

Deutsch-jüdische Literatur im europäischen Kontext

Alfred Bodenheimer / Caspar Battegay

Deutsch-jüdische Literatur weist von Anfang an eine Dimension auf, die das Deutsche als Sprache und als nationale Zuschreibung sprengt. Aber auch das Jüdische als feste Zuschreibung wird darin fragwürdig und muss vielmehr „im Interesse und als Startpunkt einer literaturgeschichtlich informierten Reflexion über die Entstehung kultureller Europäizität“ gedeutet werden (Braese 2012, 268). Die der deutsch-jüdischen Literatur immer eigene Hybridität wird augenfällig, wenn man sich zunächst den Titel der ersten deutschsprachigen belletristischen Publikation eines jüdischen Autors vergegenwärtigt: *Gedichte von einem pohnischen Juden*. Der schmale Band wurde 1772 vom Arzt Issachar Falkensohn Behr (1746–ca. 1817), der im heutigen Litauen aufgewachsen war, in einem Leipziger Verlag veröffentlicht. Das Büchlein enthält außer dem Titel und dem Vorwort keinerlei Hinweis auf das Judentum des Autors. Bei den Texten handelt es sich um anakreontische Lyrik, um durchaus epigonale Liebes- und Landschaftsgedichte. Es war offensichtlich das Anliegen des Autors, nicht bloß als moderner und aufgeklärter Jude nach dem Vorbild des deutsch und hebräisch schreibenden Aufklärers Moses Mendelssohn aufzutreten, sondern explizit als „pohnischer Jude“ zu zeigen, dass auch für diesen die universale Ästhetik gilt. Die deutsche Dichtung schien dem Autor ein geeignetes Mittel zu sein, jüdische Partikularität und europäische Zivilisation als vereinbar zu demonstrieren. Ein politischer und kultureller Garant dieser Zivilisation war das preußische Reich, dessen Hauptstadt Berlin in dieser Zeit ein Zentrum der Haskala (also der jüdischen, hebräisch- wie deutschsprachigen Aufklärung) bildete. Den Gegenpol dazu zeigt das Adjektiv ‚pohnisch‘ an, das weniger auf den polnischen Nationalstaat als auf die osteuropäischen Verhältnisse im allgemeinen verweist, für die auch oft der Begriff des ‚Ghettos‘ eingesetzt wurde. Noch 1936 – als das nationalsozialistische Deutschland bereits an der gewaltsamen Separierung der europäischen Juden arbeitete – gab der Berliner Theaterkritiker und Autor Arthur Eloesser seiner jüdischen Kulturgeschichte den programmatischen Titel *Vom Ghetto nach Europa* (Eloesser 1936). „Europa“ war für Eloesser eine Chiffre für jüdische Modernität und damit für die grundsätzliche Bedingung deutsch-jüdischer Literatur überhaupt.

Der europäische Kontext stand oft für eine sich als transnational verstehende Literatur. Doch deutsch schreibende Juden befanden sich immer auch konkret in mannigfaltigen, komplexen und jeweils sehr spezifischen Beziehungen zu anderen europäischen Sprachen wie Polnisch, Tschechisch oder Französisch sowie auch zu den primär jüdischen Sprachen Jiddisch und Hebräisch. Allgemeine Aussagen sind dabei schwierig, denn einerseits kommt dem Komplex ‚jüdisch‘ in verschiedenen europäischen Kontexten jeweils eine sehr unterschiedliche Bedeutung zu, andererseits muss auch je nach Text neu entschieden werden, welche Konzeption nationa-

ler oder europäischer Identität sprachlich gemeint ist. Die politischen, sozialen und auch religiösen Umstände am Ende des 18. Jahrhunderts, als im Zuge der Aufklärung eine moderne jüdische Literatur entstand, unterscheiden sich grundlegend von den Prämissen des 19. oder des beginnenden 20. Jahrhunderts, als in den verschiedenen Zentren wie Wien, Berlin und Prag säkulare Kulturszenen etabliert waren, in denen auch Juden wichtige Positionen inne hatten. Noch einmal radikal anders präsentierte sich die Situation jüdischen Schreibens nach der Shoah. Europa hatte seit 1945 für jüdische Autoren die Bedeutung als Chiffre der Humanität eingebüßt, es konnte kein Projekt mehr darstellen, sondern war zu einem Kontinent der Gedenkort und Friedhöfe geworden. Allerdings wurden Deutschland und Österreich während der 1990er Jahre im Zuge der Immigration aus der ehemaligen Sowjetunion wiederum zu jüdischen Erfahrungsräumen, was auch literarisch reflektiert wurde und wird. Gerade am letzteren Fall wird deutlich, dass aus jüdischer Perspektive die deutsche Sprache nicht nur eine Nationalsprache ist, sondern eine Sprache der europäischen Integration. Im Folgenden soll die deutsch-jüdische Literatur als Literatur gelesen werden, für die der Kulturtransfer – seien es Übersetzungen, Mehrsprachigkeit oder der Bezug auf Reisen und Emigration – ein zentrales poetologisches Element darstellt.

Die binneneuropäische Emigration und das Reisen (und zunächst spezifisch die Reise von Ost nach West) über Sprach- und Staatsgrenzen hinweg können als Ursprungsmotive und Impulse des deutsch-jüdischen Schreibens gelten. Der damit verbundene Kulturtransfer sollte für die Autoren aus dem 18. Jahrhundert vor allem von der deutschen Kultur in Richtung Judentum gehen, doch es gab damit immer auch umgekehrt eine Art Hybridisierung deutschen Schreibens. Europa hieß zunächst also vor allem das Nation, Stand und Religion transzendierende Phänomen der Aufklärung und die Genese einer säkularen, universalen Hochkultur. Doch bedeutete Europa auch die literarische und philosophische Reflexion auf die in diesem Kontext nie gänzlich aufzulösende Partikularität der ‚Herkunft‘.

Einige jüdische Aufklärer hinterließen autobiographische Texte in deutscher Sprache, etwa der Arzt Aaron Gumpertz (1723–1770), der die legendäre Bekanntschaft zwischen Lessing und Mendelssohn vermittelt haben soll, und der Philosoph und Mathematiker Lazarus Bendavid (1732–1832). Ähnlich wie in der Vorrede zu den *Gedichten von einem polnischen Juden* versuchen auch diese Texte, das Narrativ einer Europäisierung durch das Deutsche zu etablieren und die ‚Herkunft‘ abzuwerten. Ebenfalls zu diesem Genre zählt die 1792/93 von Karl Philip Moritz in zwei Bänden herausgegebene *Lebensgeschichte* von Salomon Maimon (Shlomo ben Josua Heiman, 1752–1800). Das Erlernen des Deutschen bildet darin einen entscheidenden Prozess, der den jungen Gelehrten aus Ostpolen in die europäische Geisteswelt einführt. Maimons *Lebensgeschichte* beginnt mit einer länderkundlichen, soziologischen Studie über das damalige Polen und die sogenannten polnischen Juden, enthält pikareske und groteske Episoden sowie Berichte über Maimons Bildungsweg.

Der Text endet mit einem langen Referat des *Führers der Verwirrten* von Maimonides (oder Rabbi Moses ben Maimon bzw. RaMbaM), dessen Namen sich Salomon Maimon als Autor angeeignet hatte. Er hielt die mittelalterliche Autorität nicht nur für das Ideal eines vollkommenen Menschen, sondern auch für das Paradigma des historischen Prozesses, mit dem die „melancholische und schwärmerische Religion“ und der „sklavische Gottesdienst“ in eine „Vernunftreligion“ und in „die freie Ausbildung des Erkenntnisvermögens und die Sittlichkeit“ übergehen (Maimon 241). Um diese Transformation narrativ zu fassen, orientierte sich Maimon freilich an Jean-Jacques Rousseaus stilbildenden *Confessions* (1782–1789) und nicht an einem deutschen oder jüdischen Text.

Eine Generation nach Maimon hat sich in Berlin eine sehr dünne Schicht gebildeter und teilweise sehr wohlhabender Juden etabliert. Während für Maimon und seine Zeitgenossen das sakral aufgeladene Hebräisch und die profane Volkssprache Jiddisch zugunsten des Deutschen als Sprache der (Hoch-)Kultur verlassen wurden, stehen sich am Anfang des 19. Jahrhunderts nun Deutsch und Französisch gegenüber, zwei Sprachen, die jeweils für die verschiedenen politischen Entwicklungen Deutschlands und Frankreichs standen. Die gebildeten preußischen Juden wuchsen um 1800 bereits mit dem Deutschen auf – doch gewisse Inhalte ließen sich nur „auf Europäisch ausdrücken“, wie Rahel Levin Varnhagen (1771–1833) einmal über einen französischen Dialog schrieb. Französisch war nicht mehr die Sprache der Aristokratie, sondern die des transnationalen revolutionären Gedankens.

Mit dem vollständigen Sieg Napoleons über Preußen 1806 hatte sich zwar die Situation der Juden gebessert, preußische Staatsbürger wurden sie 1812. Doch schon 1815 wurde dieses Edikt nach dem Sieg über Napoleon faktisch wieder aufgehoben. Die preußischen Juden waren während der Wirren der napoleonischen Kriege in der schwierigen Lage, dass sie zwar die durch Frankreich eingebrachten Rechte begrüßen mussten, sich aber dennoch solidarisch mit dem um einiges weniger liberalen preußischen Staat fühlten. Zeugnis dieser auch sprachlichen Ambivalenz zwischen Preußen und Frankreich legen etwa die Briefe Rahel Levins ab, die in der Sammlung *Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde* gesammelt sind und die, obwohl sie noch Rahels Ehemann Karl August Varnhagen bearbeitet hat, erst 2011 integral ediert erscheinen konnten. Am 22. Mai 1817 zieht Rahel Levin in einem Brief an ihre Schwester Rose Asser ein „Lebens-Resumée“, worin sie sich über das provinzielle und einsame Leben in Karlsruhe beklagt, wo ihr Mann im diplomatischen Dienst Preußens tätig war, aber auch melancholisch das angeblich missratene Leben auf eine schwierige Jugend zurückführt: „Man ist arm. Ich war Jüdin, nicht hübsch, ignorant, ohne grâce, sans talents et sans instruction: ah ma sœur, c’est fini; c’est fini avant la fin réelle. Nichts hätte ich anders machen können.“ (Levin Varnhagen III, 478). Diese Briefstelle könnte man zunächst in die Wahrnehmung Rahel Levins als zweifach diskriminierte deutsche Jüdin einfügen, der zwar gebildeten aber rechtlosen Frau. Wenn man jedoch vom komplexeren Befund ausgeht, dass gerade die

genuin moderne Form des virtuell unendlichen brieflichen Gesprächs, diese zerstreute und fragmentarische Sammlung, als Ideal eines romantischen Universal-kunstwerks zu lesen ist, dann muss auch die sprachlich hybride Form der Briefstelle auffallen. Die Mischung aus Deutsch und Französisch reflektiert die komplexe Identität der Schreiberin, die sie durchaus souverän behauptet.

Rahel Levin war 1801 – wie viele Berliner Juden, die es sich leisten konnten – für einige Monate nach Paris gereist. Frankreich war gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht nur eine kulturelle Hegemonie, die französische Metropole bot während und auch nach der Revolution eine Art soziales Experimentierfeld, auf dem die alles bestimmenden Zuordnungen von Stand und Religion nicht mehr unumschränkt wirkten (vgl. Weissberg 2008). Rahel Levins französische Sätze aus dem rückblickenden Brief sind präzise an eine Stelle gesetzt, in der sie sich an das Versprechen der Revolution auf Gleichheit erinnert, das jedoch aus der Sicht des reaktionären und postrevolutionären Karlsruhe als nicht eingelöst erscheint. Französisch ist damit der melancholische Code einer gescheiterten gesamt-europäischen Verbürgerlichung.

In seinem Selbstverständnis wie in seiner Wirkung von allen deutschen Autoren des 19. Jahrhunderts am deutlichsten europäisch ausgerichtet war der in Düsseldorf geborene Heinrich [Harry] Heine (1797–1856). Seine europäische Identität hat Heine, obwohl er sich immer als deutscher Dichter verstand, auch mit jüdischer Identität verbunden. Erstens stand diese Verbindung für Heine im Zusammenhang mit seinem Kampf für bürgerliche Freiheiten, zweitens entfaltete er einen konkreten Kulturtransfer durch seine publizistische Vermittlungstätigkeit vor allem zwischen Deutschland und Frankreich.

Im 1828 erschienenen dritten Teil seiner *Reisebilder* – einer Reisebeschreibung aus Italien, in der politische und kulturelle Zeitprobleme assoziativ und satirisch diskutiert werden – spricht Heine unter anderem über die „Allgemeinheit der europäischen Civilisation“ und meint: „es giebt jetzt in Europa keine Nationen mehr, sondern nur Partheyen [...]“ (Heine, DHA 7/1, 69). Heine selbst verstand sich als Parteigänger der „Emanzipation“, die er als „grosse Aufgabe unserer Zeit“ verstand, und zwar nicht nur die „der Irländer, Griechen, Frankfurter Juden, westindischen Schwarzen und dergleichen gedrückten Volkes, sondern es ist die Emanzipation der ganzen Welt, absonderlich Europas, das mündig geworden ist und sich jetzt losreißt von dem eisernen Gängelband der Bevorrechteten, der Aristokratie.“ (Heine, DHA 7/1, 69). Schon bevor Heine 1831 nach Paris emigrierte, wo er bis zu seinem Tod lebte, pries er Frankreich und die Franzosen: Diese sorgten „für die zwei größten Bedürfnisse der menschlichen Gesellschaft, für gutes Essen und bürgerliche Gleichheit [...]“ (Heine, DHA 7/1, 70). Den aus Heines scharfem Witz, seiner Bezugnahme etwa auf Voltaire und aus seinem Eintreten für die Ideale der französischen Revolution hervortretenden „Cosmopolitismus“ sieht er paradigmatisch im Judentum angelegt – „ja ganz eigentlich dem Boden Judäas entsprossen.“ (Heine, DHA 10, 126).

In einer Abschweifung zu einem Essay über *Shakespeares Mädchen und Frauen* (1838) bemerkt Heine, Europa erhebe sich als Ganzes gegenwärtig zu den Juden: „Ich sage, erhebt sich, denn die Juden trugen schon im Beginne das moderne Prinzip in sich, welches sich heute erst sichtbar bey den europäischen Völkern entfaltet.“ (Heine, DHA 10, 125).

Abgesehen von solchen geschichtsphilosophischen bzw. ideengeschichtlichen Engführungen von mosaischem Gesetz und modernem Naturrechtsdenken bestand für Heine die europäische Identität aber vor allem in einer transnationalen Autor-schaft. Heine war eine Berühmtheit im kulturellen Leben Frankreichs, befreundet mit Gérard de Nerval oder Hector Bérlioz, und übersetzte selbst beträchtliche Teile seiner eigenen Schriften ins Französische. Vor allem aber betätigte er sich sehr wirksam als Frankreich-Korrespondent für die *Augsburger Allgemeine Zeitung* und schrieb vielbeachtete Artikel und Kommentare über politische und kulturelle Tagesaktualitäten und Entwicklungen in Frankreich, die in verschiedenen Bänden auch in Buchform erschienen (beginnend mit *Französische Zustände* von 1831) und in Deutschland sogleich verboten wurden. Weitere Artikel über Frankreich – *Lutetia Teil 1* und *Lutetia Teil 2* – erschienen erst 1854 in den dreibändigen *Vermischten Schriften*. Umgekehrt betrachtete sich Heine auch als Vermittler deutscher Philosophie und Literatur in Frankreich. 1834 erschien *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* und 1836 *Die Romantische Schule*, worin er Madame de Staëls Buch *De l'Allemagne* harsch kritisiert. Mit beiden Werken legte Heine zunächst für eine französische Leserschaft seine eigene Sicht auf die geistesgeschichtlichen Entwicklungen in Deutschland seit der Reformation dar, die freilich stark von der Tagesaktualität geprägt blieb. Hatte zur Erscheinungszeit vor allem die politische Tendenz gegen das Metternichsche System im Deutschen Bund Aufsehen erregt, werden seit einigen Jahren von der Forschung auch Heines philosophisch originelle Positionen betont, etwa seine ironische Subversion einer sich als universell denkenden Aufklärung, die jedoch in ihrem Selbstverständnis christlich bleibt und damit das Judentum als Anderes exkludiert (Goetschel 2013, 21–38). Gerade diese Vernunftkritik weist ins 20. Jahrhundert voraus und macht Heine zu einem wichtigen Vorläufer der Kritischen Theorie. Wenn das christliche Europa als Erbe der griechisch-römischen Tradition gedacht wird, dann reflektieren Heine und später Walter Benjamin oder Theodor W. Adorno diese Tradition unter Einbezug des verdrängten Anderen, nämlich der Tradition jüdischen Denkens, wobei der Anspruch der Aufklärung auf Universalität nicht aufgegeben, sondern neu konzipiert wird. Mit seiner ironischen Gleichsetzung von Juden und Christen im abwertend gemeinten Begriff der ‚Nazarener‘, den er den sensualistischen ‚Hellenen‘ entgegenstellt, unterläuft Heine die monolithische Gleichsetzung von athenischem Europa und Christentum.

Es ist auffallend, dass in der Geschichte der deutsch-jüdischen Literatur nicht nur deutschsprachige Großstädte eine zentrale Rolle spielen. So ist Paris der Lebens- und Arbeitsort Heines und Ludwig Börnes wie auch später Paul Celans. Die

wichtigste entsprechende Stadt aber ist zweifellos Prag, das eine Fülle deutsch schreibender Autorinnen und Autoren hervorbrachte: Stellvertretend genannt seien hier Auguste Hauschner, Franz Werfel, Max Brod, Oskar Baum, Ernst Weiß und der zur Ikone der modernen Literatur gewordene Franz Kafka. Kafkas Familie und er selbst können als bilingual beschrieben werden, wobei Tschechisch vor allem im Umgang mit Dienstboten, und Angestellten, Deutsch hingegen innerhalb der nächsten Familie gebraucht wurde; die Kunden des väterlichen Geschäfts waren offensichtlich tschechisch- wie deutschsprachig. Auch Kafka selbst bewegte sich in seinem Berufs- und Alltagsleben gewandt zwischen den beiden Sprachen, ohne sich je auf eine sprachliche Identität festzulegen. Eine „monolinguale, sprich deutschzentrische Interpretation“ (Nekula 2003, 303) Kafkas ist angesichts dieser Positionierung jenseits von nationalen Zugehörigkeiten höchst fragwürdig, und Transkulturalität erscheint als ein alltäglicher Echoraum des literarischen Schreibens. Zu diesem Echoraum gehört auch das Jiddische, das Kafka als eine europäische Sprache kennengelernt hat, und zwar in seinen Begegnungen mit einer jiddischen Theatertruppe aus Lemberg 1910/11 und dem Schauspieler Jizchak Löwy, mit dem Kafka kurzfristig befreundet war. Die Faszination für den vermeintlich authentisch jüdischen Ausdruck hat Kafka in seinem „Einleitungsvortrag über Jargon“ 1912 dokumentiert. Später hat sich Kafka dem Erlernen des Hebräischen gewidmet – und dies teilweise über ein tschechisch verfasstes Lehrbuch, obwohl seine selbst angelegten Wortlisten auf Deutsch als primäre Sprache hinweisen. Diese hier nur angedeutete komplexe Sprachsituation, in der sich Kafka als Autor und Person befand, ist einer geopolitischen Verfassung Europas geschuldet, die sich durch den Zusammenbruch des österreichisch-ungarischen Imperiums im Ersten Weltkrieg und spätestens nach 1945 grundlegend verändert hat. So ist denn das „Prager Deutsch“, die böhmische Schriftsprache und auch die Sprache der deutsch sprechenden Juden in Böhmen, heute weitestgehend verloren.

Die Zwischenkriegszeit führte zu einer breiten Entdeckung des osteuropäischen Judentums in der deutsch-jüdischen Literatur, wie es in Kafkas Begeisterung für das jiddische Theater schon vorgezeichnet war. Diese neue Faszination war unter anderem eine Folge der Pogrome in Osteuropa nach dem Ersten Weltkrieg und einer Solidarität deutsch-jüdischer Intellektueller mit den dortigen pauperisierten und drangsalierten Juden. Arnold Zweig etwa verstand sein Judentum als ein verschwundenes europäisches Element, das er in *Das ostjüdische Antlitz*, so der Titel eines 1920 mit dem Maler Hermann Struck publizierten Buches, zu erblicken meinte: „Wir wissen, daß unsere Vorväter die Genossen der Männer waren, die wir heute in den Städten Litauens, Polens und Galiziens finden, nein, daß diese in den Hügellanden Frankens und den deutschen Ebenen lebten wie wir.“ (Zweig 1920, 13). Es sei „ein Teil unserer Seele von Europa“, der mit der authentischen jüdischen Vergangenheit zugunsten der Moderne eingetauscht worden sei. Die Bewegung deutsch-jüdischer Autorinnen und Autoren des 20. Jahrhunderts nach Osten kann als teilweise neo-romantische Aufnahme und auch als Reflexion der Akkulturation des

Judentums im 18. Jahrhundert – Zweig nannte es den „Weg nach Europa“ (Zweig 1920, 14) – gedeutet werden.

Auch Alfred Döblins *Reise in Polen* (1925), ein Bericht von einer tatsächlich unternommenen Rundreise durch die seit 1919 neu konstituierte Republik Polen, ist in Teilen als eine solche Rückwärtsbewegung zu lesen. Döblins Text konstruiert ebenfalls einen Gegensatz zwischen ‚Europa‘ und ‚Ostjudentum‘, kann aber auch als Reflexion über nationale und transnationale Räume in Europa gelesen werden. Die Situation in Polen erschien Döblin unter anderem deshalb so interessant, weil sie „die neuralgischen Punkte Europas wie unter einem Vergrößerungsglas vor Augen“ führte, ohne freilich zu Optimismus Anlass zu geben: „das demographische Mosaik, die Völkerdurchmischung stellt ein Modell der Lage im Kleinen dar, wie sie im Großen auf dem ganzen Kontinent zu beobachten ist.“ (Spoerri 2009, 165). Gerade die jüdischen Bevölkerungsgruppen und die Frage nach ihrem Status angesichts konkurrierender Ideologien wie Zionismus, Neo-Orthodoxie oder Jiddischismus erscheinen bei Döblin als paradigmatisch für die Frage nach dem Sinn von Nationalstaaten.

Im Essay *Juden auf Wanderschaft* (1927), dessen erstes Kapitel auf einer Russland-Reise entstand, konstruierte der im galizischen Brody geborene Joseph Roth bereits im Titel die Figur einer mobilen, jede Grenze und jedes staatliche Territorium aufhebenden Gruppe. Die sogenannten ‚Ostjuden‘ (ein Begriff, der auf den Philosophen und Politiker Nathan Birnbaum zurückgeht) sind für Roth der Inbegriff der Absurdität des Nationalismus nach dem Ende Österreich-Ungarns: „Die Juden widerlegten das Sprichwort, das da sagt, der dritte gewänne, wenn zwei sich stritten. Die Juden waren der dritte, der immer verlor. Da rafften sie sich auf und bekannten sich zu einer, zu ihrer Nationalität: zur jüdischen. Den Mangel an einer eigenen ‚Scholle‘ in Europa ersetzten sie durch ein Streben nach der palästinensischen Heimat. Sie waren immer Menschen im Exil gewesen. Jetzt wurden sie eine Nation im Exil.“ (Roth 1990, 835). Roth nähert sich den osteuropäischen Juden als Reise-schriftsteller mit ethnographischem Gestus und beschreibt auch die ostjüdische Diaspora in den westeuropäischen Großstädten und den USA, wobei er das ‚Wandern‘ als Signatur des Judentums versteht. In einer erschütternden Vorrede zur geplanten Neuauflage von 1937 nimmt Roth dieses ‚Wandern‘ auch für die Flucht aus Nazideutschland und die Situation der Juden in Deutschland in Anspruch. Er bezieht sich auf den 137. Psalm, den traditionellen Text des Exils: „Es ist schlimmer als die Babylonische Gefangenschaft. An den Ufern der Spree, der Elbe, des Mains, des Rheins und der Donau darf man nicht nur nicht baden, sondern auch nicht sitzen und weinen; höchstens im sogenannten ‚Kulturbund‘, dem staatlich erlaubten geistigen Zentrum des neuen Ghettos.“ (Roth 1990, 898) Deutschland hatte sich vom leuchtenden Symbol der Akkulturation in ein tödliches Ghetto verkehrt.

Die Shoah bewirkte einerseits einen Abschied von Europa für das jüdische, aber auch das deutsch-jüdische Schreiben, der hinsichtlich der Europäizität zu einer „uneinholbaren Zäsur“ wurde (Breysach 2011). Viele Autorinnen und Autoren star-

ben im Exil oder begingen Selbstmord – wie etwa Kurt Tucholsky, Stefan Zweig und Ernst Weiß oder kehrten nach 1945 nicht mehr nach Deutschland zurück, was sie – wie beispielsweise Soma Morgenstern oder Mascha Kaléko – zu Outsidern des deutschen Literaturbetriebs werden ließ. In Soma Morgensterns seit 1948 entstandenem Roman *Die Blutsäule* wird am Schluss der messianisch kodierte Auszug der übriggebliebenen Juden ins Land Israel geschildert, Europa als Kontinent wird mit dem biblischen Ägypten verglichen, das endgültig zurückgelassen wird.

Andererseits aber bewirkte die Shoah paradoxerweise in einzelnen Fällen die vollständige Europäisierung – und De-Nationalisierung – des deutsch-jüdischen Schreibens nach dem Zweiten Weltkrieg. So blieb etwa Nelly Sachs in Schweden (wohin sie 1940 flüchten konnte), Wolfgang Hildesheimer lebte seit 1957 in der italienischsprachigen Schweiz, Paul Celan seit 1948 in Paris, seit 1955 war er französischer Staatsbürger. Gerade am Werk und Lebensweg Celans – eines der weltweit wirkungsmächtigsten und berühmtesten deutschsprachigen Autoren nach 1945 – kann vielleicht zum letzten Mal paradigmatisch die europäische Dimension deutsch-jüdischer Literatur angesichts ihrer Zerstörung notiert werden. Celan wurde als Paul Antschel in Czernowitz geboren, das damals zu Rumänien gehörte (heute zur Ukraine). Die Stadt war eine multikulturelle Metropole mit ruthenischen (ukrainischen), polnisch-, deutsch- und rumänischsprachigen sowie jiddisch sprechenden Bewohnern. Auch nach dem Ende des Habsburgerreiches bestand in Czernowitz wie in der gesamten Bukowina eine bedeutende deutschsprachige Kulturlandschaft mit Zeitungen, Schulen und Theatern. In diesem Umfeld begann Celan als Teenager deutsche Lyrik zu verfassen, 1938 nahm er ein Medizinstudium im französischen Tours auf, kehrte jedoch bald nach Czernowitz zurück, um Romanistik zu studieren. Während des Zweiten Weltkriegs wurden Celans Eltern ermordet, er selbst in Arbeitslagern festgehalten. 1945 beginnt er in Bukarest zu studieren, flüchtet jedoch 1947 über Ungarn nach Wien.

In der Poetik von Celans Werk spielt die Mehrsprachigkeit eine bedeutende Rolle. Verschiedene Sprachen – Französisch, Russisch, Hebräisch, Jiddisch – durchdringen immer wieder die deutschsprachigen Gedichte und zeugen von verschiedenen Kontexten und Traditionen, die jenseits der deutschen Literatur liegen, oft verweist die Mehrsprachigkeit auf das jüdische Erbe des Autors. Am deutlichsten ist der europäische Kontext seines Schaffens jedoch in der ausgreifenden Übersetzungstätigkeit auszumachen, welche die gesamte europäische Literatur umspannt. Celan übertrug seit den 1940er-Jahren vor allem Lyrik: aus dem Französischen beispielsweise von Guillaume Apollinaire, Arthur Rimbaud oder Paul Valéry; aus dem Russischen von Aleksandr Blok oder Ossip Mandelstam, aus dem Italienischen, Portugiesischen und Hebräischen und auch aus dem amerikanischen Englisch von Robert Frost oder Emily Dickinson.

Seit Mitte der 1950er Jahre ist bei Celan ein erneutes und zunehmendes Interesse für Jüdisches festzustellen, das sich stark mit einem Interesse für russische Kultur und Literatur verband (Ivanovic 1996, 60–126). In Paris – einer Stadt, die Celan im-

mer als Ort des Exils wahrnahm – hatte er Kontakt zu russischen Emigrantenkreisen, Autoren, Slavisten und Kritikern, er besuchte russische Antiquariate und Veranstaltungen. Sein Gedichtband *Die Niemandsrose* (1963), in der jüdische Bezüge eminent wichtig sind, ist mit einer für Celans Werk einmaligen Widmung versehen: „Dem Andenken Ossip Mandelstams“. Die Zyklen der *Niemandsrose* sind nicht nur intertextuell mit Gedichten des russisch-jüdischen Dichters Mandelstam verwoben. Die Begegnung mit Mandelstam war zentral für die „Hoffnung auf eine dichterische Antwort auf jüdisches Schicksal.“ (Ivanovic 1996, 82) Die Übersetzungstätigkeit war also nicht nur ein Akt der Vermittlung neben dem ‚eigentlichen‘ dichterischen Schaffen, sondern zuinnerst verbunden mit Celans Poetik der Begegnung im Gedicht. Die Begegnung als eigentlicher Antrieb und Fluchtpunkt des Dichtens meinte auch eine Rettung: Celans intertextuelle Mandelstam-Konstellationen können beispielhaft für eine Lektüre deutsch-jüdischer Literatur im europäischen Kontext gelten, denn sie sind darauf gerichtet, die transkulturelle, transnationale und multilinguale Dimension jüdischer und deutscher Literatur zu Bewusstsein zu bringen.

Auch die zweite und dritte Generation der nach der Shoah geborenen jüdischen Autorinnen und Autoren deutscher Sprache sind biographisch und literarisch stark einem europäischen Kontext verpflichtet. Für die 1949 in Ostberlin geborene und seit 1984 in Straßburg lebende Barbara Honigmann etwa kann gerade die nahe Distanz zum deutschsprachigen Raum den notwendigen Impuls des deutschen wie jüdischen Werks geben. Für das Selbstverständnis als jüdische Autorin ist der europäische Kontext wichtiger als der deutsche. Honigmanns erfolgreicher Debutband *Roman von einem Kinde* (1986), in dem die jüdische Thematik prominent ist, kann aus europäischer Perspektive in einer Art ‚Schwellenzeit‘ verortet werden, in der Mitte der 1980er Jahre in Frankreich, den Niederlanden und in anderen Ländern. Vertreter der nachgeborenen Generation beginnen nun, sich als ‚jüdische‘ Schriftstellerinnen und Schriftsteller zu Wort zu melden und ihre ethnische und damit historische und gesellschaftliche Partikularität nicht länger hinter politischen Programmen zu verstecken, die solche Besonderheiten geleugnet hatten (Nolden 2013, 150).

Die deutsch-jüdische Literatur des beginnenden 21. Jahrhunderts ist stark von der Emigration russischsprachiger Juden in die Bundesrepublik Deutschland und nach Österreich seit den frühen 1990er Jahren bestimmt, wobei diese Länder zunächst nur eine *Zwischenstation* darstellen mochten, wie der 1966 in Stalingrad geborene Vladimir Vertlib seinen 1999 erschienenen Roman über eine Emigrantenfamilie in Österreich betitelte. Sein Roman *Das besondere Gedächtnis der Rosa Masur* (2001) ist zunächst in der fiktiven deutschen Stadt ‚Gingrich‘ angesiedelt, spannt jedoch ein Panorama europäisch-jüdischer Existenz im 20. Jahrhundert vom zaristischen Russland bis ins vereinigte Deutschland auf. In dieser historischen Konstellation sind etwa auch die Romane von Lena Gorelik (geb. 1981) platziert, die 1992 mit ihrer Familie aus St. Petersburg nach Deutschland übersiedelte. Gorelik versucht

nicht nur, Stereotypen des Jüdischen entgegenzuwirken, sondern schaltet sich auch in den gesellschaftspolitischen Diskurs über Migration in Deutschland ein und fügt so das Jüdische in eine gesamteuropäische Migrationsgeschichte ein (Gorelik 2012).

Maxim Biller (geb. 1960), der bereits 1970 mit seiner Familie aus Prag nach Deutschland emigrierte und seit seinem Erzählband *Wenn ich einmal reich und tot bin* (1990) als eine der wichtigsten jüdischen literarischen Stimmen in Deutschland gilt, hat sich 2013 mit einer schmalen Novelle der europäisch-jüdischen Literaturtradition zugewandt, die in gewisser Weise diese Migrationserfahrung in der Mehrheitsgesellschaft ad absurdum führt. *Im Kopf von Bruno Schulz* schildert die radikal subjektive, surreal anmutende Innenwelt des polnisch-jüdischen Schriftstellers, der versucht, Thomas Mann brieflich zu kontaktieren. In Schulz' Wohnort Drohobycz sei ein Doppelgänger Thomas Manns aufgetaucht, der die Einwohner des Provinzstädtchens zum Narren hält und seltsamen sadomasochistischen Ritualen unterwirft. Der falsche Thomas Mann erscheint als ein Eindringling und Vorbote der Nazis, er ist aber auch zu einer Karikatur der deutschen Literatur geworden. So wie der 1942 tatsächlich von einem SS-Mann erschossene Schulz für Biller nämlich die Figur für die zerstörte europäisch-jüdische Literatur darstellt, so steht Mann für die Ignoranz deutscher Kulturrepräsentanten angesichts ihrer abgewiesenen und ermordeten jüdischen Adepten. Eine Reaktion des historischen Thomas Mann auf den damals unbekannten, polnisch schreibenden Bruno Schulz ist denn auch nicht überliefert. Die literarische Antwort gibt erst Maxim Biller, indem er Bruno Schulz als alter ego entwirft und sich damit dezidiert in den europäischen Kontext deutsch-jüdischer Literatur einschreibt.

Literaturverzeichnis

- Braese, Stephan: „An den Wassern des Guadalquivir. Sevilla 1613“. Jaworski, Sylvia; Liska, Vivian (Hrsg.): *Am Rand. Grenzen und Peripherien in der europäisch-jüdischen Literatur*. München: edition text + kritik, 2012, 261–272.
- Breysach, Barbara: „Einleitung“. Bodenheimer, Alfred; Breysach, Barbara (Hrsg.): *Abschied von Europa. Jüdisches Schreiben zwischen 1930 und 1950*. München: edition text + kritik, 2011, 7–16.
- Eloesser, Arthur: *Vom Ghetto nach Europa. Das Judentum im geistigen Leben des 19. Jahrhunderts*. Berlin: Jüdische Buch-Vereinigung, 1936.
- Goetschel, Willi: *The Discipline of Philosophy and the Invention of Modern Jewish Thought*. New York: Fordham University Press, 2013.
- Gorelik, Lena: „Sie können aber gut Deutsch“. *Warum ich nicht mehr dankbar sein will, dass ich hier leben darf und Toleranz nicht weiterhilft*. München: Pantheon, 2012.
- Heine, Heinrich: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Düsseldorfer Ausgabe*. Hrsg. von Manfred Windfuhr. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1973–1997 [=DHA].
- Ivanović, Christine: *Das Gedicht im Geheimnis der Begegnung. Dichtung und Poetik Celans im Kontext seiner russischen Lektüren*. Tübingen: Niemeyer, 1996.

- Levin Varnhagen, Rahel: *Rahel. Ein Buch des Andenkens an ihre Freunde*. 6 Bde. Hrsg. von Barbara Hahn. Göttingen: Wallstein, 2011.
- Maimon, Salomon: *Salomon Maimons Lebensgeschichte*. Von ihm selbst erzählt und herausgegeben von Karl Philipp Moritz. Neu hrsg. von Zwi Batscha. Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag, 1995.
- Nekula, Marek: *Franz Kafkas Sprachen. „In einem Stockwerk des innern babylonischen Turms...“*. Tübingen: Niemeyer, 2003.
- Nolden, Thomas: „Barbara Honigmann im europäischen Kontext“. Eshel, Amir; Weiss, Yfaat (Hrsg.): *Kurz hinter der Wahrheit und dicht neben der Lüge. Zum Werk Barbara Honigmanns*. München: Wilhelm Fink, 2013. 149–162.
- Roth, Joseph: *Werke 2. Das journalistische Werk 1924–1928*. Hrsg. von Klaus Westermann. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1990.
- Spoerri, Bettina: „Hybride Identitäten und geopoetische Vermessungen in Alfred Döblins ‚Reise in Polen‘“. Battegay, Caspar; Breysach, Barbara (Hrsg.): *Jüdische Literatur als europäische Literatur. Europäizität und jüdische Identität 1860–1930*. München: edition text + kritik, 2009, 160–173.
- Struck, Hermann; Zweig, Arnold: *Das ostjüdische Antlitz*. Berlin: Welt Verlag, 1920.
- Weissberg, Liliane: „Metropole der Freiheit. Berliner Juden in Paris, 1779–1812“. Battegay, Caspar; Breysach, Barbara (Hrsg.): *Jüdische Literatur als europäische Literatur. Europäizität und jüdische Identität 1860–1930*. München: edition text + kritik, 2009, 17–46.