

FREMDHEIT IN EUROPA UND ENTWÜRFE EINER KULTUR DES EUROPÄISCHEN

ODER VOM ZERBRECHEN EINES IMAGINÄREN DIALOGS

Begibt man sich auf die Suche nach den kulturellen Grundlagen des modernen Europa, so wird diese Suche schon bald zu einer Erkundungsreise in die Höhen und Tiefen jüdischer Geschichte zwischen Emanzipation und Shoah. Es waren vor allem jüdische Künstler und Schriftsteller, die als Gestalter, Vermittler und Kritiker dessen, was als die Kultur des Europäischen umschrieben wird, das Erscheinungsbild der Moderne wesentlich mitgeprägt haben.¹ Das Spannungsverhältnis zwischen europäischer Identität und jüdischer Identität war jedoch von Beginn an konfliktbeladen und endete in der Katastrophe der millionenfachen Ermordung der europäischen Juden in den Vernichtungslagern des Nationalsozialismus. Jeder Versuch, eine Geschichte jüdisch-europäischer Kulturbeziehungen zu schreiben, hat sich dieser Ambivalenz zu stellen.

Die globale Brucherfahrung der Shoah wirft ihre Schatten nicht nur auf die Rekonstruktion des deutsch-jüdischen "Treffpunkts Scheideweg" (Elazar Benyoetz)², sondern auf die Betrachtung der jüdischen Beiträge zur europäischen Kultur insgesamt. In der Erinnerung schieben sich - wie in dem "Europa"-Gedicht der israelischen Lyrikerin Hanna Blitzer, die Deutschland 1933 verlassen hatte und als bewußte Zionistin in das damalige Palästina eingewandert war - die heterogenen Erfahrungsbereiche von Zugehörigkeit und Fremdheit ineinander. Das Gedicht bringt den Konflikt zwischen der Erinnerung an eine idyllisch erfahrene, mit Naturmetaphern beschriebene Kindheit in Europa und den traumatischen Erlebnissen von Vertreibung, Flucht und Vernichtung ebenso eindringlich wie nüchtern zur Sprache:

Europa,
das die Landschaft meiner Kindheit war,
aber Dein Himmel, Europa, so schwarz,
vom Rauch der Gräber
in der Luft,
verweste Deiner Blumen
Duft.³

Das europäisch-jüdische Verhältnis könnte als die Geschichte eines imaginären Dialogs umschrieben werden, fragil und fortwährend vom Scheitern bedroht, eines Dialogs, der den Ideologien der radikalen Vereinfachung ebenso wie der Verführbarkeit durch atavistisch-irrationale Welterklärungsmodelle Widerstand entgegensetzte, letztlich jedoch gewaltsam zerbrochen wurde.- Bei der Komplexität der Problematik versteht es sich von selbst, daß die folgenden Ausführungen lediglich Denkanstöße präsentieren können, die einige Streiflichter auf das Thema werfen, ohne es auch nur annähernd zu umreißen.

Mit dem Fall des Ghettos und dem Aufbruch aus dem Shtetl setzte an der Wende des 18. zum 19. Jahrhundert die Emanzipation der Juden ein. Damit wurde die Grundlage dafür geschaffen, daß die intellektuellen Energien des Judentums, die bisher im wesentlichen auf die eigene Überlieferung beschränkt waren, in das europäische Geistesleben einfließen konnten. Begleitet war dieser Prozeß der Öffnung und der Erkundung neuer Möglichkeiten jedoch durch die beständige Gefahr des Identitätsverlusts. Junge Juden, die wißbegierig den Aufbruch in die europäische Kultur wagten, ließen hinter den Mauern des Ghettos, aus dem sie in eine neue, ihnen ungewohnte Welt hinausgegangen waren, oftmals auch ihre religiös-kulturellen Bindungen an das Judentum zurück. Der Wunsch nach Assimilation, den die Emanzipation nur allzu oft nach sich zog, bewirkte vollends den Verlust der Identität bzw. das Schweben zwischen widersprüchlichen Identitäten, die keinen Halt

¹ Zu literarischen Europa-Bildern bzw. zur Europa-Idee vgl. (in Auswahl) Friedrich Heer: Europa, Mutter der Revolutionen. Stuttgart 1964; Paul Michael Lützeler: Die Schriftsteller und Europa. Von der Romantik bis zur Gegenwart. München/Zürich 1992; Hoffnung Europa. Deutsche Essays von Novalis bis Enzensberger. Hg. v. Paul Michael Lützeler. Frankfurt/M. 1994; Jacques Le Rider: La Mitteleuropa. Paris 1994 (= Que sais-je?, Bd. 2846); Roland Goetschel: Die Beziehung zu Europa im deutsch-jüdischen Denken. In: Judaica 51 (1995), H. 3, S. 154-177.

² Vgl. Elazar Benyoetz: Treffpunkt Scheideweg. München/Wien 1990.

³ Hanna Blitzer: Europa. In: Mnemosyne. ZEIT-Schrift für Geisteswissenschaften, H. 11 (1991), S. 45f.

mehr bieten konnten. Dem traditionellen Judentum entfremdet und von der christlichen Bevölkerung als Außenseiter, Eindringlinge, Fremde oder gar Feinde stigmatisiert, stürzten die assimilationswilligen Juden in eine tiefgreifende, vielfach nicht bewußte Identitätskrise.

Schon bald erwies sich der Glaube der Assimilanten an ein Ende der Judenfeindschaft im Gefolge der liberalen Ideen von Fortschritt und Humanismus als Illusion. Der Ausbruch antisemitischer Ausschreitungen und Agitationen gegen Ende des Emanzipationsjahrhunderts - Pogrome in Rußland 1881/82, Ritualmord-Affäre im ungarischen Tisza Eszlár 1882, Dreyfus-Prozeß in Frankreich 1894, Polnaer Ritualmord-Prozeß 1899 etc. - machte die Hoffnungen des Assimilationskonzepts zunichte. Anstatt die erwartete Integration in die europäische Gesellschaft zu vollziehen, sahen sich die Juden seit den achtziger und neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts mit dem Erstarken und der immer vehementer werdenden Ausgrenzungspolitik antisemitischer Massenparteien und -bewegungen konfrontiert. Die in diesen Jahrzehnten geborene Enkelgeneration der aus dem Getto aufgebrochenen Juden war nun vor eine völlig neue Situation gestellt: Von Kindheit an litt sie unter dem Gefühl der Isolierung, der Fremdheit, des Ausgestoßenseins. Die Assimilationsoption war brüchig und fragwürdig geworden, aber auch der Weg zurück zu den Grundlagen der jüdischen Kultur konnte nur noch mit Schwierigkeiten betreten werden. Aus dieser mehrfachen Entfremdungssituation heraus schufen die jungen jüdischen Künstler, Schriftsteller und Intellektuellen ihre Werke, die die Brüche und die Zerrissenheit, die Krise ihrer Identität und die Ungesicherheit ihrer sozialen Rolle in radikaler Formensprache zum Ausdruck brachten.

Gerade die jüdischen Kulturschaffenden Mitteleuropas waren besonders sensibilisiert für die Krisen und Bedrohungen, die sich zu Beginn des 20. Jahrhunderts formierten.⁴ Die multinationale Ordnungseinheit der Habsburgmonarchie bot in den letzten Jahrzehnten ihres Bestehens das Bild einer von Nationalitätenkämpfen, sozialen Konflikten und der Herausformung eines aggressiven Rassenantisemitismus zerrissenen Gesellschaft. Unter dem Eindruck der gescheiterten Assimilation, durch die radikalisierte antisemitische und nationalistische Hetze in die Defensive gedrängt und in geistiger Auseinandersetzung mit den neuentstandenen Ideen des jüdischen Nationalismus (Galuthnationalismus) und des Zionismus fanden die jüdischen Künstler in der literarisch-künstlerischen Moderne - vom Jugendstil bis zum Expressionismus - die adäquate Möglichkeit, eine neue, selbstgewählte, ihre eigene existentielle Verunsicherung reflektierende Identität zu finden, aber auch die Chance, den Anfeindungen durch den Antisemitismus offensiv zu widerstehen. Das Formenrepertoire der Moderne erlaubte ihnen auch, genuin jüdische Motive zu verarbeiten und so einen individuellen, die Gebrochenheit der modernen Existenz zur Darstellung bringenden Zugang zur jüdischen Überlieferung zu erkunden.

Alfred Wolfenstein deutete in einer 1922 veröffentlichten Schrift "den Dichter" ebenso wie "den Juden" als Paradigma des (metaphysisch) Ortlosen und des (existentiell) Verbannten. Wolfenstein spricht vom "spirituell schwebenden Wesen des Juden und seinem neuen Dichtertum" als Ausdruck einer neuen, dritten Form der - diesmal intellektuellen - Diaspora: "In der Gegenwart trägt keiner die Zeichen des Übergangs so sichtbar wie ein Jude. Krieg und Revolution, die geschwisterliche Katastrophe, hat all seine Problematik aufgewühlt. Vielleicht begann die Diaspora, wie nach der Zerstörung Jerusalems und dem Fall des Ghettos, von neuem jetzt."⁵

Die Existenzkrise des modernen Menschen findet in der Krise der jüdischen Identität ihre extremste, gewissermaßen paradigmatische Ausformung. Auf der Grundlage der erkenntnistheoretischen Analyse der Bewußtseinslage des Menschen der Großstadt, der sich von Technik, Vermassung, Krieg, Revolution, sozialer und sexueller Not bedroht, gefährdet und verunsichert sieht, reflektiert die ästhetische, handlungstheoretische und existentielle Standort- (bzw. Identitäts-)Suche gerade der jüdischen Autoren die Suche nach einer Überwindung der Krise ihrer Zeit. Die - oftmals erschreckende, polarisierende und provozierende - Darstellung und Analyse dieser Krise (nicht nur der Politik, der Wirtschaft und des sozialen Lebens, sondern vor allem des Subjekts, der künstlerischen Ausdrucksformen, der Sprache und der Identität) war jedoch zumeist verbunden mit dem Versuch, neue formale Möglichkeiten zur Beschreibung der modernen Lebenswirklichkeit und

⁴ Vgl. hierzu vor allem Jacques Le Rider: Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität. Aus dem Französischen übersetzt v. Robert Fleck. Wien 1990 (insbesondere das Kapitel "Krisen der jüdischen Identität", S. 257-408).

⁵ Alfred Wolfensteins: Jüdisches Wesen und neue Dichtung (1922). In: Ders.: Werke. Bd. 5: Vermischte Schriften. Ästhetik, Literatur, Politik. Hg. V. Hermann Haarmann u. Karen Tieth unter Mitarbeit v. Olaf Müller, Mainz 1993 (= Die Mainzer Reihe, Bd. 53/V), S. 176-207, hier S. 177f.

des modernen Lebensgefühls zu erschließen. Die Bilder und Texte, die so entstanden, vermitteln ein Gefühl der Irritation, das um so beunruhigender wirkt, als es jegliches Geborgenheitsbedürfnis als Illusion entlarvt und ad absurdum führt.

Die Reaktionen auf die Krisenerfahrung waren ebenso unterschiedlich wie deren Ursachen - sie reichten von der Verleugnung des jüdischen Erbes und der jüdischen Herkunft (wie im Falle des wohl bekanntesten jüdischen "Selbsthassers" Otto Weininger, der aus der Krise seiner Identität 1903 die Konsequenz des Selbstmordes zog) über die Entscheidung zur bedingungslosen Assimilation (oft auch der Konversion) bis hin zu einer Neuentdeckung jüdischer Tradition, jüdischer Ethik und jüdischer Religiosität. Zwei dieser Reaktionsweisen sind in unserem Zusammenhang von besonderem Interesse, da sie den künstlerisch-kulturellen Bereich nachhaltig beeinflusst haben: die rückhaltlose Bejahung der Diaspora (und damit verbunden der Kampf gegen den Nationalismus bzw. die Ausformulierung übernationaler Denk- und Handlungsmodelle) und die Suche nach den östlich-asiatischen Ursprüngen des Judentums (eingebunden in die zionistische Idee der Schaffung eines Judenstaates in Palästina bzw. der Ausgestaltung eines Asien-Mythos).

Am radikalsten vertrat der 1886 in Wien geborene und 1950 in der Emigration in New York gestorbene expressionistische Schriftsteller Albert Einstein die Auffassung, daß die Unsicherheit des Lebens in der Diaspora, eines Lebens im Zustande des "Nicht da, nicht dort", des Schwebens zwischen den Identitäten, die Juden dazu befähigte, als der "adlerstarke Sprengstoff der europäischen Menschheit" zu wirken. In einer Polemik gegen den Zionismus bezeichnet er es als die eigentliche Aufgabe der Juden, nationalistische und andere Abgrenzungen in Frage zu stellen und zu überwinden, um ihren biblischen Auftrag zu erfüllen, als Volk des Bundes und der Zeugenschaft Gottes in der Welt tätig zu werden: "Es gibt eine höhere Dienstpflicht als die allgemeine, nationale, konfessionelle, wirtschaftliche. Das Reich Gottes auf Erden wird nicht dadurch näher gebracht, daß sich eines der wenigen Gott tragenden Völker 'selbständig' macht, in engstem Weltbezirk wie die anderen Völkerkommis etabliert, sich lokalisiert. Man jammere nicht allzusehr über die Diaspora: In welcher entsetzlichen Diaspora haben nicht Moses, die Propheten, Sokrates, Christus, Buddha gelebt!"⁶ Ehrenstein interpretiert die Lebensform der Diaspora als Wagnis, sich zu Offenheit und Freiheit zu bekennen. Erst aus dieser Position der Distanz werde die Kritik an den Fehlentwicklungen und Verengungen der europäischen Kultur möglich. Der distanzierte Beobachter ist dazu befähigt, utopisch-messianische Konzepte einer besseren Zukunft zu entwerfen, seine prophetische Aufgabe ist jedoch mit existentiellm Leid - Einsamkeit, Unverstandensein, Nichtzugehörigkeit, Anfeindung bis hin zur Verfolgung - verbunden. Der messianische Verkünder wird zum Märtyrer, der sein Leid der - körperlichen, geistigen, existentiellen und metaphysischen - Diaspora auf sich nimmt, um seine prophetische Mission zu erfüllen.

Wie aktuell Ehrensteins Diagnose auch heute noch ist, zeigt sich an den Überlegungen des 1932 geborenen amerikanisch-jüdischen Malers R. B. Kitaj, des Begründers des "Diasporismus", der die Diaspora als jenen Zustand bezeichnet, in dem man erfährt, "daß man frei ist, alles zu wagen", zugleich jedoch in beständiger Gefährdung lebt. Für Kitaj ist das Schaffen der Hauptvertreter der europäischen Moderne aus einer diasporistischen Haltung heraus entstanden. In paradoxer Umkehrung der zionistischen Verwendung des Wortes "Alijah" (= Aufstieg, d.h. Einwanderung in Israel) spricht er von einer "Alijah des Diasporismus", wodurch der Begriff, der eigentlich die Überwindung der Diaspora zum Inhalt hat, zu einer Apotheose der existentiellen und künstlerischen Extremsituation eines Lebens in Fremdheit und Zerrissenheit umfunktioniert wird: "Meine diasporistische Methode widersetzt sich (freundlich) dem Assimilationismus als der Wahrheit letztem Schluß in der Kunst. (...) Blicke ich dann zurück, möchte ich schon vor meiner Zeit eine erste *Alijah* der diasporistischen Malerei erkennen, auch wenn sie zu *ihrer* Zeit den Glauben an die Moderne teilte und sich ihr mehr anglich als jeder anderen Idee, die eigenen Ursprüngen entsprang. Abgesehen von den Juden, die nach Paris 'aufsteigen', finden sich unter diesen Diasporisten auch viele Juden 'ehrenhalber', wie Modrian, Picasso, Beckmann, Hofmann, Vertreter von Surrealismus und Bauhaus, von denen viele dem Feind des Judentums entronnen waren und die häufig Zuflucht bei Juden in der Diaspora, besonders in New York, gefunden hatten. Maler wie Picasso, Bonnard, Matisse und Munch, die nicht fliehen mußten, hatten dennoch ihr ganzes Leben hindurch Anregung und Ermutigung durch eine - man könnte sagen - jüdisch-diasporistische Aura von Freunden, Sammlern, Händlern, Schriftstellern, Zuhörern, Kritikern und Kollegen erfahren (...).Diasporismus unter nichtjüdischen Flüchtlingen mag mein spekulatives Konstrukt sein, für Juden jedenfalls ist er sehr real. (...) Nach meiner Auffassung geht, was so sehr zur eigenen Kultur gehört, auch in die Kunst ein. Und so übt die

⁶ Albert Ehrenstein: Zionismus und Menschlichkeit. In: Das Flugblatt 1 (1918), H. 5, S. 12.

verlorene und bald darauf gemordete Welt des osteuropäischen Judentums ihren kulturellen Einfluß auf die Kunst vieler jüdischer Maler aus, selbst als sie den starken Verlockungen des neuen Modernismus erlagen."⁷

Für Ehrenstein gehörte das revolutionäre Element zu den wichtigsten Ausgaben des Diaspora-Judentums. Gerade das frühe 20. Jahrhundert bot reichhaltig Gelegenheit zur Diskussion (und zu Realisierungsversuchen) messianischer Ideen in säkularisiertem Gewand. Dies konnte sich in pazifistischem Engagement ebenso äußern wie in revolutionärer Agitation oder in Form der Ausgestaltung übernationaler Denkmodelle. In der revolutionären Umbruchszeit der Jahre 1918/19 in Wien etwa engagierten sich jüdische Intellektuelle in aktivistischen Vereinigungen, die das Ziel der Umgestaltung der Gesellschaft und des Aufbaus einer solidarischen und gerechten neuen Weltordnung vertraten: Egon Erwin Kisch und Leo Rothziegel gründeten die "Rote Garde". Max Ermer leitete die kultursozialistische Zeitschrift "Neue Erde", Franz Kobler und Ernst Müller betätigten sich im "Bund der geistig Tätigen", Franz Werfel hielt revolutionäre Reden, und die Anarchisten Pierre Ramus (Rudolf Großmann) und Danton (Robert Bodanzky) propagierten die Etablierung einer gewaltfreien und herrschaftslosen Gesellschaft. Wie in Wien setzten sich auch die führenden Persönlichkeiten der Münchener und der ungarischen Räterepublik aus jüdischen Intellektuellen zusammen, die jedoch mit der Niederschlagung ihrer gesellschaftspolitischen Experimente auch das Scheitern ihrer Utopien erleben mußten.

Einen anderen Weg, den der Errichtung einer geistig-kulturellen Gegenwelt, schlug Stefan Zweig ein. 1917 veröffentlichte er das Drama "Jeremias", dessen Schlußbild die Vertreibung des Volkes Israel in das babylonische Exil zum Inhalt hat und in eine grandiose Vision der "Weltwanderschaft" der Juden ausklingt. Dem verstoßenen und besiegten Wander- und Gottesvolk ruft Zweigs Jeremias zu: "Denn zur Dauer sind wir erwählt durch das Leid und zur Ewigkeit durch die Ernennung! Könige, die uns Herren waren, sind vergangen wie Rauch; (...) doch Israel lebt und veraltet nicht an den Zeiten, ist doch das Leid seine Kraft und der Sturz seine Stufe."⁸ Zweig deutet die biblische Prophezeiung von der Auserwähltheit des Volkes Israel als Auftrag, die ewige Wanderschaft und Heimatlosigkeit als Verpflichtung auf sich zu nehmen und - wie Ehrenstein - die Diaspora als Chance zur Entfaltung eines übernational-humanistischen Weltbildes zu nutzen. In einem Brief an Martin Buber erläutert Zweig das Selbstverständnis eines weltbürgerlichen Diaspora-Juden: "Nie habe ich mich durch das Judentum in mir so frei gefühlt als jetzt in der Zeit des nationalen Irrwahns - und von ihnen und den ihren (den Kulturzionisten, A.d.V.) trennt mich nur dies, daß ich nie wollte, daß das Judentum wieder Nation wird und damit sich in die Concurrenz der Realitäten erniedrigt. Daß ich die Diaspora liebe und bejahe als den Sinn seines Idealismus, als seine weltbürgerliche allmenschliche Berufung. (...) Ich finde den gegenwärtigen Zustand den großartigsten der Menschheit: dieses Einssein ohne Sprache, ohne Bindung, ohne Heimat nur durch das Fluidum des Wesens."⁹

Gerade das leidhaft erfahrene Bewußtsein der Fremdheit in Europa und die dadurch gewonnene kulturell-geistige Freiheit vermittelten den jüdischen Künstlern und Schriftstellern jene Sensibilität, die es ihnen ermöglichte, die Gefährdungen, Untergründe und Konflikte der europäischen Kultur, aber auch deren Entfaltungsmöglichkeiten zu erkennen und darzustellen. Jüdische Kulturschaffende begründeten eigentlich erst eine Kultur des Europäischen (im Sinne einer nationenübergreifenden, die künftige gesamteuropäische Verständigung einleitende Kulturentwicklung). Einen der wichtigsten Beiträge zur Schaffung einer solchen Kultur des Europäischen leisteten wohl die jüdischen Kulturvermittler und Übersetzer, die die beinahe unlösbare Aufgabe auf sich nahmen, in Zeiten nationalistischer Fanatisierung Vorurteile und Feindbilder abzubauen und die abgerissenen Kulturbeziehungen zwischen den Nationen wiederherzustellen.

Beispielhaft kann diese Leistung jüdischer Kulturvermittler an der Literaturlandschaft Prags im frühen 20. Jahrhundert illustriert werden, die ohne das Schaffen jüdischer Autoren undenkbar wäre. Die Herausgeber der frühexpressionistischen, im Auftrag der "J. G. Herdervereinigung", eines Jugendverbands der Prager B'nai-B'rith-Logen, erschienenen Zeitschrift "Herder-Blätter (1911/12), Norbert Eisler, Willy Haas und Otto Pick, wandten ihre besondere Aufmerksamkeit der tschechischen

⁷ R. B. Kitaj: Erstes Manifest des Diasporismus. Zürich 1988, S. 55, 43 u. 45.

⁸ Stefan Zweig: Jeremias. Eine dramatische Dichtung in neun Bildern. Leipzig 1917; Neuausgabe in: Ders.: Tersites - Jeremias. Zwei Dramen. Hg. Und mit Nachbemerkenungen versehen v. Knut Beck. Frankfurt/M. 1982 (= Stefan Zweig: Gesammelte Werke in Einzelbänden), S. 117-327, hier S. 311f.

⁹ Stefan Zweig an Martin Buber, 24. 1. 1917. Zit. Nach Knut Beck: Nachbemerkenungen des Herausgebers. In: ebd., S. 329-356, hier S. 349f.

Literatur zu, die von der übrigen deutschsprachigen Presse Prags im Zuge des eskalierenden Nationalitätenkonflikts zwischen Deutschen und Tschechen weitgehend negiert wurde. Besondere Verdienste als Übersetzer tschechischer Literatur erwarben sich Otto Pick (geboren 1887 in Prag, gestorben 1940 in der Emigration in London), Rudolf Fuchs (geboren 1890 in Pödebrady bei Prag, gestorben 1942, ebenfalls im Londoner Exil) und Max Brod (geboren 1884 in Prag, gestorben 1968 in Tel Aviv). Pick gab 1920 die Anthologie "Tschechische Erzähler" heraus und übersetzte unter anderem Werke von Josef und Karel Čapek, František Langer und Frána Šrámek. Fuchs, über dessen Lyrik der Kritiker Eugen Hoeflich schrieb: "Selten trat das Jüdische des Erlebens so gewaltig aus deutscher Sprache hervor und selten, fast nie, ward sie jüdischem Fühlen so untertan wie in den immer jüdischer, immer östlicher werdenden Gedichten dieses zufälligen in Prag Geborenen"¹⁰, übersetzte unter anderem die "Schlesischen Lieder" des sozialkritischen Lyrikers Petr Bezruč (1916, mit einer Vorrede von Franz Werfen) und gab 1926 den Sammelband "Ein Erntekranz. Aus hundert Jahren tschechischer Dichtung" heraus. Im Vorwort zu dieser Sammlung nimmt Fuchs zur Entdeckung der tschechischen Literatur - "Im Schoße Europas lebte diese Kunst, den Augen der Welt verborgen, ein eigenwilliges Dasein" - und zur Bedeutung der "kleinen Literaturen" insgesamt Stellung: "Ein Jahrhundert tschechischer Lyrik umfaßt dieses deutsche Buch. Die Namen der Dichter sind dem Deutschen nicht geläufig, vielfach wahrscheinlich gänzlich unbekannt. Die Sprachen der großen Völker haben vor einander längst keine Geheimnisse mehr. Die Werke der mittleren und kleinen Nationen beginnen jetzt erst dem allgemeinen Interesse näherzurücken."¹¹

Praha, die "Schwelle", die Stadt des Verschmelzens und des Gegeneinanders tschechischer, deutscher und jüdischer Kultureinflüsse, war - wie Alfons Paquet in der Sammelschrift "Das jüdische Prag" schreibt - "der vollkommene Ausdruck eines merkwürdigen kulturgeographischen Zustandes, eine Stadt, in der sich eine immerwährende Mischung von Elementen vollzieht"¹². Und Karl Tschuppik ergänzt: "Der jüdische Geist hat der Physiognomie des deutschen Prag Charakter und Farbe gegeben"¹³. In einer einzigartigen Kultursynthese, die sich jedoch aus einer isolierten, auf kleine Kreise beschränkt bleibenden mehrfach kulturellen Ghettosituation herausgebildet hat, entstanden die Werke eines Franz Kafka, Franz Werfel, Oskar Baum, Ludwig Winder, Paul Kornfeld, Max Brod oder Egon Erwin Kisch; hier wirkten die tschechisch-jüdischen Dichter Otokar Fischer, Richard Weiner und František Langer; aus dem Kreis der jüdischnationalen Prager Studentenvereinigung "Bar Kochba" gingen unter anderem die Philosophen Hugo Bergmann und Felix Weltsch hervor; und als Vermittler zwischen West- und Ostjuden, aber auch zwischen Tschechen und Deutschen war in Prag Jiri (Georg) Mordechai Langer tätig, der 1913 nach Galizien gereist war, um Schüler der Belzer Rebbe zu werden, und der die Geistigkeit des Chassidismus in Prag bekannt machte.

Die literarische Moderne Prags ist jedoch nur ein exemplarischer Fall, an dem sich die Wechselwirkung zwischen der kulturvermittelnden Tätigkeit jüdischer Autoren und der Entstehung bzw. Rezeption der Moderne zweigen läßt. Im Einflußbereich der Habsburgermonarchie finden sich weitere Beispiele etwa in den mehrsprachigen Kulturen der Bukowina, Galiziens oder Triests. In Wien war einer der wichtigsten Kulturvermittler Josef Kalmer (geboren 1898 in Nehrbka bei Przemyśl/Galizien, gestorben 1959 in Wien), der eine Vielzahl von Werken der Weltliteratur - unter anderem aus dem Französischen, Ungarischen, Russischen, Polnischen und Kroatischen - übertragen hat. Seine ersten Übersetzungen erschienen in den Wiener expressionistischen Zeitschriften "Aufschwung" und "Renaissance"; 1920 gründete er die "Bibliothek für die Internationale des Geistes"; "Phalanx" und gab 1927 die Übersetzungsanthologie "Europäische Lyrik der Gegenwart 1900-1925" heraus. 1938 emigrierte er über Prag nach London und engagierte sich nach 1945 - unter anderem als Mitarbeiter von Otto Basils Zeitschrift "Plan" - für den Neuaufbau des österreichischen Kulturlebens, indem er an der Wiederaufnahme des durch die nationalsozialistische Gewaltherrschaft unterbrochenen Kontakts zur internationalen Avantgarde mitwirkte.

Den Gegenpol zur Bejahung der Diaspora stellt der Wunsch nach der Rückkehr des Judentums zu seinen orientalischen Ursprüngen dar. Im Gefolge der - von Achad Haam bis Nathan Birnbaum und

¹⁰ (Eugen) Hoeflich: Rudolf Fuchs. In: Das Zelt 1 (1924), H. 7/8, S. 277.

¹¹ Rudolf Fuchs: Vorwort des Übersetzers. In: Ein Erntekranz. Aus hundert Jahren tschechischer Dichtung. Übersetzt und hrsg. v. Rudolf Fuchs. München 1926, S. 5f.

¹² Alfons Paquet: Prag. In: Das jüdische Prag. Eine Sammelschrift. Hg. Von der Redaktion der "Selbstwehr". Prag 1917, S. 2.

¹³ Karl Tschuppik: Jüdischer Geist, politischer Geist. In: ebd., S. 11f.

Martin Buber ausgearbeiteten - kulturzionistischen Idee einer "jüdischen Renaissance" wurde der Kampf gegen Assimilation und Antisemitismus immer häufiger auch als ein Kampf gegen Europa - vor allem gegen die Entfremdungserscheinungen der europäischen Zivilisation - interpretiert. Jakob Wassermann zum Beispiel konstruierte in einem 1918 veröffentlichten Essay das idealtypische Gegensatzpaar "Jude als Europäer" und "Jude als Orientale". Der "Jude als Europäer" ist für ihn der "Literat", der "Kosmopolit", der "vom Mythos losgelöste Mensch", der Persönlichkeit durch Gebärde und Maske ersetzt, Opposition um ihrer selbst willen betreibt und nach bedingungsloser Anpassung an seine Umgebung strebt, während der "Jude als Orientale" "ganz einfach Mensch" ist: "Er hat alles innen, was die anderen außen suchen (...). Er kennt seine Quellen, er wohnt bei den Müttern, jene sind die ewig wandernden Unwandelbaren. (...) Durch ganz Europa geht seit einiger Zeit, wie in allen Epochen großen Umschwungs, die das Abendland bewegten, eine wunderliche Sehnsucht nach dem Osten. (...) Ich kann mich der Überzeugung nicht verschließen, daß der Jude, dieser repräsentative und zugleich fiktive Jude, als Individuum anonym, als Träger einer Weltanschauung und stiller Bidner noch chaotischer Kräfte von weitreichendem Einfluß, berufen ist, dabei eine entscheidende Rolle zu spielen."¹⁴

Leitmotivartig zieht sich die Konfrontation zwischen Europa und Asien durch das Werk des "panasiatischen" Theoretikers und Schriftstellers Eugen Hoeflich (geboren 1891 in Wien, gestorben 1965 in Jerusalem). Hoeflich, der 1917 erstmals nach Palästina gereist war, 1927 endgültig nach Jerusalem übersiedelte und sich fortan nach seinem hebräischen Namen Moshe Ya'akov Ben-Gavriel nannte, beschrieb in seinem in Wien entstandenen Frühwerk in eindringlichen Bildern den Kampf zwischen Ost und West. Die Wüstenlandschaft Palästinas und die orientalische Atmosphäre Jerusalems stilisierte er zu Sehnsuchtsbildern der Ursprünglichkeit, Gottesnähe und eines nichtentfremdeten Lebens. In den Städten Europas hingegen fühlt er sich eingekerkert, zersplittert und von den Auswirkungen der modernen Massen- und Industriegesellschaft bedroht. Hoeflich faßt Europa als Inbegriff der Entfremdung und Bedrohung auf, als Kontinent des Krieges, des Imperialismus, des Kapitalismus, des Antisemitismus und der Pogrome. Im Kampf gegen "die zerstörenden Kräfte dieser entmenschlichenden Zivilisation", die er mit den Begriffen "Massenmord, Technik, ewiger Jammer" umschreibt¹⁵, perspektiviert er als Lösung die Rückkehr der Juden in die einheitliche Lebenswelt und die Geistigkeit des Ostens, die auf dem Einklang von Immanenz und Transzendenz beruht.

Der Weg nach Asien eröffnet sich so als Flucht aus der gewalttätigen, von einem immer aggressiver werdenden Antisemitismus beherrschten Lebenswirklichkeit Europas ebenso wie als selbstgewählte Entscheidung zu einem Neubeginn, d.h. zu einer Erneuerung des Judentums aus seinen biblisch-religiösen Ursprüngen heraus. Im Gedicht "Ex oriente lux" beklagt Hoeflich das qualvolle Schicksal der Diaspora-Juden und erhofft sich die Regeneration aus dem Osten:

Durch ewige Dämmer kriechen wir.
(...)
Fremder Zonen fremde Söhne
wanken wir taumelnd durch die Gänge
fremden Geistes.
Ziellos.
Ewig strauchelnd.
Denn niemals waren deine Stunden, o Europa,
uns Stunden zielahnender Erwartung.
(...)
Grelles Licht unwirklicher Sonnen,
im Finstern ertrinkend.
Mitleidlos.
Schmerzend.
An kahlen Mauern krampft Efeu sich,
gelb, saftlos,
welkt in die falsche kalte Sonne.
(...)
= Osten, nimm wieder uns in deine Sonne!"¹⁶

¹⁴ Jakob Wassermann: Der Jude als Orientale. In: Daimon 1 (1918), H. 1, S. 28-32.

¹⁵ Eugen Hoeflich: Abend im Taurus. In: Ders.: Feuer im Osten. Leipzig/Wien/Zürich 1920, S. 67-71, hier S. 69.

¹⁶ Eugen Hoeflich: Ex oriente lux. In: Ders.: Der rote Mond. Leipzig/Wien/Zürich 1920, S. 35f.

Asien ist für Hoeflich nicht bloß ein geographischer, sondern vor allem ein geistiger Begriff: "Es ist durchaus berechtigt, von einem Geiste Asiens zu sprechen, denn trotz der scheinbaren Gegensätze (...) ist ein Einheitliches in Asien: die Konsequenz der Gefühle (...), die Ursprünglichkeit und die unerhörte Innerlichkeit, die Religionen stiftet, wo der Geist Europas Staaten stiftet. Hier steht der große Gegensatz: hier Europa oder: Organisation, Entindividualisierung zum Zwecke des rücksichtslosesten Werteschaffens, dort Asien: Verinnerlichung, Individualisierung bis über den Tod, bis in die letzten Geburten (...). Besonders interessant ist das Problem Asien, wenn man es vom Standpunkt der in Europa lebenden Abkömmlinge asiatischen Geistes, der Juden, betrachtet: Die Zeit fordert gebieterisch ein Entschließen: Parteinehmen, sich Erkennen. Der Jude, der seine orientalische Vergangenheit vergessen hat (...), zählt sich zu den Europäern.(...) Anders aber ist es in jenem Juden, in dessen Erkenntnis der alte Funke weiterglüht für und für. Ihm ist Europa ein Übergang (...). Sein Geist aber, der Geist seines Judentums, schwingt nach dem Osten, woher er kam."¹⁷

Diaspora-Bejahung und Asien-Mythos stehen einander konträr gegenüber - dennoch beruhen beide auf einer gemeinsamen Diagnose, dem Bewußtsein der Fremdheit in Europa und dem Leiden an den Unzulänglichkeiten der europäischen Lebensrealität. Während die "Diaporisten" es unternahmen, diese Unzulänglichkeiten an Ort und Stelle zu bekämpfen, zogen die "Kulturzionisten" und "Panasiasten" die Konsequenz einer - sowohl geographischen als auch geistigen - Überwindung Europas. Der deutsche Rassenkrieg gegen die europäischen Juden, dem Millionen zum Opfer fielen, schien die Prophezeiungen und Warnungen der Europa-Skeptiker zu bestätigen. Die Rekonstruktion der jüdischen Mitarbeit am Entwurf einer Kultur des Europäischen wird so zu einer Suche nach den verborgenen Überresten einer gewaltsam zerschlagenen Traditionslinie. Eine solche Rekonstruktion darf jedoch die Brüche und Gefährdungen des jüdischen Lebens in Europa, die Unsicherheit, Wurzellosigkeit und Anfeindung, das Schwanken der jüdischen Tradition zwischen Fremdheit und Zugehörigkeit nicht außer acht lassen. Der Rauch aus den Krematorien von Auschwitz, den das eingangs zitierte Gedicht von Hanna Blitzer in Erinnerung ruft, markiert in symbolischer Sprache die unüberschreitbare Zäsur, von der jede historische Betrachtung auszugehen hat. Massenhaftes Leid und Vernichtung stehen am Ende des imaginären europäisch-jüdischen Dialogs. Was zu tun bleibt, ist die gewissenhafte Erforschung und Rekonstruktion der Vergangenheitssplitter sowie die verantwortungsbewußte, auf historischer Gewissensforschung beruhende Wiederaufnahme des Dialogs.

Armin A. Wallas

Der Beitrag wurde entnommen der ZEITSCHRIFT FÜR KULTUR & POLITIK "DAS JÜDISCHE ECHO", Oktober 1996, herausgegeben von den jüdischen Akademikern Österreichs und der Vereinigung jüdischer Hochschüler Österreichs.

Der Autor:

Armin A. Wallas, geb.1962, Dr. Phil., Forschungsassistent am Institut für Germanistik der Universität Klagenfurt. Zahlreiche Veröffentlichungen zur jüdischen Geistesgeschichte und zur Literatur des 20. Jahrhunderts, unter anderem über Uriel Birnbaum, Eugen Hoeflich, Max Zweig, Emil Szittya. Herausgeber der Simon-Kronberg-Werkausgabe. Herausgeber der Zeitschrift "Mnemosyne" und der Buchreihe "Edition Mnemosyne".

Erschienen in:

VIA REGIA – *Blätter für internationale kulturelle Kommunikation* Heft 50/51 1997, herausgegeben vom Europäischen Kultur- und Informationszentrum in Thüringen

Weiterverwendung nur nach ausdrücklicher Genehmigung des Herausgebers

Zur Homepage VIA REGIA: <http://www.via-regia.org>

¹⁷ Eugen Hoeflich: Asien den Asiaten. In: Selbstwehr, 31.5. 1918, S. 1f.