöße zwischen Christen und Juden, von denen A. in privaten Zeugnissen berichtet, fast nach »erpreßter Versöhnung« aussieht. A.s Sozialisation zu Beginn des 19. Jahrhunderts ist

nicht untypisch: Moses Baruch Auerbacher (der sich seit 1830 Berthold Auerbach nennt) wird als neuntes Kind des Händlers Jakob Auerbacher und seiner Frau Edel geb. Frank geboren. Erst nachdem Bernhard Frankfurter nach Nordstetten berufen wird – ein besonders tüchtiger jüdischer Lehrer, der später Anregungen für die ersten Dorfgeschichten gibt –, eröffnen sich für den jungen A. über die dörfliche Sphäre hinausreichende Perspektiven: Er soll wie sein Großvater Rabbiner werden und bezieht deshalb 1825 die traditionelle Hechinger Talmudschule. Bereits 1827 verläßt er die offensichtlich als Belastung empfundene Jeschiwa – froh darüber, zu einem Onkel nach Karlsruhe übersiedeln und sich dort auf das Stuttgarter Gymnasium vorbereiten zu können, zu dem er nach einem vergeblichen Anlauf im Sommer 1830 Zugang erhält. 1832 beginnt er in Tübingen ein Jurastudium, siedelt 1833 aus politischen Gründen aber nach München über, wo er gleichwohl auf Antrag des Tübinger Oberamtsgerichts als Burschenschafter verhaftet, verhört und schließlich dazu gebracht wird, sich in Tübingen den Richtern zu stellen. Die Relegation von der Universität Ende 1833 bringt A. dazu, sich 1834 in Heidelberg zu immatrikulieren. Obwohl formal immer noch Student der »jüdischen Theologie« – in Wirklichkeit hörte er bei allen möglichen Fachvertretern, insbesondere bei Philosophen, Historikern und Literaturwissenschaftlern –, beginnt A. nun seine schriftstellerische Laufbahn und ist wohl nicht ganz unglücklich darüber, daß seine Nähe zu den Burschenschaften ihm die Zulassung zum Rabbinatsexamen vollends unmöglich macht. Denn als neue Religion gilt ihm, wie für so viele sich akkultrierende Juden vor ihm, säkulare Bildung in Gestalt deutscher und europäischer Literatur. Ende 1836 ereilt A. die Strenge der Demagogenverfolgung: er wird zu zweimonatiger Fe-

stungshaft auf dem Hohenasperg verurteilt. Die Haft hindert ihn aber nicht daran, sich mit allen Konsequenzen als freier Schriftsteller zu etablieren; er nutzt sie zur Niederschrift seines ersten Romans über Spinoza.

Bevor also A. zu Beginn der 40er Jahre zum Modell einer »Heimatliteratur« mit nationaler und universal-menschheitlicher Programmatik findet, das in Gestalt der detailrealistischen »Dorfgeschichte« sozusagen zu seinem literarhistorischen Markenzeichen wird und ihn berühmt macht, versucht er über mehrere Jahre hinweg, sich als dezidiert jüdischer Autor einen Namen zu machen. Sein Versuch, im Essay (*Das Judenthum und die neueste Literatur*, 1836) und in zwei historischen Romanen (*Spinoza*, 1837; *Dichter und Kaufmann*, 1840) das Leben der Juden in einer Zeit des Umbruchs zu reflektieren – weitere Werke sollten den geplanten »Ghetto«-Zyklus ergänzen –, erwies sich freilich als ein Mißerfolg. Im Essay von 1836 wandte sich A. einerseits gegen den Materialismus und Sensualismus des politisch verfolgten Jungen Deutschland, insbesondere gegen Heine, andererseits aber auch gegen Wolfgang Menzels Denunziation dieser liberalen Richtung als des »Jungen Palästina«. Hell-sichtig erkannte er zugleich, wie ambivalent die Einstellung vieler nicht-jüdischer liberaler Schriftsteller gegenüber den Juden war, die sie letztlich nur als Verbündete akzeptieren wollten, wenn sie alles Jüdische ohne Rest abgelegt hätten. Im *Spinoza*-Roman schrieb A. gleichsam eine maskierte Wunsch-Autobiographie. Die historische Figur Spinoza in ihrer Auseinandersetzung mit der jüdischen Orthodoxie wird zum Exempel religiöser Freizügigkeit im Zeichen eines aufgeklärt-human definierten Reformjudentums, wie es etwa der Freund Abraham Geiger propagierte. Dagegen steht der Lebensweg von Moses Ephraim Kuh im Roman *Dichter und Kaufmann* für die großen Schwie-

rigkeiten der Juden, in der ersten Phase der Emanzipation aus dem inneren wie äußeren Ghetto auszubrechen und im Verein mit den ebenfalls noch unter dem Absolutismus leidenden Christen freie Bürger zu werden. Ausschließliche »Bildung« heißt die Devise, nicht – wie noch für den Reisenden in Lessings frühem Lustspiel *Die Juden* – Besitz und Bildung. Der Geldgeist von Juden wie Christen erscheint dem jungen A. – ganz ähnlich wie etwa auch Ludwig Börne – geradezu als Inbegriff einer gegenbürgerlichen Gesinnung, die überwunden werden muß, wenn das ideal gedachte Gemeinwesen entstehen soll.

Der ausbleibende Erfolg der beiden »jüdischen« Romane hinterließ bei A. einen Stachel: bis zu seinem Lebensende machte er Pläne für verschiedene »Juden-zählungen« und einen bis zur Gegenwart reichenden »Judenroman«, ohne daß mehr als fragmentarische Aufzeichnungen entstanden wären. Die Wendung zur Dorfgeschichte nach 1840 (die erste Sammlung erscheint 1843) muß wohl zumindest partiell als eine Transponierung deutsch-jüdischer Existenzproblematik in den allgemeineren Bereich der Dialektik von Fremde und Heimat interpretiert werden, wie sie dann in *Schrift und Volk* (1846) theoretisch entfaltet wird. Während im jüdischen Milieu der frühen Romane zugleich Menschheitsfragen behandelt wurden, wird nun umgekehrt im nicht-jüdischen Milieu die Sache der Juden mit verfochten. A. bekennt sich allerdings nicht als religiöser Jude, sondern als zugehörig zur historischen Traditions- und Schicksalsgemeinschaft im Zeichen einer schnell fortschreitenden Säkularisierung. Jüdische Nebenfiguren vertreten in den vormärzlichen Dorfgeschichten die Instanz humaner Vernünftigkeit. Aber auch eine nichtjüdische Figur wie Vefele (*Des Schloßbauers Vefele*, 1843) – als Tochter eines dörflichen Außenseiters und als Körperbe-

hinderte im doppelten Sinn stigmatisiert – dient dazu, die Sozio- wie Pathogenese von Vorurteilen darzustellen, und es ist nicht zufällig der Handelsjude Marem, der der verzweifelten Frau vor ihrem Freitod einen letzten Liebesdienst erweist. Eine ähnliche Verknüpfung von allgemeiner gesellschaftlicher und jüdischer Problematik findet sich auch in der Erzählung *Die Sträflinge* (1846), während die Wendung gegen die jüdische Orthodoxie im Ringen des katholischen Priesteradepten Ivo gespiegelt wird, der sich zu einer Abkehr von den Dogmen positiver Religion im Sinn aufgeklärt-universaler Religiosität durchringt (*Ivo, der Hajrle*, 1843). Den hohen Stellenwert konkreter kultureller Erfahrung und damit zusammenhängend die Relativierung eines abstrakten Idealismus vermittelt schließlich die Erzählung *Der Lauterbacher* (1843); nur auf diese Weise lassen sich Vorurteile gegenüber der Welt der Bauern wie der Juden abbauen.

Die Programmatik des sich im Genre der Dorfgeschichte manifestierenden frühen Detailrealismus wird von A. zugleich als Instrument einer bewußten Förderung deutsch-jüdischer Integration genutzt. Auch nach der Revolution von 1848, für die sich der Autor engagiert, weil er sie als entscheidende Chance begreift, mit der Emanzipation aller Bürger auch die der Juden zu erreichen, behält A. diesen Blickwinkel bei. Die zunehmende Idyllisierung der dörflichen Welt, die von der Kritik als Flucht in eine bloße Wunschwelt bemängelt wird, läßt sich auch als forciertes Ausdruck eines Appells deuten, doch endlich die »Heimkehr« aller Außenseiter zu ermöglichen. Das Dorf ist eben doch nur idealiter der Ort der erstrebten Sozialharmonie. In Wirklichkeit gibt es das Phänomen sozialer Ausgrenzung, das inhumane Wirkungen zeitigt. Exemplifiziert wird diese Ausgrenzung in aller Regel an nichtjüdischen Figuren, wie etwa an der schwarzen Marann und

den beiden Waisen Amrei und Dami in der berühmtesten nachrevolutionären Dorfgeschichte A.s, *Barfüßele* (1856). Die drei Figuren sind im eigenen Heimatdorf »wie in der Fremde verirrt«, und der Entschluß der Waisen, ins Elsaß auszuwandern, macht den Bezug zur jüdischen Problematik deutlich, insofern im Elsaß wie in ganz Frankreich den Juden gleiche bürgerliche Rechte eingeräumt sind. Standen zur Zeit der Veröffentlichung dieser Erzählung wie auch der zwischen 1846 und 1869 erscheinenden didaktischen Kalendergeschichten A.s die Chancen für eine Integration der Juden in die majoritär christliche Gesellschaft nicht schlecht, so sah dies bereits ganz anders aus, als A. 1876 eine weitere Sammlung von Dorfgeschichten *Nach dreißig Jahren* und 1880 seine letzte Dorfgeschichte *Brigitta* erscheinen ließ. Trotz mittlerweile erreichter rechtlicher Gleichstellung war eine bis dato nicht gekannte gesellschaftliche Ausgrenzung der Juden im Gang, angesichts derer die wiederholten narrativen Beschwerden des Gemeinsinns illusorisch anmuten.

Die Hinwendung A.s zum Zeit- und Gesellschaftsroman ist motiviert durch das Scheitern der bürgerlichen Revolution von 1848/49. Ästhetisch gesehen bleibt A. allerdings dem jungdeutschen Reflexions- und Ideenroman verhaftet, so daß er angesichts des Paradigmenwandels zum programmatischen Realismus mit seinem Romanwerk anachronistisch anmutet und jedenfalls als Romancier nicht an den Erfolg seiner Dorfgeschichten anknüpfen kann. A. greift zentrale Themen der nachmärzlichen Gesellschaft auf: in *Neues Leben* (1851) das Thema der bürgerlich-humanen pädagogischen Tat im amerikanischen Exil und im nachrevolutionären ländlichen Deutschland, in *Auf der Höhe* (1865) die Frage der Harmonisierung der Stände (Adel, Bürgertum, Bauern) im Begriff des guten Menschen sowie die Frage der Religionsfreiheit, in *Das*

*Landhaus am Rhein* (1869) das Problem der bürgerlichen Integration von Minoritäten und Fremden (Hugenotten, Juden, Schwarze), in *Waldfried* (1874) schließlich das Problem des Zusammenwachsens von Juden und Nichtjuden im Prozeß der nationalen Einigung, durch den endlich die Parabel vom jüdischen »Stiefkind im Stiefvaterlande« positiv aufgelöst wird. Der Satz einer jüdischen Nebenfigur dieses Romans, die gebildeten Juden seien »nicht sowohl Juden, als vielmehr Nichtchristen«, zeigt an, wie wenig an positiver religiöser Substanz in A.s Begriff eines säkularisierten Judentums noch bewahrt ist, und so ist der Einspruch des Reformrabbiners Ludwig Philippson gegen diesen Satz verständlich, er sei als Ausdruck von A.s »Confessionslosigkeit« zu werten, die sich durchaus vom Bekenntnis zum wie auch immer philosophisch reflektierten jüdischen Monotheismus bei anderen gebildeten Juden unterscheidet (*Allgemeine Zeitung des Judenthums* 39, 1875, 466). Eben diese »Confessionslosigkeit« mag A.s positive Aufnahme beim allgemeinen gebildeten Publikum gefördert haben. Bei aller Anerkennung in bürgerlichen und adligen Kreisen aber kam dem – von 1860–81 mit einer kriegsbedingten zweijährigen Ausnahme in Berlin ansässigen, aber häufig umherreisenden – Autor immer wieder neu zu Bewußtsein, daß er auch als Protegé des höchsten Adels ein Außenseiter blieb – der »Hofjude«, wie er von einer antisemitischen Revue der preußischen Junkerpartei geschmäht wurde, der »Salontrioler«, wie ihn sein früherer liberaler Bundesgenosse Heinrich von Treitschke ironisierte. Konsequenzen für seine unmittelbare schriftstellerische Arbeit zog A. allerdings nur zögernd. Während er sich in mehreren Artikeln seit 1875 gegen die zunehmende neuartige Judenhetze wandte und vor allem in den Briefen an Jakob Auerbach kein Blatt vor den Mund nahm, blieb er in den poetischen Werken bei

der schon lange praktizierten Methode, nur beiläufig, indirekt, maskiert von der Problematik deutsch-jüdischer Integration zu handeln. Die emphatische Berufung auf den Geist des *Nathan* bei der Säkularfeier von Lessings Tod 1881 konnte nicht darüber hinwegtäuschen, daß die aufklärerische Utopie einer versöhnten Gesellschaft zu diesem Zeitpunkt hoffnungslos anachronistisch anmutet. Die Dissoziation von harmonisierender Fiktion und wenigstens partiell realhistorischer Einsicht mußte auch ästhetisch fatale Konsequenzen haben, und so haben bereits die bedeutenderen zeitgenössischen Erzähler wie Keller, Fontane und Raabe den Vorwurf trivialliterarischer Verschleierung erhoben – ein Verdikt, das freilich das spezifisch ethische Problem des Autors, wie deutsch-jüdische Identität im Vollsinne des Doppelbegriffs festzuhalten sei, völlig außer acht läßt.

*Werke: Das Judentum und die neueste Literatur*, Stuttgart 1836; *Spinoza*, Stuttgart 1837; *Dichter und Kaufmann*, 2 Bde., Stuttgart 1840, Repr. Tübingen 1980; *Schwarzwälder Dorfgeschichten*, 2 Bde., Mannheim 1843; *Barfüßle*, Stuttgart u. a. 1856; *Waldfried*, 3 Bde., Stuttgart 1874; *Die Genesis des Nathan*, Berlin 1881; Ausw. hg. J. Hein, Stuttgart 1994.

*Literatur: A. Bettelheim*, B. A., Stuttgart u. a. 1907; *M. Pazi, Revolution und Demokratie im Leben und Werk von B. A.*, in: *Geschichte und Literatur*, hg. J. H. Schoeps u. a., Duisburg 1979, 355–374; *J. Katz, B. A.'s Anticipation of the German-Jewish Tragedy*, in: *Hebrew Union College Annual* 53 (1982), 215–240; *T. Scheuffelen*, B. A. 1812–1882, *Marbacher Magazin Sonderheft* 36/1985.

Hans Otto Horch