

Deutschsprachige jüdische Exilliteratur

Hanni Mittelman

Exil in der biblischen Tradition

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

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

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

Exilideutungen in der Neuzeit

Exilideutungen in der Zeit der Emanzipation

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

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

Exil und Zionismus

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

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

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

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

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

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

Innerjüdische Diskussionen um den Exilbegriff seit 1933

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

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

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

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

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

Exil als Leidensgeschichte

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

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

Exil als kreative Chance

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

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

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

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

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

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

Exildiskussion- und Forschungsperspektiven nach 1945

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

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

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

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

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

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

Die Exildiskussion in der Postmoderne

Remigrationsthematik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literaturverzeichnis

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

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