

Diasporakonzepte

Andreas B. Kilcher

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literaturverzeichnis

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

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