



Egon Schwarz

WIEN UND DIE JUDEN

Essays zum Fin de siècle

C.H.BECK

Keine Stadt versinnbildlicht die Spannungen zwischen westlicher Monarchie und östlicher Provinz und die Gegensätze zwischen Patriotischem und Multinationalem so sehr wie das Wien der Jahrhundertwende.

Und so verwundert es nicht, daß die Hauptstadt der Donaumonarchie, dieser Schmelztiegel von Nationen und Kulturen, gleichzeitig den Nährboden für Herzls Zionismus und Hitlers Antisemitismus bilden konnte.

Egon Schwarz führt die Leser ins *Fin de siècle* und die Jahrzehnte danach und läßt nachempfinden, was es bedeutete, zu dieser Zeit «jüdisch» und «österreichisch» zu sein, das «malheur d'être juif», aber auch das Glück, in einem Umfeld von beispielloser Kultiviertheit und Intellektualität wirken zu können.

Franz Werfel, Arthur Schnitzler, Joseph Roth, Karl Kraus, Sigmund Freud, Theodor Herzl: Die Reihe der jüdischen Schriftsteller und Intellektuellen, die das Wiener Geistesleben um 1900 und in den Jahrzehnten danach geprägt haben, ist lang. Egon Schwarz, der selbst als Kind jüdischer Eltern 1938 aus Wien nach Südamerika fliehen mußte, beleuchtet die sozio- und kulturhistorischen Gründe dieses Phänomens. Er legt hier eine Auswahl seiner Essays zur österreichischen Literatur vor. Sie gibt einen Einblick in das literarische, gesellschaftliche und politische Ambiente des Fin de siècle in Wien und die Rolle der Juden in dieser epochalen Umwälzung vor und nach dem Ersten Weltkrieg.

Egon Schwarz, geb. 1922 in Wien, konnte 1938 mit Mühe aus Österreich nach Bolivien in die Emigration entkommen. Als Maurer, Hausierer, Buchhalter und Bergarbeiter schlug er sich jahrelang mehr schlecht als recht durch, bis er schließlich doch seinen Lebenswunsch verwirklichen konnte und ein Studium begann. Neben Professuren in Harvard und St. Louis hatte er weltweit viele Gastprofessuren inne und wurde einer der renommiertesten Germanisten der USA. Heute lebt er in St. Louis und Örebro (Schweden). Er erhielt den Forscherpreis der Alexander von Humboldt-Stiftung, 2008 den Cotta-Literaturpreis der Stadt Stuttgart und ist Mitglied der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung.

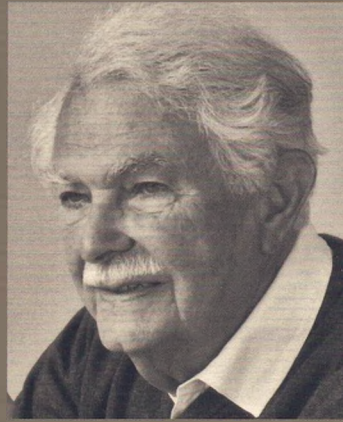


Foto: © Irène Lindgren

Sein berühmter Lebensbericht *Unfreiwillige Wanderjahre. Auf der Flucht vor Hitler durch drei Kontinente* ist bei C.H.Beck lieferbar.

Der Herausgeber **Jochen Bloss**, geb. 1936 in Dresden, studierte Publizistik, Geschichte und Literaturwissenschaft in Berlin, München und Wien. 1963–1970 DAAD-Lektor an der Universität Sucre (Bolivien), 1971–2000 Leiter der Goethe-Institute in Córdoba (Argentinien), Mexico City, Prag und Madrid.

Umschlaggestaltung:

Kunst oder Reklame, München

Umschlagabbildung:

Die Praterstraße vom Praterstern gesehen © imagno

ISBN: 978-3-406-66134-1



9 783406 661341

Verlag C.H.Beck

www.beck.de

Verlag C.H.Beck

www.beck.de

Meinem Tausendsassa
Irène

©Verlag C.H.Beck oHG, München 2014
Gesetzt aus der Bembo Std regular
Druck und Bindung: Pustet, Regensburg
Umschlaggestaltung: Kunst oder Reklame, München
Umschlagabbildung: Wien, Praterstrasse vom
Praterstern aus gesehen, © imagno
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoss)
Printed in Germany
ISBN 978 3 406 66134 1

Eingelesen mit **ABBYY Fine Reader 16**

Inhalt

Schmelztiegel oder Hexenkessel? <i>Juden und Antisemiten im Wien der Jahrhundertwende</i>	7
Joseph Roth und die österreichische Literatur	33
Arthur Schnitzler und das Judentum	51
Franz Werfel: «Ich war also Jude! Ich war ein anderer!» <i>Eine Darstellung der sozio-psychologischen Judenproblematik</i>	75
Das jüdische Selbstverständnis jüdischer Autoren im <i>Fin de siècle</i>	91
Karl Emil Franzos: <i>Der Pojaz</i> (1905) <i>Aufklärung, Assimilation und ihre realistischen Grenzen</i>	107
Die Vertreibung aus Wien, perspektivisch gesehen	131
Wie ein Wiener Gymnasiast in den Anden zum Pikaro wurde	149
Nachwort von Jochen Bloss	155
Anmerkungen	161
Nachweise	169
Personenregister	171

Schmelztiegel oder Hexenkessel?

Juden und Antisemiten im Wien der Jahrhundertwende

Um jedem Missverständnis vorzubeugen, möchte ich gleich zu Anfang feststellen, dass ich ein unverwechselbares Produkt der Gesellschaft bin, die ich kritisch zu betrachten mich anschiebe. Selbst der Wortschatz leitet sich von der Wiener Kultur um die Jahrhundertwende her, in der sich die österreichischen, deutschen und jüdischen Elemente bis zur Unauflöslichkeit vermischten. Alles das bestimmt meine Perspektive.

Ausserdem bin ich nicht als Experte jüdischer Geschichte zu den Problemen gelangt, die uns hier beschäftigen, sondern von einer ganz anderen Seite her. Als Lehrer österreichischer Literatur habe ich nämlich sehr bald die unvermeidliche Entdeckung gemacht, dass im Wien der Jahrhundertwende der jüdische Anteil am literarischen, publizistischen, intellektuellen und allgemein kulturellen Leben so überwältigend war, dass es einfacher ist, die nichtjüdischen Figuren von Rang aufzuzählen als die jüdischen. Diese jedes Normalmass weit hinter sich lassende Überrepräsentation drängte mich in historische und soziologische Nachforschungen, deren Resultate ich vorlegen möchte.¹

Zunächst muss aber von der Besonderheit und Bedeutsamkeit dieses österreichischen Milieus die Rede sein. Selbstverständlich unterscheidet es sich nicht in jedem einzelnen Charakterzug von den übrigen europäischen Gesellschaften, insbesondere nicht vom Deutschen Reich, das aus sprachlichen Gründen Verwandtschaften mit Österreich aufzuweisen hat, einschliesslich des ähnlich konstituierten jüdischen Faktors. Es bleiben aber zahlreiche und gleichzeitig wesentliche Aspekte übrig, durch die sich Österreich von den übrigen europäischen

Staaten unterscheidet und zum lehrreichen Beobachtungsfeld wird. Mehr noch: durch bestimmte historische Umstände erhebt sich Österreich zum Paradigma für die gesamteuropäische Entwicklung, zum Kampfplatz sozialer Mächte, in deren Zusammenprall sich die Zukunft abzeichnet und aus deren Analyse sich wichtige Erkenntnisse gewinnen lassen.

In einem dem jüdischen Beitrag zur deutschen Kultur gewidmeten Aufsatz schrieb ein Historiker, er «habe die Bedeutung des Wortes ‚deutsch‘ auf jene beschränkt, die im Deutschen Reich geboren wurden oder grösstenteils gewirkt haben. Eine umfassendere Definition zugrunde legen, die Deutsch sprechende Juden des ganzen unter dem Ausdruck ‚deutscher Kulturbereich‘ verstandenen Gebiete miteinschlüsse, hiesse [seine] These verwässern. Offenkundig waren österreichische und tschechische Juden, Werfel und Schnitzler, Karl Kraus und Sigmund Freud, von unermesslicher Wichtigkeit, und zwar nicht etwa für Österreich-Ungarn allein. Aber sie lebten und schufen unter Bedingungen, die sich von denen ihrer deutschen Glaubensgenossen radikal unterschieden. [...] Und so habe [er] sie, wenn auch zögernd, unberücksichtigt gelassen.»² Ich sehe die Aufgabe nun gerade darin, diese so andersartigen Bedingungen zu ergründen.

Das erste ins Auge springende Merkmal der Monarchie war das Multinationale. Tschechen und Deutsche, Ungarn und Slowaken, Kroaten und Slowenen, Polen und Serben, Italiener und eben auch Juden lebten da nebeneinander, keinesfalls friedlich, aber immerhin unter einer zentralen Verwaltung und durch tausenderlei Fäden miteinander verknüpft. Was sie alle zusammenhielt, war ein dynastischer Staat uralter Prägung, ein erraticus Block in einer bereits nach ganz anderen Gesetzen sich entwickelnden Welt, Überbleibsel einer feudalen Vergangenheit, mit einer teils verknöcherten, teils undurchschaubaren Gesetzgebung, einer von vielen für irrational gehaltenen Organisation. Dazu kam, dass dieser Vielvölkerstaat ewig seine Form und Ausdehnung änderte, und man stets umlernen musste, was zu ihm gehörte und was nicht. Kein Wunder, dass in einem Jahrhundert, in dem der Begriff der Nation mehr und mehr in den Vordergrund trat, Denker und Dichter immer wieder die Suche nach der Identität dieses Staates initiierten,

dass allenthalben der Ruf «Was ist Österreich?» ausgestossen wurde, nicht etwa als Frage, auf die eine Antwort erteilt werden konnte, sondern als Verzweiflungsschrei. Dass dieser gespaltene, durch ein verfilztes Verwaltungsnetz mühselig zusammengehaltene Staat sich länger als die anderen westund mitteleuropäischen Länder gegen die neuen Mächte wehrte, die unter dem Namen Modernisierung zusammengefasst werden können, lässt sich leicht einsehen. Und als dann die unvermeidliche industrielle Revolution und das ihr entsprechende Wirtschaftssystem endlich auch die Donaumonarchie ergriffen, glich der Zusammenstoss des Neuen mit dem Alten einer veritablen Explosion. So gewaltsam war das Aufbersten dieser Gesellschaft, dass man es mit einer Nova verglichen hat – eine glückliche Metapher, die sowohl der ungezähmten Wildheit wie auch der blendenden Schönheit des Vorgangs Rechnung trägt.

An diesem Prozess waren nur, im Gegensatz zu anderen Staaten wie etwa Frankreich und Deutschland, grosse jüdische Volksmassen beteiligt, besonders nach der Einverleibung von Ungarn und Galizien in die Monarchie. Durch diese rein dynastische Regelung gerieten sie in den grossen Wirbel. Ehe sie wussten, wie ihnen geschah, wurden sie mit unvorstellbarer Wucht in die westliche Zivilisation und die moderne Welt sozusagen hineingeschleudert. Das Resultat war auf der einen Seite die Zerstörung der alten, mehr oder weniger statischen ostjüdischen Kultur³ und auf der anderen ein Antisemitismus von ungeahnter Virulenz. Die Keime des modernen, dem Hochkapitalismus entsprechenden Judenhasses sind überall in Europa anzutreffen; dem österreichisch-ungarischen Kaiserreich bleibt die zweifelhafte Auszeichnung, die Wiege eines ganz neuartigen Antisemitismus gewesen zu sein, sozusagen das Laboratorium eines sozialen Experiments.

Ich fasse bereits vorwegnehmend zusammen, dass durch alle diese in anderen Ländern entweder nicht vorhandenen oder unvollständig ausgebildeten Umstände Österreich die moderne Entwicklung zerstörerischer erlebt hat und dass auch das weitere Schicksal der Juden sich hier mit erschreckender Deutlichkeit zu erkennen gibt. Ich betrachte es durchaus als folgerichtig, dass sowohl Hitler wie Herzl von hier ihren Ausgang genommen haben.

Ehe ich aber dieses jüdische Schicksal genauer betrachte, muss ich die Zeit und den Ort der Untersuchung näher begründen. Die Epoche um 1900 habe ich nicht willkürlich gewählt. Die Jahrhundertwende bietet sich aus inneren Gründen als prägnanter Moment an, von dem aus sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft plausibel aufgerollt werden können. Noch hielt diese im Innern gärende Welt zusammen. Noch vermochten die Völker und ethnischen Minderheiten im gleichen Raum nebeneinander zu bestehen, nicht in harmonischem Einverständnis, aber immerhin in einem gewissen, wenn auch noch so prekären Gleichgewicht. Schon waren die Anzeichen späterer Katastrophen den Einsichtigen erkennbar, für die Mehrzahl waren sie aber noch durch das ganze vielbesungene erotisch-sybaritische Leben, durch die Pracht und kulturellen Herrlichkeiten der Hauptstadt überglänzt. Denn dass es in dieser zentrifugalen Gesellschaft auf die Kaiserstadt ankam, dass hier das scheinbar ruhende Zentrum des Sturms war und die in alle Richtungen laufenden Fäden noch zusammenhielten, bedarf keiner weitausholenden Begründung. Der jüdische Werdegang in dieser Epoche ergibt sich aus der dialektischen Spannung zwischen Wien und den östlichen Provinzen, und wir werden den Blick auf beide zu richten haben. In manchen Hinsichten weisen natürlich Prag und Budapest ähnliche Züge auf, zu seiner vollen Entfaltung kommt das Syndrom aber nur in Wien.

Wir sind davon ausgegangen, dass um die Jahrhundertwende eine ungewöhnliche Konzentration jüdischen Talents in Wien stattgefunden hat. Um eine Ahnung von dem kulturellen Reichtum zu vermitteln, will ich einige der wichtigsten Namen der in dieser Stadt wirkenden Juden aufzählen, auf einige charakteristische Kategorien beschränkt und ohne Anspruch auf Vollständigkeit. An Schriftstellern und Journalisten lebten und arbeiteten in der dem Ersten Weltkrieg vorangehenden Zeit in der Reichshauptstadt: Peter Altenberg, Arthur Schnitzler, Richard Beer-Hofmann, Stefan Zweig, Felix Salten, Joseph Popper-Lynkeus, Karl Kraus, Theodor Herzl, Hermann Broch. Hugo von Hofmannsthal müsste man hier nicht nennen, da man sich sonst dem Verdacht aussetzte, die Nürnberger Gesetze anzuerkennen, wenn er nicht seine gan-

ze soziale Stellung den kommerziellen Leistungen und der auf ihnen beruhenden Nobilitierung seines jüdischen Urgrossvaters verdankt hätte.

Es ist oft betont worden, dass das jüdische Bürgertum Wiens einen ungemein rezeptiven Resonanzboden für kulturelle Leistungen und intellektuelle Neuerungen abgab. Die grossen Zeitungen befanden sich in jüdischen Händen. Moritz Benedikt war Herausgeber der *Neuen Freien Presse*, Moriz Szeps derjenige des *Wiener Tagblatts*, beides Organe des österreichischen Liberalismus, die liberales Gedankengut verbreiteten und liberale Interessen vertraten. Vielleicht ist es nicht überflüssig darauf hinzuweisen, dass die Bedeutung des Wortes «liberal» im Europa von 1900 nicht mit der von heute zusammenfällt und in der Donaumonarchie noch andere Nuancen hatte als in Deutschland.

Vereinfachend liesse sich sagen, dass damit die politische Weltanschauung des kapitalistischen aufstrebenden Bürgertums gemeint ist und dass als Zentrum die Ideologie des *Laissez faire* zu gelten hat. Was in Österreich dazukam, war der hohe kulturelle Anspruch dieser Schicht. Wir wollen festhalten, dass die meisten der hier Genannten in dieser Weltanschauung verankert waren und dass die Zeitungen, zum grossen Teil von Juden für Juden geschrieben, den aus ihr abgeleiteten Meinungen Ausdruck verliehen. Nicht vergessen darf man in diesem Zusammenhang auch *Die Fackel* von Karl Kraus, deren Abonnenten und Leser überwiegend dem Judentum angehörten.

Ebenso gross und glänzend wie die Kategorie der Schriftsteller ist die der Philosophen und Wissenschaftler. Namen wie Edmund Husserl, Hans Kelsen, Otto Weininger, Sigmund Freud bezeugen, dass auch auf dem Gebiet der praktischen und theoretischen Wissenschaft die Juden in allererster Reihe standen. Aus ähnlichen Gründen wie Hofmannsthal darf auch Ludwig Wittgenstein hier genannt werden, dessen Vater einer der jüdischen Industriemagnaten Wiens gewesen ist. Der Name Freud bezeichnet eine Institution für sich. Aus historisch rekonstruierbaren Gründen waren auch die meisten seiner Schüler und Praktiker der Psychoanalyse Juden.

Eine besondere Gruppe bilden die Austro-Marxisten, deren wichtigste Theoretiker und Führer wie etwa die nicht miteinander verwand-

ten Max und Victor Adler und Otto Bauer jüdischen Ursprungs waren. Eine geringere, aber deswegen keine nebensächliche Rolle spielten jüdische Künstler und Musiker wie Arnold Schönberg, Gustav Mahler und Max Reinhardt.

Schon diese einfache Aufzählung genügt, um Staunen hervorzurufen und die Frage herauszufordern, wie es zu dieser unglaublichen Häufung jüdischer Geistigkeit in Wien kam. Wir sind nicht die ersten, die sich des Phänomens bewusst werden und auch nicht die ersten, die nach möglichen Erklärungen suchen. Die metaphysisch oder unkritisch national Ausgerichteten begnügen sich in der Regel mit dem alten Mythos der Gotteskindschaft des jüdischen Volkes, mit der Annahme einer naturgegebenen Begabung, die sich trotz allen Elends in der Geschichte der Juden immer wieder irgendwie durchsetzt. Schuld und Sühne, Berufung und Erprobung, Versklavung und Erlösung, alle solchen vagen und mythischen Vorstellungen lassen sich mühelos aus dieser einen Grundvorstellung der jüdischen Auserwähltheit ableiten. Natürlich erschöpfen sich die religiösen Argumente nicht in Allgemeinheiten. Zahllos sind die Versuche, eine Verbindung zwischen dem jüdischen Glauben und den weltlichen Erfolgen der Juden herzustellen. So soll z.B. das Verbot gegen göttliche Abbilder die Juden zum abstrakten Denken angehalten, ihre Einbildungskraft angeregt und dialektische Fähigkeiten erzeugt haben, die schliesslich auch in den Bereichen des praktischen Lebens Erfolge gezeitigt hätten. Ähnlich wurde auch argumentiert, dass die Unerreichbarkeit des jüdischen Gottes den Gläubigen zu einer nie abbrechenden Suche nach ihm veranlasst, wodurch wieder dämonisch anmutende Energien entfesselt werden, die, beinahe nebenbei, zu säkularen Leistungen führen mussten. Bemüht wird auch die ethische Orientierung des Judentums, die jüdische Weltfrömmigkeit, das jüdische Verlangen nach irdischer Gerechtigkeit, die lange Tradition des Lesens und Lernens, die unter den rechten Bedingungen in sozial wertvolle Tätigkeit kanalisiert werden können. Sogar die Beschaffenheit der hebräischen Schrift ist schon für die historische Stellung der Judenheit unter den Völkern verantwortlich gemacht worden: dadurch, dass der Leser des Hebräischen nur die Konsonanten vor Augen hat und die Vokale selbst dazudenken müsse, so

dass je nach dem Kontext ein Wort diese oder jene Bedeutung zugewiesen bekomme, werde der Sinn für Wortspiele aller Art geweckt; dieser wiederum rege den Geist an, übe ihn in der Kunst der schnellen Verknüpfung und erwecke überhaupt jene Einbildungskraft, die auch im Alltag Überlegenheit über andere gewähre. All das erinnert ein wenig an die Hypothese, der Feudalismus verdanke sein Entstehen der Erfindung des Steigbügels! Das Bestreben, eine geschichtliche Kontinuität sondergleichen, den gänzlich disproportionierten Erfolg einer bestenfalls halbherzig geduldeten und letzten Endes wieder brutal verfolgten Minderheit zu erklären, verleitet zu idealistisch verstiegenen Theorien jeglicher Art.

Von sozio-historisch orientierten Denkern werden andere Erklärungsmodelle vorgezogen. Diese Verfahrensweise betont von Anfang an die von der Umwelt den Juden aufgezwungene Funktionsbeschränkung auf bestimmte handwerkliche und kommerzielle Berufe, also die über sie verhängte städtische Bürgerlichkeit in noch halb-feudaler Zeit. Bedenkt man, dass auch im Osten, aus dem sich das vom 18. Jahrhundert an aufstrebende Judentum der westeuropäischen Gesellschaften speiste, die Juden Kleinstädter waren, die in regem Handel und Verkehr mit einer bäuerlichen Landbevölkerung standen, so wird manches klar. Die Überlegenheit des schlaun, sprachgewandten, beweglichen, des Lesens und Schreibens mächtigen Händlers über den schollengebundenen, nur am Rhythmus der Natur geschulten Dorfbewohner, ist eine schon in antiken Zeiten und keineswegs auf Juden beschränkte Erscheinung. Die Phönizier und Armenier im Mittelmeerraum, die Chinesen in manchen asiatischen und die Inder in afrikanischen Ländern haben unter vergleichbaren Voraussetzungen ähnliche Schicksale erlebt. Durch sozio-ökonomische Veränderungen buchstäblich aus dem galizischen Shtetl gesprengt, gelangten diese kleinbürgerlichen Händler und Handwerker in eine dynamisch bewegte Welt, in der sie alle ihre Talente einsetzen konnten. An Entbehrungen, Fremdheit und Feindseligkeit gewöhnt, weder Sympathie noch Unterstützung gewärtigend, jahrhundertlang in Armut und Beschränktheit gehalten, eröffneten sich ihnen in dem alles Alte umkämpelnden Spekulationskapitalismus der

Reichshauptstadt völlig neue Erwartungshorizonte. Nicht mit der Gesamtbevölkerung standen diese Neuankömmlinge in Konkurrenz, sondern bloss mit dem städtischen Bürgertum, das ähnliche Vorteile der Bildung und Gewöhnung im Verkehr mit der umliegenden Landbevölkerung aufzuweisen hatte. Erst diese Überlegung erklärt die enorme Überrepräsentation der Juden in gewissen Lebenssphären.

Alles hier Angeführte trifft auch auf andere westliche Gesellschaften zu. Was die Lage in Österreich von der Deutschlands und namentlich Frankreichs unterschied, ist das Vorhandensein einer Vielzahl von Ostjuden innerhalb der Reichsgrenzen, deren Zustrom keinerlei Grenzen gesetzt waren, ja auf die, wie wir noch sehen werden, enormer Druck zur Wanderung nach Westen ausgeübt wurde. In Wien angekommen, fanden sich die Weitgereisten in einen brodelnden Kessel von allerlei Minderheiten und Nationalitäten geworfen und einer wirtschaftlichen Expansion ausgesetzt, die ihnen die Entfaltung sämtlicher Talente ermöglichte, ja sie geradezu erforderte.

Mit dieser Massenankunft in der kaiserlichen Hauptstadt beginnt aber nicht erst die Geschichte der Juden in Österreich. Ein kurzer nur das Wesentlichste andeutender Überblick über ihre Ansiedlung und ihre Schicksale in früheren Epochen ist jetzt angezeigt. Die ersten Juden sollen mit den römischen Legionen in das später Österreich genannte Gebiet gekommen sein. Die erste Synagoge ist für das Jahr 1204 belegt. 1442 fand bereits eine grosse Judenverfolgung statt. 240 Menschen wurden auf dem Scheiterhaufen verbrannt, die übrigen ausgestossen. Dies geschah unter Albrecht V, und schon damals bekam Österreich im jüdischen Volksmund den Beinamen Erez ha Damim, das blutbefleckte Land. Langsam geriet das Gemetzel in Vergessenheit, die Juden kehrten zurück, unter dem persönlichen Schutz des Kaisers, der sich ihrer besonderen Fähigkeiten bedienen wollte. Von ihrer allgemeinen Unbeliebtheit legt die Überlieferung beredtes Zeugnis ab, derzufolge manchen Gemeinden aus besonderer kaiserlicher Gnade das Privileg «de non tolerandis Judaeis» verliehen wurde, das Recht, die Aufnahme von Juden zu verweigern. Im Jahre 1536 wurde der gelbe Fleck

eingeführt, und man fragt sich, woher diese Menschen ihren unverwüstlichen Optimismus, ihre unversiegbare Lebenskraft nahmen, immer wieder zu versuchen, in jenen ungastlichen Stätten ihr Auskommen zu finden. 1669 wurden sie wieder des Landes verwiesen, eine Verbannung, die nominell bis zum Revolutionsjahr 1848 in Kraft blieb. Ausgenommen von ihr waren bloss die Hofjuden, die unter bestimmten, vertraglich genau festgelegten, aber keineswegs freiheitlichen Bedingungen ihren Wohnsitz in Österreich nehmen durften. So z.B. war es jeweils nur dem ältesten Sohn gestattet, sich zu verheiraten, die Nachgeborenen mussten unvermählt bleiben. Aber schon längst vor der Märzrevolution 1848 bahnten sich grundlegende Veränderungen im jüdischen Schicksal an. Durch die Erwerbung Galiziens im Jahre 1772 verdoppelte sich über Nacht die Zahl der unter kaiserlicher Oberhoheit lebenden Juden und ihre Abwanderung nach Wien setzte sehr bald ein, noch verstärkt durch die Einverleibung der Bukowina im Jahre 1777 sowie Krakaus und Lublins im Jahre 1795.

Bereits 1782 war die veränderte Situation soweit ins Bewusstsein der obersten Behörden gedrungen, dass Joseph II. sich veranlasst sah, sein berühmtes Toleranzedikt zu verabschieden. Es war das erste seiner Art in Europa und traf einige weitreichende, auf radikalen Umschwung in der ostjüdischen Existenz abzielende Bestimmungen. So sah es z.B. vor, dass die Juden ihre Kinder in deutsche Elementarschulen zu schicken hatten, sich in der Landwirtschaft betätigen, aber in ihren Handelsgeschäften weder Hebräisch noch Jiddisch verwenden durften. Sie sollten die offizielle Erlaubnis erhalten, ein Handwerk auszuüben und die Universitäten zu besuchen, dafür aber ins Heer eingezogen werden, wo ihnen allerdings nur die niedrigeren Offiziersränge offenstehen sollten. Man weiss, wie gemischt die Öffentlichkeit auf die josephinischen Reformen reagierte und wie bald sie rückgängig gemacht wurden, ohne zu irgendeiner Wirkung gelangt zu sein. Sie waren aber symptomatisch. Die Zukunft gehörte ihnen. Was von den bewahrenden Mächten im Augenblick noch verhindert werden konnte, entpuppte sich als eine unaufhaltsame Entwicklung. Das Judenedikt bildete keine Ausnahme. Von einer dünnen Schicht Intellektueller begrüsst, von der

Mehrheit als Gefährdung der Kultur abgelehnt, übte es zunächst kaum einen Einfluss aus, zeichnete aber den Weg vor, den die unter Habsburgischer Jurisdiktion lebenden Juden würden einschlagen müssen. Die Juden selbst reagierten ähnlich gespalten auf das Toleranzedikt Josephs II. wie ihre nichtjüdische Umwelt. Die modernisierenden Westler unter ihnen bejahten die theoretischen Voraussetzungen, auf denen es beruhte, und die praktischen Folgen, denen es zustrebte. Die bewusst an einer eigenen jüdischen Kultur festhaltenden Kreise wehrten sich mit Entschiedenheit. Ich zitiere aus der grossen Vielfalt nur eine charakteristische Stimme:

«Nicht nur die Kaiserin Maria Theresia, eine engstirnige Katholikin, sondern auch ihr aufgeklärter Sohn, Kaiser Joseph II., erachtete die Juden als dem Staate schädlich. Sein Toleranzedikt, von dem sich wahrscheinlich der Beginn einer Wende in der Geschichte der Juden herschreibt, beruhte auf dem Vorsatz, die Juden zu reformieren und ‚dem Staate nützlich) zu machen. Dieses System, das auf die Verbesserung der Juden abzielte, wirkte jedoch möglicherweise noch verheerender auf sie als die vorangegangene Unterdrückung. Man räumte ihnen zwar gewisse Rechte ein, opferte aber dafür ihre nationale und religiöse Kultur.»⁴

Wir wollen an dieser Stelle wenigstens in schematischer Andeutung die Ursachen des ostjüdischen Aufbruchs nach Westen erwähnen, wie sie sich vom Standpunkt der Städtebewohner ausnahmen. Die Zwillingmächte, die ihre Wanderschaft in Bewegung setzten, waren Verlockung und Bedrohung. Überbevölkerung, Cholera, Hungersnot erzeugten die erste Welle jüdischer Auswanderung nach Wien. Als wichtige Voraussetzung dafür darf man allerdings die Aufnahmewilligkeit der Hauptstadt nicht ausser Acht lassen, die eine Folge historischer Verwandlungen war. Kaiserliche Politik, geschickt Toleranz und Assimilationszwang verbindend, von denen die erste bald verschwand und der zweite allein weiterwirkte, wollte die Juden dem Staat nutzbringend einverleiben. Diese «Germanisierung» rief eine zweite, nun nicht mehr abflauende Flutwelle hervor. Die dem polnischen Adel gewährte Autonomie vollendete das begonnene Werk: die Leibeigenschaft wurde abgeschafft, eine Bewegung «nationaler» Industrialisierung in Galizien

und den anderen polnischen Gebieten Österreichs begründet. Beides übte einen unwiderstehlichen Druck auf die Juden dieser Länderteile aus, zerstörte das Shtetl wirtschaftlich und kulturell und zwang viele Juden zur Auswanderung. Bis etwa 1910 ergoss sich der Menschenstrom nach Wien, dem aufnahmebereiten Grosszentrum des Reiches, und nach seiner Saturierung weiter nach Westen, bis hinüber nach Amerika. Der hohe Grad an geistiger Bildung – wenn es auch eine nichteuropäische Bildung war –, die lange Bekanntschaft mit herben Lebensbedingungen und eine darin geschulte Wendigkeit liess viele dieser Juden in den sich ständig erweiternden Sphären des Kapitalismus rasche Erfolge erzielen, wobei man aber nicht vergessen sollte, dass der Mehrheit ein entscheidendes Aufrücken in die höheren sozialen Schichten versagt blieb. Der typische Entwicklungsgang wiederholte sich jedoch so oft, dass er fast zum unausweichlichen Paradigma wird: Auszug aus dem östlichen Shtetl oder Ghetto, Einstieg in einen Zweig des Handels, Gewerbes oder der Industrie, Aufstieg zu Wohlstand, Übersiedlung nach Wien, manchmal mit Zwischenstationen in Böhmen, Mähren, der Slowakei oder Ungarn, Heirat mit der Tochter einer schon früher emanzipierten Familie, die, feiner gebildet als ihr Ehegatte, den Kindern eine geradezu fanatische Liebe zur deutschen Kultur und insbesondere Literatur einflösste. Herangewachsen widmen sich die Sprösslinge dieser Verbindungen dem Aufbau des väterlichen Geschäfts, aber ebenso häufig einem freien Beruf wie Medizin oder Jurisprudenz. Deren Kinder wieder werden Intellektuelle, Künstler, Schriftsteller. Natürlich ist dieser Prozess, wie das Endprodukt bereits zeigt, von einer geistigen Entwicklung begleitet: Verlust der Orthodoxie, ja fast des ganzenjüdischen Kulturerbes, Aufgabe der jiddischen Umgangssprache und der hebräischen Sakralsprache, Verfeinerung der Sitten, Anpassung an die westliche Welt, Assimilierung. Man steht vor einem gewaltigen Säkularisierungsvorgang, der zwei, drei, manchmal vier Generationen in Anspruch nimmt.

Eine rasche Übersicht soll diese schematische Geschichte der Juden in Österreich ergänzen und vollenden. Im Jahre 1803 lebten 332 jüdische Familien in Wien. Die Verfassung von 1848 gewährte den Juden alle Bürgerrechte, wurde aber schon nach kurzer Geltung im Jahre 1851

ausser Kraft gesetzt. Erst diejenige von 1867 verbot jede Diskriminierung in Glaubenssachen. Aber lange vorher, schon von der Märzrevolution an, setzte eine stetig wachsende Besiedlung des Gebiets um Wien durch die Juden ein. Die folgenden Angaben beziehen sich auf Niederösterreich einschliesslich Wiens. Im Jahre 1776 belief sich die jüdische Gesamtbevölkerung dieses Distrikts auf 337 Personen. Bis zum Jahr 1846 war sie auf 197 geschützte Familien und 3'739 Einzelpersonen angestiegen, die anderen Gesetzen unterlagen. Von da an aber setzt sich das Wachstum sprunghaft fort. Die Tabelle⁵ zeigt das Anwachsen der jüdischen Bevölkerung in ihrem Verhältnis zur Gesamtbevölkerung Wiens und Niederösterreichs:

Jahr	Gesamtbevölkerung	Juden	Prozent
1857	1 681697	6999	0,51
1869	1 990708	52350	2,63
1880	2330621	95058	4,08
1890	2 661799	128729	4,84
1900	3 086382	157278	5,07

Die allermeisten dieser Juden waren von Galizien, Ungarn und der Bukowina angewandert. Ihr prozentualer Anteil an der Bevölkerung Niederösterreichs hatte sich in vier Jahrzehnten um das Zehnfache, ihre absolute Zahl um das Zwanzigfache vermehrt.

Im Jahre 1900 betrug der jüdische Bevölkerungsanteil in der Stadt Wien 8,77 Prozent. Mit 175 318 im Jahre 1910 war die jüdische Gemeinde in Wien, mit der alleinigen Ausnahme Warschaus, die grösste nicht nur in der Monarchie, sondern ganz Europas.

Zum Schluss noch einen Blick auf den Anteil der Juden am beruflichen und wirtschaftlichen Leben. Vom Umsatz gesehen ergibt sich folgendes Bild. Der Alteisenhandel befand sich zu 100 Prozent in jüdischen Händen, Reklame und Werbungswesen zu 90 Prozent, Möbel 85, Schuhe, Zeitungen, Rundfunk, Schönheitspflege 80, Banken 75, Wein,

Textilien 73, Kinos, Holz, Versicherungen, Schlachtvieh, Kleidung 70. Vom Gesichtspunkt der Einzelberufe nimmt sich die jüdische Beteiligung folgendermassen aus: 35 Prozent der Schuhfabrikanten waren Juden, Modisten 34 Prozent, Photographen 34, Apotheker 26, Rechtsanwälte 62, Juweliere 55, Buchhändler 76, Kürschner 67, Hutfabrikanten 45, Benzin- und Ölvertriebe 64, handwerkliche und wissenschaftliche Berufe 70, Ärzte und Zahnärzte 51, Universitätsdozenten 23, an der medizinischen Fakultät 45?

Unablässig strömte Verstärkung aus den Provinzen hinzu. Vergeblich suchten die religiösen und kulturellen Führer des Judentums die erhaltenden Kräfte zu stärken. Keine Gewalt konnte sich auf die Dauer der unaufhaltsamen Germanisierung der Juden widersetzen. Möge das Zeugnis eines Historikers die zahllosen Klagen der anderen stellvertretend mitenthalten: «Jede Woche kamen zahlreiche Rabbiner als Kandidaten für den einen oder anderen rabbinischen Posten nach Wien und hielten Probepredigten. Grosse und interessierte Zuhörerschaften sammelten sich zu diesen Predigten, als handelte es sich um Theatervorstellungen. Trotz allen Anscheins aber kümmerte sich das jüdische Wien, das kulturelle, das gebildete Wien nicht eigentlich um Rabbiner oder überhaupt um das Judentum. Das eigentliche Interesse der Wiener Juden – und nur in ihr waren sie enorm aktiv und prominent – galt der allgemeinen, nicht der jüdischen Kultur.»⁷

Die massenhafte Einwanderung von Juden aus dem Osten, einzigartig in ihren Dimensionen, in eine wesentlich noch christlichtraditionelle Gesellschaft, erzeugte als Gegenbewegung einen Antisemitismus ganz eigener Prägung. Furcht, Hass und Neid auf eine fremdstämmige Minderheit ergeben eine der anthropologischen Konstanten im Verhalten der Völker. Dies erklärt den endemischen Charakter des Judenhasse im sogenannten Abendland, und es sei an dieser Stelle erwähnt, dass bereits im antiken Mittelmeergebiet Ansätze dazu vorhanden waren. Der Historiker wird bei jedem Ausbruch dieser Krankheit die Konstitution des Volkskörpers und die besonderen Umstände der Ansteckung und des Verlaufs zu untersuchen haben. Die alte medizinische Erkenntnis, es gebe keine Krankheiten, sondern bloss Kranke, lässt sich

mutatis mutandis auch auf die Sozialwissenschaften anwenden. Der moderne Antisemitismus, mit dem wir es hier zu tun haben, zeichnet sich durch dreierlei aus: dass sich die hergebrachten religiösen und ökonomischen Ideologeme mit sozial-darwinistischen, biologischen vermischen; dass sich aus diesen Elementen eine Weltanschauung bildet, die einer Massenbewegung als politisches Kampforgan dient; und dass sich die von der industriellen Revolution Bedrohten und Benachteiligten ihrer bemächtigen, um den Erfolgreichen und Besserweggekommenen Macht und Privilegien zu entreissen. Es handelt sich dabei im Grunde um die Verwandlung einer in der Anlage bereits vorhandenen, aber statisch bewahrenden Haltung in eine dynamisch-aggressive, eine Mobilisierung, die ganze Institutionen erfassen kann wie z.B. den Katholizismus in Österreich. Mit dieser Definition sind wir aber beim Präfaschismus angelangt, und auch wenn man diesen Begriff noch so vorsichtig handhabt, kann es nicht zweifelhaft sein, dass der österreichische Antisemitismus unserer Periode präfaschistische Züge trug. Gemeint sind damit nicht nur die weithin sichtbaren Bewegungen Georg von Schönerers, Karl Luegers und der Alldeutschen, sondern das schwer fassbare Kleingewächs von Grüppchen, Publikationen, Konventikeln und diffusen irrationalen Fanatismen wie etwa der Klüngel um Lanz von Liebenfels mit seiner Zeitschrift *Ostara*, aus der Adolf Hitler viel gelernt hat. Es ist kein Zufall, dass in diesem Raum schon vor der Jahrhundertwende eine aus linken und rechten Elementen gemischte Bewegung entstand.

Auch in dieser Hinsicht bewährt sich also die These vom paradigmatischen Charakter der österreichisch-ungarischen Entwicklung.

Eine recht frühe Äusserung dieses neuen Antisemitismus ist der Waidhofener Beschluss von 1882. Die deutsch-österreichische Studentenschaft mit ihren schlagenden Verbindungen gehörte zu den radikalen Gegnern der Juden. Von dem Ort, wo ihre Vertreter zusammentrafen und ihre neue Politik den jüdischen Kommilitonen gegenüber formulierten, hat die symptomatische Waidhofener Erklärung, die ich hier wiedergebe, ihren Namen erhalten: «Jeder Sohn einer jüdischen Mutter, jeder Mensch, in dessen Adern jüdisches Blut rollt, ist von Geburt

aus ehrlos, jeder feineren Regung bar. Er kann nicht unterscheiden zwischen Schmutzigem und Reinem. Er ist ein ethisch tiefstehendes Subjekt. Der Verkehr mit einem Juden ist daher entehrend; man muss jede Gemeinschaft mit Juden vermeiden. Einen Juden kann man nicht beleidigen, ein Jude kann daher keine Genugtuung für erlittene Beleidigungen verlangen.»⁸

Keinem Feinhörigen wird die charakteristische Mischung von aristokratischer Pseudo-Poesie und dem modernen Klang der Rassentheorie in dieser Rhetorik entgehen.

Charakteristisch ist auch das veränderte Verhalten des Katholizismus. Nach langer zäher Weigerung seiner konservativen Würdenträger schwenkte auch er ein. 1889, bestimmt nicht zufällig dem Jahr nach der Übernahme des Wiener Bürgermeisteramtes durch Karl Lueger, entfesselte der *Osservatore Romano*, das offizielle Presseorgan des Vatikans, eine Hetzkampagne gegen die Juden, mit dem Hauptvorwurf, sie seien dem Ghetto zu dem alleinigen Zweck entflohen, um die Pest der liberalen Gesinnung weiterzutragen.

Der Zeitpunkt ist gekommen, wo wir uns zur Veranschaulichung von Theorie und Geschichte besonderen Menschen der Zeit zuwenden wollen, in denen alle diese Haltungen, Ambivalenzen und Widersprüche sich zur glaubwürdigen Persönlichkeit vereinigen. Ich habe vor, einige Miniaturporträts von namhaften jüdischen Persönlichkeiten zu entwerfen, in denen sich der Geist der Wiener Jahrhundertwende verkörpert. Nicht um ausgewogene Biographien kann es sich hier handeln, sondern bloss um Illustrationen ganz bestimmter historischer Mächte. Um diese in den Griff zu bekommen, muss ich das verfügbare Material scharf begrenzen und nur soviel hervorholen, dass die grundlegenden Fragen nach Herkunft und Einstellung zum Judentum beantwortet werden können. Wir suchen das Typische, nicht das Individuelle.

Wir beginnen mit Sigmund Freud (1856-1939). Nun wird man vielleicht meinen, niemand eigne sich weniger zum Herausarbeiten des Allgemeinen und Beispielhaften. Dennoch ergibt sich, was das Soziologische betrifft, ein absolut gemeingültiges Abstammungs- und Verhaltensmuster, und gerade darauf kommt es in diesem Zusammenhang an. Freud wurde in Mähren geboren und kam schon als Kind nach Wien.

Aber sowohl seine Mutter wie auch sein Vater, ein Wollhändler, stammen aus Galizien. Von seiner Grossmutter liefert uns Freuds Sohn Martin das folgende Konterfei, in dem so mancher jüdische Patrizier Wiens eine seiner Ahnfrauen hätte wiedererkennen können: «Meines Vaters Mutter, Amalie, die ich sehr gut kannte, war eine typische polnische Jüdin mit allen diesem Typus anhaftenden Fehlern. Auf keinen Fall war sie, was man eine ‚Dame‘ nennt. Sie hatte ein lebhaftes Temperament, war ungeduldig, starrsinnig, scharfzünftig und ausserordentlich intelligent.»⁹ Wer weiss, ob Freud nicht ihr und den hochgespannten Erwartungen, die sie in ihn setzte, zumindest den Ehrgeiz zu seinen grossen Leistungen verdankte. Es ist überliefert, dass im Haushalt seinen wirklichen oder vermeintlichen Bedürfnissen alles andere untergeordnet wurde. Wenn Freud von der Schule heimkam, musste seine Schwester das Klavierspielen einstellen, weil seine Hausarbeiten den Vorrang hatten. Die Bezeichnung «goldener Sigi», mit der die Grossmutter bereits den Knaben bedachte, gehört zu jenen historischen Erscheinungen, die man «sich selbst erfüllende Prophezeiungen» nennt.

Martin Freud erinnert sich, dass der Grossvater mütterlicherseits noch orthodox gewesen ist. Von den Lebensumständen seines Elternhauses hat Martin dies zu berichten: «Die Familie Freud, den Riten und Gebräuchen der jüdischen Religion entfremdet wie sie war, stellt keine Ausnahme unter der jüdischen Bevölkerung Wiens dar. Die Reichen wie die Armen, ganz besonders aber die Reichen, sind diesen Weg gegangen. Und dennoch waren wir alle in einer Hinsicht jüdisch geblieben: Wir bewegten uns in jüdischen Kreisen, unsere Freunde waren Juden, unser Arzt, unser Rechtsanwalt waren Juden.»¹⁰

In einem Überblick über den «Beitrag der Juden zu Geist und Kultur» wird von Freuds Verhältnis zum Judentum ein positives Bild entworfen. «Freud war ein bewusster Jude», heisst es da, «aber weder in religiöser noch in nationaler Hinsicht». Ferner wird berichtet, es sei «nichts Ungewöhnliches oder Auffallendes» gewesen, dass Freud «seine berühmte Abhandlung *Die Traumdeutung* zuerst als Vortrag in der Wiener jüdischen B'nai B'rith Loge hielt, vor einem ausschliesslich jüdischen Publikum».¹¹ Hier wird eine zu einseitige Deutung für einen

komplizierten Sachverhalt angeboten. Man weiss aus Freuds Briefwechsel mit seiner Braut, welche Obsessionen ihm sein Judentum auferlegte, wie drückend das Bewusstsein seiner Zugehörigkeit zu einer missachteten Gruppe auf ihm lastete und welche Anstrengungen es ihn kostete, sich von diesem Komplex zu befreien.

Die bejahende Komponente darf man nicht unterschlagen. Freud verehrte seinen mährischen Grossvater, trotz oder vielleicht gerade wegen seiner Orthodoxie, genoss jüdische Witze, erkannte dankbar an, dass das Judentum ihn Vorurteilslosigkeit und Ausdauer gelehrt habe, und riet einem unentschlossenen Freund, seinen Sohn ja als Jude zu erziehen, da ihm sonst eine unersetzliche Energiequelle verlorengehen würde. Auf der anderen Seite ist es aber genauso unverkennbar, dass er das Judentum als Belastung und Überholtheit empfand, von der es ihm nicht leicht wurde, sich freizumachen, dass er, was allerdings mit seiner Weltanschauung zusammenhängt und andere Religionen nicht minder betrifft, jüdische Mystik und jüdisches Brauchtum verwarf, und überhaupt jüdischen Dingen gegenüber eine gewisse Distanz einhielt.

Es wird von ihm eine Anekdote erzählt, die blitzartig seine politische Orientierung verrät und auch ein Streiflicht auf die Sackgasse wirft, in die sich der österreichische Liberalismus verrannt hatte. Es ist bekannt, dass sich Franz Joseph 1885, als Lueger zum ersten Mal zum Wiener Bürgermeister gewählt wurde, weigerte, ihm die verfassungsmässig nötige kaiserliche Bestätigung zu erteilen, so dass er sein Amt nicht antreten konnte. Zur Feier dieses Vetos soll sich Freud, der gerade im Begriff stand, das Rauchen aufzugeben, den entbehrten Genuss einer Zigarre gegönnt haben. Ob seine süffisante Zustimmung zu diesem illiberalen Akt des Kaisers, der nur unter Mitwirkung aller vom Liberalismus bekämpften Mächte zustande kommen konnte, lediglich auf die linksdemagogischen oder auch auf die antisemitischen Elemente der Luegerschen Volksbewegung zurückzuführen war, muss dahingestellt bleiben.

Zusammenfassend würde ich Freud zu den ambivalenten Juden zählen, die auf dem mühseligen Leidensweg der Säkularisierung und Emanzipation von der ostjüdischen Kulturgemeinschaft zur Anglei-

chung zwischen Bewahrung und Absage stehen geblieben waren. Es scheint, dass sich in seiner Einstellung zum Judentum gutheissende und ablehnende Tendenzen ziemlich die Waage halten.

Eine ganz andere, durchaus hasserfüllte und eindeutig selbstzerstörerische, aber deswegen nicht weniger typische Bewältigung des Judenproblems wird durch Otto Weininger (1880-1903) illustriert. Weininger war im Gegensatz zu Freud ein gefährdetes, morbides, unausgeglichenes Genie. Nicht auf eine Würdigung seiner geistigen Grösse kann aber in unserem Zusammenhang der Nachdruck gelegt werden – dies ist mehrfach und überzeugend von anderer Seite geschehen –,¹² sondern auf seinen Extremismus und Gleichgewichtsverlust, Erscheinungen, die sich in einer krankhaften Häufung aller denkbaren negativen Reaktionen der jüdischen Kondition gegenüber äusserten: antisemitische Selbstzerfleischung, Übertritt zum Protestantismus und schliesslich Selbstmord im Alter von dreiundzwanzig Jahren.

Sein Stammbaum weist die schon vertrauten Stationen auf: Beide Eltern waren in Wien zur Welt gekommen, aber die väterlichen Grosseltern stammten aus der ungarischen Slowakei und Mähren, die mütterlichen aus Ungarn und Böhmen. Die schrittweise Vergeistigung der Familie zeigt sich bereits an seinem Vater Leopold, einem sprachund musikbegabten, künstlerischen Menschen, der als vielbewunderter Goldschmied nicht nur in Wien, sondern auch im Ausland hohes Ansehen genoss. Von ihm erbt der Sohn offenbar die Begeisterung für Richard Wagner.

Otto Weiningers Hauptwerk ist eine sechshundert Seiten lange, aus seiner Dissertation erwachsene Abhandlung mit dem Titel *Geschlecht und Charakter*, die Dutzende von Auflagen erlebte und in viele Sprachen übersetzt wurde. Von Anfang bis zum Ende ist sie eine erbarungslose Invektive auf Frauen und Juden, durchsetzt von genialen Geistesblitzen und untermalt von der zeitüblichen biologischen Metaphysik. Immer wieder haben die Nazis auf dieses Buch zurückgegriffen und es gegen die Glaubensund Stammesgenossen des Autors zitiert.

Ebensowenig wie bei den anderen Männern, in deren Leben wir hier flüchtig hineinleuchten, kann es unsere Aufgabe sein, Weiningers

Werk zu untersuchen. Nur einige seiner Hauptideen sollen schlagwortartig angeführt werden, damit man sich wenigstens eine vage Vorstellung seiner Gedankengänge machen kann. Weiningers Welt ist eine streng dualistische, gespalten in das weibliche und männliche Prinzip. Schon die einzelne Zelle, ja selbst das Protoplasma ist weiblich oder männlich. Im Einzelmenschen tritt keines der beiden jemals in Reinkultur auf, aber alle guten Eigenschaften sind dem Männlichen vorbehalten, jedes Laster, jede Niedrigkeit in der Welt dem Weiblichen. Der Mann ist schöpferisch, logisch, geistig, ethisch und zur Genialität fähig, während die Frauen das genaue Gegenteil all dieser Tugenden verkörpern. In der Frau unterscheidet Weininger zwei Grundtypen, den der Prostituierten und den der Mutter. Als Prostituierte vertritt sie die besitzergreifende Hyäne.

Die Juden sind mit den gleichen physischen und moralischen Gebrechen behaftet wie die Frauen. Wie diese sind sie schamlose Materialisten und neigen zum Kommunismus, Empirismus und Atheismus, Richtungen, die Weininger verabscheute. Sie zersetzen jede idealistische Regung in der Gesellschaft und sind überhaupt mit jeder vorstellbaren Minderwertigkeit ausgestattet. Ja, sie sind schlimmer als das Weib, das wenigstens zum Mann aufblickt und im Glauben an diesen eine moralische Stütze findet. Dem Juden fehlt aber auch dieser rettende Zug. Vom Zionismus hielt Weininger gleichfalls nichts. Zionismus, meint er, sei eine Paradoxie, durchführbar erst nachdem sich die Juden ihres Judentums entledigt hätten, denn zu allen ihren Schwächen gesellt sich noch ihre Unfähigkeit, die Idee des Staates zu begreifen oder einen eigenen Staat zu gründen. In der Nachfolge Nietzsches bewunderte Weininger rücksichtslose Macht und kompromisslose Tüchtigkeit. Jüdische Passivität setzte er mit weiblicher Schwäche gleich. Nur als Einzelner könne der Jude sein Judentum überwinden. Otto Weininger hat die bittere Konsequenz aus diesen Lehren gezogen. Im Jahre 1903 mietete er ein Zimmer in Beethovens Sterbehäus und schoss sich eine Kugel durch das gequälte Herz.

Seine Ideen mögen uns heute, über ein Jahrhundert nach ihrer Niederschrift, absurd erscheinen. Zu ihrer Zeit und weit über den Tod des Autors hinaus aber haben sie viel Aufsehen in der Welt erregt. Dietrich

Eckart, Hitlers Mentor und Herausgeber des *Völkischen Beobachters*, gehörte zu seinen Bewunderern. Otto Weininger sei, so erklärte er, der einzige anständige Jude, von dem er wüsste.

Theodor Herzl (1860-1904) ist ein ganz anderer Fall, aber deswegen nicht weniger österreichisch-ungarisch als die anderen hier kurz besprochenen Repräsentanten. Es gibt kaum einen Biographen oder Historiker des Zionismus, der das Offenkundige bestritten hätte: dass Herzl in der Kultur der Donaumonarchie tiefer verwurzelt war als im Judentum, dass er von jüdischer Geschichte herzlich wenig wusste,¹³ dass sein Verständnis der Judenfrage als ein Transportproblem, «die Übersiedlung eines Volkes ohne Land in ein Land ohne Volk», nicht nur blind war für die Rechte der Araber, sondern auch die Eigenart der Juden verriet.¹⁴ Wenigen Lesern ist es entgangen, dass seine Phantasien vom zukünftigen Judenstaat, in dem Deutsch eine der Landessprachen sein sollte, nicht einen jüdischen Zug enthielten und aus lauter Elementen zusammengemischt waren, die ihm die Kultur des Bildungsbürgertums, der er angehörte, an die Hand gegeben hatte. Die bündigste Formel für Herzls Leben und Wirken, die bisher gefunden wurde, fasst seinen Zionismus als einen aus den Fragmenten des gescheiterten österreichischen Liberalismus zusammen und seine Bildung als die totale Erfüllung des Assimilationsideals. Herzls Familie, dem Ghetto längst entwachsen, gehörte der Unternehmerklasse an. Zur Zeit von Theodors Geburt in Budapest waren seine Eltern wirtschaftlich etabliert, wie die meisten arrivierten Juden politisch liberal und kulturell deutsch. Ihr Judentum reduzierte sich wie einer der Interpreten es ausdrückt, auf «un pieux souvenir de famille».¹⁵ Auch in dieser Familiengeschichte finden sich die Stadien der typischen jüdischen Entwicklung, eines geographischen, ökonomischen und kulturellen Prozesses. Der Vater, Lehrling mit fünfzehn Jahren, tritt seinen durch seine kommerziellen Fähigkeiten ermöglichten und durch religiöse Säkularisierung erleichterten Aufstieg an, der von Osten nach Westen führt und schliesslich in Wien endet. Ein Meilenstein auf dieser von Tausenden zurückgelegten Strecke ist die Heirat mit einem gesellschaftlich höher gestellten Mädchen, d.h. in eine durch Phasenverschiebung auf dem vorgeschriebenen Wege schon vorangegangene Fa-

milie. Wie in vielen anderen Familien vererbte auch bei den Herzls diese kultivierte Mutter den Kindern ihre Leidenschaft für die deutsche Literatur. Die Weimarer Klassik mit ihren ästhetisch-humanistischen Normen wird zum Kernstück von Theodors Wertesystem. Nach seiner Bar Mitzwa gründet er einen Klub – zur Pflege der deutschen Literatur! Die liebevolle Bewahrung des dichterischen Erbes wird zur fast ausschliesslichen Eigendomäne der in Österreich-Ungarn zerstreuten Juden. Der Kulturhistoriker stellt die Verbindung her zwischen einer scheinbar rein ästhetischen Vorliebe und der sozialen Wirklichkeit: Persönliche Kultur und verfeinerter Geist gelten in Österreich als Statussymbole, vor allem im gehobenen Bürgertum und ganz besonders nach der politischen Niederlage des Liberalismus.

Vornehmheit der Haltung, unterstützt von dem eleganten Glanz der äusseren Erscheinung, ist Theodor Herzls durchgehender, die verschiedenen Lebensphasen zusammenhaltender Zug. Als Student macht er eine blendende Figur. Man hat ihn als ritterlich und draufgängerisch beschrieben, einen Dandy. Der etwas jüngere Arthur Schnitzler bewundert ihn von fern. Noch als Gründer der zionistischen Bewegung und Befreier seiner unterdrückten Brüder behält Herzl sein aristokratisches Gebaren bei. Wie Lueger verleiht es ihm in den Augen des Volkes eine Art Glorienschein und befestigt seinen Führungsanspruch.

Aus Selbstäusserungen geht hervor, dass Herzl am liebsten die Laufbahn eines gehobenen Staatsbeamten oder Armeeoffiziers eingeschlagen hätte. Zeitweise erwägt er die für eine solche Karriere erforderliche Taufe, unterlässt sie aber seinen Eltern zuliebe. Er gehört einer schlagenden Verbindung, der Albia, an, die er wegen der Annahme eines antisemitischen Beschlusses verlässt. Aber er selbst ist keineswegs frei von Antisemitismus. Zu den bittersten Demütigungen im Leben verfolgter Minderheiten gehört die Unvermeidlichkeit, dass sie die von ihren Feinden erzeugte vergiftete Atmosphäre atmen müssen. In Herzls Vorstellung sind die gegen die Juden erhobenen Bezeichnungen nicht ganz unberechtigt. Auch ihm erscheinen sie an Geist und Körper verkrüppelt, und zwar nicht nur bloss durch die von aussen auf sie einwirkende Macht der Unduldsamkeit, sondern von innen her durch In-

zucht. Hier erliegt auch Herzl dem biologistischen Einfluss der Epoche. Ein Vergleich zwischen ihm und Weininger, so unfruchtbar er auf den ersten Blick auch erscheinen mag, würde manche im Geistigen veranlagte Gemeinsamkeit aufdecken.

Soweit Herzls Vorgeschichte. Was ihn zum Zionisten und Messias der Juden machte, war nicht Kenntnis ihrer Geschichte oder spontane Hinneigung, sondern ein Eliminierungsprozess. Die systematische Zurückweisung seiner Talente und seines Ehrgeizes trieben ihn in diese letzte Metamorphose. Die herben politischen Enttäuschungen in Paris, dem vermeintlichen Mekka des Liberalismus, gaben ihm nur den Rest. Von nun an klammert er sich an den Zionismus wie ein Ertrinkender an die letzte übriggebliebene Schiffsplanke. Die Bruchstücke seines in Österreich-Ungarn nicht durchzusetzenden Lebensprojekts rettet er in die Utopie, der er alle jene liberalistischen Züge verleiht, die in seiner konkreten Umwelt keinen Platz mehr haben.

Unser letzter Zeuge ist Arthur Schnitzler (1862-1931), der Typus des aufrechten Juden und resignierenden Weisen, der das Leben, einschliesslich seiner eigenen existentiellen Situation, ohne Wimpernzucken, aber auch ohne Auflehnung oder utopistische Ausflüchte hin nimmt. Seine Familie weist die gleichen Symptome eines rapiden Aufstiegs und Kulturwechsels auf, denen wir schon so vielfach begegnet sind. Ebenso wie die Herzls aus Ungarn stammend, waren die Schnitzlers reiche Kaufleute geworden und in der nächsten Generation in den freien Beruf übergetreten. Schon Schnitzlers Vater war erfolgreicher Arzt in Wien. Typisch ist auch der letzte Schritt in dieser Entwicklung, der vom wissenschaftlichen Beruf zur Künstlerschaft. Selbst noch als Arzt ausgebildet und schon in der Praxis tätig, wechselt Arthur in die Literatur hinüber. Hier haben wir die Antwort auf die Frage, von der wir ausgegangen sind: Bestärkt durch das herrschende Wertsystem, durch sozio-ökonomische Kräfte in unaufhaltsame Bewegung versetzt, streben die jüdischen Geschlechter als letztem Ziel dem Künstlertum zu. Wir übersehen jetzt die ganze Kette der Kausalitäten, die erklären, warum in Wien um die Jahrhundertwende so viele Juden in der geisti-

gen Sphäre anzutreffen sind. Es ist, als hätte eine jede Familie es bewusst darauf angelegt, den Werdegang der Buddenbrooks vorwegzuleben.

Was die Judenfrage betrifft, so bewährt sich auch ihr gegenüber Schnitzlers tief eingeprägte Skepsis. Die Orthodoxie lehnte er ab, vom Zionismus war er nicht überzeugt, und dass weder von der Assimilation noch von der Taufe das Heil zu erhoffen war, unterlag für ihn keinem Zweifel. Die Verwahrungen liessen nur eine einzige Möglichkeit offen, eine kasuistische Ethik des Rechttuns in konfliktgeladenen Einzelfällen. In seinen Werken zeigt sich Schnitzler als philosophischer Chronist und, gewitzigt durch seine ärztliche Ausbildung, als unbestechlicher Diagnostiker des Wiener Fin de siècle. Sein Drama *Professor Bernhards* (entstanden in den Jahren 1900-1912) und noch gründlicher sein Roman *Der Weg ins Freie* von 1908 enthält eine Galerie jüdischer Typen und ihrer antisemitischen Gegner, die jede soziologische Analyse an Vielfalt und auf jeden Fall an Anschaulichkeit übertrifft.¹⁶

Es ist nicht leicht, die Gemeinsamkeiten unter diesen so grundverschiedenen Zeitgenossen zu ermitteln. Die Antworten auf die Probleme sind vielfach nuanciert, das ist das Individuelle am Menschen. Die Probleme selbst aber sind die gleichen und gehören der Zeit und der Gesellschaft an. Um die Jahrhundertwende in Wien waren die Probleme von so komplexer Art, dass die Antworten in die unwegsamsten Bezirke der Utopie, Verstiegtheit, Ambivalenz und Resignation führten. Immerhin sind wir jetzt so weit, dass wir vorsichtig zusammenfassen können. Es hat sich erwiesen, dass der Zusammenstoss zwischen den Elementen einer alten Ordnung mit den dynamischen Mächten der Industrialisierung, Säkularisierung, Demokratisierung und Rationalisierung, deren Erschütterungen noch bis in unser gegenwärtiges Leben hinein zu spüren sind, den Grundcharakter der Epoche ausmacht. Dieser Zusammenstoss hat in allen europäischen Gesellschaften stattgefunden, aber es ist axiomatisch, dass er um so heftiger auftrat, je später er sich ereignete, und dass Österreich, ein besonders lethargisches traditionelles Gebilde, die unvermeidlichen Umwälzungen durch Massnahmen, die man geschichtlich sehr genau verfolgen kann, so lange hinauszögerte, dass sie sich explosionsartig und mit unmenschlichen Folgen für breite Be-

völkerungsschichten abspielten: Missbehagen, Unsicherheit, Entwurzelung auf der einen, Ausbeutung, Brutalität und offenkundiges Unrecht auf der anderen Seite kennzeichnen den gesamten Prozess.

Wir haben gesehen, dass die Juden aus ihrer geschlossenen Welt in den osteuropäischen Ländern durch die neuen Gewalten herausgesprengt und mit katastrophaler Härte in den Strudel hineingeschleudert wurden. Auf Grund von ausserordentlichen Voraussetzungen gelang es vielen, aber bei Weitem nicht der Mehrheit, sich auch in den neuen Verhältnissen durchzusetzen; einigen gelang es sogar, eine hervorragende Rolle zu spielen. Die geringe Zahl westund mitteleuropäischer Juden, die im Spätmittelalter den Zug nach Osten nicht mitgemacht und stattdessen eine Existenz in halben Sicherheiten geführt hatten, zeigten wenig Verständnis für die Situation im Shtetl. Zu den unrühmlichsten Kapiteln gehört ihr Konflikt mit den aus Osten herströmenden Scharen von Glaubensgenossen. Aber letzten Endes vermengten sich die Schicksale und keine der Gruppen entging den kataklysmischen Ereignissen, in denen um die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts die Entwicklung kulminierte, deren Keime aber bereits in der von uns ins Auge gefassten Zeit vorhanden waren.

Es ist klar, dass die Elemente dieser Geschichte sich, je nach den Umständen und Gegebenheiten, in den verschiedenen europäischen Gesellschaften mischen und in immer wiederkehrenden Mustern wiederholen. Wien hat die paradigmatische Bedeutung, in seinem farbenvollen Untergang, wie er genannt wurde, zum Laboratorium der Zeit geworden zu sein, in dem die Hexentränke des Kommenden gebraut wurden. Es ist davon die Rede gewesen, dass auf dem so charakteristischen Treck vom galizischen Shtetl nach Wien, mit seinen Zwischenstationen in Böhmen, Mähren, der Slowakei oder Ungarn, den Juden ihre Kultur abhanden kam und dass dies die Ursache für den Verlust ihres Gleichgewichts war. Aber war es denn *ihre* Kultur? War denn dieses von den Wiener Kleinbürgern so gehasste und höhnisch nachgemauschte Jiddisch nicht eine Abart des Mittelhochdeutschen, genau so wie ihr eigenes Wienerisch, nur dass sie sich dessen nicht bewusstwurden? War denn der schwarze Kaftan, vor dem es den Wiener Massenmenschen so gruselte, dass sie ihre Träger geradezu dämoni-

sierten, nicht der deutsche Bürgerrock des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts, den ihre eigenen Vorväter getragen hatten? Wir rühren hier an ein Geheimnis des Judentums, das hinter jeder noch so rationalen Beschäftigung zurückbleibt. Die historische Gestalt des Juden ist das Produkt einer Dialektik von Vererbung und Anpassung, Selbstaufgabe und Selbsterneuerung.

Ich leugne nicht, dass viel davon auch auf andere nationale und ethnische Gruppen zutrifft und dass es keineswegs einfach ist, die Eigenschaften eines Deutschen oder eines Amerikaners zu definieren. Wo aber Mächte wie Sprache, Geographie und Geschichte, die sonst einen zusammenhaltenden Einfluss ausüben, ganz im Gegenteil zu sprengenden Kräften geworden, wo die Zwänge und das Bedürfnis, sich einer fremden Umwelt anzupassen, so unwiderstehlich sind, dort stehen wir, meine ich, einem Sonderfall gegenüber. Judentum ist daher eine Abstraktion eigener Art, so dass es keine Übertreibung bedeutet, zu sagen, es gebe keine jüdische Kultur, sondern eine schier unendliche Sukzession von jüdischen Kulturkonfigurationen, in denen es selbst den scharfsinnigsten Den kern nicht mit allüberzeugender Schlüssigkeit gelingt, den gleichbleibenden und das eigentlich Jüdische konstituierenden Kern zu entdecken.

Israel ist eine weitere solche Konfiguration. Zu den zahllosen Fehl-diagnosen Otto Weiningers gehört die Behauptung, die Juden seien zur Staatenbildung unfähig. Sie haben sich nur allzu fähig dazu erwiesen. Aber ist dieser Staat wirklich eine rein jüdische Struktur, oder wiederholt er nicht vielmehr das Modell des modernen industriellen Nationalstaates europäischer Observanz? Wir wollen das dahingestellt sein lassen. Oft genug ist auf die völkischen Elemente im Zionismus hingewiesen worden. Wir selbst haben hervorgehoben, dass Herzl wenig vom Judentum wusste, dass seine Vorstellung vom Judenstaat zum Teil auf der Staatsphilosophie des 19. Jahrhunderts beruhte, zum Teil das Gefäss wurde, in dem er die Überbleibsel seines an der Wiener Wirklichkeit zuschanden gewordenen Liberalismus sammelte. Wir können jedenfalls mit der Spekulation schliessen, dass nach dem geheimnisvollen

Gesetz des jüdischen Lebens, durch das sich einst Feindliches in Eigenes verwandelt, dank dem Einfluss, den Herzl und seinesgleichen auf die Entwicklung des neuen Landes ausgeübt haben, Israel mit seinen Vorzügen und Fehlern einer der Nachfolgestaaten der österreichisch-ungarischen Monarchie geworden ist.

Joseph Roth und die österreichische Literatur

Dem Nicht-Fachmann und Nicht-Adepten steht eine umfangreiche Joseph-Roth-Literatur zur Verfügung, in der er sich über den Werdegang des Menschen und die Bedeutung des Werkes vorzüglich orientieren kann. Was mich daher veranlasst, trotzdem einen zagen Schritt in den illustren Kreis der Roth-Philologie zu wagen, ist nicht die Überheblichkeit des Besseroder Mehrwissens, sondern die Gelegenheit, etwas Allgemeines zu einer Frage zu äussern, die mich schon lange interessiert: Was ist österreichische Literatur? genauer: Wie lässt sich sinnvoll über österreichische Literatur sprechen?

Wenn man wissen will, wie sich ein Schriftsteller zu einer Sache verhält, muss man sich zuerst klar darüber sein, was sie ist. Hinter der Bezeichnung «österreichisch» in Verbindung mit Substantiven wie Literatur, Dichtung, Schriftsteller und ähnlichen, verbergen sich aber im allgemeinen Gebrauch grundverschiedene Anschauungsmöglichkeiten. Dass sie nicht immer mit der nötigen Entschiedenheit voneinander getrennt wurden, hat so manche, sonst wohlunterrichtete und gedankenreiche Studie bis zur Unbrauchbarkeit belastet, ja entstellt. Keine Konfusion könnte z.B. entstehen, wenn die Literaturgeschichte asketisch genug gewesen wäre, mit dem Begriff «österreichisch» nichts weiter als eine geographische Bestimmung zu bezwecken. Geburt, langer Aufenthalt, Staatsbürgerschaft, das sind nachprüfbare Allerweltdinge, die jedem erlaubende nach der eigenen Lebenserfahrung, sich das Seine dazu zu denken. Anders verhält es sich mit der Frage nach dem «Geist» einer Dichtung, nach dem nationalen «Wesen», die fast immer in dieser Bezeichnung mitgemeint sind; in der Tat wird die Frage meist gar nicht wirklich gestellt, sondern gleich die dogmatische Antwort gegeben.

In kaum einer der betreffenden «nationalcharakterologischen» Abhandlungen findet sich ein Hinweis auf die wissenschaftliche Fragwürdigkeit eines solchen Unterfangens. Auf welche Weise es zustande kommen soll, dass eine so komplexe Institution wie die Literatur etwas derartig Aetherisches wie den Charakter einer Nation wiedergeben soll, wird nicht als Problem empfunden, sondern als gottgegebene Tatsache von Anfang an vorausgesetzt. Gewöhnlich leiden derlei Schriften zu allem Überfluss noch an einem weiteren fundamentalen Denkkurzschluss: Da andere verlässliche Quellen schwer aufzutreiben sind, wird zuerst der Nationalcharakter aus der Literatur abgeleitet und gleich darauf – *mirabile dictu* – in der Literatur wiedergefunden!

Und der Nationalcharakter selbst: nirgends die Spur des Bewusstseins, dass es sich dabei um geschichtlich wandelbare Verhaltensmuster handeln könnte, so etwa die Einsicht, dass die reisigen Schweden des Dreissigjährigen Krieges ein anderes «Wesen» gehabt zu haben scheinen als die heutigen Architekten des schwedischen Wohlfahrtsstaates; dass soziale Gruppen desselben Landes verschiedene psychologische Reaktionsweisen entwickeln, so dass italienische Industriearbeiter mit ihren französischen Klassengenossen eine grössere Verwandtschaft aufweisen als mit der Aristokratie ihrer eigenen Gesellschaft und vice versa; dass regionale Besonderheiten die nationale Einheit oft verdecken, in der Weise z.B., dass die Unterschiede zwischen der westfälischen und der bayerischen Bevölkerung die gesamtdeutschen Gemeinsamkeiten überwiegen, und umgekehrt, dass alle Industrieländer Ähnlichkeiten aufweisen, die landschaftliche Unterschiede verblassen lassen; dass die grossen Städte eine andere Kultur entwickeln als Land und Dorf; dass schliesslich kein einziges Individuum den allgemeinen Kategorien entspricht – der beliebige Franzose ist weder «rationaler» als sein deutscher Widerpart und der einzelne Deutsche ist nicht «tiefer» (abgesehen davon, dass die Deutschen ja längst nicht mehr tief, die Franzosen keineswegs mehr rational zu sein und beide zusammen aufgehört haben, einen die Allgemeinheit beschäftigenden Gegensatz zu bilden) –; dass daher das feingespinnene Spekulieren über mystische nationale oder regionale Wesenheiten äusserst

suspekt geworden ist und vor allem die Übertragung dieses Denkens auf die noch ganz anders verwickelten Verhältnisse in der Literatur überhaupt keine Aussage über die wirkliche Welt mehr zulässt.

Dem besseren Verständnis mag es dienen, sich vor Augen zu halten, dass die nationalcharakterologische Mode selbst ein historisch isolierbares und einzuordnendes Phänomen darstellt. Seine signifikanten Ursprünge reichen ins achtzehnte Jahrhundert, das Zeitalter des aufstrebenden Bürgertums, des erstarkenden Individualismus und erwachenden Nationalismus zurück. Fanatischen Auftrieb erfuhr es in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts und im ersten Drittel des zwanzigsten durch die Verbreitung des Chauvinismus und Imperialismus, die verschiedenen europäischen Irredentismen, die sozial-darwinistischen Ideen und den Glauben an Blut und Boden, bis es sich im Faschismus überschlug und verzehrte.

Dies gilt leider nicht für Österreich, wo die Auseinandersetzung mit dem Faschismus, stark behindert durch den offiziellen Mythos, das Land sei ein Opfer und nicht einer seiner Agenten gewesen, noch weniger gründlich betrieben wurde als in Deutschland, wo nur innere Widerstände zu überwinden waren. In Österreich – und das gilt natürlich für die Wahlösterreicher wie für alle Konvertiten in gleichem, ja vielleicht sogar in verstärktem Masse – hat sich die «Nadlerei» intakt erhalten. Vor 50 Jahren erschien ein Büchlein, *Das grosse Erbe*¹, das die gängigen Vorurteile und das weitverbreitete österreichische Wunsdenken trefflich zusammenfasste, freilich in einem vom kritischen Geist gänzlich unberührten, durchaus gläubigen Sinn. Für einen seiner drei Autoren ist «das Bemühen um Distanz» österreichisch, «der freiwillige Verzicht auf aktuelle Wirksamkeit», «der ... Protest gegen alles Spekulative (!) ja gegen die Philosophie selbst», «die Reserve gegenüber jedweder Modernität», «die Aversion gegen alles Grosse, gegen alles Laute, gegen alles Gewaltsame», «ein Misstrauen in alles, was gemeinhin für wichtig und richtig, und ... unbezweifelbar gilt». Und dann zitiert er in toto (!) Lenaus Gedicht «Die drei Zigeuner», weil es nicht nur dieses österreichische Misstrauen vollkommen ausdrückt, sondern noch weitere österreichische Besonderheiten illustriert, nämlich eine «äusserste Radikalität des Denkens, unerweichliche Härte des Gefühls,

unbeirraren, metaphysischen Stolz, aber dies alles bauschig gehüllt in äusserliche Nachgiebigkeit».² Der logische Ansatz eines zweiten Beiträgers ist ähnlich. Für ihn sind Bescheidenheit und Weisheit die Haupteigenschaften der österreichischen Schriftsteller.³ Es wird aber keinerlei Versuch gemacht, derlei Pronunciamientos, von denen das Büchlein hunderte enthält, durch klare Beweisführung, Dokumentation oder irgendeine der herkömmlichen Methoden zur Feststellung der geistesgeschichtlichen Richtigkeit zu erhärten. Stattdessen begnügt er sich mit willkürlichen, undeutlichen und widersprüchlichen Behauptungen. Der dritte Autor, obgleich er sich auf eine Beschreibung des geistigen Klimas zur Zeit der Auflösung des Kaiserreiches beschränkt, gewinnt keinen haltbareren Standpunkt. Sein Essay gipfelt in einer Lobrede auf die österreichische Sprache, die er nicht beschreibt, sondern deren Wesen er durch die Entfesselung eines metaphorischen Feuerwerks «evoziert». «Das Austriakische» sei «die österreichische Sprache schlechthin; nicht mehr und nicht weniger.» Man höre in ihr «das lateinisch-romanische Erbe mitschwingen», «man fühle den keltischen Glanz in ihren Adern», sie bilde «ein tönendes Mosaik, das erst in gehöriger Hörweite ... zu einem homogenen Klanggebilde verschmilzt».⁴ In einem anderen Sammelband, der sich als besonders repräsentativ für Österreich empfindet – diese Beispiele stehen für eine endlose Reihe; die Literatur zum österreichischen Charakter ist ausgedehnt, und man hat keinen Grund anzunehmen, dass sie in absehbarer Zeit vererben wird – werden die Mystifikationen in ähnlicher Weise abgehaspelt.⁵ Auch hier wird das obligate «Was ist dann Österreich?»⁶ nicht etwa als Verzweiflungsschrei, sondern als Schlachtruf ausgestossen, denn je weiter sich die Beiträger von der geschichtlich-empirischen Sphäre entfernen, umso gewisser wähen sie sich im Besitz von unwandelbaren Wahrheiten. Ich zitiere aus einem Aufsatz, dessen Titel bereits programmatisch wirkliches Fragen ausschliesst, «Österreich als Form der Dichtung».⁷

Zeitlosigkeit: «Darin liegt vielleicht das Auszeichnende und Einzigartige des Österreichertums ... über alle furchtbaren Entscheidungen

hinweg, ungeachtet aller Verluste und Neuordnungen, bewahrte es sich die Geistesverfassung, die ein halbes Jahrtausend besiegelte ...»

Ungeschichtlichkeit; mythische Verkörperung: «Während die politischen Umgestaltungen historisch geworden sind, ist das Geistige gegenwärtig geblieben; wenn Österreich sich in seinem grössten repräsentativen Dichter, Franz Grillparzer, erkennt, vereinigt sich in seiner zeitlichen Erscheinung zugleich das Zeitlose, im Formlosen seines äusseren Lebensganges, der fast das ganze 19. Jahrhundert ausfüllte, das Wesen, welches sich in jeder Dramenszene, in jedem Epigramm, in jeder Aufzeichnung ausspricht. Hier gewinnt die österreichische Wesensart ihr selbstverständliches Gepräge ...»

Mystische Identifizierung von «Nationalgeist» und Literatur: «In der Dichtung hat sich das Österreichische als Form unverwechselbar konstituiert, grenzenlose, universale Gehalte gültig und unzerstörbar gefasst, geprägte Form, die sich im *Bruderzwist in Habsburg* oder im *Nachsommer* ebenso einsichtig kundgibt wie im *Rosenkavalier* oder dem *Schwierigen*.»

Sublimierung von psychologischen und sozialen Unterschieden, besonders Klassenkonflikten: «In dieser Form erhebt sich das Menschliche zu jener Höhe, in welcher Scheidungen von Tun und Leiden aufgehoben sind, wie diejenigen von Herrschaft und Dienst.» [Auf der Erde sieht es anders aus. Da ist ganz folgerichtig vom «Erbwissen um die echte Ständeordnung» die Rede.]

Phantastische Phänomenologie: «Kein titanisches oder prometheisches Aufbegehren sprengt das strenge und schlichte Mass, vielmehr gehorcht ihm alles Wirkliche. Form wird hier niemals als Wagnis verstanden, Dichtung als Alexanderzug bis an die Grenzen des Chaos und darüber hinaus, sie ist getreues Bewahren, wahrhaftiges Bewältigen. Das Vage und Ungefähre hält sie ebenso von sich fern wie das Eruptive und Entgrenzende. Nicht der grossartigere Vorwurf, der grandiose Versuch verleiht der österreichischen Dichtung häufig den höheren Rang vor verwandten Werken, sondern das Formvollendete, die Präsenz des Vielfältigen, der Sinn für die Möglichkeiten, das Vermeiden des Forcierten; dadurch gewinnen die Gemüts- und Seelenbewegungen ihre Wahrhaftigkeit; nicht zufällig erweisen sich die österreichischen Dich-

ter darin als die legitimsten Goethe-Erben. Dabei darf man das Unaufdringliche und Einfache keineswegs mit dem Schalen verwechseln, das Herzlich-Warme mit dem Hausbackenen, das Massvolle mit dem Trivialen.»

Bei dieser Auswahl muss es sein Bewenden haben. Es wäre ein Leichtes, die Zitate *ad nauseam* aneinanderzureihen. Dabei eignet sich Österreich am wenigsten zu solcher Ewigkeitsschau. Anzunehmen, dass vom Nibelungenlied bis zu H.C. Artmann eine einzige, erkennbare, auf die Einheit «österreichischer Geist»⁸ reduzierbare Kontinuität existiert, ist absurd. Selbst ein professioneller Österreicher, der es nicht lassen kann, «dieses Österreich in seiner spannungsreichen undefinierbarkeit [er gibt es wenigstens zu] von den anderen Ländern als Land der unbegrenzten Möglichkeiten»⁹ scheiden zu wollen, äussert höchst eindrucksvolle Bedenken.

«Eigentlich hat es ein einigermaßen konstantes Faktum namens Österreich vor dem Ende des ersten Weltkrieges nicht gegeben»,¹⁰ heisst es bei ihm. Wie heilsam schon die leiseste Anrufung einer historischen Kategorie («vor dem Ende des ersten Weltkrieges») sich auswirkt, zeigen seine weiteren Überlegungen, die ich ausführlich zu zitieren mir nicht versagen kann, weil es einen verlässlicheren Kronzeugen für die geratene Skepsis gegenüber ‚volkhafte Wesensahndungen‘ nicht geben kann als einen Schriftsteller, der ganze Bücher zur Bestimmung der schweizerischen und österreichischen psychonationalen Eigenart verfasst hat: «Der Staat, an dessen Spitze der Kaiser von Österreich als König von Ungarn, Böhmen, Jerusalem usw. und Grossherzog von Toscana stand, schloss zwar Ungarn und Böhmen, nicht aber Jerusalem und Toscana ein. Er hiess nicht etwa ‚Österreich‘, sondern vereinigte zwei Hälften, wobei die ungarische Hälfte ausser dem Königreich Ungarn auch aus anderen, beispielsweise kroatischen Gebieten bestand, aber zumindest eindeutig ‚Ungarn‘ hiess, während die österreichische Hälfte der österreichisch-ungarischen Zweieinigkeit offiziell nicht den Namen ‚Österreich‘ führte, sondern sich ‚die im Reichsrat vertretenen Königreiche und Länder nannte und erst durch ein kaiserliches Handschreiben vom 10. Oktober 1915 – drei Jahre vor Torschluss – offiziell den Namen (Kaisertum Österreich erhielt ... Wo bleibt bei alldem Österreich?«¹¹

In diesem Ton geht es eine ganze Weile fort und immer wieder ertönt der Refrain «Wo bleibt bei alldem Österreich?» Die Antwort lautet: «Überall und nirgends. Die Schwierigkeiten der genauen Begriffsbestimmung werden schon aus diesen Andeutungen sehr deutlich, fast einzigartig ... Es gibt Staaten, über deren Identität mit sich selbst kein Zweifel bestehen kann, wie immer ihr aktuelles politisches Geschick sich gestalten mag: Italien, Spanien, Griechenland, Schweden, Persien, China, Japan ... Was immer wir ... sagen, wir wissen genau, was gemeint ist. Sagen wir jedoch ‚Österreich‘, wissen wir selbst nicht genau, ob wir die neun Bundesländer von heute meinen oder das 1918 auseinandergefallene System der Königreiche und Länder. Und auch wenn wir das scheinbar so eindeutige Adjektiv ‚deutsch‘ aussprechen, ist es von Missverständnissen belastet. Die ‚Deutschen in Österreich) waren nämlich im Habsburgerreich nicht etwa die Preussen, Sachsen, Schwaben oder Bayern, also deutsche Untertanen, welche sich in Österreich befanden, sondern die deutschsprechenden Untertanen Franz Josephs in Tirol, Vorarlberg, Steiermark, Kärnten, Salzburg, Ober- und Niederösterreich sowie Böhmen, Mähren, Schlesien, Krain, der Bukowina und anderen Kronländern. Es konnte sein, dass ein Prager, Brüner, Innsbrucker oder Grazer auf ‚die Deutschen) (in Bayern, Schwaben, Sachsen oder Preussen) schimpfte und seinerseits von seinen böhmischen, mährischen oder schlesischen Mit-,Österreichern) in tschechischer Sprache als (Deutscher) beschimpft wurde».¹²

Und auf diesen Unbestimmtheiten soll sich eine einheitliche österreichische Literatur aufbauen, konstant in Zeit und Raum?

Will das alles nun heißen, es gäbe keine österreichische Literatur? In dem bisher verstandenen Sinn als unveränderliche Eigenart des österreichischen «Geistes», der alle politischen, gesellschaftlichen und ökonomischen Gegebenheiten tief unter sich im Staub des Gemeinen zurücklässt, gibt es sie bestimmt nicht. Aber man mag einen anderen Zugang zu der Frage suchen und vorsichtig so formulieren: Österreichisch ist eine Literatur, die aus der österreichischen Geschichte hervorgegangen ist und auf sie Bezug nimmt. Um diese Definition nutzbar zu machen, muss man allerdings auf die Fiktion einer alle Zeiten überdauernden Wesenheit des Geistes verzichten, statt die Klassenlosigkeit

der Literatur zu postulieren, auf die dynamischen sozialen Konflikte besonders achtgeben und überhaupt davon ausgehen, dass das literarische Werk in einem unvermeidlichen, jeweils zu untersuchenden Zusammenhang mit der Geschichtlichkeit steht. Die Literatur der DDR als eine geschlossene Einheit zu betrachten, dafür gibt es natürlich ausgezeichnete Gründe. Sie liegen auf der Hand, und sie sind eminent politischer, historischer Art, so sehr, dass man genau den Zeitpunkt angeben kann, vor dem es keine solche Literatur gegeben hat und – vielleicht eines Tages – den Zeitpunkt, an dem es aufhört sinnvoll zu sein, von einer DDR-Literatur zu sprechen. All das hindert den Literaturhistoriker in keiner Weise, die Beziehungen dieser Literatur mit der gesamtdeutschen ins Auge zu fassen.

Darum wird der Literaturwissenschaftler seine Forschung in enger Zusammenarbeit mit dem Historiker, besonders dem Sozialhistoriker betreiben und, um das jeweils «Österreichische» in den Griff zu bekommen, sich auf einen präzise begründeten Zeitabschnitt und konkrete Umstände beziehen müssen. Walther von der Vogelweide und Ferdinand von Saar wird er nicht unter einen Hut bringen wollen; auch den *Nachsommer* nicht mit dem *Schwierigen*, es sei denn in der Erkenntnis, dass es sich dabei um die Werke zweier konservativer katholischer Schriftsteller handelt, die gegen zeitlich weit auseinanderliegende Entwicklungsphasen ein und derselben sozio-ökonomischen Wirklichkeit, nämlich den Zusammenstoß eines überalterten Feudalismus mit einem verspäteten Industrialismus, reagierten und so durch vage philosophische Übereinstimmungen verknüpft sind. Dazu kommt natürlich noch, dass der jüngere den älteren Schriftsteller gut kannte und sich in seiner rückwärts gewendeten Geisteshaltung auf ihn berufen konnte. Selbst Zeitgenossen wie Rilke und Schnitzler lassen sich nicht einfach durch den Hinweis auf Österreich um die Jahrhundertwende über einen Kamm scheren. Die Phänomene Prag und Wien, Deutsche und Tschechen, gesellschaftlicher Ehrgeiz und gesellschaftliche Sättigung, Christentum und Judentum und vieles andere werden zum Verständnis heranzuziehen sein.

Zeitlosigkeit oder Zeitlichkeit, autonome oder gebundene Kunst,

gesellschaftliche Freiheit oder Abhängigkeit, das sind weltanschauliche Alternativen, die auf grundlegenden intellektuellen Entscheidungen beruhen und ein jeweils anders geartetes Verständnis der Geschichte und der Menschen voraussetzen.

Auf meinen Gegenstand angewandt würden diese Grundsätze bedeuten: Joseph Roth war ein Schriftsteller des Zusammenbruchs der österreichisch-ungarischen Monarchie. Neben Hofmannsthal, Kraus, Musil und einer beinahe unabsehbaren Reihe von anderen ist er als Heranwachsender von dem sich auflösenden Vielvölkerstaat geprägt worden. Auf frühen und späteren Erlebnissen fussend rekonstruiert er aus der Sicht der Nachkriegszeit sein Bild des alten Österreich, gestaltet in einer Reihe von Romanen und Erzählungen die österreichische Entwicklung und kommentiert als Journalist und Privatmann in Essays, Reportagen und Briefen die gesamteuropäische kulturelle und politische Situation. In diesem schriftstellerischen Prozess strebt er ebenso nach der Erfassung der ganzen Welt wie nach der Definition der eigenen Identität. Natürlich dürfen die Unterschiede zwischen den Schriftstellern, die sich in derselben historischen Lage befanden, über den Gemeinsamkeiten nicht ausser Acht gelassen werden. Alter, Abstammung, engere Umwelt, Beruf, Finanzlage, soziale Klasse, gesellschaftliche Selbsteinordnung, Psychologie und Weltverständnis, religiöser Glaube oder Unglaube, Persönliches und Allgemeines, das sich gattungsmässig und stilistisch niederschlägt, alle diese Kräfte verbinden und trennen die Zeitgenossen in einem unendlichen Menuett, dessen verschlungenen Mustern der Literaturhistoriker nachgehen wird, ohne Hoffnung, sie je auflösen zu können.

Joseph Roths ganz besondere Note in diesem komplizierten Konzert ist seine jüdische Herkunft aus dem östlichen Grenzland der Monarchie, eine Tatsache, die ihn nicht nur von den genannten, sondern den meisten Schriftstellern unterscheidet, die gewöhnlich zur österreichischen Literatur der Epoche gezählt werden. Vielleicht liegt es daran, dass er aus eigenem Antrieb so wenig mit ihnen zu tun hatte. «Joseph Roth und die österreichische Literatur» bedeutet keinen fruchtbaren Austausch, keinerlei lebendige Wechselbeziehung zwischen Werken und Dichtern, wie das bei manchen anderen der Fall wäre, sondern eine

beinahe überpersönliche, vom Aussenbetrachter hergestellte Gemeinsamkeit.

Es ist überliefert, dass Roth Schnitzler hochgeschätzt hat, und zum 60. Geburtstag von Alfred Polgar am 17. Oktober 1935 bekennt er: «Die *sprachliche Behutsamkeit* habe ich von ihm gelernt. Ich gestehe, dass ich versucht habe, sie ihm abzulauschen.» (III, 385). Mit Stefan Zweig hat er lange korrespondiert. Aber gerade dieser Briefwechsel, der sich mehr mit persönlichen, existentiellen und politischen Fragen beschäftigt als mit literarischen, zeigt, dass Roth zur österreichischen Literatur kein inniges Verhältnis hatte. Der von Hermann Kesten 1970 herausgegebene Band Joseph Roth, *Briefe 1911-1939*, in dessen Namenregister französische und deutsche Schriftsteller viel öfter auftauchen als österreichische, bestärkt den Leser in dieser Annahme. Hugo von Hofmannsthal wird zweimal erwähnt, das eine Mal, um Félix Bertaux auf den *Andreas* aufmerksam zu machen (B, 248), das andere Mal in einem Brief an Zweig, wo es sich um die monumentale Bemerkung handelt, Hofmannsthal und Freud hätten in Nazi-Deutschland nichts zu suchen (B, 469). Karl Kraus kommt in ähnlich nichtssagenden Kontexten vor. In einem Brief an Carl Seelig wird er zwar zitiert, aber nicht in einer Weise, die auf ein tiefes Einverständnis hindeutet: «Ich halte mich an das gute Wort des von mir keineswegs geschätzten Karl Kraus: ‚Ein Dichter, der liest, ist wie ein Kellner, der isst.‘» (B, 282). Musil geht es nicht besser, Schnitzler kommt nicht vor. Es ist bekannt, dass Roth einen Kult mit Grillparzer trieb, aber mehr als Nuance in dem umfassenderen Österreich-Kult der späteren Jahre denn in der Form einer selbständigen Verehrung eines Jüngers für seinen Meister und Vorfahr. Es ist der Forschung nicht entgangen, dass Roths berühmter Grillparzer-Essay (III, 391-400) von Anfang bis Ende zu der Gattung der Selbstprojizierungen und Selbststilisierungen gehört.

Unter den Einflüssen auf den Romancier nennt die Einleitung zu seinen gesammelten Werken Tolstoi, Gautier, Stendhal, Maupassant, Heinrich Mann und Flaubert, «als dessen Schüler Roth sich oft bekannt hat» (I, XXIII). Der einzige österreichische Schriftsteller, der in dieser

flüchtig hingestellten Ahnengalerie einen Platz bekommt, ist Hofmannsthal (I, XXIII). Das ist alles meiner Meinung nach symptomatisch.

Untersucht man die Thematik, so ergibt sich ein dichteres Verflechtungsnetz, das jedoch auch keine überwältigenden Überraschungen bietet. Kann man, so fragt man sich, ein Bild der Monarchie entwerfen, in dem es keine Aristokraten gibt, seien sie dekadent, traurig-weise oder bloss vornehm, ohne früher oder später auf die k.u.k. Beamtenschaft zu stossen, sei sie nun verknöchert, resigniert oder beides, auf das Völkergemisch, den Katholizismus, die Armee? Besonders die Armee mit ihren jungen und alten, hohen und niedrigen, verständigen und verdummten Offizieren? Kann man das Leben dieser Offiziere gestalten, ohne auf ihre ewig vereitelte Sehnsucht nach Wien sprechen zu kommen, die versumpfte Odnis der Provinz, die ständige Finanzmisere, die Verlockung des Spiels, die Langeweile, den Trunk, den frivolen oder verzweifelten Eros? Und lässt sich die Lebensatmosphäre dieser teils entleerten, teils bedrohten Existenzen besser erfassen als in dem Zusammenstoss zwischen ihrem einer feudalen Welt entstammenden Ehrenkodex und dem Ethos einer heraufziehenden utilitaristischen Welt, dramatisiert in den vielen halb absurden, halb tragischen Duellen? Kann man also auf Grund solcher Aufzählungen, die sich noch viel weiter ausspinnen liessen, zwischen Saar und Schnitzler, Kraus und Roth unterscheiden?

Intimer und frappierender wirkt zunächst die Entdeckung von übereinstimmenden Einzelmotiven. Die rührenden Szenen, in denen Roths Helden ihren alten Dienern gegenüber eine lang beobachtete Zurückhaltung aufgeben und ihnen ihre alle Standesunterschiede überflutende Zugetanheit zu erkennen geben, erinnern mehr als entfernt an Hofmannsthals symbolisch gestaltete Herrund Diener-Verhältnisse. Hier bekundet sich tatsächlich eine pietätvoll rückwärtsgewandte Geisteshaltung, die Absicht, einen älteren Kulturzustand zu restaurieren. Die Gestalt des vom Geist bzw. Ungeist des vulgären Neuen korrumpierten preussischen Aristokraten haben Musil, Roth und Hofmannsthal gemeinsam. An ihm lässt sich unschwer das Bewusstsein vom Kommen und umgekehrt die instinktlose Ahnungslosigkeit des Österreichers

demonstrieren. Von den Duellen und den vielen anderen an Schnitzler gemahnenden Zügen war schon die Rede. Von allen genannten Literaten hat Roth mit Schnitzler die meisten Ähnlichkeiten. Beide bauen sie eine mimetische Welt aus dem konkreten Anschauungsmaterial der österreichisch-ungarischen Wirklichkeit auf. Über die Ähnlichkeit des Resultats liesse sich lange sprechen. Unterschiede ergeben sich daraus, dass Schnitzler bei der Beschreibung der Vorkriegszustände Halt macht, obgleich er sie lange überlebt hat, während bei Roth Zusammenbruch und Nachkrieg breiten Raum einnehmen. Da ist ohne Zweifel ein Generationsfaktor am Werk. Ausserdem lassen sich starke Abweichungen in Temperament und Stil feststellen. Schnitzler ist nüchterner, Roth pathetischer; Schnitzler schreibt kälter, kahler, rationaler, Roth bunter, blumiger, apokalyptischer, vielleicht weil sich hier der medizinisch geschulte Diagnostiker und der von Kindheit an mit dem Mythischen vertraute Visionär gegenüberstehen.

Mit Kraus hat Roth die satirische Note gemeinsam, den scharfen Blick nicht bloss für das allgemein Psychologische, den auch Schnitzler hat, sondern ganz bestimmte, zeitgebundene und lokale Verderbtheitserscheinungen, aber nicht die Schärfe und den Fanatismus. Mit Kraus und Blei teilt Roth zudem noch die schwankende politische Haltung, das Hin und Her zwischen den Extremen und die Tendenz zur denkspielerischen Kombination des Unvereinbaren. In seiner Konversion zum Monarchismus, Katholizismus, Universalismus, zur ständischen Restauration mit der halbherzigen Akzeptanz einer Abart des Faschismus ähnelt Roth am meisten Hugo von Hofmannsthal. Auch zu Musil lassen sich vielfache Verbindungen erkennen.

Aber alles das wert gründlich erforscht und präzise dargestellt zu werden, fällt wenig gegen die Grundtatsache von Roths galizischer Kindheit ins Gewicht.¹³ Den historischen Weg des Ostjudentums aus dem ‚Schtetl‘ nach Wien, ja noch weiter nach Westen, aus der Orthodoxie in die westliche Zivilisation, aus dem Chassidismus in die Säkularisierung bis zur Konversion – Verwandlungen, die sich sonst gewöhnlich über mehrere Generationen erstreckten –, hat er in einem einzigen kurzen Leben zurückgelegt.

Eine der wichtigsten Schriften für das Verständnis von Roths Gesamtwerk ist sein Essay «Juden auf Wanderschaft» (III, 625-689). Veräterische Sätze stehen darin, wie dieser: «Das Recht im Westen zu leben, haben jedenfalls alle, die sich opfern, indem sie ihn aufsuchen.» (III, 632). Nicht, dass die Westeuropäer in ihrem stupiden Dünkel auf die Lifts und Wasserklosetts Roths ätzender Satire anheimfallen, ist das Wesentliche, und auch nicht die auf detaillierten Kenntnissen beruhende Liebe zu den Ostjuden, deren aus Armut und Verfolgung gemischte Existenz er vergeistigt und verklärt. Das Wesentliche ist, dass der Westen tot ist und das Ostjudentum lebendig, dass die Technik den Menschen verzerrt und versklavt, während der Osten bei aller Primitivität den Ursprüngen nahe bleibt und immer neue, unbesiegbare Menschlichkeit hervorbringt, dass der Jude trotz aller Ungeheuerlichkeiten seiner Geschichte im Osten geborgen war und auf seiner Wanderschaft in den Westen schöpferische Kräfte mitbringt, aber dafür seine existentielle Sicherheit und Menschenwürde einbüsst. Dies scheint mir Roths Urerlebnis zu sein. Erst von ihm aus wird alles andere verständlich, auch Roths Verhältnis zu Österreich und seine Position innerhalb der österreichischen Literatur.

Er kam unmittelbar, d.h. ohne Umwege über Böhmen, Mähren, Ungarn oder die Slowakei nach Wien, ohne den langen Prozess der Assimilation und des gewaltigen Säkularisierungsvorgangs, der manchmal zwei, drei, sogar vier Generationen in Anspruch nahm. Bei Roth spielte er sich in einer einzigen Lebenszeit ab, und darin liegt seine Sonderrolle. Die Distanz von Brody nach Wien, Berlin und Paris ist auch eine geistige. In seinen Werken, bes. 1932 im *Radetzkymarsch*, lebt die Monarchie weiter, fortgeführt und vertieft noch 1938 im Pariser Exil in der *Kapuzinergruft*. Bei Roth klingt die übertriebene jüdische Dankbarkeit und Anhänglichkeit an den Kaiser durch, der bei Tausenden und Abertausenden die Monarchie um Jahrzehnte überlebte. Verglichen mit dem Los, das den Juden andere Staaten bereiteten, könnte Österreich-Ungarn im Rückblick allerdings als das Paradies auf Erden erscheinen.

Das Resultat der rapiden Anschwemmung in den Westen, besonders nach Wien, hatte nicht nur eine gleichgewichtsstörende Folge für

die Betroffenen selbst, sondern auch für die Bevölkerung der Hauptstadt, die bereits durch die unaufhaltsame Industrialisierung und das Nationalitätenproblem einer Zerreißprobe ausgesetzt war. Der Antisemitismus erreicht alarmierende Virulenz und wird von demagogischen Führergestalten in politische Massenbewegungen umgewandelt.¹⁴ Aus allen diesen Gründen ist Österreich das früheste und plausibelste Modell für die politisch-gesellschaftliche Entwicklung Europas, oder wie Musil es ausgedrückt hat: «Dieses groteske Österreich [ist] nichts anderes als ein besonders deutlicher Fall der modernen Welt.»¹⁵ Alles das ist wohlbekannt, wird aber von der Literaturgeschichtsschreibung nicht genügend berücksichtigt.

Mit dieser Lage musste jeder Jude fertig werden und sich mit dem Antisemitismus auseinandersetzen. Selbst den weitgehend emanzipierten Wiener Literaten, sogar den nichtjüdischen, blieb das nicht erspart, wobei sich neben den erwarteten auch ganz eigentümliche Reaktionen abzeichnen (wie z.B. der jüdisch-antisemitische Kult um den blonden blauäugigen Trebitsch). Auch hier wieder kann man die Haltungen unter mehreren grossen Hauptrubriken einordnen. Freud repräsentiert eine charakteristische, aus Stolz und Kritik gemischte Ambivalenz, Otto Weininger den radikalen, zur Selbstvernichtung schreitenden Eigenhass, Hofmannsthal (und Rilke in verstärktem Masse) eine Abart des durch Vornehmheit gedämpften Antisemitismus der gehobenen Kreise, und Schnitzler den weise-skeptischen Typus des aufrechten Juden, den Philosophen, der das Leben ohne utopische Ausflüchte akzeptiert, wie es ist. Ihm blieb nichts als eine prinzipienarme Kasuistik: der Wille, im besonderen Einzelfall das Rechte zu tun.

Häufiger vertreten waren aber die Zerrissenen, die unruhig zwischen den Positionen, die ja doch keine Lösungen waren, Hinund Herwankenden, zu denen auch Karl Kraus gehörte.

Joseph Roth war einer der extrem Schwankenden. Allerdings zeichnete er sich nicht als politischer Denker aus. Claudio Magris hat das gültig dargelegt: «Zur Zeit dieser seiner Romane war das Denken Roths revolutionär, zwischen Sozialismus und Anarchismus die Mitte haltend. Jahre später wird er Habsburger Legitimist, aktiver Parteifreund der seit dem Anschluss in Paris wirkenden monarchistischen

Émigrés. In ihren Zeitschriften schreibt er Artikel, in denen ohne Einschränkung, bloss mit grösserer künstlerischer Kraft, die unmöglichsten, anachronistischen Argumente des habsburgischen Gedankengepäcks wiederholt werden, darunter die feudalreligiöse Polemik gegen die moderne Gesellschaft. Zweifellos eine eigenartige und verschlungene Entwicklung. Seinen ausdrücklichen politischen Bekenntnissen gegenüber ist auf alle Fälle Vorbehalt geboten. Roth war eine verstörte Vagabundenseele, ein nomadenhafter trunksüchtiger Schriftsteller, dessen Bleibe die Hotelzimmer ganz Europas und die Sehnsucht nach der fernen Heimat von Wolhynien war; seine geistige Welt bestand aus plötzlich aufglühenden Affekten, gehetzten Gespenstern der Phantasie, melancholischer Liebesverlorenheit und menschlichen Begegnungen, in denen sich seine Persönlichkeit mit Überschwang verausgabte, indem sie ihre Gaben mit verschwenderischer Grossherzigkeit verteilte. Als ewiger Jüngling erhob er sich niemals auf die Ebene der Ideen, die für ihn Anlässe und Anregungen, Suggestionen und Gepflogenheiten blieben, um den gerade vorherrschenden Seelenzustand damit auszustaffieren.»¹⁶

An den vertrackten, in ständiger Konvulsion begriffenen österreichischen Verhältnissen sind schon gefestigtere Ideologien zuschanden geworden. Trotzdem lassen sich die Fragmente von Roths Weltanschauung selbst in den romanhaftesten Verkleidungen oft eindeutig auf bestimmte, zeitlich und politisch fixierte Unternehmungen beziehen. Nur ein paar Beispiele. Wenn es in der *Kapuzinergruft* heisst: «Diese Alpentrottel und die Sudetenböhmern, diese kretinischen Nibelungen haben unsere Nationalitäten so lange beleidigt und geschändet ..., bis sie anfangen, die Monarchie zu hassen und zu verraten. Nicht unsere Tschechen, nicht unsere Serben, nicht unsere Polen, nicht unsere Ruthenen haben verraten, sondern nur unsere Deutschen, das Staatsvolk» (1,400), so wird mit einer solchen Äusserung eine ganz bestimmte föderative Politik zur eigenen Devise gemacht, was freilich das Gegenteil ist von einem für alle Zeiten, Zonen und Individualitäten gleichbleibenden «österreichischen Wesenszug». Ebenso lässt sich eine scharf profilierte kulturpolitische Haltung erkennen, wenn Wien einer aussaugenden «Spinne» verglichen und als «viel zu oft besungene Hauptund Re-

sidenzstadt» der «Provinz», der «grossmütigen Nährerin Österreichs» gegenübergestellt wird (I, 357). Im grossen Ganzen aber ist Joseph Roth, was das Judentum und Österreich betrifft, als legendenbildender Metaphysiker zu charakterisieren. David Bronsen (III) nennt ihn einen «Mythomanen». Die soziologischen Ursachen für die Entwurzelung der Ostjuden, an der eine eigennützige höchstkaiserliche Politik keineswegs unschuldig war, hat er nicht durchschaut, ebensowenig die Gründe für den heraufkommenden Faschismus, dessen letzte Greuel er nicht mehr zu erleben brauchte. In den Preussen die Vertreter «der chemischen Hölle», «der industrialisierten Hölle» der Welt zu sehen, war eine ebenso kurzsichtige Lokalisierung und Isolierung des Übels wie die Rilkes, als er die angelsächsischen Länder für das verhasste «Neue» verantwortlich machen wollte. Ebenso mythisch bedingt ist Roths Meinung, dass von Österreich und einer restaurierten Monarchie das Heil der bedrohten europäischen Zivilisation ausgehen werde. Dass Liebe blind macht, ist bekannt. Joseph Roth hat auch der Hass blind gemacht. Statt die geschichtlichen Mechanismen zu durchdringen und auf den so gewonnenen Einsichten seine Ideen aufzubauen, schuf er Bilder. Der alte Kaiser, dem auf der galizischen Landstrasse die biblischen Gestalten der jüdischen Dorfgemeinde die Thora entgegenheben und den hebräischen Segen entgegensingen (*Radetzky marsch*, 1, 208); der polnische Hocharistokrat Graf Chojnicki, der von den verachteten Ostjuden als «meinen galizischen Juden» spricht, die Antisemiten «Knödelhirne» nennt, (*Kapuzinergruft*, 1, 330) und sich zur «römischen Kirche» bekennt, weil sie «in dieser morschen Welt noch die einzige Formgeberin, Formerhalterin, Formspenderin» (I, 334) ist; der Freundesbund des aristokratisierten Wiener Herrenöhnchens mit dem slawischen Bauern und Maronibrater, der sein entfernter Vetter ist, und dem ostjüdischen Fiaker, einer kolossalischen Figur von primitiver Vitalität, das waren Joseph Roths mythische Lieblingsbilder und -gestalten. Und dass er sich letzten Endes, als körperlich und geistig Besiegter, vor dem Faschismus in der Pariser Emigrantenwelt Untergeschlüpfter von dem ganzen Wirrwarr der widersprüchlichen Erscheinungen in eine alle irdische Vernunft verhöhnende politischreligiöse Utopie zurückzog,

liegt durchaus auf dieser gleichen Entwicklungslinie: «Ich glaube nicht an ‚die Menschheit – daran habe ich nie geglaubt, sondern an Gott und daran, dass die Menschheit, an der er keine Gnade übt, ein Stück Sch-eisse ist. Aber ich *hoffe* auf seine Gnade. ‚Palästina‘, (Menschheit sind mir längst zuwider. Wichtig allein ist mir Gott – und, vorläufig, auf Erden als Bereich, innerhalb dessen ich arbeiten darf und meine irdische Pflicht erfüllen muss, ein deutsches katholisches Reich. Das werde ich mich, nach meinen schwachen Kräften, durch die Habsburger zu schaffen bemühen ... Und ich werde Recht behalten, denn Hitler dauert nicht länger mehr, als nur noch i % Jahre, und es kommt ein neues deutsches Reich, langsam, aber sicher.» (B, 418) Hitler hat länger gedauert, lange genug, um die letzten Reste der Welt, der Roth entstammte, für immer vom Erdboden zu tilgen.

Man sieht, wie weit man selbst durch blosse Andeutung der geschichtlichen Hintergründe sich von der Annahme eines ewigen und unwandelbaren österreichischen Geistes entfernt. Wir haben uns bemüht, in einer leicht hingeworfenen Skizze seine historischgeographische Wandelbarkeit zu veranschaulichen. Roth war ganz gewiss aufrichtig, als er erklärte: «Mein stärkstes Erlebnis war der Krieg und der Untergang meines Vaterlandes, des *einzig*en, das ich je besessen: der österreichisch-ungarischen Monarchie.»¹⁷ Und sicher ist ferner auch noch, dass die in vielen Romanen und Erzählungen wiederkehrenden Namen, Gestalten und Schauplätze überdeutlich seinen Willen bekunden, dieses Österreich als einzige einheitliche Welt darzustellen. Gleichzeitig war es jedoch nötig, zu zeigen, was diese Welt ausmachte, und anzudeuten, wie sie sich von der geschichtlichen Wirklichkeit unterschied.

Joseph Roth gehört zur österreichischen Literatur, nicht weil er es behauptet hat oder weil er in einem zufällig von Österreich annektierten Landstrich aufgewachsen ist, auch nicht weil er österreichische Themen verwendet oder weil seine Beziehungen zu anderen österreichischen Schriftstellern besonders intensiv gewesen wären, sondern weil sein Weltverständnis zunächst mit seinem Verständnis der sich auflösenden Donaumonarchie zusammenfiel, in der Juden und Slawen, Aristokraten und Antisemiten, Technik und Nationalismus, Ordnung und Chaos in

einer einmaligen, unverwechselbaren Weise zusammentraten, weil das Österreichische, d.h. das von ihm erfahrene und erlebte, zu seinem Selbstverständnis wurde, und das alles zur dichterischen Schöpfung zusammenschoss, in der sich ein Stück österreichischer Wirklichkeit spiegelte, das aber gleichzeitig auch ein Stück europäischer Kultur und Sozialgeschichte war.

Arthur Schnitzler und das Judentum

Was sich zunächst vordrängt, sind wohl Binsenwahrheiten. Obgleich die Situation, in die es hineingeboren wird, entscheidenden Einfluss auf den Ablauf seines Lebens ausüben wird, steht ihr das einzelne Mitglied einer Minderheit völlig machtlos gegenüber. Ungeheuer viel hängt von der Stufe der Assimilation an die Mehrheit ab, auf der das Individuum seinen Weg antritt: nicht nur seine Chancen in der Gesellschaft, sondern sein ganzes Selbstverständnis, das was man heute vorzugsweise seine «Identität» nennt, und damit sein SichEinfügen in die Umwelt, seine Weltanschauung und die Mitgestaltung seiner Lebensumstände. Aber noch ein zweiter axiomatisch formulierbarer Umstand bestimmt die Existenz des Einzelnen, lange ehe er zum Bewusstsein seiner Lage gekommen ist: die ganz besondere Art der Beziehungen seiner Minderheit zur Mehrheit, zu den herrschenden Verhältnissen überhaupt, innerhalb derer sie sich bewegen muss. Alle diese Faktoren bildeten für einen während der letzten Dezennien der österreichisch-ungarischen Monarchie lebenden Juden ein Bezugsnetz von grosser Komplexität. Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, zu erfassen, wie der Mensch und Schriftsteller Arthur Schnitzler mit der Wiener Realität fertig wurde, in die er, ohne um seine Meinung gefragt zu werden, am 15. Mai 1862 geriet.¹

Schnitzler beschreibt in seiner Autobiographie *Jugend in Wien* (zuerst erschienen 1968) eindrücklich seine Herkunft und den schwierigen Intergrationsprozess. Aufschlussreich für den Grad seiner Eingliederung wie für seine Einstellung zur österreichischen Gesellschaft ist folgende Bemerkung: «Manche der jüngeren und jüngsten Sprosse [sic] unterscheiden sich von den Abkömmlingen altadeliger Geschlechter höchstens durch ein Mehr an Witz und die rasseneigentümliche Nei-

gung zur Selbstironie.» In diesem Satz drückt sich viel Charakteristisches aus: das Bewusstsein kultureller Angleichung, aber auch die Erkenntnis, dass Reste eines psychischen Andersseins geblieben sind, ein ironisiertes, aber nichtsdestoweniger vorhandenes Gefühl der Überlegenheit und zumindest eine sprachliche, ohne Zweifel zeittypische Tendenz, seelische Eigenschaften «rassischen» Ursachen zuzuschreiben. Doch ist es bei solcher Verwurzelung in einer Kultur kein Wunder, dass Schnitzler schon früh Skepsis gegen blutund bodenmythische Identifizierungswünsche ausbildet. Anknüpfend an den Bericht eines Besuchs bei den ungarischen Verwandten, während dessen ihm die enorme Distanz klar geworden ist, die ihn von diesen Ursprüngen trennte, verallgemeinert er: «sicher ist [...] dass mich weder Sehnsucht noch Heimweh jemals wieder nach Gross-Kanizsa gelockt haben; und wäre ich je zu längerem oder gar dauerndem Aufenthalt nach der Stadt verschlagen worden, in der meine Grosseltern gelebt haben und in der mein Vater zur Welt kam, ich hätte mich dort gewiss wie ein Fremder, wenn nicht gar wie ein Verbannter fühlen müssen. So läge die Versuchung nahe, sich schon hier mit der fragwürdigen Auffassung auseinanderzusetzen, nach der jemand, der in einem bestimmten Land geboren, dort aufgewachsen, dort dauernd tätig ist, ein anderes Land – nicht etwa eines, in dem vor Jahrzehnten seine Eltern und Grosseltern, sondern eines, wo seine Ururahnen vor Jahrtausenden zu Hause waren – nicht allein aus politischen, sozialen, ökonomischen Gründen (worüber sich immerhin diskutieren liesse), sondern auch *gefühlsmässig* als seine Heimat zu betrachten habe; – doch es erschiene verfrüht, wollte ich schon hier bei einem Problem verweilen, das in der damaligen liberalen oder liberalisierenden Epoche zwar in einigen Köpfen gewiss vorhanden war, aber grössere praktische Bedeutung noch nicht gewonnen hatte.»²

Es bedarf keines grossen Scharfsinns, um zu erkennen, dass er schon hier, auf der dritten Seite der Lebensbeschreibung, seine Einstellung zum Zionismus niederlegt. So viel über die «nationale» Seite von Schnitzlers Judentum.

Auch über das Verhältnis seiner Familie zur jüdischen Religion

gibt Schnitzler Auskunft. Auf diesem Gebiet ist ebenfalls die vielfach beobachtete, keineswegs auf das Judentum beschränkte Säkularisierung der Epoche zu bemerken. Lediglich der «Versöhnungstag», der höchste jüdische Feiertag, wurde im Hause der Grossmutter noch begangen. Schnitzler selbst zieht die Schlussfolgerungen: «In den folgenden Generationen trat – bei allem, oft trotzigen [sic] Betonen der Stammeszugehörigkeit – gegenüber dem Geist jüdischer Religion eher Gleichgültigkeit, ihren äusseren Formen gegenüber Widerstand, wenn nicht gar spöttisches Verhalten zutage.» Auch hier zeigt sich also wieder das gleiche Bild: weitgehende Anpassung an die Umwelt; aber ein Gefühl der Distanz bleibt zurück, wenngleich der Begriff der «Stammeszugehörigkeit» keineswegs leicht zu definieren ist.

Was nun zu bedenken wäre, sind die Wechselbeziehungen zwischen den Juden und ihrem sozialen Milieu zu Schnitzlers Lebenszeit. Sie zeichnen sich durch grosse, schicksalsschwere Umwandlungen aus, die schon mehrfach aufs Genaueste geschildert worden sind.³ Wir müssen uns mit dem Hinweis begnügen, dass die sich aus religiösen, ökonomischen und wohl auch kulturellen Quellen speisende Antipathie gegen die Juden, wie die ganze Geschichte Österreichs zeigt, nachweislich immer schon bestanden hat, dass sie aber im Lauf von Schnitzlers Leben in eine neue Phase trat: die politische. Die Identifizierung der Juden mit dem spekulativen Kapitalismus und der Industrialisierung – Erscheinungen, die viele soziale Gruppen in Bedrängnis brachten – rief jetzt so bezeichnete «antisemitische» Bewegungen ins Leben. Der moderne Antisemitismus unterschied sich vom alten Judenhass dadurch, dass die hergebrachte religiöse und wirtschaftliche Argumentation um sozial-darwinistische, biologistische vermehrt, dass dieses Amalgam zum Zentrum einer ganzen Weitsicht gemacht wurde, die einer Massenbewegung als politisches Kampforgan diente, und dass sich die von der industriellen Revolution Bedrohten und Benachteiligten ihrer bemächtigten, um den Erfolgreichen und Besserweggekommenen Macht und Privilegien zu entreissen. Es handelt sich um die Überführung einer bereits vorhandenen, aber mehr statischen Disposition in eine dynamisch-aggressive Phase, eine Mobilisierung, die breite Bevölkerungs-

schichten, ja ganze Institutionen wie z.B. die katholische Kirche erfassen konnte und im Grunde kaum jemand, selbst die Opfer nicht unaffiziert liess. Den unter diesen Umständen entstehenden jüdischen Selbsthass erwähnt Schnitzler, indem er das Witzwort zitiert, «der Antisemitismus sei erst dann zu Ansehen und Erfolg gediehen, als die Juden sich seiner angenommen».⁴

Diese Verwandlungen traten in mehreren europäischen Ländern auf, nahmen jedoch in Österreich besonders giftige Formen an, weil hier sehr viele Juden in den Prozess einbezogen wurden, die teils unter dem Druck von Verfolgungen, teils verlockt von den Möglichkeiten der glänzenden Hauptstadt aus ihren östlichen Siedlungsgebieten nach Wien strömten. Der Umschwung fand natürlich nicht von heute auf morgen, sondern nach und nach statt. Will man ihn jedoch mit Hilfe eines symbolischen Ereignisses datieren, dann bietet sich der grosse Börsenkrach von 1873 an, der viele Menschen um ihre Ersparnisse brachte, das Land in eine anhaltende Wirtschaftskrise stürzte und den expansiven Kapitalismus der Gründerjahre sein Prestige kostete. Da viele Juden in die fehlgeschlagenen Spekulationen verwickelt gewesen waren, gelang es den nun in Erscheinung tretenden Demagogen leicht, ihnen die alleinige Schuld zuzuschreiben und sie überhaupt für sämtliche Übel des Jahrhunderts verantwortlich zu machen.

Diesen soziologischen Veränderungen scheint Schnitzler wenig Aufmerksamkeit geschenkt, dafür aber die damit zusammenhängenden atmosphärischen Störungen stark gespürt zu haben. Er selbst gesteht, dass es «nicht eigentlich die politische, auch nicht so sehr die soziale, sondern vorwiegend die psychologische Seite der Judenfrage» war, die ihn seiner «ganzen Anlage nach» interessierte.⁵

Wir wollen uns nun auf die Phänomene beschränken, denen Schnitzler Bedeutung zumass. Grossen Nachdruck legt Schnitzler in seiner Autobiographie verständlicherweise auf den immer aggressiver werdenden Antisemitismus unter den Studenten der Wiener Universität. Er kulminierte im Ausschluss der jüdischen «Kommilitonen» (unter den beschriebenen Umständen nimmt dieser Ausdruck natürlich ironische Merkmale an) aus den Verbindungen und, was bei den damaligen Lebensbedingungen schwerer wog, in der Weigerung der christlichen

Studenten, sich mit den jüdischen zu schlagen.⁶ Ausdruck fand die neue Haltung im sogenannten Waidhofener Beschluss von 1882 (siehe Wortlaut im ersten Essay S. 20).

Wer Ohren hat, dem kann in dieser Sprache die Mischung der aristokratischen Ideologeme mit neuzeitlich antisemitischen nicht entgehen, was ja auch dem Befund entspricht, es habe in der betreffenden Epoche eine «Refeudalisierung» der Gesellschaft stattgefunden. Schnitzler fügt dem nur hinzu, dass die Geistesverfassung, aus der die Erklärung entstand, «auf der ganzen Linie» triumphierte, und er erzählt daran anschliessend Episoden aus seiner Universitätszeit, die zeigen, dass die seinem Drama *Professor Bernhardt* zugrundeliegenden Geschehnisse und Personen nicht nur auf Erfahrungen zurückgehen, die Schnitzlers Vater in der von ihm gegründeten Klinik machen musste, sondern auf höchsteigene Erlebnisse des Sohnes selbst. Er macht diesen Zusammenhang überaus deutlich, indem er erklärt, er habe aus der Vereinigung zweier antisemitischer Studenten, mit denen er damals unliebsame Bekanntschaft gemacht hatte, die Figur des Studenten Hochroitzpointner geschaffen. Dass dieses Werk mehrmals von der Zensur abgelehnt wurde und in Wien erst nach dem Zusammenbruch der Monarchie 1918 aufgeführt werden konnte, ist längst bekannt.⁷ So interessant diese Tatsachen sind, so ist heute vielleicht ein privater, an Schnitzler gerichteter Brief aufschlussreicher, in dem eine preussische Leserin namens Bernhardt ihn bittet, die Schreibweise seines Helden von i auf y abzuändern, weil sich die jüdischen Familien dieses Namens in Preussen alle am y identifizieren liessen,⁸ und damit ihren uneingestanden Antisemitismus naiv zu erkennen gibt.

Schnitzler hat es mit seiner Gesellschaft nicht leicht gehabt. Ohne provozieren zu wollen, bloss auf Grund seiner scharfen Beobachtungsgabe und seines Willens zur Aufrichtigkeit stiess er mit vielen Werken auf tiefstehende soziale und psychologische Tabus, die ihn in Konflikt mit ganz bestimmten Schichten der Bevölkerung brachten. Es ist erstaunlich, dass so viele Werke eines Schriftstellers, der angeblich zuerst der Dekadenz bzw. dem Hedonismus seiner Zeitgenossen das Wort redete und später, nicht von ihnen loskommend, eine «versunkene Welt»

darstellte, in ständige Kämpfe mit Zensur und Teilen der öffentlichen Meinung verwickelt waren. Vom *Freiwild*, das erst nicht angenommen und dann nur unter Störungen aufgeführt wurde, weil es den Fetisch Duell in Frage stellte; über *Leutnant Gustl*, der ihn seine Offizierscharge kostete, und den *Grünen Kakadu*, den man auf Intervention des Hofes absetzte, weil er hochgestellte Empfindlichkeiten pikierte; bis zum *Professor Bernhardt*, um nur einige zu nennen, ist die Geschichte der Schnitzlerschen Produktion gleichzeitig eine der öffentlichen Diffamierungen. Dass die vielen Zensurschwierigkeiten und Angriffe auf seine Person und Werke, die Schnitzler über sich ergehen lassen musste, wenig mit Moral, nichts mit Kunst und viel mit Antisemitismus zu tun hatten, geht am deutlichsten aus der Rezeption des *Reigen* hervor.⁹ Schnitzler wusste, welche Sprengkraft in den zehn Dialogen steckte. Als er das Werk 1897 abschloss, liess er bloss einen Privatdruck (1900) von 200 Exemplaren machen, den er an Freunde verschickte. Die vielen Krawalle und Verbote bei Versuchen, den *Reigen* öffentlich zu lesen oder aufzuführen, belehrten ihn über die fortgesetzte Unaufführbarkeit des Stückes. Als es dann nach dem Krieg im Jahre 1921 endlich in Berlin gespielt wurde, kam es zu einem Prozess, in dem sogar die Schauspieler mitangeklagt waren. In Wien schlugen die Wellen noch höher. Die höchsten damals im Staat wirksamen Führungsschichten waren in den Aufruhr verwickelt. Die Presse kommentierte heftig. Im *Volkssturm* wurde die Meinung geäussert, das Werk diene dazu, «die Triebe und Lüste des Ariervolks zu entfesseln, damit es zum charakterlosen Knecht der ungebändigten Leidenschaften Judas»¹⁰ werde. In dem Polizeischutz, der den Aufführungen gestellt werden musste, sah die *Deutsch-österreichische Tageszeitung* «die ungeheuerliche Geldmacht des durch Preistreiberei und Schiebertum aufgestiegenen Judentums» und fragte empört, ob denn «das Bundesheer aufgeboten werden» sollte, «um einem perversen Judenklüngel erotische Genüsse zu sichern.»¹¹ Der sozialdemokratischen Stadtverwaltung, die sich während des Streites für die Aufführung des *Reigen* einsetzte, wurde vorgeworfen, sie ereifere sich «für das Recht der Drohnen und Ausbeuter» und sei «Stangenhalter des Auswurfs der Menschheit.»¹²

Ist es da ein Wunder, wenn Schnitzler in seinem Tagebuch unter den Faktoren, die sein Schicksal bestimmten, zwei als besondere «Complicirtheit der Sache» hervorhebt: «Österreicher Jude» zu sein.¹³ Ein anderes Mal wird er noch deutlicher. Als spreche er schon zur Nachwelt, versichert er, dass er seine «Stellung in der Welt ohne jeden Verfolgungswahn [...] beurteile», und fährt fort: «Missverstanden wurden natürlich alle Künstler von Rang; – der Grad, – die Betonung – und *die Lauheit der ‚Verstehenden‘* ist eben doch zum allergrössten Teil nur aus meinem Judentum zu erklären» (29.1.1919).

Es ist also nicht befremdlich, dass die «jüdische Frage» Schnitzler sein Leben lang beschäftigt hat. Wie er sich in seiner Intimität zu ihr gestellt hat, geht vielleicht am eindringlichsten aus seinen von Jugend an bis wenige Tage vor dem Tode geführten Tagebüchern hervor. Gerade in ihrer lakonischen, fast kommentarlosen Lapidarität sind sie Zeugnisse seiner stets wachen, bis ins Schmerzliche reichenden Sensibilität. So vermerkt er nicht selten die Einstellung der ihm begegnenden Menschen zu den Juden. Nur ein banales Beispiel: «Baron Flotow [...] ist ein riesiger Judenfresser» (1880). Oft notiert er sich auch, wenn andere von antisemitischen Begebenheiten berichtet haben. Schon 1883 erkennt er, dass eine «*soziale Bewegung* ringsum überall aus dem Keime de[s] Antisemitismus, dieser Spottgeburt aus Neid und Gemeinheit sich mählig entwickelt». Der apokalyptisch anmutende Zusatz «Brände auf den Holzplätzen Wiens» beruht auf einem tatsächlichen Ereignis, doch ist er vielleicht auch metaphorisch gemeint. Jedenfalls hat sich fünfunddreissig Jahre später die Lage so verschlechtert, dass Schnitzler sich ihrer ganz konkreten Gefährlichkeit bewusst wird. Schlagwortartig hält er fest: «Groteske Verwirrung. Der Antisemitismus. Pogromdenkbarkeiten» (16.6.1918) oder noch 1923 «Pogrom Stimmung und Gefahr».

Lange beschäftigt sich Schnitzler mit dem Fall des Jesuitenpaters Abel, «der erklärt, nur die Juden hätten im Weltkrieg ihre Pflicht nicht getan, sie seien [...] an allem Elend Schuld; man müsse sie ausrotten» (14.7.1918). Eine solche Anschuldigung muss den Tagebuchschreiber, der den Kriegstod so vieler Bekannter zu vermerken hatte, als besonders perfid anmuten. Er ist für eine «*Klage der jüd. österr. Offiziere gegen Abel*»; und Zeugenvorladung des Kaisers, des Kriegsministers

u.s.w.» Aber im Grunde weiss er: «Die Antisemiten sind straflos, unangreifbar» (November 1903).

Während des Krieges ist Schnitzler natürlich besonders hellhörig gegen Verletzungen des «Burgfriedens», dem zuliebe ja alle sozialen Gegensätze vergessen sein sollten. So notiert er wiederholt Berichte über antisemitische Äusserungen der Offiziere und über ungerechte Zurücksetzungen von Juden im Militär, weil es «nach den Zeitungen keinen Antisemitismus mehr» gibt (21.3.1915). Einmal stellt er auch fest, dass «der Antisemitismus hier durch die galizischen Flüchtlinge gesteigert» werde (18.12.1914). Bald darauf ist er genötigt zu notieren: «Russische Mordbefehle gegen die Juden in Galizien wegen ihres österreichischen Patriotismus.» Nach dem Vorangegangenen ist Schnitzlers anschliessende Frage rein rhetorisch-ironisch: «Wird mans ihnen hier danken? – » (17.3.1915) Ein andermal hört er von einer Dame, die beim Labedienst den Wunsch ausgesprochen habe, die jüdischen Soldaten sollten «in der Front ganz vorne stehen, um erschossen zu werden». Als sie darauf verhaftet, aber sehr bald auf Intervention eines Erzherzogs freigelassen wurde, empört sich Schnitzler: «Ist dieses Land noch zu retten?» (14.9.1914) Und als ihm berichtet wird, dass die Frau des Generals Pflanzner-Baltin beim Lesen einer Verlustliste ausgerufen habe: «Schon wieder ein Aristokrat gefallen. Es werden bald nur mehr Juden übrig sein», steigert er seine Entrüstung zu der Frage: «Was geht uns dies Land an –? – » (19.5.1915) Aber schon am nächsten Tag empfindet er «das Schicksal dieses Landes so tief wie andre, tiefer vielleicht. Wie verwurzelt ist man doch mit dem Land, das einen geboren! Was gehn uns am Ende die Mitbürger, die Diplomaten, die Monarchen an? Das Land! Die Heimat!» (20.5.1915) Es ist klar: Das Osterreichertum und das Judentum in ihm erzeugen eine Spannung, die er nicht lösen kann, die ihn in Widersprüche verwickelt.

Aus dieser Konstellation heraus erklärt sich auch Schnitzlers Wahlverhalten nach dem Krieg. Obwohl er vom «Antisemitismus der Arbeiter» (1918) zu wissen glaubt und «so widerlich [ihm] die Arbeiterzeitung, die ganze Partei mit ihrer einerseits zum Antisemitismus, andererseits zum Bolschewismus schielenden Haltung» geworden ist, erklärt er doch: «Wir geben unsre *Stimme für die sozial-demokr. Kandi-*

daten», denn «es handelt sich darum, so weit von rechts wegzurücken als möglich» (16.2.1919). Und wenn er schon im nächsten Jahr anders wählt, so sind es immer noch die gleichen Gründe, die ihn bewegen: «Wählte (in die Nationalversammlung), u. zw. die *jüd. National Partei* [...], nicht weil ich jüd.-nat. wäre –; sondern weil die bürgerlich demokratische Partei zum grössern Theil gewiss undemokratisch, ja sogar leicht antisemitisch ist, und es bei der heutigen Weltlage unerlässlich, dass in der National Versammlung einige bewusste Juden sitzen, die sagen, was zu sagen ist. – » (17.10.1920)

Schnitzler hat sich mehrmals Notizen über Antisemitismus bei Kindern gemacht, z.B. dass «Kinder, mit Ruthen, am Türkenschanzpark, im Takt schlagend; ‚Noch ein Jud – noch ein Jud‘ (1918) oder andere im Nebenhaus «Euer Vater ist ja ein Jud [...]. Ein Strassenkehrer ist mehr wie Euer Vater» rufen (2.12.1906). Einmal notiert er sich den Dialog zwischen seiner Tochter Lili und dem kleinen vierjährigen Gärtnermädchen, das bisher noch nie etwas gesagt hat, aber jetzt durchs Gitter fragt: «Nicht wahr, du bist eine Jüdin? Lili: Ja. Warum fragst du? Das Mädcl: Weil du schöne Kleider hast. Nur Juden haben schöne Kleider– » (14.7.1918).

Auch die «Zustände an der hiesigen Universität» mit ihren «antisemitischen Schabigkeiten und Schurkereien» (1922) interessieren ihn, ihre «wissensch. Vereine, in die kein Jude aufgenommen wird» (2.12.1906), «die tückischen Überfälle» auf jüdische Studenten «durch die Deutschnationalen» (1908), die pöbelhaften antisemitischen Wandanschläge in der Universität u.a. «, Wir deutschen Studenten entscheiden uns für die Kultur, die Arndt, Goethe und Fichte gegeben haben und nicht für die, die Lassalle, Schnitzler und Korngold uns bringen [...]» (1926).

Die meiste Aufmerksamkeit schenkte Schnitzler freilich diesen, den antisemitischen Erscheinungen in Kunst und Kultur, und begreiflicherweise den gegen ihn selbst gerichteten. Auf diesem Gebiet ist er verletzlich, denn hier wird nicht nur seine krude Existenz in Frage gestellt, sondern sein Dichtertum, sein *être*, gewiss, aber auch seine *raison d'être*. Hier fühlt er sich verfolgt, z.B. als er einmal ein Gespräch über jüdische Schriftsteller belauscht, in dessen Verlauf über ihn gesagt wird: «Er schreibt seine Sachen nicht selber, sondern lässt sie von einem

christlichen Studenten machen, den er bezahlt» (29.3.1906). Oder: «Bei der Prem. d. L. St. [*Lebendigen Stunden*] [...] applaudieren zwei rasend», schreibt er sich auf, aber «wie ich nicht komme, rufen sie: Warum kommt der arrogante Jud nicht? – » (24.3.1903) Eine solche Episode schärft ihm nicht ein, wie es bei einem anderen Dramatiker der Fall wäre, dass die Galerie wankelmütig ist, sondern in welcher prekären Lage er sich als *jüdischer* Künstler seinem Publikum gegenüber befindet. Denn dem Juden wird, um es ganz deutlich zu sagen, das Recht abgesprochen, in der Kultur seines Geburtslandes wirksam zu sein.

Schnitzler ist der Meinung, dass der letzte Satz der 3. Symphonie Gustav Mahlers, des von ihm sehr bewunderten Meisters, die von Goethe gestaltete Empfindung «Süsser Friede, komm ... etc.» ausdrückt. Ein von Schnitzler namentlich genannter Architekt widerspricht: «Das ist unmöglich (er kennt keine Note von Mahler) [...] ein Mensch von dieser Abstammung hat unmöglich die Fähigkeit, di[es]e Goethe-Worte zu verstehen: Das kann nur ein urgermanischer Mensch –.» Nimmt Schnitzler solche Äusserungen zu schwer? Hat er unrecht, sich zu beklagen: «Unter solchen Menschen lebt man – » (4.11.1906). Übrigens sind auch die Juden selbst nicht frei von Vorurteilen dieser Art, wie ja vielleicht eine der schlimmsten Folgen des Antisemitismus ist, dass manche seiner Opfer von den gleichen Krankheitskeimen infiziert werden. Mit Recht hält Schnitzler ein solches Beispiel voll Ironie in seinem Tagebuch fest. Ein jüdischer Kritiker hat Hofmannsthals *Elektra* abfällig beurteilt, worauf Peter Altenberg in einem Brief an den Autor schreibt: «Ein Jude kann dieses Stück nicht verstehen.» Schnitzler kommentiert mit vernichtender Logik: «Er selbst Jude, Hugo von jüdischer Abstammung, der Direktor ein Jude, die stärksten Lober Juden – Irrsinn des Antisemitismus» (1904). Aber mit rationalen Argumenten wird man dieses Irrsinns nicht Herr.

In den gleichen Zusammenhang gehört auch die gegen den *Leutnant Gustl* vorgebrachte und von Schnitzler als «charakteristisch» bezeichnete Meinung, «ein Jude sollte doch keinen österr. Ltnt schildern! – » (17.3.1903) und eine ähnliche Äusserung, die er sich notiert: «Ich sei Jude – man lasse sich offenbar, wenn meine Sachen gefallen, durch

den Schein täuschen, denn als Jude könne ich ja nicht wissen, was in der Seele einer Wienerin vorgeht. So denken heute 99% Christen in Wien» (Feb. 1898).

Auf Grund dieser Beobachtungen und der Rezeption so mancher seiner Arbeiten ist Schnitzlers Meinung (und er mag auch objektiv im Recht sein) zu verstehen, dass er «schon durch das ewige Gekläff des Antisemitengesindels seit der Erfindung der Buchdruckerkunst der am meisten beschimpfte Dichter in deutscher Sprache» sei (1917). Und so ist seine Reaktion auf die Verleihung des BauernfeldPreises für die *Lebendigen Stunden*, obwohl die Antisemiten im Abgeordnetenhaus eine Interpellation dagegen eingebracht haben,¹⁴ mehr als die übliche Freude über eine öffentliche Anerkennung: «Es freut mich, dass ich den Preis erhielt, trotz aller Frondeurstellung; trotz der Kakadusache, der Beatrice Affaire, des Ltnt Gustl, des Reigen.» Dass die Zeitungen im Ganzen freundlich sind und nur «die antisemitischen pfauchen» muss diesmal besonders genugtuend gewesen sein (16.1.1908).

Aber Schnitzler weiss, dass am Phänomen des Antisemitismus zwei Seiten beteiligt sind, die Judengegner und die Juden selber, und die stehen ihm natürlich ein gutes Stück näher. Daher kommt es wohl, dass er mit monotoner Insistenz eine Sammlung von «Antisemiteien» in ihrer ewig gleichen Dummdreistigkeit anlegt, während unter seiner fleissigen Tagebuch-Feder eine schillernde Bildergalerie von Juden aller Schattierungen entsteht. Denn obschon die sonderbaren Lebensbedingungen mit ihrer Gehässigkeit, ihrer Unsicherheit und dem Zwang zur ausserordentlichen Anspannung und Leistung für alle die gleichen sind, so sind doch die Reaktionen darauf individuell und erzeugen die vielfältigsten Typen, wie z.B. den des «ungetauften Juden», der sich «als wüthenden Antisemiten zu erkennen» gibt (20.1.1919) oder den des «Halbjuden», eines «alte[n] Couleurstudent[en] mit Schmissefn], Haltung, nicht ohne Pose, Monocle, – im Innern die jüdische Hälfte seines Wesens nicht verleugnend, klug unzufrieden mit sich, zweiflerisch u.s.w.» (1917), den Typus des «katholischen Juden», der behauptet, «Glauben sei vielleicht das einzige – was [Schnitzler] zur Grösse fehle!

– » (10.1.1930), und des getauften Juden, der sich aber «durchaus als Jude» fühlt (1919). Noch ein letztes Beispiel, das Schnitzler «psychologisch interessant» findet: «Ein junger liebenswürdig. Mann meiner besten Bekanntschaft, sehr begütert und von Natur [...] sehr glücklich veranlagt, stammt väterlicherweise von Juden. [...] Nun ist er aber enragierter Antisemit geworden und hat die feste Absicht nicht zu heiraten – um nicht selbst noch das jüdische Blut fortzupflanzen, welches er so heftig anschuldigt, und dem er eine Fülle Anklagen der unberechtig[sten] Art aufzubringen weiss» (März 1885).

Es wäre möglich, ist aber nicht nötig, diese Porträts aus dem reichen Vorrat, den Schnitzler angesammelt hat, zu vermehren. Wichtig ist vielmehr herauszustellen, welche Eigenschaften, die er an den Juden seiner Umwelt beobachtet haben will, er am meisten verabscheut. Schnitzlers Zorn und Verachtung konnten Juden vor allem durch drei Verhaltensweisen auf sich ziehen, die im Grunde, wie sich gleich zeigen wird, alle auf einen Nenner zu bringen sind: Renegatentum, Kriecherei und Snobismus. Freud hat alles in allem eine ähnliche Einstellung gehabt wie Schnitzler, aber doch wiederholt betont, was er dem Judentum verdankt. Im Gegensatz dazu hat sich Schnitzler relativ selten über die guten Seiten ausgesprochen, die dem Judentum allenfalls abzugewinnen wären. Und obwohl es über jeden Zweifel klar ist, dass ihm die Zugehörigkeit zum Judentum weder im religiösen noch im nationalen Sinn etwas bedeutete, hat er es doch jedem übelgenommen, der dem angeborenen Judentum durch irgendein Manöver zu entfliehen suchte. Dem Begriff Snobismus sind wir schon begegnet. Gerade weil er so häufig vorkommt, schillert er in mancherlei Farben. Er wird, soviel ich sehen kann, nur auf Juden oder von Juden abstammende Personen angewendet und bedeutet eine übermäßige Anpassung an die herrschenden Vorurteile, eine würdelose Anbiederung an das «Establishment» oder die Volksstimmung. So ist einmal von dem «jacobinisch anticapitalistischen Treiben der Hof-, Regierung und Agrarkreise» die Rede, «die die Verzweiflung des Volkes, dessen Wut, pogromistisch auf den Mittelstand ableiten möchten; unter Mithilfe auch der liberalisierenden Judenpresse, die aus Feigheit und Snobismus mittut – » (4.11.1917). Solchen Juden wird vorgeworfen, dass sie «in kriecherisch stinkiger Weise

sich bei den Antisemiten anbiedern» (13.11.1902). Denn «schlimmer als der Antisemitismus sei und bleibe die unangebrachte Nachsicht gegenüber ihm – ». Und das gelte «besonders den jüdischen Antisemiten gegenüber» (1930). Diese sind «in ihrer verächtlichen Kriecherei die schlimmsten» (1930). Manchmal werden dafür auch andere Synonyme gebraucht, wie wenn Schnitzler dem Fischer Verlag, der seiner Meinung nach die Werke der jüdischen Schriftsteller, die seinigen mit eingeschlossen, nicht gut genug betreut, «das byzantinische Verhältnis gegen die christlichen Autoren» vorwirft (1918). Sehr häufig ist auch das Liebäugeln mancher getauften, doch nicht notwendigerweise getauften Juden mit dem Katholizismus gemeint. Dieser Variante gibt er dann sehr oft den Namen «Renegatentum» oder «Renegatismus». Vielleicht hilft zur Unterscheidung der sehr ähnlichen Begriffe die Tatsache, dass er Hofmannsthal, der ja als Katholik geboren ist und nur grossväterlicherseits jüdische Vorfahren hat, Snobismus und Karl Kraus, der als Jude zur Welt kam, Renegatentum ankreidet. Im Literaturbetrieb wirkt sich das dann so aus, wie im Fall des Pressburger Verbots von *Professor Bernhaldi*, dass der getaufte Kritiker die «clericalen Lügen» gegen Schnitzler unterstützt, um «als der edle anständige Jude, ‚ders mir gibt‘ gefeiert» zu werden (7.5.1913); oder es wird umgekehrt das «töricht-wichtigtuersche, [...] ahnungslos [e] und roh[e] «Stück eines Christen»¹⁵ – «Oh Kritik» – von jüdischen Kritikern aus «Feigheit und Kriecherei» (1918) hochgepriesen, aus «Angst [...], ja nur nicht einen Christen zu wenig zu loben» (7.12.1903).

Die Komplementärhaltung zu alledem ist die mangelnde Achtung der Juden voreinander, vor jüdischem Können, jüdischen Leistungen. Schnitzler nennt es das «Aesoi» oder auch «Esoi»-Phänomen, das er im Roman *Der Weg ins Freie* in Form eines alten jüdischen Witzes wiedergibt. Es ist die «Geschichte von dem polnischen Juden, der mit einem Unbekannten im Eisenbahnkupee sitzt, sehr manierlich – bis er durch irgendeine Bemerkung des andern darauf kommt, dass der auch Jude ist, worauf er sofort mit einem erlösten «äsoi» die Beine auf den Sitz gegenüber ausstreckt».¹⁶ Die Zusammengehörigkeit der beiden Dispositionen macht Schnitzler in folgender Anmerkung deutlich: «,Esoi’verhältnis der Juden zueinander Respektlosigkeit – und *Nach-*

kriechen jedem Drittrangstalent christlicher Confession von Seiten der jüdischen Kritiker. Renegatentum (Kraus, Polgar, D. Bach etc.) – » (1918).

Hat sich Schnitzler, der unbestechliche Beobachter, der rationale Diagnostiker, dem allgemeinen Irrsinn entziehen können, ist er frei geblieben von den Obsessionen seiner Schicksalsgenossen? Fast, aber nicht ganz. Eine solche fatale Unberührtheit wäre auch völlig widernatürlich; mit einer Reihe von Redensarten schwimmt er im Strom.

Aber die sonderbarste Marotte, die ihm sein Judentum eingegeben hat, ist die Idee, dass ein Jude keine rechten Dramen schreiben, ja vielleicht überhaupt kein vollgültiger Dichter sein könne. Damit gerät er sehr in die Nachbarschaft der irrationalen Empfindungsweise seiner eigenen Gegner. Sei es, dass er eine «Antinomie zwischen dramatischer Weltanschauung und jüdischem Denken» (1918) postuliert, sei es, dass er «tiefere Gründe» annimmt, «warum dem Dichter jüdischer Race das höchste auf dramatischem und Romangebiet versagt» (22.6.1919) ist, er scheint in der Tat davon überzeugt zu sein, dass es ihm und «wahrscheinlich allen Juden» verwehrt sei, «ein absolut gutes Drama zu schreiben. Dazu gehört eins: ,sich innerhalb des gegebenen zu beruhigen» (1906). Man mag füglich bezweifeln, ob gerade ein solcher Konformismus dem Dramatischen zuträglich ist. Ich meine, diese besondere *idée fixe* liesse sich nicht schwer theoretisch und historisch widerlegen. Derlei Schwächen machen den Weltweisen nur menschlicher, sie sind der Tribut an die Zeit, um den niemand herumkommt.

Schnitzlers profundes Verständnis des Antisemitismus, seine lange Erfahrung mit dem Judentum, seine Beobachtungen der vielfältigen und oft kontradiktorischen Reaktionen der Juden auf die psychische und soziale Komplexität ihrer Situation haben vor allem im Drama *Professor Bernhardt* und im Roman *Der Weg ins Freie* ihren Niederschlag gefunden. Antisemitismus und Judenfrage werden in manchen seiner Werke peripher berührt, hier sind sie zentral. Sie werden im *Bernhardt* mehr in ihren politischen Auswirkungen, im *Weg ins Freie* mehr von ihrer sozio-psychologischen Seite her erforscht.

Am *Bernhardi* arbeitete Schnitzler von 1905 bis 1912; also während einer Zeit, als der hochauflammende Antisemitismus der Jahrhundertwende bereits triumphiert hatte und die Christlich-Sozialen unter Lueger über Wien herrschten. In Frankreich war die Dreyfus-Affäre über die Bühne gelaufen, an der sich Schnitzler orientieren konnte. Wie dort wird ein einzelnes, durch Böswilligkeit verfälschtes Ereignis zum Politikum, das die ganze Gesellschaft aufwühlt und spaltet. Erfahrungen mit Pressekampagnen und antisemitischen Interpellationen im Parlament hatte er ja selbst gemacht, das Milieu der medizinischen Klinik war ihm auch wohlbekannt. Wenn sein Drama also etwas Prophetisches an sich hat, dann liegt das einerseits an der minutiösen Sachkenntnis, mit der er Offenkundiges wiedergibt, und andererseits in seiner Blosslegung der geheimsten Beweggründe, die man normalerweise vor sich selber verschwieg, die aber dafür weit in die Zukunft hineinwirkten. Der hier dramatisierte «Einzelfall» ist in der Tat «ein Symbol für unsere ganzen politischen Zustände»,¹⁷ wie an einer Stelle gesagt wird.

Eine gründliche Interpretation müsste alle Tiefen ausloten, die sich hier auftun. Denn nicht nur vom gestörten Zusammenleben zweier ethnischer Gruppen ist hier die Rede, sondern es wird die fundamentalere Frage aufgeworfen, ob sinnvolles Wirken für den Einzelnen unter den obwaltenden gesellschaftlichen Umständen überhaupt noch möglich ist. Und in der Auseinandersetzung zwischen dem Arzt und dem Pfarrer wird versucht, jene höchsten Gemeinsamkeiten zu erahnen, mit deren Hilfe die symbolischen Repräsentanten der gegensätzlichen Kräfte und Weltanschauungen eine Verständigung erzielen könnten, «über den Abgrund»¹⁸ hinweg, wie es heisst. Und dieses utopische Bemühen rührt nun tatsächlich an Metaphysisches, an «letzte Dinge». Eine solche Analyse müsste aber auch die zeitund klassenbedingten Grenzen von Schnitzlers Weltverständnis zu ziehen trachten. Es würde sich die Abwertung der Gestalten, die von den konkreten Gegebenheiten fort ins Allgemeine und Prinzipielle streben, die ganze Zuspitzung auf den «speziellen Fall» als Schnitzlers verzweifelter Versuch entpuppen, an einer zentralen Auffassung des Liberalismus festzuhalten, nämlich an dem um die Jahrhundertwende in eine Krise geratenen autonomen Ich.

Schnitzler ist natürlich zu wenig «Idealist», um bei dieser Aufgabe von den ihm nur zu genau bekannten sozialen Hindernissen abzusehen; aber wenn er schon 1880, im Alter von 18 Jahren (!), in sein Tagebuch schreibt: «Wenn ich doch zum Henker *Principien* herauskriegen könnt! Ich bleib immer bei dem naiven Urtheilen von Fall zu Fall – und auch da bin ich unsicher», so besagt dieser beinahe komisch formulierte Aufschrei, dessen Inhalt aber für sein ganzes ferneres Schaffen gilt, dass Schnitzlers Schwierigkeiten mit Universalien tief in seinem Wesen, seiner sozialen Schicht und seiner Zeit verankert waren.

Obwohl erst sie die epochale, synthetisch-künstlerische Leistung des *Bernhardi* voll ins Licht rücken würde, können wir eine solche Interpretation nicht liefern. Engen wir den Blick auf die jüdischantisemitische Thematik ein, mit der wir es zu tun haben, dann finden wir alle Typen der autobiographischen Schriften wieder, vermehrt um einige interessante Varianten und vor allem von einer Dynamik bewegt, die den Eindruck lebendigster Wahrhaftigkeit erzeugt. Die böse Kongruenz von Fiktion und Realität hat Schnitzler selbst ironischerweise im Zusammenhang mit den antisemitischen Intrigen erlebt, die die Auführungen gerade dieses Stückes zu verhindern wussten; und es gab natürlich keinen besseren Kommentar als auszurufen: «Wie wahr, wie gut ist mein Stück!» (29.4.1913) Die beherrschende Macht im Drama, die alle am Gängelband hat, Juden wie Christen, ist der Antisemitismus. Sie ist die unverrückbare Achse dieser Welt. Die Christen benutzen sie, um ihre Unzulänglichkeiten zu verdecken und um Macht zu gewinnen, wobei es ohne Lügen und Gemeinheiten nicht abgeht; oder sie agieren aus religiösen Motiven, andere rennen um ihrer weltanschaulichen Überzeugungen und Illusionen willen gegen sie an, manche tun das gleiche aus persönlicher Loyalität. Aber entkommen kann ihr keiner, am allerwenigsten natürlich die Juden, denen nur die Wahl bleibt, wie sie auf ihre existentielle Situation reagieren: mit inauthentischer Anpassung an die Gegner, in furchtsamem Zurückweichen vor der Wirklichkeit, mit militanter Herausforderung und nationaler Überbetonung oder im Versuch, sich innerhalb der allgemeinen Korruption die Funktionsfähigkeit in einem beruflichen Bereich zu retten. Dass al-

le diese Lösungsversuche mindestens partiell fehlschlagen, zu Verzerrungen der Persönlichkeit oder Verlusten der Menschenwürde führen und dass die Zukunft den irrationalen Rassefanatikern und finsternen Opportunisten gehört, ist der tragische Einschlag in einem Werk, dessen von Schnitzler gewählte Gattungsbezeichnung «Komödie» den Interpreten schon manchen Kummer bereitet hat. Sie ist vielleicht zu verstehen in dem Sinn von *comédie humaine* oder als Ausdruck des ständigen Rückzugsgefechts des Helden, von dessen anfänglicher Selbstsicherheit am Ende wenig übriggeblieben ist. Das letzte, ausserhalb seiner lokalen Sphäre schwer verständliche Wort des Dramas, «Viech», bleibt an ihm hängen. Es besagt im Gesamtzusammenhang, dass ein neuzeitlicher Don Quijote ist, ein Gemisch aus Heroismus und Lächerlichkeit, wer den Kampf mit dem «unangreifbaren» Antisemitismus aufnimmt.

Obwohl im Roman *Der Weg ins Freie* (Arbeitszeit etwa von 1903 bis 1908) der Antisemitismus überall irrlüchert, sind doch die antisemitischen Typen im Wesentlichen in die eine Nebengestalt des Josef Rosner eingeschmolzen, der zusammen mit seinen Kumpanen in Zeitung und Fahrradklub den Aufstieg der christlich-sozialen Partei symbolisiert. Schnitzler verwendet hier eine beinahe noch wirksamere Methode, um die Heimatlosigkeit der Juden in ihrer Heimat zu veranschaulichen. Man sieht sie nämlich zum grössten Teil aus der Perspektive des Musikers und Aristokraten Georg von Wergenthin, der nichtjüdischen Zentralgestalt. Obwohl er viel, fast ausschliesslich mit Juden verkehrt und seine ausführlichen Künstlergespräche mit dem jüdischen Schriftsteller Heinrich Bermann, einem verdüsterten Spiegelbild Schnitzlers, sogar zu einer Art Zusammenarbeit und Freundschaft führen, bleiben ihm die Juden im Grunde fremd; ja, er ist befremdet von der bizarren, zerrissenen, beinahe exotisch anmutenden Psyche der meisten von ihnen. «Schon wieder einer», denkt er bei sich, «den man beleidigt hat! Es war wirklich absolut ausgeschlossen, mit diesen Leuten harmlos zu verkehren» (S. 670). Ein andermal empfindet er, «enerviert», sein Gegenüber hätte ihm nicht «offizielle Mitteilung von seiner Zugehörigkeit zum Judentum» zu machen brauchen. «Er wusste es ja, und er nahm es ihm nicht übel; aber warum fingen sie denn immer selbst davon zu re-

den an? Wo er auch hinkam, begegnete er nur Juden, die sich schämten, dass sie Juden waren, oder solchen, die darauf stolz waren und Angst hatten, man könne glauben, sie schämten sich» (S. 661). Georg ist der wohlwollende, liberale, verfeinerte Wiener, allen Erscheinungen gegenüber offen, willig, ja begierig, sich auf Neues, Eigenartiges einzulassen. Er ist der gebildete *Homo austriacus* par excellence, und man bekommt den Eindruck, wenn es *ihm* nicht gelingt, sich ein Herz zu ihnen zu fassen, eine gewisse Reserviertheit, die manchmal an Irritation grenzt, zu überwinden, dann ist die Hoffnung der Juden auf Integration hinfällig.

Dazu kommt noch, dass Wergenthin selbst wenig Kraft hat, dass er niemanden halten kann noch will und darin nur der Reflex seiner Heimatstadt ist. Die ganze glanzvolle Kultur Wiens scheint von einer solchen Schwäche erfasst zu sein, dass sie keiner der in ihr agierenden Personen einen sinnvollen Wirkungskreis, einen festen Halt bieten kann. Das ist vielleicht die geheime, aber wesentlichste Aussage des Romans, dass die Szenerie Abschied ist, ein zögerndes «Noch». Noch residieren die Brüder Wergenthin standesgemäss in der kaiserlichen Hauptstadt, noch sind sie überall beliebt, werden bewundert wohin sie kommen. Aber die Tage des eleganten Müssiggangs sind gezählt. Man erlebt mit ihnen den Zeitpunkt, an dem ihre Finanzen sie zwingen, die Wiener Wohnung aufzulösen und im Ausland einem Erwerb nachzugehen.

Dieses Noch gilt auch für die Juden. Noch werden sie nicht aktiv verfolgt, nicht ihrer Habe beraubt, ausser Landes getrieben. Aber sie sind unsicher geworden, mit der antisemitisch durchtränkten Luft atmen sie ständig ein bedrohliches Element ein. Hier hat Schnitzler ein breites Panorama der jüdischen Bevölkerung Wiens entworfen, wahrscheinlich das authentischste seines Gesamtwerks. Fast alle Juden im Roman, am meisten die jüngeren, die sich nicht mehr im Liberalismus geborgen fühlen, haben etwas abbekommen. Ob sie sich unter dem Druck der Umstände der Sozialdemokratie oder dem Zionismus zuwenden, ob sie sich zu assimilieren trachten oder trotz ihrer Heimatverbundenheit zu dem ihnen aufgezwungenen Aussenseitertum bekennen, innerlich sind sie irgendwie angegriffen, gespalten, sie geraten in Kon-

flikte, werden zynisch oder aggressiv. Auf jeden Fall sind sie aber dünnhäutig und empfindlich bis zur Krankhaftigkeit. Auch für sie ist Wien keine unproblematische Heimstätte mehr.

Ein besonders charakteristischer Fall ist der Oskar Ehrenbergs, weil er das Epochenmerkmal, die «Refeudalisierung» der Gesellschaft illustriert. Seine Mutter und Schwester haben gesellschaftlichen Ehrgeiz, führen ein grosses Haus, einen «Salon», in dem sich eine aus vornehmen und künstlerischen Elementen gemischte Lebewelt trifft. Der Vater ist Fabrikant, hat sich aus kleinen Verhältnissen hochgearbeitet und betont sehr zum Leidwesen der Familie sein Judentum. Oskar spielt schon als Fünfzehnjähriger den «Lord», ist «geckenhaft gekleidet» und trägt «ein Monokel im Auge» (S. 644). Seine Neigung zu adeligem Umgang und aristokratischen Allüren nimmt mit den Jahren nur noch zu. So stark ist sein Drang zur Anpassung an diese Kreise, dass ihn nur die Furcht vor Enterbung vom Übertritt zum Katholizismus zurückhält. Der alte Ehrenberg hasst aber die «Feudalbande» (S. 691), so dass sich die Spannungen zwischen Vater und Sohn verschärfen, unüberwindlich werden und sich schliesslich in einem öffentlichen Skandal entladen, von dem Georg berichtet: «Gestern zur Mittagszeit geht Oskar an der Michaelerkirche vorüber und lüftet den Hut. Sie wissen, dass es zurzeit kaum eine Eigenschaft gibt, die für eleganter gilt als die Frömmigkeit. [...] Weiss der Himmel wie oft er schon vorher sich dieser Falschmeldung ungefährdet schuldig gemacht hat. Das Unglück wollte nun gestern, dass im selben Moment der alte Ehrenberg des Wegs daherkommt. Er sieht wie Oskar vor dem Kirchentor den Hut abnimmt ... und von einer fassungslosen Wut ergriffen, holt er aus und haut seinem Sprössling eine Ohrfeige herunter. Eine Ohrfeige! Oskar dem Reserveleutnant! Mittag, im Zentrum der Stadt!» (S. 808)

Das Wertesystem, in dem Oskar lebt, fordert drastische Massnahmen zur Wiederherstellung seiner «Ehre». Er schießt sich eine Kugel in den Kopf, kommt zwar mit dem Leben davon, büsst aber ein Auge ein. Mit dem Prinzen von Guastalla, einem Frondeur und Aussenseiter *seiner* Gruppe, begibt er sich auf Reisen. Auch diesen beiden bietet Wien keine Bleibe mehr.

Man kann, wenn man so will, den *Weg* als Schlüsselroman behandeln und die einzelnen Personen mit Vorbildern aus Schnitzlers Bekann- ten- und Familienkreisen identifizieren. Er selbst scherzt einmal über diese autobiographischen Bezüge, als sich in ihm, knapp vor Kriegs- ausbruch, «patriotische» Empfindungen regen und er seinen Ge- sprächspartner, der widerspricht, darauf aufmerksam macht, «dass ,wir' dieses Gespräch schon im ,Weg ins freie [sic]' geführt haben» (Juli 1914). Dieses Gespräch ist eines der wichtigsten, nicht nur im Werk, sondern überhaupt für Schnitzlers Selbstverständnis als Jude (S. 719-722). In ihm lässt er den Zionisten Leo Golowski ein passioniertes Plädoyer für die Rückkehr der Juden nach Palästina und den Dramati- ker Bermann, sein Spiegelbild, eine ebenso heftige Replik vortragen. Es ist nicht möglich, allen Nuancen dieser Auseinandersetzung gerecht zu werden. Es seien nur einige Kernstellen herausgegriffen.

Leo meint, es ginge nicht um «die paar jüdischen Beamten, die nicht avancieren, die paar jüdischen Freiwilligen, die nicht Offiziere werden, die jüdischen Dozenten, die man nicht oder verspätet zu Pro- fessoren macht, – das sind lauter Unannehmlichkeiten zweiten Ranges sozusagen; es handelt sich hier um ganz andere Menschen, die Sie nicht genau oder gar nicht kennen, und um Schicksale, über die Sie, ich ver- sichere Sie, lieber Heinrich, über die Sie gewiss, trotz der Verpflich- tung, die Sie eigentlich dazu hätten, noch nicht gründlich genug nach- gedacht haben.»

Hier scheint sich Schnitzler Selbstvorwürfe zu machen. Gemeint sind die Ostjuden, wohl auch die armen, kaum assimilierten, oft erst kurz in Wien ansässigen Juden der Leopoldstadt und Brigittenau, die kleinen Händler, Handwerker und Krämer, von denen Schnitzler durch gesellschaftliche Abgründe getrennt ist und die er daher auch in seinem Roman eben nur streift. Für diese, zum Grossteil noch orthodoxen Mas- sen des Ostens, verfolgt, verfemt und in Ghettos gepresst, in einer- Weise, wie sie sich das gehobene jüdische Bürgertum Wiens nicht vor- stellen könne, sei – so fährt Leo fort – «die Sehnsucht nach Palästina [...] ein echtes, nie erloschenes und nun mit Notwendigkeit neu auf- flammendes Gefühl», von dem er sich auf dem Basler Zionistenkon- gress selber habe überzeugen können.

Dort habe er «alte Männer, nicht etwa ungebildete, nein, gelehrte, weise Männer hatte er weinen gesehen, weil sie fürchten mussten, dass das Land ihrer Väter, das sie, auch bei Erfüllung der kühnsten zionistischen Pläne, doch keineswegs mehr selbst hätten betreten können, sich vielleicht auch ihren Kindern und Kindeskindern niemals erschliessen würde.»

Heinrich Bermann ist um eine eloquente Erwiderung nicht verlegen. Ihm erscheine «der Zionismus als die schlimmste Heimsuchung, die jemals über die Juden hereingebrochen war. [...] Nationalgefühl und Religion, das waren seit jeher Worte, die in ihrer leichtfertigen, ja tückischen Vieldeutigkeit ihn erbitterten. Vaterland ... das war ja überhaupt eine Fiktion, ein Begriff der Politik, schwebend, veränderlich, nicht zu fassen. Etwas Reales bedeutete nur die Heimat, nicht das Vaterland ... und so war Heimatsgefühl auch Heimatsrecht. [...] Und zusammengehörig fühlte er sich mit niemandem, nein mit niemandem auf der Welt. Mit den weinenden Juden in Basel gerade so wenig, als mit den gröhrenden Alldeutschen im österreichischen Parlament; mit jüdischen Wucherern so wenig, als mit hochadeligen Raubrittern; mit einem zionistischen Brantweinschänker so wenig, als mit einem christlich-sozialen Greisler. Und am wenigsten würde ihn je das Bewusstsein gemeinsam erlittener Verfolgung, gemeinsam lastenden Hasses mit Menschen verbinden, denen er sich innerlich fern fühle. Als moralisches Prinzip und als Wohlfahrtsaktion wollte er den Zionismus gelten lassen, wenn er sich aufrichtig so zu erkennen gäbe; die Idee einer Errichtung des Judenstaates auf religiöser und nationaler Grundlage erschiene ihm wie eine unsinnige Auflehnung gegen den Geist aller geschichtlichen Entwicklung.»

Und schliesslich endet das Ganze in einem Gedankengang Georg von Wergenthins, mit dem sich Schnitzler ja auch bis zu einem gewissen Grad eins weiss: «Eine Ahnung von dieses Volkes geheimnisvollem Los dämmerte in ihm auf, das sich irgendwie in jedem aussprach, der ihm entsprossen war; nicht minder in jenen, die diesem Ursprung zu entfliehen trachteten wie einer Schmach, einem Leid oder einem Märchen, das sie nichts kümmerte, – als in jenen, die mit Hartnäckig-

keit auf ihn zurückwiesen wie auf ein Schicksal, eine Ehre oder eine Tatsache der Geschichte, die unverrückbar feststand.»

Wir fassen zusammen. Schnitzler war ein weitgehend assimilierter, äusserlich vom wohlhabenden österreichischen Grossbürgertum nicht zu unterscheidender Wiener. Ein Rest des Andersseins blieb aber bestehen. Was der Sohn Freuds, Martin, von seiner Familie schrieb, das gilt auch für Schnitzler, man braucht nur die Namen umzutauschen:

«Die Familie Freud, den Riten und Gebräuchen der jüdischen Religion entfremdet, wie sie war, stellt keine Ausnahme unter der jüdischen Bevölkerung Wiens dar. Die Reichen wie die Armen, ganz besonders aber die Reichen, sind diesen Weg gegangen. Und dennoch waren wir alle in einer Hinsicht jüdisch geblieben: wir bewegten uns in jüdischen Kreisen, unsere Freunde waren Juden, unser Arzt, unser Rechtsanwalt waren Juden.»¹⁹

Als Folge des neu aufflackernden Antisemitismus wurde Schnitzler mehr und mehr als Fremder, ja als Feind und «Auswurf» behandelt und entwickelte daher ein zwischen Zugehörigkeit und Entfremdung schwankendes Bewusstsein. Als wissenschaftlich geprägter Liberaler war er ein eingefleischter Rationalist, Individualist und Freidenker. Als solcher war er jedem Lösungsvorschlag, den er für ungemäss oder unpraktisch hielt, abhold. Zu den Verstiegenheiten, in die die Juden gedrängt wurden, rechnete er den Zionismus, zu den Unwürdigkeiten Anbiederung und Taufe. Dies liess nicht viel Spielraum. Als kontemplativer Mensch und Diagnostiker von Seelenzuständen, ganz dem entsprechend, was man «therapeutischen Nihilismus» genannt hat, womit gemeint ist, dass in seinem Arzteberuf (und wohl überhaupt in seiner Gesellschaft) die Erkenntnis des Übels seiner Kur weit vorgezogen wurde, beobachtete er mit grosser Subtilität die verschiedenen Reaktionen der Juden auf ihre Umwelt und der Umwelt auf die Juden. Seinen Schriften, vor allen den hier erwähnten, in denen er diese Wechselbeziehungen exemplarisch beleuchtet, kommt daher eine hohe Bedeutung zu, die gleichzeitig künstlerisch und dokumentarisch ist. Als Mensch und Schriftsteller empfand er tief das *malheur d'être juif*, nicht nur äusserlich wegen der unaufhörlichen Verunglimpfungen und Hindernisse, de-

nen sein Werk und Wirken ausgesetzt war, sondern auch wegen der inneren Schäden, die in solcher Atmosphäre der Seele und den intimsten schöpferischen Regungen zugefügt wurden. Das Ärgste blieb ihm aber erspart. Er starb rechtzeitig. Nur wenige Jahre später wäre er ohne Rücksicht auf Alter und Heimatrecht von denen, die er erkannt hatte, ins Exil oder in die Gaskammer getrieben worden.

Franz Werfel:
«Ich war also Jude!
Ich war ein anderer!»

*Eine Darstellung der
sozio-psychologischen Judenproblematik*

«In Hellerau und Dresden hab ich Werfel viel gesehen. Es war traurig, ‚einJudenbub‘ sagte Sidie Nadherny ... ganz erschrocken ... und sie hatte nicht völlig unrecht. Ich war drauf und dran, diesem Jüngling meine Arme zu öffnen, und statt es zu tun, verschränkte ich sie hinter dem Rücken wie ein Gleichgültiger, der spazieren geht. Zehnmal im Tag wiederholte ich mir, dass er es war, der alle diese Wunder vollbracht hatte, in seiner Abwesenheit konnte ich mich noch für ihn entflammen, aber wenn er da war, fühlte ich mich so geniert, dass ich ihm nicht ins Gesicht schauen konnte. Dabei war er nicht unsympathisch, äusserst intelligent, vielleicht zu intelligent für seine Poesie, die verlor, wenn man sie sich als ausgedacht vorstellte, fein ausgedacht, schlau, von einem jüdischen Geist, der seine Ware nur allzu gut kennt. ... Zum ersten Mal empfand ich die Verlogenheit der jüdischen Mentalität, die von allem losgelöst ist, was uns bindet, und die es dennoch fertigbringt, davon zu reden, genährt von einer nahezu negativen Erlebnisweise, dieser Geist, der in alle Dinge eingeht, ohne sie zu besitzen, wie ein Gift, das überall eindringt und sich dafür rächt, dass es keinem Organismus angehört.»¹

Die gewählten Ausdrücke und hochgebildeten Formulierungen verhüllen nichts, sie dienen lediglich dazu, den kruden Klischees des Antisemitismus jenes Mäntelchen umzuhängen, mit dem sie sich in den gehobenen Gesellschaftsschichten umtreiben durften. Im Klartext sagt diese Passage, dass den Juden etwas körperlich Widerwärtiges innewohnt. Arglos und wohlgesinnt nähert man sich einem von ihnen und,

obgleich ihm nichts im üblichen Sinn Abstossendes anhaftet, prallt man zurück, angeekelt von dem Dunst, den er aussendet. Der Jude ist intelligent, so viel wird eingeräumt, aber zu intelligent für das Aufquellen von Poesie aus dem Unbewussten. Denn der Jude ist und bleibt Rationalist. Kommen die beiden Zusammen judentum und Dichtung, dann ist das Resultat Manufaktur. Der Jude tut, als wäre er ein Schaffender aus Inspiration, der seine Schöpfungen intuitiven Tiefen abringt, aber das ist bloss geschickte Vorspiegelung aus Geschäftsgründen. Der Jude betrachtet nämlich Gedichte – wie alles andere auch – vom geschäftlichen Standpunkt. Aus alledem spricht die Lügenhaftigkeit und der wurzellose Negativismus des jüdischen Geistes, der an nichts echten Anteil nimmt und doch von allem redet. Hier zeigt sich das jüdische Parasitentum, das sich für den Ausschluss aus der organisiert konstituierten christlichen Gemeinschaft dadurch rächt, dass es allenthalben sein Gift verspritzt.

Franz Werfel wäre betrübt gewesen, wenn er diese Äusserung gekannt hätte, und wahrscheinlich geradezu entsetzt, hätte er gewusst, dass sie von Rainer Maria Rilke stammte, mit dem er in Dresden so freundlich umgegangen war. Dieser perfide Bericht über ihre Begegnung musste ihm verborgen bleiben, denn er war in einem Privatbrief enthalten, den Rilke am 21. Oktober 1913 an seine Freundin und Gönnerin, die Fürstin Marie von Thurn und Taxis richtete. Und die Publikation dieses Briefwechsels fand glücklicherweise sechs Jahre nach Werfels Tod statt.

Aber die Doktrin, die sich in Rilkes Beschreibung niederschlug, war Werfel nichts Fremdes. In der Sekundärliteratur ist viel die Rede von Werfels wachsender Hinneigung zum Katholizismus, von seiner Weigerung, diesem Drang, gerade in den Jahren der schlimmsten Judenverfolgungen durch die Taufe nachzugeben, und vor allem von Werfels innerem religiösen Monolog, seinen theologischen Auseinandersetzungen mit Judentum und Christentum.² In diese hohen Sphären möchte ich ihm heute nicht folgen, sondern anhand zweier Werke aus verschiedenen Lebensepochen zeigen, dass sich Franz Werfel auch in den gesellschaftlichen Niederungen, in denen die konkreten Schicksalsfäden der Juden gesponnen werden, hervorragend auskannte, dass er mit dem *malheur d'être juif*, dem Alltagspech mit seinen zahllosen

Schikanen und häufig letalem Ausgang, ausgerechnet als Jude zur Welt gekommen zu sein, für dessen grausige Wirksamkeit selbst in den gehobenen geistigen Kreisen Rilkes Brief ein so unheimliches Zeugnis ablegt, nur allzu vertraut war, ja es am eigenen Leib erfahren haben musste, um es so eindringlich darstellen zu können.

Beginnen wir mit dem späteren der beiden Werke. Am heitersten, versöhnlichsten und, wie es wohl der Gattung der Komödie entspricht, am plakativsten hat Werfel diese Problematik in seinem ungemein erfolgreichen Lustspiel *Jakubowsky und der Oberst* behandelt. Auch hier wird wieder die Versöhnung zwischen Christentum und Judentum gefordert. Überdeutlich als mythologische Gestalten gekennzeichnet, veranstalten der Heilige Franz und der Ewige Jude ihren Auftritt als gemeinsame Fahrer auf einem Tandem. Die Zeit ist 1940 während des Einmarsches der Nazis in Frankreich und der chaotischen Flüchtlingsströme in den Süden, also eine in der deutschen Literatur nicht eben selten beschriebene geschichtliche Episode. Die Aussage ist leicht zu enträtseln. Sie beschwört herauf, was man sich nach dem Krieg besonnen hat, die judäo-christliche Tradition zu nennen. Die Aufforderung zum Burgfrieden richtet sich ausserhalb des von der Komödie gesteckten Rahmens an alle Komponenten des sogenannten Abendlandes, und innerhalb des Werkes an die streitbaren Gegensätze, die von dem Allerweltsjuden Jakubowsky und dem polnischen Krieger und Aristokraten Stjerbinsky dargestellt werden. Angesichts der Bedrohung durch die reine Barbarei geziemt es auch diesen traditionellen Gegnern, gemeinsame Sache zu machen und Frieden zu schliessen. Auch bei diesen Antagonisten geht es nicht ohne Allegorisierung ab, beide sind einer Dame ergeben, die allzu deutlich zum ewig-weiblichen Prinzip und gleichzeitig zur Allegorie des unvergänglichen Frankreich stilisiert wird, so dass, für den Theaterbesucher leicht durchschaubar, auch Jakubowsky und Stjerbinsky zu Repräsentationsfiguren werden. Um so aufschlussreicher sind daher die Eigenschaften und Verhaltensweisen, mit denen Werfel sie ausstattet.

Die Lebenshaltung des polnischen Oberst Stjerbinsky ist in ihrer Schlichtheit rasch nachgezeichnet. Gott und Vaterland sind seine Leit-

sterne, er ist ritterlich, tapfer bis zur Tollkühnheit, ein leicht entflammbarer Liebhaber, der für eine Frau Leib und Leben riskiert, freilich nicht nur sein eigenes, sondern auch das anderer Menschen. Er ist ein hochmütiger und unpraktischer Adeliger, der aber von seiner Umwelt erwartet, dass sie seine leiblichen Bedürfnisse befriedigt. Selbstverständlich verachtet er die Juden, er und sein polnischer Adlatus sind sozusagen automatisch Antisemiten, die im Lauf der Handlung typische antisemitische Klischees äussern, z.B. dass der Schachergeist den Juden im Blut liege, dass Juden nicht mit den Händen arbeiten, ja Stjerbinsky versteigt sich in einem Augenblick des Affekts zur Behauptung, Hitler habe gegen die Juden recht. Aber als Gegner der Nazis aus Patriotismus, sieht er sich auf der Flucht vor den einmarschierenden deutschen Truppen in ein prekäres und halb widerwilliges Bündnis mit dem jüdischen Emigranten Jakubowsky geworfen. Diesem gilt nun unser eigentliches Interesse.

Die über die ganze Komödie verstreuten Mitteilungen und Selbstbeschreibungen dieser Gestalt ergeben, wenn man sie zusammenfügt, ein überraschend wohlbekanntes Porträt. Jakubowsky ist als ostjüdisches Kind, Opfer des Pogroms, in dem sein Vater umgebracht wurde, nach Deutschland gekommen. Hier aufgewachsen, gelangt er zu Reichtum und Einfluss, natürlich durch Geschäfte. Er wird Präsident eines Konzerns, Generaldirektor mit Chauffeur, er selber nennt sich einmal, wenn auch ironisch, «internationaler Experte für Finanzwesen» (Akt I, 2. Teil). Er ist Kapitalist, aber einer mit sozialem Gewissen. So hat er z.B. eine Arbeiterbibliothek gegründet, was man natürlich zu seinen Gunsten auslegen kann, wobei man sich aber gleichzeitig vor Augen halten muss, dass die Beziehungen der Juden zur Linken zu den Standard-Glaubenssätzen des Antisemitismus gehören. Ebenso verhält es sich mit anderen guten Eigenschaften, etwa seinem Mäzenatentum. Jakubowsky hat eine Schule gegründet, gut und schön; aber was für eine? Eine Schule für *moderne* Architektur, was wieder einmal zeigt, dass die Juden Neuerer sind, in Sachen der Kunst zur modernistischen Entartung neigen. Dass Jakubowsky freilich auch Liebhaber der *alten* deutschen Kunst ist, passionierter Anhänger von Mozart, Beethoven und Goethe, steht dem nicht entgegen, denn im antisemitischen Juden-

bild gibt es schlechthin keine Widersprüche, je mehr Unvereinbarkeiten es aufnimmt, um so besser eignet es sich zur Abdeckung aller Welt-übel.

Dass Jakobowsky ein unsteter Wanderer ist, kann man ihm angesichts der politischen Entwicklungen nicht verargen, aus Osteuropa rettet er sich nach Berlin, dem dort siegreichen Nazismus entkommt er nach Wien, von wo er aber aus bekannten Gründen gezwungen ist, zuerst nach Prag und bald darauf nach Paris auszuweichen, ein Weg, den Tausende und Abertausende antreten mussten. Aber da er ewig auf der Flucht und immer unterwegs ist, haftet ihm der Makel der Unstetigkeit an. Kann man ihm unter den gegebenen Umständen übelnehmen, dass er nervös ist und eine Neigung zeigt, seine bedrohlichen Lagen so rational wie möglich zu analysieren? Kaum. Aber als Folge bleiben Nervosität und berechnende Logik zurück, Tendenzen, die in allen antisemitischen Pamphleten von Drumont bis Dühring den Juden angelastet werden.

Auf dem Fluchtweg selbst erweisen sich Jakobowskys jüdische Fähigkeiten allerdings als Gottesseggen. Mit unermüdlicher Findigkeit und beinahe schon übernatürlichem Spürsinn verschafft er sich und seinen Begleitern immer wieder Unterkunft, Nahrung und lebenswichtigen Treibstoff für ihr Fluchtauto, das Jakobowsky selbstverständlich auch aufgetrieben und aus seiner Tasche bezahlt hat. Einmal bringt er es mit seiner jüdischen Chuzpe sogar dahin, dass die vordringende deutsche Wehrmacht seinen Tank mit Benzin füllt. Und so ist es mit allem: Jakobowskys jüdische Eigenschaften bewähren sich, aber es sind und bleiben unverkennbar jüdische Eigenschaften.

Es muss auch vermerkt werden, dass die Komödie nach dem Schema «Frau zwischen zwei Männern» verläuft. Als gute, wenn auch ein wenig sündige Katholikin wählt Marianne letzten Endes natürlich den Katholiken Stjebinsky, auf dessen Seite – nebenbei sei es gesagt – auch das bessere Aussehen ist. Und bei aller Verliebtheit hat Jakobowsky ohnehin das Einsehen, auf die «Frau seines Herzens» zu verzichten, weil er «ein Emigrant auf dem ganzen Planeten» ist und sie nicht «in die Erniedrigung ziehen» möchte, die seine Existenz ausmacht (Akt II, 2. Teil). Aber dass Marianne, Madame la France, durch-

aus einen Zug erotischer Sympathie für Jakobowsky verspürt, verleiht dem allegorischen Spiel eine allzu beschönigende und unhistorische Note, denn in Krisenmomenten, man denke etwa an die Ausschreitungen während der Affäre Dreyfus oder an die massiven Schandtaten während der Okkupation, zeigte sich die französische Gesellschaft von einer anderen Seite. Aber in diesem Lustspiel ist das Land der Gehehnisse alles andere als ein unholdes Frankreich.

Was jedoch Jakobowsky betrifft, so ist sein Wesen ein nicht ganz unglaubwürdiges Gemisch aus der Schatzkammer der Sozialwissenschaften, den Erfahrungen eines gewitzigten Beobachters wie Franz Werfel und dem Wörterbuch antisemitischer Klischees. Was diese Hauptgestalt trotz ihrer Schwächen in einem durchaus sympathischen Licht erscheinen lässt, das ist die Selbstironie, die ihr der Autor verleiht, der jüdische Witz, mit dem er die ganze Komödie würzt und vor allem die rundum versöhnliche Haltung des Ganzen, eines Kriegsprodukts, dessen Ideologie in der Aufforderung an alle Sympathisanten der Alliierten besteht, angesichts der nationalsozialistischen Bedrohung alle kleinlichen Antagonismen zu begraben. Den antisemitisch Angehauchten unter ihnen scheint Werfel zuzurufen: Seht, selbst wenn die Juden mit all den unerfreulichen Eigenschaften ausgestattet sind, wie sie im Buche stehen, so lässt sich diesen ihren schlimmen Seiten auch manches Gute abgewinnen, und im Kampf gegen Hitler kann man sich auf ihre Energien verlassen. Gegen Ende legt der Autor Jakobowsky ausserdem noch eine ganz ernstzunehmende, an das ewige Frankreich gerichtete Sentenz in den Mund, die alles zusammenfasst und die, wenn man das Entstehungsjahr 1942 im Auge behält, eine gewisse prophetische Kraft nicht entbehrt: «Ja, Marianne, die Jakobowskys sollen ausgerottet werden unter dem offenen oder versteckten Beifall der Welt! Sie werden nicht ausgerottet werden, wenn auch Millionen sterben. Gott straft uns. Er wird wissen warum. Er straft uns durch Unwürdige, die uns stärken, indem sie uns schwächen. Und dann vernichtet er sie voll Ekel immer wieder.» (Akt III, 2. Teil)

Hier verschmelzen in unvergleichlicher Weise die beiden Zugänge, die Werfel immer wieder zum jüdischen Problem gesucht hat. Die Fra-

ge nach dem Willen Gottes signalisiert seine metaphysische Richtung, die Anklage der nichtjüdischen Mitmenschen wegen ihrer Gleichgültigkeit und die Einsicht, dass Verfolgungen den Fortbestand der Juden garantieren, die sozio-historische.

Ein literarisches Meisterwerk ist die 1926 datierte Erzählung *Pogrom*. Sie ist leider unvollendet geblieben, aber für das Verständnis der Judenfrage, wie Franz Werfel sie gesehen hat, ist sie trotzdem eine Fundgrube. Ganz im Gegensatz zu dem viel späteren, ein wenig grobschlächtigen, weil auf Aktualität und Bühnenwirksamkeit zugeschnittenen Lustspiel *Jakubowsky und der Oberst* ist das Fragment tiefer und von einer hintergründigen Subtilität. Das sind zweifellos auch die Gründe dafür, dass das Theaterstück ein Welterfolg wurde, während die Erzählung so gut wie unbekannt blieb. Vergleichbar ist das Fragment mit dem wenige Jahre später entstandenen Roman *Die vierzig Tage des Musa Dagh* in dem wichtigen Punkt, dass in beiden ein völlig in der umgebenden Kultur aufgegangenes Mitglied einer Minderheit, durch eine kritische Begegnung im Innersten aufgewühlt, mit seinen Eisprüngen konfrontiert wird und sein gegenwärtiges Selbstverständnis als misslungene Aneignung einer falschen Identität erkennen muss.

Aus den in der weitausholenden Erzählung angespannten Motivsträngen wähle ich diejenigen aus, die eine direkte Beziehung zu unserem Thema herstellen lassen. Der Ich-Erzähler holt aus seiner Erinnerung eine Episode hervor, die am Ende der österreichungarischen Monarchie spielt. Am ersten Weltkrieg hat er als Offizier teilgenommen. Schwer verwundet kehrt er in seinen Beamtenstand zurück. In einer langen Analyse seiner Berufsauffassung bezeichnet er sich als Ästheten und rühmt seine Tätigkeit als ästhetisch bedingte Enthobenheit aus dem grellbunten Völkergemisch und dem vulgären Volksdunst des Habsburger Nationalitätenstaates. Vom Ende her gesehen, d.h. aus der Perspektive seiner sich beinahe traumatisch wiederherstellenden ethnischen Identität, muss man die ungemein behutsame Kunst Werfels bewundern, mit der er in die Selbstrechtfertigungen des erzählenden Ich die diesem selbst unbewussten Beweggründe für seine Hinneigung zur Beamtenexistenz einfließen lässt. Zwanzig Jahre vor Sartres scharfsin-

nigen Reflexionen zur Judenfrage besitzen wir in diesen fiktiven Aufzeichnungen ein perfektes Porträt des «unauthentischen Juden», zu einem Zeitpunkt freilich, an dem der Leser noch nichts von der jüdischen Abstammung des Erzählers weiss. Sobald man aber gewahr wird oder ahnt, dass der junge Baron seiner jüdischen Herkunft ausweichen bzw. ihr nicht das erforderliche moralische Gewicht zuerkennen will, werden gewisse Wendungen seines Berichtes plötzlich durchsichtig und bedeutsam, so z.B. sein Preis der «Farblosigkeit»³ des österreichischen Beamtentums, dem er angehört. «Farblos» heisst für ihn, dass seine Mitbürokraten mit «ihren halsbrecherischen Namen» und ihrer «mühsamgleichmässigen deutschen Aussprache» im Lauf der Generationen ein «Destillat aus allen ... Rassen» geworden sind. Durch «Aufopferung gewisser Leidenschaften» ist nicht nur die unparteiische Gerechtigkeit des Verwaltungsapparats erzielt worden, sondern «diese Beamten waren ... Zölibatäre ihrer unterdrückten Volksnatur». «Unter diesen Zölibatären fühlte ich mich glücklich», behauptet der Erzähler (338). Es gibt aber Signale, dass in der Tiefe seiner Psyche das Magma seiner Abstammung grollt und diesen Frieden Lügen straft. Es muss zum Ausbruch kommen, da die Unterdrückung jeglicher Leidenschaft jene Starre, jene «Erschöpfung» (343) Jene «Betäubung» (345) und «Lethargie» (343), jene «Müdigkeit» (342) in ihm erzeugt, über die er öfter klagt. An einer signifikanten Stelle ist eine kleine Huldigung an Hugo von Hofmannsthal eingebaut, die zwanglos das Zitat: «Ganz vergessener Völker Müdigkeiten/Kann ich nicht abtun von meinen Lidern» ermöglicht. Rätselhaft bei Hofmannsthal, erhalten diese Gedichtzeilen im Kontext von Werfels Erzählung das Gewicht einer unverkennbaren Eindeutigkeit. Mehrfach wiederholt, werden sie zum geheimen Zentrum und Leitmotiv.

Wegen des fragmentarischen Charakters wird der Punkt nie erreicht, wo der junge Mann das angesprochene Zölibat ablegt, weder in bezug auf die Frauen noch auf seine Volkszugehörigkeit, aber die ganze Erzählung ist darauf angelegt, dass es dazu kommen muss. Folgt man der Chronologie der Darstellung, dann stösst man immer wieder auf Stellen, wo es deutlich wird, dass seine Selbsteinschätzungen mit mächtigen, aber in verborgener Tiefe wirksamen Bewegtheiten im Wi-

derstreit liegen. So muss er einmal zugeben, dass er sich nicht erklären könne, wieso er eigentlich in seinem blutlosen Schattenberuf von Beamten glücklich gewesen sei (338), obgleich er dies ständig beteuert, und vielleicht noch schwerwiegender, was ihm, der kein Patriot war, wie er ausdrücklich betont, seine «Vorliebe» für den «österreich-ungarischen Staat» eingeflösst habe. «Zeit seines Bestehens», lässt er verlauten, seien ihm die Motive dafür «sogar ganz unbewusst» geblieben (339). Freilich wirken solche Bekenntnisse eher provokativ als beruhigend auf den Leser, und mangels einer Auflösung der vielen geschürzten Erzählknoten, fühlt er sich aufgefordert, zu spekulieren. Die nächstliegende Erklärung hat zweifellos mit der Lage des von allen Seiten angefeindeten «Staatsvolkes» zu tun, das nur in der Duldung des Kaiserhauses und der monarchistischen Eliten seinen Schutz fand. In dieser Mutmassung wird man durch manche kaum merklichen Andeutungen bestärkt, z.B. durch den Satz, mit dem der Erzähler seine Versetzung aus der Hauptstadt in ein Alpenland kommentiert: «Ich war den Dienst in Wien gewöhnt, der Stadt ohne Gesinnung, hier in der Provinz aber sah den Leuten eine enge und böse Gesinnung aus den Augen.» (339) Keinem aufmerksamen Interpreten kann entgehen, dass damit nur die antisemitische Einstellung der Bevölkerung gemeint sein kann. Damit alle diese Andeutungen ins rechte Licht gerückt werden, holt der Erzähler an geeigneter Stelle den Bericht seiner Abstammung nach. Er ist, wie er betont, rein jüdischer Herkunft, Abkömmling des berühmten aufklärerischen Staatsmanns Joseph Freiherr von Sonnenfels, ohne das Hinzutreten anderer ethnischer Elemente. Wir müssen darauf verzichten, die anspielungsreiche Biographie des Erzählers näher ins Auge zu fassen, nur ist im Interesse der Interpretation hervorzuheben, dass in der Figur seines Vaters ein Beispiel für die lückenlos geglückte Anpassung an die Elitenkultur geboten wird, eines eleganten Kavaliere und glänzenden Reiters, der mit sich und der Umwelt in völliger Harmonie und unanfechtbarer Übereinstimmung lebt. Erst in der nächsten Generation, nämlich im Erzähler selbst, geraten die ursprünglichen mit den erworbenen Wesensbestandteilen in jenen Widerstreit, der ihn lähmt und zur Krise führt. Es bleibe dahingestellt, ob Werfel mit diesem Auflebenlassen alter Stammeserb-

teile nach Generationen problemloser Eingliederung unwissentlich dem Biologismus seiner Zeit Macht über seine Geschichte eingeräumt hat. Es genüge, sich daran zu erinnern, dass es ihm bei seiner Kritik jüdischer Ausprägungen nicht um rassistische, sondern erworbene Verhaltensweisen geht und um den durch falsche Assimilation verschütteten Zugang zu traditionellen Seelenschätzen. So hält er z.B. fest, er «liebe leidenschaftlich alles, was mit rechten Dingen zugeht», schon allein darum, weil er «eine bebende Angst vor allem Übernatürlichem habe». Mit dieser Eigentümlichkeit hängt zweifellos auch seine «Bewunderung für wissenschaftliche Geister», für eine «klare, präzise Denkschärfe» (354) zusammen, sowie seine mehrmals erwähnte «starke Neigung für Fragen der Statistik», für «Tabellen», «MassVerhältnisse» (336) und dergleichen mehr. Es bedarf keiner aussergewöhnlichen Akribie, um zu erkennen, dass es sich dabei um die oft behauptete jüdische Rationalität handelt, aber in diesem Fall, wie aus vielen Andeutungen hervorgeht, um eine mühsam hochgehaltene. Man könnte so formulieren, dass der Verlust an lebensnotwendiger Metaphysik als Strafe für Assimilation und Anbiederung an eine wesensfremde Gesellschaft zu werten ist.

Es geht nicht an, die Schilderung des zentralen Ereignisses länger hinauszuschieben, jener traumatischen Begegnung, die im Erzähler eine existentielle Umwandlung seines ganzen Wesens verursacht. Er wird vom Statthalter in einen entfernten Ort geschickt, um in einem Lager von Flüchtlingen aus dem Osten des Reiches im Namen der Regierung nach dem Rechten zu sehen. Unter diesen befindet sich eine Gruppe von ruthenischen Bauern, die ihn «mit unbeschreiblich gleichgültigen Augen» anstarren, keinerlei Anliegen haben und jene fast schon tierische «Trägheit und Gleichgültigkeit» zur Schau stellen, die er vom Krieg her kannte (343). Diese Passivität erleichtert den von einer unerklärlichen Müdigkeit Übermannten so sehr, dass er bereits das Ende seiner Aufgabe gekommen sieht. «Wenn nur diese Juden nicht wären!«, wie sein antisemitisch eingestellter Schreiber «mit klagendem Tonfall» (343) ausruft. Unzufriedenheit mit der ihnen zugewiesenen Unterkunft, Geschrei, Anstände, Hinund Herlaufen kennzeichnen das

Benehmen dieses aufsässigen Volkes im Gegensatz zu den alles hinnehmenden Ruthenen, und der Herr Baron muss sich schweren Herzens entschliessen, auch ihnen in dem Proletarierhaus, in dem sie sich eingemietet haben, einen Inspektionsbesuch abzustatten.

Werfel bietet jetzt die ganze Kunst seiner Rhetorik auf, um die «Scheusslichkeit», das schiere Entsetzen glaubhaft zu machen, auf das es ihm jetzt ankommt. «Wüstes Geschrei», grinsende Augen, «schmutzige Weiber», «grossköpfige Kinder», «überschwengliche Neugierde», «Hohn» (344) schlagen dem Erzähler entgegen. «Die Weiber trugen nicht die Kleider von Proletarierinnen, sondern schmierige und zerfetzte Damenkostüme einer verschollenen Mode,... die Männer hatten alle spiegelnde Kaftane an und abgerissene Samthüte, die sie auch unter dem Dach nicht abnahmen.» «Die fremdesten Menschen», die ihn bedrängen, das Lamento, das «genussreicher Selbstzweck» zu sein scheint, alle diese Grässlichkeiten ebenso wie «der Zustand willenloser Betäubung» (345), der ihn befällt, erinnern wieder stark an Hugo von Hofmannsthal, aber diesmal an *Das Märchen der 672. Nacht*, wo ebenfalls der Ästhet aus seinem unauthentischen Scheinleben gerissen und mit der brutalen Wirklichkeit konfrontiert wird. Die Wirklichkeit hier ist der Ursprung, die Begegnung des Erzählers mit dem Substratum seiner Herkunft, der unverfälschten, unangepassten Form seiner Ethnie. Der Baron Sonnenfels wird in eine Stube gestossen, auf einen Schemel gedrückt, den der Jünger eines unheimlichen Wunderrabbis freimachen muss, dessen lähmendem Bann sich der unglückliche Besucher vergebens zu entziehen trachtet. Ein übelriechender Hering, vor dem ihm unsagbar graut, wird auseinandergeschnitten und die beiden Teile ihm und dem Jüngling, der eben noch an seiner Stelle gesessen ist, zugeworfen. Trotz seines unüberwindlichen Ekels muss er das widerliche Stück verschlingen. Es handelt sich offenkundig um die alptraumartige Initiation oder Re-Initiation in seine Volkszugehörigkeit. In der Tat ist das Wort «Alptraum» am Platz, denn der ganze Vorgang ist die Wiederholung eines traumhaft aus frühester Kindheit erinnerten Déjà-vu, wo er gleichfalls mit Vater und Grossvater in einer schmutzstarrenden Stube einer jüdischen Totenfeier beigewohnt hat (345, 365), ein Bild,

das ihn nie wieder verlässt und das ihn seither «mit hoffnungsloser Schläffheit und einem wilden Fluchtrieb» zugleich (345) erfüllt, jenem zerreissenden Doppeleffekt seiner ethnischen Inauthentizität. Aus dem Tanzritual, das der Rabbi nach dem «Fischwunder» aufführt, und aus der existentiellen Trance, die ihn befallen hat, befreit den hilflosen Baron erst das Eindringen seines Amtsschreibers, sonst wäre er «vielleicht ... ohnmächtig geworden, oder ... hätte mitgetanzt» (351).

Das Erlebnis hat aber noch ein Nachspiel. Der Erzähler widersteht dem Trieb, dem ganzen Geisterspuk durch kopflose Flucht zu enttrinnen. Stattdessen begibt er sich auf eine Wanderung in die Natur. Er steigt im Gebirge auf und, «meilenfern jeder menschlichen Stimme, geheiligt und unbetreten», befindet er sich plötzlich auf einem freien Plan, einer nicht mehr der empirischen Welt angehörenden Stelle, wo er einen kaftanbekleideten Mann mit einem «verschossenen runden Sammethut auf dem Kopf» erblickt, in dem er, «übermässig erschrocken» und indem «ein wirklicher Nervenriss» durch seinen Körper geht, den ihm durch den gemeinsam verzehrten Fisch zum Bruder gewordenen Ostjuden, von diesem unbemerkt, wiedererkennt. Hier kommen wir nun ohne Werfels genauen Wortlaut nicht aus:

«Es geschah nichts. Es sei denn, dass Israel sein sommersprossiges Gesicht mit geschlossenen Augen zum Himmel hob, und, als wollte er vom Vater wie ein Kind aufgehoben werden, mehrmals verlegen seine Arme emporstreckte. Es geschah nichts als das, aber bis zum Grund erschütterte es mich. War es die goldene Stunde, war es der traumhafte Hain, ich belauschte aus meinem Versteck nicht... einen jungen polnischen Juden, ich belauschte eine heilige Gestalt. Dieses Gesicht mit dem rötlichen Bärtchen ... gehörte der Welt, dieses Judengesicht, das schmerzlich verklärt zur Sonne des Vaters sich hob ... Israel belauschte ich hier ... Wie eine bebende Stimme klang diese Erkenntnis in mir ... Wer hat diesem Volk das angetan? Wer hat es dazu verurteilt, nicht wie Menschen in der Natur zu stehn, heiter und übermütig mit der Erde nicht zu leben wie alle! Wer hat es zum Kaftan verurteilt!?» (374)

Niemand kann daran zweifeln, dass der Autor seinen von all den ungewöhnlichen Begegnungen aufgewühlten Protagonisten eine über

das rationale Bewusstsein gehende Erfahrung machen, eine Epiphanie erleben lässt. Nach all dem Berichteten ist es kein Wunder, dass das oft zitierte Fazit der Erzählung im Mund des jungen Zurückblickenden lautet: «Ich war also Jude! Ich war ein Anderer! Ich war nicht ein Mensch wie alle!» (371)

Um ihn zu dieser Erkenntnis zu bringen, hätte es freilich weder des mythischen Erlebnisses in der Rabbinerstube noch der Epiphanie in Gottes freier Natur bedurft. Untrügliche Anzeichen, durch die ganze Erzählung hindurch verstreut, hätten ihn auch auf dem gewöhnlichen Weg der Vernunftschlüsse zur gleichen Einsicht bringen können. Schon während seines Zwiesgesprächs mit dem Statthalter war es ihm gewesen, als hätte dieser bei der Erwähnung der jüdischen Flüchtlinge «nicht mehr offen wie immer» ihm ins Gesicht gesehen, sondern seine «etwas welligen Haare» betrachtet (339). Auch bemerkt er, dass der Graf, sein Chef, ihm gegenüber «durch eine leise, ihm kaum bewusste Befangenheit irritiert» wurde, die auf ihn selber zurückwirkte, die er allerdings zu diesem Zeitpunkt noch nicht richtig auszulegen weiss (340). Ein anderer Aristokrat, der sich auf einer Gesellschaft mit ihm unterhält, fragt ihn, ob er «ein Verwandter des ehemaligen Hofschauspielers» sei, seinen Namen Sonnenfels mit dem des bekannten jüdischen Schauspielers Sonnenthal verwechselnd. So etwas kann jedem passieren, könnte man sagen. Aber die Bedeutsamkeit der Fehlleistung wird dadurch herausgestrichen, dass der Erzähler fortfährt, «Ich weiss nicht, warum ich wegen dieser dummen und harmlosen Verwechslung meines Namens in solche Missstimmung geriet. Aber mir war es, als müsste ich umkehren und diese eisig-freundliche Fremdheit, in die ich geraten war, fliehenden Fusses verlassen.» (353) Er weiss es nicht, aber der Leser weiss es.

Das weitaus wichtigste Erlebnis in dieser Gesellschaft ist aber ein anderes, die Suada eines gelehrten Schwätzers, die er sich anhören muss und in der dieser es sich angelegen sein lässt, die vornehmen Herrschaften mit seiner fabelhaften Gescheitheit zu unterhalten. Er ist leicht als literarische Derivation der von Schnitzler so gehassten Renegaten und Snobs zu erkennen oder als Mischung aus Hofmannsthals Baron Neuhoff und Brücke, dem «berühmten Mann» aus dem *Schwierigen*, aber

hier eben in der Gestalt des jüdischen Professors von Wertheimer. «Er produzierte Sentenzen, Aphorismen, Maximen, Hypothesen, Reflexionen in beängstigenden Wortstürzen, dass die Luft ihm zu Häupten nicht bloss von der Frühlingswärme zu zittern schien. ... Was da alles um unsere Ohren schwirrte! ,Neues Staatsgefühl und der grossösterreichische Gedanke, der sich mittels dieses Krieges durchsetzen würde!’, (Hegemonie der starken Rassen und Aufgabe des Adels innerhalb der Monarchie!’, (Thomas von Aquino’, (Neue Katholizität, (Comenius und die böhmische Idee’, (Goethe und Europa’, (Goethe und Vorarlberg’, (Goethe und der Papst’, (Goethe und der Islam’, (Goethe und die Astrologie’, (Goethe und alle Teufel». «Die Aristokraten», beobachtet der Berichterstatter, «hörten diesen Schwall mit der impertinenten Höflichkeit von Leuten an, die einen Taschenkünstler, der ihnen eine Extravorstellung gibt, bei Tisch behalten haben.» Der Erzähler ist ebenfalls von dem Schönredner irritiert, aber anders: «Ich sah das gekräuselte Mäulchen und hasste Goethe. Mehr noch, eine Beklemmnisja ein wirkliches Unwohlsein kam über mich.» (355) Warum diese übertriebene psychosomatische Reaktion? Weil er spürt, dass sie beide, er ebenso wie der gelehrte Clown, trotz aller Bemühung niemals von diesen Leuten akzeptiert werden können, dass sie immer kuriose, für nicht voll genommene Aussenseiter bleiben werden, ja dass er, der Herr von Sonenthai, pardon, von Sonnenfels, ein Spiegelbild des Herrn von Wertheimer ist, ebenso wie dieser ein Beispiel für die misslungene jüdisch-österreichische Symbiose.

Wir sind am Ende angelangt. Die angesprochene Problematik verzweigt sich durch Franz Werfels ganzes Œuvre. Die Untersuchung weiterer Werke würde neue Nuancen beibringen, aber das Erkannte kaum noch grundlegend verändern. Der Dichter gehört einer Generation an, der es im Gegensatz zu ihren Vätern nicht mehr gelingt, die Augen vor dem Scheitern ihrer Integration zu verschliessen, und der nichts übrigbleibt, als zu verzweifeln wie Stefan Zweig und viele andere, oder den mühseligen Weg zu einer neuen Identität, zu einem *Renouveau juif* anzutreten. Kurt Tucholsky hat einmal die vielzitierte Äusserung getan, er sei Vorjahren aus dem Judentum ausgetreten, obwohl er sehr wohl

wisse, dass man das nicht kann. Werfel wusste es auch. Wenn man den Manifestationen der manchmal ernst, manchmal humoristisch, aber immer wieder mit fast monomanischer Insistenz vorgetragenen sozio-psychologischen Existenznot der Juden in Werfels Werken begegnet, dann dämmert dem heutigen Leser die Einsicht, warum Werfel auf den Übertritt zum Katholizismus verzichtete, nicht nur in seiner letzten Lebenszeit, wo ein solcher Schritt in der Tat ein Verrat an den Opfern gewesen wäre, sondern auch in all den Jahrzehnten davor nicht, als er kaum ein Stirnrunzeln hervorgerufen hätte. Ich glaube gezeigt zu haben, dass er es nicht tun konnte, weil er längst zur Erkenntnis gelangt war, man könne, einmal von Geburt aus damit behaftet, dem Judentum auf keine Weise enttrinnen.

Das jüdische Selbstverständnis jüdischer Autoren im *Fin de siècle*

Es ist nicht leicht, jetzt, wo bereits die neue Jahrhundertwende über uns gekommen ist, noch Neues über die alte zu sagen. Ich verfolge ein bescheideneres Ziel, indem ich zwei altbekannte Phänomene ein wenig genauer unter die Lupe nehme, den Antisemitismus im Wien des *Fin de siècle*, und die Art, wie sich die Juden, darunter vornehmlich die Literaten, auf ihn einstellten, sich mit ihm abfanden, ihn vielleicht sogar bekämpften.

Die Abneigung gegen die Juden ist alt. In der christlichen Welt hatte sie religiöse Wurzeln, war aber immer auch mit weltlichen Vorstellungen, z.B. wirtschaftlichen und sozialen Motiven verbunden, und trieb abergläubische Giftblüten, die nicht selten tödlich wirkten. Mit grossen Schwankungen in Form, Intensität und Folgen blieb sich diese Mischung jahrhundertlang gleich. Im 19. Jahrhundert kam ein neuer Faktor hinzu, der Rassismus. (Vorformen davon gab es allerdings schon im Spanien der Reconquista, der Wiedereroberung Iberiens durch die Christen von den Arabern, als plötzlich von der *pureza de sangre*, der Reinheit des Blutes die Rede war.) Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert traten die religiösen Motive stark zurück, die wirtschaftlichen wurden wichtiger. Aber die ausschlaggebende Veränderung bestand im biologischen Denken, das nach und nach in den Vordergrund drängte. Die Juden galten nun als «Rasse», ihre Eigenschaften und ihr soziales Verhalten wurden als angeboren angesehen, in früheren Zeiten konnte man das Judentum noch ablegen oder zu einer *quantité négligeable* machen, religiös zum Beispiel durch Übertritt zu einem der christlichen Glaubensbekenntnisse, in Österreich besonders zum vorherrschenden Katholizismus, gesellschaftlich durch Bildung, Reichtum und Ehe mit Christen. Aber jetzt wurde das Judentum unent-

rinnbar. Darüber witzelten die Juden selbst: Ein Jude lädt den anderen zu seinem Tauffest ein, bereits dem zweiten in diesem Jahr. Wie kommt das, fragt der Besucher den Gastgeber, ich war doch erst neu-lich bei deiner Taufe? Ja, aber das war die protestantische. Und warum wirst du jetzt katholisch? Weil die Leute einem die Religion nicht mehr glauben und fragen, was man früher war. Jetzt kann ich sagen: «pro-
testantisch»! Vielleicht verstanden die jüdischen Zeitgenossen nicht jede Nuance dieser Änderungen, aber der ungeheuren Verschärfung des gegen sie gerichteten Hasses waren sie sich wohl bewusst. Und so sprachen sie mit bekanntem Galgenhumor von dem ehemals gegen sie gerichteten Widerwillen, den sie mit Recht für den ungefährlicheren hielten, als dem «guten alten Risches», dem jüdischen Wort für Judenfeindschaft.

Schliesslich misstraute in der Monarchie jede Minderheit jeder anderen. Seiner «rassischen» Haut konnte man aber nun nicht mehr so leicht ent schlüpfen. Diese Entwicklung ist schon oft beschrieben worden. Ich brauche sie hier nicht erneut nachzuzeichnen, schon deswegen nicht, weil bereits aus dem wenigen, das ich gesagt habe, hervorgeht, worauf es mir ankommt, nämlich dass der Antisemitismus keine einheitliche, sondern eine äusserst vielfältige Ideologie war. Jede Gesellschaftsschicht hatte den ihren, jede historische Situation verlangte nach der Aktivierung anderer Ideologeme. Ja, sie mochte sich täglich nach Laune und Zweck ändern. Die Aristokraten und das ihnen nacheifernde Grossbürgertum pflegten einen dunkelhaften, snobistischen, die Katholiken einen religiös gefärbten, das Kleinbürgertum einen ressentimentgeladenen rassistischen, die Unterschichten eher einen neidisch-ökonomischen Antisemitismus. Eine besondere Abart in dieser Phänomenologie bildete der sogenannte jüdische Selbsthass, wobei es freilich schwerhält, zu entscheiden, ob es sich dabei um eine Abart des Antisemitismus handelt oder um eine der jüdischen Reaktionen auf sein Vorhandensein. Auch braucht man nicht gleich von Selbsthass zu sprechen, wenn ein etablierter Jude Bedenken gegen die Zuwanderung von unangepassten, noch in allen ihren Traditionen lebenden Juden äusserte. Aber alle diese Spielarten vermischten sich miteinander, fein säuberlich lassen sie sich nicht trennen. Diese Abstufungen gelten nicht

weniger für Intellektuelle und Schriftsteller. Nehmen wir z.B. Rainer Maria Rilke, einen toleranten Menschen, der Sympathie für die tschechische Unterschicht seiner Heimstadt Prag empfand, vorurteilsfrei den Homosexuellen gegenüber war, Wilhelm II. und sein Deutsches Reich verabscheute, jüdische Freunde und Verhältnisse mit jüdischen Frauen hatte. Offenbar versagte bei ihm das «gesunde rassische Volksempfinden», auf das die Antisemiten sich immer beriefen, aber an das sie aus guten Gründen nicht recht glaubten. Das alles verhinderte bei Rilke jedoch in gewissen Augenblicken keineswegs hässliche antisemitische Ausbrüche, besonders wenn er seinen adeligen Gönnerinnen nach dem Munde redete oder ihnen eine Liaison mit einem Juden ausreden wollte. Dann war plötzlich von der jüdischen Schläue die Rede, der alles zur Ware entarte, von der Verlogenheit der jüdischen Mentalität und ihrer Loslösung von allen Bindungen, mit denen die Nichtjuden so reichlich und segenbringend ausgerüstet seien, vom jüdischen Geist, der wie ein Gift in alle Dinge eindringe, aus Rache dafür, dass er keinem Organismus angehöre. Solche Äusserungen unterscheiden sich von den krudesten antisemitischen Klischees nur durch die gebildete Diktion. Selbst Marie von Ebner-Eschenbach, eine grosse Judenfreundin und Mitbegründerin eines Vereins zur Bekämpfung des Antisemitismus, scheute nicht immer vor der Verwendung von abstoßenden Klischees bei der Zeichnung jüdischer Nebengestalten in ihren Werken zurück. Manche von ihnen mauscheln entsetzlich bei der Ausübung ihrer lichtscheuen Geschäfte und leisten aus Geldgier widerwärtige Spitzeldienste für die Polizei. Ihr Äusseres entspricht ebenfalls *Stürmer-Krügen* Vorstellungen. Einer von ihnen wird als missgestaltetes Wesen geschildert, krummbeinig wie ein Kobold, mit unförmigem Kopf und nachtschwarzen, allerdings klug und feurig funkelnden Augen. Und selbst der positiv geschilderte Kreisphysikus in der gleichnamigen Erzählung sieht in allen Dingen nur ihren Gold und Silberwert, ehe er sich zu einer «christlichen» Denkungsart bekehrt. Es gibt keinen besseren Beweis dafür, dass eine solche stereotype Vorstellung von den Juden damals in allen Köpfen herumspukte, als ihr Auftauchen in den Bildern dieser Schriftstellerin.

Für die Zusammenschau und Systematisierung aller dieser körperli-

chen und seelischen Varianten in eine Weltanschauung, deren Ziel es war, sämtliche Übel der Welt aus diesem einen Punkt zu kurieren, sorgten Zeitungen, Kulte und Hetzschriften. Die Juden trugen an allen Missständen die Schuld, am Kommunismus ebenso wie am Kapitalismus, man warf ihnen vor, dass sie sich isolierten, und gleichzeitig, dass sie sich überall einmischten, dass sie fremdartig aussahen und gekleidet waren, aber auch, dass sie sich ungehörlich tarnten, so dass man sie nicht mehr von den Nichtjuden unterscheiden konnte, dass sie reich waren und gleichzeitig in ihrer Armut den Handwerkern um einen Schandlohn ihr Brot Wegnahmen. Von den Antisemiten mit ihrer Betonung des Irrationalismus und der Gemütswerte wurden solche Widersprüche nicht wahrgenommen. Denn es diente ja doch alles, was die Juden taten, allein dem Zweck, die Herrschaft über die Nichtjuden an sich zu reißen, egal mit welchen Mitteln. Ihr letztes Ziel sei kein geringeres als die Herrschaft über die ganze Welt. Kein Wunder, dass Arthur Schnitzler zu dem Schluss kam, die Antisemiten seien unangreifbar, weil sie sich immer auf die entgegengesetzte Position zurückziehen konnten. Mit Logik, die ohnehin als jüdische Eigenschaft galt, konnte man ihnen nicht beikommen. Welche Ideologeme in einer konkreten Konstellation auch hervoroder zurücktraten, eines war gewiss: Im *Fin de siècle* war die Atmosphäre vergiftet, die Judenfrage schwängerte die Luft, jede Unbefangenheit war verlorengegangen, in Schule und Beruf, in den Salons, in den Ämtern und in der Presse, überall war der Antisemitismus zu einer Obsession geworden.

Die Antworten der Juden auf die Allgegenwart ihrer Diskriminierungen war ebenso vielfältig wie diese selbst, sie reichten von totaler Assimilierung bis zum Selbstmord, von selbstbewusster Militanz bis zur Taufe, von dem Ruf nach einem eigenen Staat bis zur nationalistischen Betonung ihrer deutsch-österreichischen Bodenständigkeit und Zugehörigkeit, von der Flucht in die Religion und Tradition der Vorväter bis zur berühmten Selbstverachtung. Ich komme jetzt zum eigentlichen Anliegen meines Essays, zur Darstellung der unterschiedlichen Haltungen, die die Schriftsteller jüdischen Glaubens oder jüdischer Abstammung gegenüber ihrer existentiellen Lage einnahmen. Erwähnen

will ich, notgedrungen nur *en passant*, dass es in Wien eine hebräische und jiddische Kultur gab, die mehr oder minder unbekümmert um die Entwicklungen in der nichtjüdischen Welt ihre eigenen Werte kultivierte und ihre eigenen Wege ging. Die geringe Kenntnis dieser Sphären ist ein Defizit der *Fin de siècle*-Forschung, die allein schon in der Unkenntnis der Sprache begründet ist. Sie ist nicht auf die Juden beschränkt, sie betrifft auch die übrigen Kulturen der Monarchie und das tschechische, ungarische, kroatische und anderssprachige Schrifttum. Die bisherigen Bemühungen sind zu sehr auf die deutschsprachigen Erscheinungen konzentriert. Was würde man von Musikologen halten, die sich in der Beschreibung einer Symphonie immer nur mit den Geigen beschäftigten und alle anderen Instrumente ignorierten?!

Man muss sich freilich mit dem Anschauungsmaterial begnügen, das einem zugänglich ist, und so beginne ich meine kleine Galerie mit Josef Popper-Lynkeus, der einer armen jüdischen Familie in Böhmen entstammte. Er machte sich einen Namen als technischer Erfinder, aber auch durch seine Schriften auf dem Gebiet des Strafrechts, der Wirtschaftsreform, der sogenannten schönen Literatur und des Antisemitismus, dessen virulentes Aufflackern ihn als eingefleischten Aufklärer und Menschenrechtler tief getroffen hat. Am meisten wirkte er vielleicht als Persönlichkeit, bewundert von solchen Zeitgenossen wie Freud, Einstein, Schnitzler und Mach. Im Gegensatz zu den meisten anderen Juden erkannte er schon frühzeitig die Gefahren, in die die neuartige jüdenfeindliche Bewegung die jüdische Minderheit brachte. Ein halbes Jahrhundert vor dem Eintreten dieser Geschehnisse sagte er den Juden Ermordung, Vertreibung, systematische Beraubung und Degradierung zu Parias innerhalb der menschlichen Gesellschaft voraus. Allerdings hatte er die antisemitischen Hetzschriften und das Beispiel der Pogrome im zaristischen Russland vor Augen. Schon 1886 befürwortet er die Gründung eines jüdischen Staates, allerdings nicht mit dem Gedanken an eine Auswanderung, sondern in der nicht ganz abwegigen Meinung, dass die staatliche Normalisierung den Juden größeren Respekt in der Welt verschaffen würde. Das aus heutiger Sicht absurde Denken in rassistischen Kategorien hat ihn jedoch offenbar

nicht gestört, denn er selbst spricht ungeniert von «Ariern» und von den Juden als «Race», wenn auch mit «c». Noch hat er den Optimismus des 19. Jahrhunderts nicht ganz abgelegt und ist der Meinung, dass der Antisemitismus mit der von ihm vorgeschlagenen Lösung der sozialen Frage aus der Welt verschwinden würde.

1895, fast zehn Jahre nach Poppers Vorschlag, publizierte der Journalist, Dramatiker und Erzähler Theodor Herzl seine Abhandlung *Der Judenstaat*. Die Sehnsucht nach einer Rückkehr in die Urheimat Palästina war freilich bei religiösen Juden nie ganz erloschen. Erst durch die Organisation jüdischer Weltkongresse und Verhandlungen mit Staatsmännern und Diplomaten rief Herzl den modernen Zionismus ins Leben. Man darf aber nicht glauben, dass Herzl von Anfang an einer solchen Lösung anhing. Eine Betrachtung seiner Biographie legt die Auffassung nahe, dass ihm zunächst nichts lieber gewesen wäre, als in seiner österreichisch-ungarischen Heimat als Beamter oder Schriftsteller zu reüssieren. In Budapest geboren, gründete er noch als Gymnasiast einen Klub zur Pflege der deutschen Literatur. Es ist allbekannt, dass es keine Minderheit im Habsburgischen Reich gab, die den Juden in ihrer Liebe zu den deutschen Klassikern gleichkam. Wie schwankend das Selbstverständnis der jüdischen Intellektuellen um die Jahrhundertwende war, zeigt eine Phantasie, die Herzl in seinen Tagebüchern notierte. Um sie der massiven Diskriminierung durch die antisemitische Umwelt zu entziehen, liess er die Juden Wiens zur Massentaufe in den Stephansdom pilgern. Wie wenig ihm an der religiösen Mythologie des Gelobten Landes lag, die das heutige Israel beherrscht, geht daraus hervor, dass er bereit war, Uganda als Judenstaat zu akzeptieren, als sich die äusseren Widerstände gegen Palästina häuften. In seinem Leben vollzog sich exemplarisch für seine ganze Generation ein gewaltiger Umschlag. Jüdische Söhne und Töchter wurden durch die Entwicklung rüde aus dem sehnlichen Wunschtraum geweckt, in dem ihre Eltern noch befangen blieben, durch Anpassung, Assimilation, Akkulturation oder wie immer man diesen Prozess benennen mag, in der sie umgebenden Gesellschaft aufzugehen bzw. von ihr angenommen zu werden. Viele besannen sich statt dessen auf ihr Judentum, kehrten zur Religion

zurück, wurden Zionisten. Hier muss parenthetisch daran erinnert werden, dass sehr viel davon abhängt, auf welcher Stufe der Assimilation jemand geboren wird. Man kann sie sich ebensowenig wie seine Eltern oder den Ort seiner Geburt aussuchen. Also auch da gab es grosse Verschiedenheiten, man konnte auf dieser Stufe bleiben, aufoder absteigen, und nicht jeder Wiener Zionist wollte deswegen gleich nach Palästina weiterwandern oder auch nur in Gedanken seine Freunde, seine Verwandten, seinen Beruf, sein im Ganzen doch geliebtes Wien verlassen.

Auch Sigmund Freud wollte das nicht. Aber die Tatsache, dem Judentum anzugehören, machte ihm trotz seines oft betonten Atheismus viel aus. Trotz dem Toben der Nazis nach dem Anschluss, trotz einer Durchsuchung seines Hauses, zögerte er mit der Auswanderung, zu der er sich erst entschloss, als seine Tochter Anna einen ganzen Tag in der Gestapo-Zentrale im Hotel Metropol auf dem Morzinplatz festgehalten worden war. Erst dann machte er sich ins Londoner Exil auf.

Arthur Schnitzler blieb dieses Schicksal oder noch Schlimmeres erspart, da er 1931 rechtzeitig starb, aber auch er war seiner Heimatstadt tief verbunden. Wie jeder Jude war er durch die Erfolge des antisemitischen Politikers Karl Lueger, dessen Wahl zum Bürgermeister Wiens, die Kaiser Franz Joseph nach anfänglichem Widerstreben schliesslich doch bestätigte, zutiefst beunruhigt, aber er zog andere Konsequenzen als Herzl, der durch den Dreyfus-Prozess von der Unhaltbarkeit der Position der Juden in Europa überzeugt wurde. In seinem Drama *Professor Bernhardi*, dem Roman *Der Weg ins Freie* und in seiner Autobiographie *Jugend in Wien* setzte sich Schnitzler scharfsichtig mit der Judenfrage und dem Antisemitismus auseinander. In dem Stück *Professor Bernhardi*, das der Autor eine Komödie genannt hat, obgleich die darin geschilderte Politisierung und Instrumentalisierung des Antisemitismus nach all den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts nicht mehr komisch anmutet, wird eine bunte Bilderfolge von Juden, Antisemiten und aufrechten nichtjüdischen Judenfreunden vorgeführt, die an Anschaulichkeit und psychologischem Tiefsinn alles übertrifft, was wir hier vorbringen können. Die beherrschende Macht in diesem Drama, die alle

am Gängelband führt, Juden wie Christen, ist der Antisemitismus. Er ist die unverrückbare Achse dieser Welt. Die Christen benutzen ihn, um ihre Unzulänglichkeiten zu verdecken oder ihre Karriere zu fördern, wobei es ohne Lügen und Gemeinheiten nicht abgeht; oder sie agieren aus religiösen Motiven, andere wieder rennen aus weltanschaulichen Gründen gegen ihn an, manche tun es aus persönlicher Loyalität. Aber entkommen kann ihm keiner. Am allerwenigsten natürlich die Juden, denen nur die Wahl bleibt, wie sie auf ihre Situation reagieren, mit inauthentischer Anpassung an die Gegner, in furchtsamem Zurückweichen vor der Wirklichkeit, mit militanter Herausforderung und nationaljüdischer Überbetonung oder mit dem Versuch, sich innerhalb der allgemeinen Korruption die Funktionsfähigkeit in einem beruflichen Bereich zu retten. Es stellt sich heraus, dass alle diese Lösungsversuche mindestens partiell fehlschlagen, zu Verzerrungen der Persönlichkeit oder Verlusten der Menschenwürde führen. Durch die antisemitischen Intrigen, die die Auführungen dieses Stückes zu verhindern wussten, und endlich das ministerielle Verbot erfuhr sein Inhalt bald eine schlagartige Bestätigung, so dass Schnitzler ausrufen konnte: «Wie wahr, wie gut ist mein Stück». Eine sonderbare Marotte, die sein Judentum dem Dramatiker, dessen Stücke immer noch in aller Welt aufgeführt werden, eingegeben hat, ist die Idee, dass ein Jude keine rechten Dramen schreiben könne. Ganz Ähnliches fürchtete Hugo von Hofmannsthal. Er währte, dass durch seinen einen jüdischen Grossvater ein Schuss Rationalismus in sein Blut geraten sei, der genügte, sein Dichtertum zu zersetzen. Man merkt hier, dass der oft erwähnte jüdische Selbstzweifel zu einem guten Teil aus dem Gift besteht, das die Umwelt versprüht und das dann von allen, Juden wie Nichtjuden, eingeatmet und noch weiterverbreitet wird. Angesichts dieses Phänomens dämmert es einem mit Unbehagen, dass man wahrscheinlich selbst vom Zeitgeist vernebelt ist und den grössten Unsinn glaubt, den erst die Nachkommenden als solchen erkennen werden.

Aus dem *Weg ins Freie*, meinte Schnitzler selbst, würde man der-einst, also auch in unserer Zeit, die ganze Situation um die Jahrhundertwende rekonstruieren können. Mit künstlerischer Freiheit schildert er

in diesem Buch die Stadt Wien als einen Ort, der nicht mehr die Kraft hat, die in ihm Geborenen und Ansässigen an sich zu fesseln. Es wird eine zentrifugale Bewegung gezeigt, die alle Teilnehmer wehrlos fortspült, auch die zahlreichen jüdischen Gestalten; eine Schwäche, die sich als Chiffre für die Unfähigkeit dieser Kultur auslegen lässt, die in ihr bedrohten Menschenrechte geltend zu machen. In diesem Werk ist übrigens auch eine tiefsinnige Diskussion über das Dilemma der Juden enthalten, ob sie in Wien bleiben oder sich in Palästina eine neue Heimstätte gründen sollen. Trotz der Metaphorik des Romans, die eine negative Antwort auf diese Frage erteilt, entscheidet sich der Schriftsteller Heinrich Bermann, in dem sich Schnitzler offenkundig selbst porträtiert hat, für das Ausharren in seiner Heimatstadt. Der Zionismus sei die schlimmste Heimsuchung, die jemals über die Juden hereingebrochen sei, lässt er sich vernehmen. Nationalgefühl und Religion seien Worte, die ihn seit jeher erbittert hätten. Vaterland, das sei ja eine Fiktion, ein Begriff der Politik, schwebend, veränderlich, in seiner tückischen Vieldeutigkeit nicht zu fassen. Etwas Reales bedeute nur die Heimat, und Heimatgefühl bedeute auch Heimatrecht. In der Autobiographie *Jugend in Wien* spricht Schnitzler unverblümt von sich selbst. Der Rückblick auf einen Besuch in der kleinbürgerlich provinziellen Welt bei den ungarischen Eltern seines Vaters gibt ihm analoge Gedankengänge ein:

«Wäre ich je zu längerem oder gar dauerndem Aufenthalt nach der Stadt verschlagen worden, in der meine Grosseltern gelebt haben und in der mein Vater zur Welt kam, ich hätte mich dort wie ein Fremder, wenn nicht gar wie ein Verbannter fühlen müssen.»

Folgerichtig nennt er die Auffassung «fragwürdig», «nach der jemand, der in einem bestimmten Land geboren, dort aufgewachsen, dort dauernd tätig ist, ein anderes Land – nicht etwa eines, in dem vor Jahrzehnten seine Eltern und Grosseltern, sondern eines, wo seine Urahnen vorjahrtausenden zu Hause waren – nicht allein aus politischen, sozialen, ökonomischen Gründen (worüber sich immerhin diskutieren liesse), sondern *Auch gefühlsmässig* als seine Heimat zu betrachten habe.»

Als Folge des neuzeitlichen Antisemitismus wurde Schnitzler mehr und mehr als Fremder, ja als Feind und «Auswurf» behandelt und entwickelte daher ein zwischen Zugehörigkeit und Entfremdung schwankendes Bewusstsein. Aber eine andere Wohnstätte als Wien mochte er sich nicht suchen. Doch auch er fühlte sich dem Judentum, was immer es sei, genügend zugehörig, um jeden Anbiederungsversuch und gar die Taufe mit Verachtung zu verurteilen.

Franz Werfel, als Sohn einer wohlhabenden jüdischen Familie in Prag geboren, fühlte sich ebenfalls Österreich, für das er in den Krieg zog, stark verbunden, aber anders als Schnitzler liebäugelte er von früh an mit dem Katholizismus. Schnitzler verabscheute jede Konzession dieser oder vergleichbarer Art an die christliche Allgemeinheit und erfand ein eigenes verdammendes Vokabular, z.B. Wörter wie «Snobismus» und «Renegatentum» für derartige Versuche. Ich möchte der Frage nachgehen, warum Werfel, von seiner Frau Alma Schindler, der Witwe Gustav Mahlers, arg bedrängt, niemals die Taufe annahm. Dass er es später nicht mehr tat, ist als Trotzreaktion auf die tödlichen Judenverfolgungen durch die Nazis nur zu verständlich. Aber ein Blick auf ein frühes Meisterwerk, die Fragment gebliebene Novelle *Pogrom*, legt noch andere Gründe nahe. Der Ich-Erzähler, ein im Krieg verwundeter, noch vor dem Ende der Monarchie in den Beamtenstand zurückgekehrter Offizier, bekommt den Auftrag, in einem entlegenen Lager von jüdischen Flüchtlingen aus dem Osten nach dem Rechten zu sehen. Werfel bietet seine ganze Rhetorik auf, um das Entsetzen zu schildern, mit dem der völlig assimilierte, seiner jüdischen Abstammung gänzlich entwachsene, sozusagen allösterreichische Erzähler auf den Anblick dieser Flüchtlinge mit ihrem wüsten Geschrei, ihren schmutzigen Weibern, grossköpfigen Kindern, ihrer überschwenglichen Neugierde und dem ihm entgegenschlagenden Hohn dieser ihm fremden Menschen reagiert. Es zeugt von grosser Kunst, dass es Werfel gelingt, in die seelischen Abgründe dieses Mannes hinabzusteigen und seine Erkenntnis zu gestalten, dass diese scheussliche, ihn anekelnde Gruppe eine Vorform seines eigenen Daseins darstellt. Die langsam in ihn einsickernde Gewissheit, dass ihn im Gegensatz zu seinem Vater, der ein völlig angepasster, in seinem Östereichertum niemals angezweifelter Aristo-

krat gewesen war, seine Umgebung als Fremden ansieht, lässt sich bei der Lektüre der Erzählung mitempfinden. In kaum spürbaren Nuancen in den Mienen des Statthalters, seines Vorgesetzten, im herablassenden Verhalten einer Gruppe von Adeligen, deren Gast er ist, erkennt er plötzlich eine neu errichtete Barriere gegen seine jüdische Abstammung. Das Fazit, das er aus diesen Beobachtungen zieht, stürzt ihn in eine schwere existentielle Krise. Das Fragment bricht ab, ehe der Leser erfährt, welche Wandlungen seine Psyche nach diesen Erkenntnissen durchmacht. Geschildert wird nur der Zusammenbruch seiner alten Identität, aber das genügt, um erkennen zu lassen, dass in dieser Figur der traumatische Umschwung gestaltet ist, von dem schon die Rede war, von einer geliebten Zugehörigkeit zu einer ungeliebten, aber unbedingt zu akzeptierenden, die sich gegen enorme innere wie äussere Widerstände vollzieht. Hier begegnet man dem zentralen Dilemma in Werfels Werk. Auch der Roman *Die vierzig Tage des Musa Dagh*, der seine Oberfläche vom armenischen Schicksal borgt, in der Tiefe aber vom jüdischen Schicksal handelt, hat einen solchen Umschwung zum Thema, die tragische Rückverwandlung des Franzose gewordenen Gabriel Bagradian in den Armenier, der er einmal war und fälschlicherweise glaubte, nicht mehr zu sein. Es ist jetzt möglich, die anfangs gestellte Frage zu beantworten, warum Werfel auf den Übertritt zum Katholizismus verzichtete, nicht nur in seiner letzten Lebenszeit, wo ein solcher Schritt in der Tat ein Verrat an den Opfern gewesen wäre, sondern auch in all den Jahrzehnten davor nicht, als er kaum ein Stirnrundeln hervorgerufen hätte. Er tat es nicht, weil er längst zur Erkenntnis gelangt war, man könne unter den gewandelten historischen Umständen, einmal von Geburt aus damit behaftet, dem Judentum auf keine Weise entinnen.

Popper-Lynkeus meinte, dass die Juden wie jede andere ethnische Gruppe das Recht hätten, Schurken und Betrüger in ihrer Mitte zu beherbergen, ohne wegen dieser Abweichler von der gesitteten und gesetzlichen Norm verfolgt oder gar vertrieben zu werden. Aber er sah auch ein, dass in dem vorherrschenden gesellschaftlichen Klima die Lage zu prekär war, um die Dinge auf dieser Prämisse beruhen zu lassen. Er schlug die Gründung einer Organisation zur Bekämpfung von

wirtschaftlichen und anderen missliebigen Ruhestörern innerhalb der jüdischen Gemeinden vor. Man muss dahingestellt sein lassen, wie eine derartige Organisation beschaffen sein mag, ob sie überhaupt Aussicht auf Erfolg haben und ihr Ziel erreichen kann. Aber man kann sagen, dass Karl Kraus ganz auf eigene Faust ein solcher Aufpasser und Fingerzeiger war. Keine Unart, keine Anbiederung, kein Fehlverhalten von Juden liess er durchgehen, ohne sie mit seiner glänzenden Formulierungskunst und weithin gehörten Stimme anzuprangern. Da er ein Sprachfanatiker war und wie kein zweiter seit Luther den Leuten aufs Maul schaute, gelang es ihm, jede sprachliche Nuance festzuhalten und die Assimilanten auf ihrem oft holprigen Weg zur deutschen Sprache an wunden Stellen zu treffen. All das wird ihm oft als jüdischer Selbsthass angekreidet. Diese Bezeichnung hat sich eingebürgert und ist, wie jede Etikette, schwer zu entfernen. Ausserdem ist sie nicht falsch. Es war schon vom Zeitgeist die Rede, dem man auf die eine oder andere Weise verfällt. Der Fall Kraus zeigt, wie schwer die Juden um eine Identität, irgendeine, ringen mussten. Statt «jüdischen Selbsthass» könnte man bei Kraus «Flucht vor dem Judentum» vermuten. Aber wie kann man vor etwas fliehen, das man mit sich schleppen muss, weil es unzertrennbar von einem geworden ist?! Wie soll man sonst seinen Austritt aus dem Judentum, seinen Beitritt zur katholischen Religion und einige Jahre später seinen Austritt erklären, von den bald wieder rückgängig gemachten Annäherungen an die Aristokratie und die Sozialdemokratie ganz zu schweigen. Ein Ingrediens des jüdischen Selbsthasses ist immer auch der heisse, oft unbewusste Wunsch, endlich irgendwohin zu gehören. Als Kraus zu Hitler nichts einfiel, kann das Schweigen des Beredten, wie sein Bewunderer Bertolt Brecht es nannte, auch das Verstummen des Strebenden bedeutet haben, den die Furcht befällt, sein Lebenswerk sei umsonst gewesen; so wie Berthold Auerbach beim Aufflammen des Neoantisemitismus ausrief, er habe umsonst gelebt.

Man könnte diese Aufzählung ausweiten und noch viele Namen hinzufügen, z.B. Richard Beer-Hofmann, der zu einer vehementen Bejahung seines Judentums zurückfand, in alttestamentarischen Dramen

die jüdische Tradition feierte und schliesslich folgerichtig im New Yorker Exil gestorben ist; Stefan Zweig, der in einem universal-europäischen Humanismus sein Heil suchte, letzten Endes aber an der europäischen Selbsterfleischung im zweiten Weltkrieg verzweifelte und im brasilianischen Exil Selbstmord beging, oder Egon Friedell, ebenfalls ein universaler Geist, der sich nach dem Anschluss in Wien aus dem Fenster auf die Strasse stürzte, aber, wie es heisst, noch Sekunden vor seinem Todessprung genug Rücksicht auf seine Mitmenschen aufbrachte, die Passanten unten zu warnen. Die Liste ist lang.

Ich erlaube mir, mit ein paar allgemeineren Reflexionen zu enden. Von Ermordungen, Vertreibungen, Enteignungen, Vergewaltigungen, Einpferchungen und anderen sozialen und wirtschaftlichen Diskriminierungen abgesehen, liess die überall gleichbleibende Nichtdazugehörigkeit die Juden Europas bei einer langen Reihe von psychologischen Strategien Zuflucht suchen, die vielleicht Einzelnen existentielle Sicherheit, aber keine dauerhafte und keine kollektive Lösung brachten, zum Beispiel die Haskala, das ostjüdische Streben nach westlicher Aufklärung, Übersiedlung in den Westen, Assimilation entweder mit partiellem Festhalten an der jüdischen Tradition oder unter Aufgabe derselben, manchmal mit einem Rest jüdischen Bewusstseins, manchmal aber auch mit dem Versuch, es so gut wie möglich zu vergessen und zu verdrängen, nichtjüdische Ehe und Taufe. Andere meinten, in Wissenschaft, Rationalismus, Atheismus, stoischem Ausharren, Marxismus, Sozialismus oder Rückkehr zum bewussten Judentum und Zionismus Heilung zu finden. Psychologische Schäden wohnten all diesen Prozessen häufig inne. Wer gar keine Hoffnungen mehr hatte, vom Leiden am *malheur d'être juif* zu genesen, dem blieb immer noch der Freitod. Viele dieser Fluchtwege blieben denen, die sie beschritten, halb oder ganz unbewusst, manche bestanden aus Nuancen dieses Verhaltens, manche wurden gleichzeitig und andere nacheinander erprobt. Alle zusammen konstituieren vielleicht eine Art jüdischer Identität. Viele dieser Varianten sind eben auch bei den Wiener Schriftstellern des *Fin de siècle* anzu treffen. Es gibt ein *Lexikon der österreichischen Exilliteratur*, das immerhin siebenhundert einschlägige Einträge enthält. Nur wer schon

vor 1938 gestorben war, ist nicht ins Exil gegangen, natürlich nur, wer konnte, wobei, wie die Herausgeber klug bemerken, die Formulierung «ins Exil gehen» unterstelle, «das ‚Exil‘ sei als bezugsfertiges Gehäuse irgendwo auf der Welt bereitgestanden, und unterschlägt, dass Exil von den Vertriebenen erst erkämpft und erschlichen, erkaufte und erbettelt werden musste». Auch solche Konjekturen gehören zum Verständnis und schliesslich zum Selbstverständnis der jüdischen Schriftsteller. Es hat sich gezeigt, dass ihre Reaktion auf ihre Lage sehr vielfältig war, in der Tat so unterschiedlich, dass sich der Zweifel an einer Gemeinsamkeit unter all diesen Gestalten einstellt, ja die Ungewissheit, was denn überhaupt *ein jüdischer* Schriftsteller ist. Jean-Paul Sartre meinte, was ein Jude sei, liesse sich nicht definieren, Jude sei, wer sich für einen halte und wen die anderen dafür halten; ebenso Wolf Biermann, den ich zitiere, weil er halb der einen, halb der anderen Gruppe angehört und die Frage, wer denn eigentlich Jude sei, mit schriftstellerischer Verve aufwirft: der liebenswürdige Einstein? der Wunderrabbi Jesus? der Judenverächter Marx? die ermordete Rosa Luxemburg? der Judenhasser Weininger? der messianische Lubawitscher Rabbi Schneerson? der neurotische Woody Allen? die Stalinisten Slansky und Rajk¹, die Stalin ermorden liess? der verzweifelte Ilja Ehrenburg im Zwielficht der Macht? der geniale Cockney Chaplin? Wir könnten von uns aus fast endlos fortfahren – denn nationale Unterschiede spielten in diesen Zeiten keine Rolle mehr – und z.B. den ausgerechnet auf der Flucht in Frankreich zum Christentum bekehrten Alfred Döblin hinzufügen, oder Ernst Toller, der sich in einem New Yorker Hotelzimmer erhenkt, Kurt Tucholsky, der sich in Schweden das Leben genommen hat, Theodor Lessing, den Erfinder des jüdischen Selbsthasses, den die Nazis in der Tschechoslowakei umgebracht haben, Schriftsteller, die buchstäblich in allen Enden und Ecken der Welt landeten. Weder Rasse, Religion, Kultur, Geschichte, Knoblauch, Vorhaut, Nase, Lippen, Zinswucher, Pejjes, Gebetsriemen sind geeignet, die Frage zu beantworten, sagt also Biermann und bekennt: «Ich weiss nicht, was ein Jude ist».² Allenfalls macht sie das gemeinsame Gedächtnis, das gemeinsame Geschichtsbeusstsein, die gemeinsame Behandlung durch die Umwelt dazu. Ähn-

liche Fragen flösst auch die Beschäftigung mit dem jüdischen Selbstverständnis der Schriftsteller im Wiener *Fin de siècle* ein. Man kann natürlich Germanistik mit ihnen betreiben, ohne derlei Überlegungen anzustellen, aber dann fehlt meiner Meinung nach eine Dimension.

Karl Emil Franzos:

Der Pojaz (1905)

Aufklärung, Assimilation und ihre realistischen Grenzen

Was für ein Buch haben wir vor uns? Offenbar einen Künstlerroman mit tragischem Ausgang: Trotz heissen Bemühens, trotz seines Talents gelingt es dem Helden nicht, sich aus seiner Misere, dem kleinbürgerlichen Milieu in tiefster Provinz zu befreien und seinem Traum gemäss als begnadeter Schauspieler die grosse Welt zu bezaubern. Zweifellos ist es aber auch ein Bildungsroman. Wir durchlaufen mit dem Helden alle Stadien seiner Entwicklung, von den ersten, wenig versprechenden Kindheitsjahren bis zum frühen, aber verklärten Ende. Wir erleben es mit, wie die Tabula rasa seines unberührten Gemüts sich nach und nach mit den Inhalten seiner Erfahrung füllt, wie sich alles, was seine karge Umgebung nur hergeben kann, in reichen Sinn verwandelt, bis er, der arme Waisenjunge, der nicht einmal seine wahre Abstammung kennt, am Ende in einen menschlichen Reifezustand entlassen wird, um den ihn die besser Weggekommenen beneiden müssten. Das hohe Ziel wird einmal im Roman, an einer sinnbeschwerten Stelle, in aller Klarheit dem Verständnis des Lesers enthüllt. In einem Gespräch, das an die Initiationen im *Wilhelm Meister* erinnert, gibt der junge Adept einem Mönch, seinem künftigen Lehrmeister, Aufschluss über die Triebkräfte seines Lebens. Warum er täte, was ihm doch offenbar verwehrt sei, wird er gefragt. «Weil ich nicht anders kann!», lautet die faustische Antwort. «Was suchst du in den Büchern?», geht das Verhör weiter, und sogleich folgt die unbeirrte Replik: «Wissen [...]. Die Bildung.» Schliesslich ist der strenge Initiator überzeugt, dass der Held einem unwiderstehlichen inneren Drang gehorche, dass in seinem Schützling ei-

ner jener echten «Funken» schwele, die oft mitten «im tiefsten Dunkel [...] zur Leuchte» aufflammen (290-291).¹

Alles dies: das Streben und die Künstlerschaft, die innere Bestimmung und das Bildungsziel, die geheimnisumwitterte Geburt, die enge, erstickende Umwelt, der sich der Held nicht durch materiellen Sieg, sondern durch die Aufschwünge seiner Seele entzieht, der ganze hohe Idealismus, der in der äusseren Welt scheitert, aber in der Innerlichkeit Triumphe feiert, mutet uns vertraut und zutiefst deutsch an. Und doch weicht das Werk vom üblichen Schema des deutschen Entwicklungsromans durch zweierlei entscheidende Inkongruenzen ab: Nicht mit einer klassisch-romantischen Kunstpopöe haben wir es zu tun, so viele Züge davon wir auch wiedererkennen mögen, sondern mit einem Werk des Spätrealismus, entstanden gute hundert Jahre nach den berühmten Vorbildern der Gattung; und noch einschneidender dadurch, dass der Held mit dem unheroischen, wenn auch symbolischen Namen Sender Glatteis ein armer Judenjunge ist und das Milieu, dem zum Trotz er sich zur vollgültigen Humanität emporbilden soll, ein ostjüdisches, eingepferchtes Judenschtetl in Podolien² mit allen seinen Kümmernissen und Niedrigkeiten.

Wenn es nicht in New York, Tel Aviv, Kiew und anderen Orten einige alte Juden gäbe, die sich ihrer erinnern, dann wären selbst Ninive und Ekbatana nicht gründlicher verschollen als die ostjüdische Welt, die dieser Roman heraufbeschwört. Denn die Brutalität, mit der ihre Vertilgung ins Werk gesetzt wurde, war radikal und endgültig. So einmalig waren die Umstände dieser Vernichtung, dass sie ihrerseits zu philosophischer Reflexion herausgefordert und eine eigentümliche, grauenerregende Literatur hervorgebracht haben. Zorn, Wehmut, Verzweiflung, Resignation – das sind verständliche, ja notwendige Gemütsbewegungen, die das Gedenken an diese wunderliche, aber wie alles Lebendige liebenswerte Kultur im Leser aufsteigen lässt. Die Empfindung, die aber vor allem die Lektüre dieses Buches heutzutage in ihm erwecken wird, ist eine abgründige, bittere Ironie, weniger literarischer als geschichtlicher Provenienz. Das Heilmittel nämlich, mit dessen Hilfe Karl Emil Franzos (1848-1904) die vielfältigen Übel des ost-

jüdischen Ghettos zu kurieren hoffte, der deutsche Geist und die deutsche Zivilisation, pervertierte in der historischen Wirklichkeit zu dem Werkzeug, das das Ghetto und seine Bewohner für immer zerstörte.

Die quälende Paradoxie besteht darin, dass uns aus Franzos' Evokektionen des podolischen Judenschtetls das hohe Loblied des Deutschtums entgegenklingt. In seinem Vorwort zum *Pojaz*³ verrät der Verfasser die beiden Grundsätze, in denen ihn sein Vater erzogen hat: «Du bist deiner Nationalität nach kein Pole, kein Ruthene, kein Jude – du bist ein Deutscher»; und diesen zweiten: «Deinem Glauben nach bist du ein Jude» (6), Prinzipien, denen Franzos sein Leben lang treu geblieben ist und die er ausserdem immer wieder in seine dichterischen Gestaltungen umgesetzt hat. Im *Pojaz* hat er sie auf die Problematik des Ostjudentums angewendet.

Bei allem guten Willen, den Franzos aufbietet, das galizische Schtetl als Realität anzuerkennen und sich als Schriftsteller seiner Erscheinungen anzunehmen, über sein letztgültiges Urteil kann kein Zweifel bestehen: Das Ghetto ist ihm ein Anachronismus, der in die aufgeklärte Welt des neunzehnten Jahrhunderts nicht passt; und die religiösen Satzungen, auf denen seine Kultur beruht, stellt er als Auswüchse eines absurden Aberglaubens dar, der unvereinbar mit einer vernünftigen Lebensführung ist. Abschaffung der ostjüdischen Lebensgemeinschaft hält er für die einzig mögliche kollektive Flucht, für die beste individuelle Lösung. Nur sie verspricht dem schöpferischen Einzelnen die Chance, sich in den Strom zeitgenössischer Gesittung einzubetten. Und das mythische Vorbild, die nahezu göttliche Macht, in deren Namen allein ein solches epochales Wagnis unternommen werden kann, ist das Deutschtum. Ein «Deutsch» zu werden, das heisst ein deutsch sprechender, in deutschen Sitten und Manieren versierter, in deutscher Literatur belesener Jude, das ist das Schreckgespenst für die orthodoxen Massenmenschen des Ghettos, das ist aber auch die sehnsüchtige Hoffnung der (nach Franzos) besser Gearteten und Begabten. In zahlreichen Gesprächen, Bildern und Anspielungen, in seiner ganzen spürbaren Tendenz, hält der Roman an dieser Grundüberzeugung fest.

Bildung ist die Medizin, die der ostjüdischen Rückständigkeit abzu- helfen vermag. Von der Armut der Ghettobewohner ist oft die Rede.

Aber sie wird niemals zu einem konstitutiven Problem ihres Elends. Nicht wirtschaftlicher Aufstieg, nicht Gleichberechtigung vor dem Gesetz, nicht Volksbelehrung, sondern Säkularisierung und klassisch-weimarische Bildung sind die Ziele, die ständig gepredigt werden. In der symbolischen Gestalt Shylocks schießen alle die verborgenen und ausdrücklichen Anliegen des Romans zusammen: Klage über das geächtete und getretene Judentum, das, um zu existieren, seine hässlichsten Charakterzüge hervorkehren muss, der Wunsch nach Selbstbehauptung und Menschenwürde, die Schauspielkunst, die gleichzeitig der Überwindung und Verklärung einer düsteren Realität dienen soll, und das hohe Drama als Inbegriff gebildeten Menschentums. Neben Shakespeare, der in der SchlegelTieckschen Übersetzung im 19. Jahrhundert fast zum deutschen Klassiker geworden war, sind es Lessing, Goethe und Schiller, die diese Ideale verkörpern. Von den Chronisten erfahren wir (und Franzos' eigener früher Schiller-Essay bestätigt ihre Annahme), dass hier kein Einzelfall, keine individuelle Geschmackspräferenz vorliegt, sondern ein vielverzweigter historischer Komplex wirksam wird. «Die russisch-deutsche Aufklärung», heisst es bei einem der Kommentatoren, «der Widerstand gegen die altertümliche Orthodoxie stützte sich auf Schiller, über den – statt über einen jüdischen Text – sogar noch der Knabe Buber bei der Konfirmation in der Synagoge sprach.»⁴

Wir sehen also, dass die Formel «deutsch nach der Nationalität, jüdisch nach dem Glauben» nicht bloss ein persönliches Engagement vereinfacht ausdrücken soll, sondern dass sie ein erkennbares Programm, eine historische Position enthält. Es ist die Position, die philosophisch von Hermann Cohen artikuliert und 1893 um der Bekämpfung des neu-aufflackernden Antisemitismus willen zur Grundlage des «Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens» gemacht wurde. Wem der Name nicht aufschlussreich genug ist, der kann sich in einer Broschüre genauer unterrichten, die von der neuen Vereinigung zur Erläuterung ihrer Ziele veröffentlicht wurde: «Wir sind nicht deutsche Juden, sondern deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens. Wir stehen fest auf dem Boden der Nationalität.»⁵ Im Gegensatz zum «Centralverein»

fühlte sich Franzos, an den Grenzen der Länder und Kulturen aufgewachsen, dem jüdischen Ghetto als Freund, Aufklärer und Kritiker verpflichtet. Mit dieser Feststellung befinden wir uns freilich schon mitten in der Problematik, in die der Leser des *Pojaz* unweigerlich hineingezogen wird. Bevor wir jedoch den Roman, der den Deutschen das jüdische Schtetl verständlich machen und den Ghettojuden den Weg zur deutschen Hochkultur zeigen wollte, einer eingehenderen ideologiekritischen Analyse unterwerfen, müssen wir Karl Emil Franzos in einen breiteren Zusammenhang stellen, um einer allzu begrenzten, nur von der Gegenwartsperspektive abhängigen Auffassung entgegenzuwirken.

Heute erscheint uns die von Karl Emil Franzos und dem «Centralverein» eingenommene Position als konformistisch, sehr wenig couragiert und nicht genug auf die kollektiven Menschenrechte einer Minderheit bedacht. Man muss aber bedenken, dass Assimilation ja nicht etwas ist, was man als Mitglied einer Minderheit wählen oder von sich weisen kann, sondern ein Prozess, in den man hineingeboren wird. Jedes jüdische Kind, das in Deutschland aufwuchs, fand sich auf einer bestimmten Stufe der Anpassung an die deutsche Umwelt und sah sich alsbald widerstreitenden Kräften ausgesetzt, die es in die eine oder andere Richtung drängen wollten. Am stärksten lockten wohl die Vorteile, zu einer mächtigen und gefürchteten Nation zu gehören, sich durch nichts von den Nachbarn zu unterscheiden. Seit Moses Mendelssohn, der Aufklärung und der allmählichen Emanzipation der Juden hatte sich ein Wechselverhältnis herausgebildet, das einzig in der Welt war. Die schlichte Äusserung des Historikers: «Deutschland hat den Juden viel gegeben [...] und genau so haben die Juden Deutschland viel gegeben»⁶, so wahr sie ist, vermittelt kaum eine angemessene Vorstellung von der Intensität und dem Ausmass dieser weltgeschichtlichen Symbiose. Die Juden des gesamten Erdkreises blickten mit Neid und Dankbarkeit auf das deutsche Phänomen, auf die ausserordentliche Anerkennung, zu der es ihre Stammesgenossen im Deutschen Reich gebracht hatten. Wir zitieren noch einmal unseren Gewährsmann: «Durch die deutschjüdische Assimilation und was mit ihr [...] einherging, wurden die Juden Ungarns, Skandinaviens, Hollands, Englands, Nordamerikas, in geringe-

rem Mass auch Frankreichs und Italiens in den deutschen Bannkreis gezogen.» Ähnliches galt auch für die in den slawischen Ländern Ansässigen: «In den polnischen Gebieten Österreichs ist der kulturelle Einfluss Deutschlands von den politischen Germanisierungstendenzen des Staates schwer zu trennen.»⁷ Noch nach Ausbruch des ersten Weltkrieges – man kann das so pauschal ausdrücken – neigt ein grosser Teil des Weltjudentums zur deutschen Seite. «Besonders osteuropäische Juden haben in Amerika ihre Sympathie Deutschland zugewandt, ihre jiddischen Zeitungen wurden wegen Deutschlandfreundlichkeit nach Kriegseintritt der USA vorzensurpflichtig.»⁸ Man könnte ausrufen: Welch grosses politisches Kapital wurde hier vertan!

Es gibt freilich eine dynamische Macht, die Franzos in seinem *Pojaz* verschweigt: den virulenten deutschen Antisemitismus. Die Juden mussten ihre Erfolge in Deutschland gegen eine Feindseligkeit durchsetzen, die es verhinderte, dass sie sich um die Jahrhundertwende als wirklich akzeptierte Glieder der deutschen Gesellschaft fühlen durften. Was der genaue Inhalt der Anwürfe war, ob es nun hiess, die Juden seien der schlimmste Zweig der semitischen Rasse, oder ob ihnen als ihr Ziel Ausbeutung und Weltherrschaft unterschoben,⁹ ob die Menschheit zum Mitleid mit den armen, von den Juden ausgesogenen Deutschen oder zum Zertreten des jüdischen «Ungeziefers»¹⁰ aufgefordert wurde, ist nicht von grossem Belang. Worauf es ankam, war, dass sich die Angehörigen dieser Minderheit ihr ganzes Leben hindurch in einem Netz der Lüge und Verleumdung, der Verdächtigungen und falschen Beschuldigungen in Buch und Presse gefangen sahen, dass sie von zahlreichen Berufen ausgeschlossen blieben, gesellschaftlich isoliert waren und dass bei jeder Krise, ja beim geringsten sozialen oder ökonomischen Missbehagen die latenten Gesinnungen gegen sie mobilisiert wurden. Ritualmordprozesse wurden angezettelt, eine «Antisemitismusliga» gegründet, «internationale Antisemitismuskongresse» abgehalten. 1893, als der *Pojaz* beendet wurde (und wer kann zweifeln, dass Franzos genau über die Geschehnisse Bescheid wusste?), entsandten 263 000 Wähler 16 Judenhasser in den Reichstag. Und diese Leute waren nicht etwa alle, was man in den westlichen Ländern als *lunatic*

fringe, als unzurechnungsfähige Randexistenzen bezeichnet. Von gefeierten, mit gekrönten Häuptern befreundeten Künstlern wie Richard Wagner mussten sich die Juden sagen lassen, dass sie die geborenen Feinde aller edlen Menschlichkeit seien.¹¹ Ein der regierenden Dynastie vielfach verbundener Mann, der Hofprediger Adolf Stöcker, durfte im Reichstag erklären, dass Christen, insbesondere Kinder, jahrhundertlang durch die Hand fanatischer oder abergläubischer Juden umkamen.¹² Und ein berühmter Historiker von beinahe offizieller Geltung wie Heinrich Treitschke prägte eine Phrase, deren Echo tief in die Zukunft hineinhalten sollte: «Die Juden sind unser Unglück.»¹³ Dabei gehörte Treitschke noch zu den ‚gemäßigten‘ Antisemiten, die bereit waren, Juden, vorausgesetzt, dass sie keine mehr waren, als Staatsbürger anzuerkennen. Unvorstellbar war für Treitschke allerdings, dass die Juden – was heute in den zivilisierten Ländern allen Minderheiten zugestanden wird – an ihrer ethnisch-kulturellen Besonderheit festhielten. «Zur Erfüllung solcher Wünsche gibt es nur ein Mittel», erklärte er selbstherrlich, «Auswanderung, Begründung eines jüdischen Staates ...Auf deutschem Boden ist für eine Doppelnationalität kein Raum.»¹⁴ Solche Vorstellungen brauchten die Nationalsozialisten nur aufzugreifen und in Aktion umzusetzen.

Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der unterschwellig und vielfach offen wirksamen antisemitischen Widerstände gegen die jüdische Emanzipation detailliert nachzuerzählen. Unsere skizzenhaften Andeutungen dienen nur dem Zweck, plausibel zu machen, dass der Entschluss einer Grosszahl von Juden, sich zu deutschen Staatsbürgern jüdischen Glaubens zu erklären, nicht, wie es am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts den Anschein haben könnte, eine Kapitulation vor den finsternen Mächten war. Es handelte sich vielmehr um ein strategisches Manöver, das innerhalb einer feindlichen Umgebung eine haltbare Bastion errichtete, ein psychologischer Schachzug, der den Wünschen der Mehrzahl der Juden und mancher Nichtjuden entsprach, und ein politischer Akt, der das Mögliche in einer prekären Lage erstrebte. Mit diesen Feststellungen sollte die Haltung Franzos', die mit diesem Standpunkt mehr oder minder identisch ist, relativiert und in eine historische Perspektive

gerückt werden. Dass der Autor dabei nur *einen* Aspekt der Sache, den emanzipatorisch hoffnungsvollen, zum Ausdruck brachte und die heftigen Gegenstösse der antisemitischen Öffentlichkeit ignorierte, dass er demzufolge eine chemisch gesäuberte Version des Deutschtums ins Ghetto trug, die es in solcher Reinkultur gar nicht gab und die er doch als Allheilmittel anpries, gibt allerdings zu denken und wirft ein eigentümliches Licht auf seinen ‚Realismus‘.

Wir sagten, die deutschen Juden hätten sich als gute Politiker auf das Mögliche beschränkt. War sie aber wirklich möglich, die viel verschrieene Assimilation? War sie nicht vielmehr eine einzige grosse Illusion, von vornherein verurteilt, in der geschichtlichen Wirklichkeit Schiffbruch zu erleiden? Dieses negative Verdikt, propagiert von zwei sonst miteinander uneinigen geistig-politischen Strömungen, der marxistischen und der zionistischen, scheint sich heute durchgesetzt zu haben. Unter Marxisten ist es üblich, vom notwendigen Versagen der Aufklärung zu reden. Schon Marx hatte ja in einer sehr anfechtbaren frühen Schrift über die Juden vorausgesagt,¹⁵ dass die Einrichtungen des demokratisch-kapitalistischen Staates nicht ausreichen würden, um den Juden Gleichheit zu verschaffen, deren sie erst durch den Sieg des Sozialismus teilhaftig werden könnten. Da sich, wie bekannt, die Gleichberechtigung der Juden auch in den Ländern, die sich für sozialistisch halten, nicht eingebürgert hat, besteht Grund zur Annahme, dass die ökonomischen Organisationsformen nicht allein über die Behandlung von Minderheiten entscheiden. Und die europäische Aufklärung ist ja nicht schlimmer gescheitert als auch manch anderes Ideal in der historischen Wirklichkeit, was kein Grund ist, auf Ideale zu verzichten.

Dass auch die Zionisten, die aus all den versprengten, vielsprachigen und heterodoxen jüdischen Splittergruppen der Welt eine Nation machen wollen, vom notwendigen Fehlschlag der Assimilation überzeugt sein müssen, liegt in der Natur der Dinge. Aber wenn die These richtig ist, dass es in der Geschichte einen Funken Freiheit gibt, dass nicht die ganze deutsche Vergangenheit von Urbeginn an auf den Sieg des Nationalsozialismus angelegt war, dass bewusste Bosheiten begangen wurden, vermeidbare Fehler und unglückliche Zufälle geschehen

mussten, um diesen Triumph in Szene zu setzen, dass es an jedem Kreuzweg eine Alternative gibt und dass, volkstümlich gesprochen, alles auch hätte anders kommen können, dann ist man zu dem Analogieschluss berechtigt, dass die apodiktische Behauptung von der zum Versagen verdamnten Assimilation falsch ist. Sie scheint in anderen Ländern zu gelingen und hätte bei günstigerer Entwicklung, deren Möglichkeit man einräumen muss, wenn man nicht auf die Idee einer offenen, höchstens partiell vorgeprägten Zukunft verzichten und einem kruhen Determinismus erliegen will, auch in Deutschland gelingen können. In den Vereinigten Staaten z.B., einem weder homogenen noch idyllischen Sozialgebilde, macht sie solche rapiden Fortschritte, dass ernstzunehmende soziologische Untersuchungen das baldige Verschwinden der Juden durch Aufgehen in der übrigen Gesellschaft, durch totale Anpassung, religiösen Indifferentismus, Mischehen und dergleichen mehr, als Wahrscheinlichkeit in Aussicht stellen.¹⁶ Ethisch bewusste Führer des Judentums, einschliesslich der Zionisten, die doch ideologisch gegen die bare Annahme einer solchen Entwicklung immun sein sollten, rühren daher die grosse Alarmtrommel. Wir erwähnen das alles nur, um zu veranschaulichen, wie Karl Emil Franzos zu seiner Zeit nicht etwas völlig Vernunftwidriges für die Ostjuden im Sinne führte.

Unser Versuch einer Historisierung seiner Positionen ist um so notwendiger, als Franzos eine erstaunliche Neigung zeigte, die Geschichte zu entdynamisieren. Eine rasche Orientierung über die eigenartigen, den *Pojaz* betreffenden Zeitverhältnisse wird das veranschaulichen. Publiziert wurde der Roman im Jahre 1905 – postum, anderthalb Jahre nach dem Tod des Autors. Über die Gründe, warum Franzos ein Werk, das er offenbar für sein reifstes und bestes hielt, unveröffentlicht liegen liess, kann man nur spekulieren. Die gelegentlich gehörte Meinung, er habe es seiner Witwe sozusagen als Lebensversicherung hinterlassen, hat einiges für sich. Die Verzögerung könnte aber auch als Missbehagen an der geschichtlichen Entwicklung ausgelegt werden, die manche von den weltanschaulichen Ingredienzen des Romans, namentlich die melioristischen und optimistischen, zu Anachronismen zu reduzieren

drohte. Lassen wir es dahingestellt. 1893 hat Franzos die letzte Hand an sein Meisterstück gelegt, geplant war das Buch nach des Dichters eigener Aussage schon «über zwanzig Jahre» vorher (12), also etwa zur Zeit der Reichsgründung. Die Handlung versetzt uns vollends in frühere Epochen. Den Tod des Helden und seine letzte, bedeutsame Lebenszeit darf man ins Jahr 1852/53 verlegen (91), geboren ist er wohl zwanzig oder einundzwanzig Jahre davor. Damit hat man aber den historischen Urgrund noch nicht erreicht, wird doch die Geschichte seines Vaters, des Schnorrers Mendele Glatteis, wenn auch in gehöriger Verkürzung miterzählt, der «am Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts geboren» sein soll (21). Trotz dieser enormen Spanne, die ein ganzes Jahrhundert umfasst, begegnen wir einer befremdlichen Statik der Verhältnisse in den Schilderungen. Zwar finden sich manchmal Einschübe wie «heute ist es anders und besser» (192), wodurch der Eindruck erweckt wird, dass es etwas wie eine geschichtliche Veränderung gibt. Aber das Hauptmerkmal ist doch das einer grossen, gleichmütigen Unwandelbarkeit. Schon zur Glanzzeit Mendeles war das Ghetto wie später: beherrscht von ebenso närrischen wie tyrannischen Rabbis, bevölkert von lenksamen, beschränkten Durchschnittsmenschen, die jedem Aberglauben, jeder absurden Satzung gehorsam sind. Nur in Posen war es besser, in Deutschlandnähe. «Hier waren die Städtchen reinlicher, die Gemeinden wohlhabender, aber auch die Gelehrsamkeit vernünftiger; ohne es selbst recht zu empfinden, standen die dortigen Rabbiner ein wenig unter dem Einfluss des deutschen Geistes und beschäftigten sich lieber mit wissenschaftlichen Problemen des Talmud, als mit Fragen über die Himmelsleiter.» (28) O Segen einer Ausstrahlung, die durch die bloss geographische Nachbarschaft den krausen Aberwitz der Juden zu glätten und die boshafte Dummheit ihrer Rabbis zu sänftigen imstande war! Im Grunde ändert sich daran auch zu Senders, des Sohnes Zeiten nichts: Die Deutschen strahlen weiter Humanität aus, die Juden nehmen auf und werden zivilisiert oder sperren sich und bleiben Troglodyten.

Wie sieht also Franzos das Judentum des Ghettos? Der Beantwortung dieser Kernfrage müssen wir uns jetzt zuwenden. So, wie gewisse dreidimensional wirkende Photographien das Resultat zweier heteroge-

ner optischer Eindrücke sind, so kann man in der von Franzos so prall und plastisch hingestellten Welt des jüdischen Ghettos zwei einander überlagernde Perspektiven unterscheiden. Die eine ist satirisch. Dazu braucht der Autor die ein wenig allzu künstlich gewahrte Unveränderlichkeit des Shtetls entgegen aller geschichtlichen Evidenz. Denn die Satire bedarf, um zu treffen, eines unbeweglichen Ziels. Aus dem astronomischen Abstand des westlichen Gebildeten betrachtet Franzos die Gebräuche und den Kulturzustand des Shtetlbewohners mit dem pseudowissenschaftlichen, etwas herablassenden und doch wohlwollenden Blick eines ethnozentrischen, in diesem Fall germanozentrischen Anthropologen. Hier liegt zumindest eine Quelle seines Humors: Er schafft gleichzeitig Distanz und mildernde Versöhnlichkeit. Was die ‚Insider‘, die Mitglieder des ‚wilden Volksstammes‘ als geheiligtes Um und Auf ihrer Existenz ansehen, das sind für den überlegenen, westlichen Beobachter teils putzige, teils schädliche Sitten, die der billigenden Bestätigung durch Vernunft und Zweckmässigkeit entbehren.

Da das Hauptanliegen des Romans nicht die Schilderung des osteuropäischen Judentums ist, sondern die Beschreibung eines Versuchs, dem Ghetto zu entfliehen und sich der deutschen Kultur zu nähern, muss der Autor notgedrungen den Shtetlbewohnern und ihrer Sozialstruktur gegenüber eine kritische Haltung einnehmen; denn sie sind es ja, die der Entwicklung des Helden hindernd im Wege stehen. Wir sind hier einem Problem nahegekommen, das Hans Mayer in seinem Buch *Aussenseiter*¹⁷ behandelt, wonach die deutsche Aufklärung die Juden ausschliesslich auf der Grundlage von Besitz und Bildung akzeptiert. Vieles spricht dafür, Karl Emil Franzos als einen Wortführer dieser deutschen Aufklärung anzusehen, aber dass er von den beiden Pfeilern der Assimilation der Bildung eine unvergleichlich wichtigere Funktion zuweist als dem Besitz, ist bereits sichtbar geworden.

Franzos' Weigerung, sich mit unabweisbaren Aspekten der geschichtlichen Wirklichkeit wie dem Anschwellen antisemitischer Strömungen auseinanderzusetzen, ist nicht bloss eine weltanschauliche Schwäche, sie hinterlässt auch im Roman ihre Spuren und drückt sich

sogar stilistisch in einem defensiven Ton aus, so als habe der Autor jemand etwas abzubitten. Es ist dies nicht das hervorstechendste stilistische Merkmal, aber dem genau Hinhorchenden bleibt es unüberhörbar und findet sich bereits in den allerersten Sätzen: «Der Held dieser Geschichte» – so beginnt Franzos. Aber schon unterbricht er sich mit dieser Einschränkung: « – und zwar in Wahrheit ein Held, wenn man diese Bezeichnung nicht einem Menschen, der mit Aufgebot aller Kraft leidvoll nach einem hohen Ziel ringt, ungerecht weigern will – hatte auch einen heroischen Vornamen.» (15) Fürchtet Franzos die Verachtung der Leserschaft einem ostjüdischen Helden gegenüber? Fühlt er sich deswegen bemüssigt, zu betonen, dass Leute des Namens Sender auch Helden sein können? Was vielleicht schwerer wiegt als dieser Einwand, ist die stilistische Feierlichkeit des Einschubs, die von der sonstigen Erzählhaltung abweicht. Dieser feierliche Ernst hängt noch mit etwas anderem zusammen, nämlich mit der Beschwörung einer glorreichen jüdischen Vergangenheit, die als Mittel eingesetzt wird, den Gegensatz zur drückenden Gegenwart herzustellen, aber auch zur Entschuldigung und Rechtfertigung dient. Zwischen den Zeilen schwingt die Versicherung mit, dass diese jämmerlichen Gestalten einem ehemals grossen und stolzen Volk angehören. Verstärkt wird die Anspielung noch durch den Namen: Sender (Alexander) Glatteis. Wie etwa auch in Thomas Manns *Tonio Kröger*¹⁸ verkörpern sich die Polaritäten der erzählten Welt im Namen des Protagonisten, in der Assoziationsreihe Alexander-Griechentum-Humanismus-Theater-Assimilation gegenüber der ostjüdischen Misere, symbolisiert in der ebenso lächerlichen wie erbärmlichen Vokabel «Glatteis». Von diesem Namen fällt ein Streiflicht auf die Problematik des auktorialen Tons: Tiefer Ernst und leichter Humor werden kontrapunktisch gegenübergestellt und erzielen zusammen eine groteske Wirkung. In ihr enthüllt sich die ambivalente Haltung des Erzählers seinem Helden gegenüber, die gemischt ist aus echter Teilnahme und dem milde herablassenden Spott, den der westliche oder westlich gewordene Jude für den Ostjuden beithält.

Eine weitere stilistische Folge von Franzos' Rechtfertigungstechnik liegt in seiner merkbaren Anstrengung, Züge der ostjüdischen Kultur

mit Hilfe von Symbolen plausibel zu machen, die der deutschen Kultur entlehnt sind. Um das jüdische Leben für die deutsche Leserschaft seiner offenkundigen Fremdheit zu entkleiden, ‚germanisiert‘ er die Erscheinung des jüdischen Talmudschülers: «Wie der Scholar des Mittelalters von einer Universität zur anderen, noch öfter ins Blaue hinein, sorgenlos durch ganz Deutschland ziehen konnte, weil ihm sein Baret und sein bisschen Latein die Türe jedes Pfarrund Bürgerhauses öffneten, so genügt noch heute in Halbasien das Wort: ‚Ich bin ein Jeschiwa-Bocher‘ (Zögling einer Talmudschule), und die spitzfindige Auslegung irgendeiner Bibelstelle, um dem Knaben, dem Jüngling jedes jüdische Haus, in das er tritt, zur gastlichen Stätte zu machen.» (27) Ähnlich wird der Talmud mit einem Konversationslexikon, noch dazu mit einem widerspruchsvollen, verglichen (58).¹⁹

Der Doppeltendenz des Romans, die sich nicht nur «gegen die äusseren Feinde des Judentums» kehrt, sondern auch «gegen die inneren Gegner einer gesunden Entwicklung» (13), dient noch eine weitere Technik: die Betonung von jüdischen Tugenden, die auch den guten deutschen Bürgern zusagen mussten: «er war ja der Sohn eines Stammes, dem die schwersten Opfer der Eltern für ihre Kinder etwas Selbstverständliches sind. Aber ebenso selbstverständlich ist diesem Stamme die dankbare Treue der Kinder für die Eltern» (245). Die Wertgleichheit zwischen dem Autor, seinen christlichen sowie seinen jüdischen Lesern wird oft auch in einem Nebensatz, einer halben Anspielung hergestellt, z.B. in einem Abschnitt über das traurige Los des Schnorrers und seinen «Verzicht auf all die Güter, die auch dem Dürftigsten das Leben schmücken und erträglich machen: Heimat, Weib und Kind.» (16)

Das alles kann aber die Zwiespältigkeit von Franzos' Sicht nicht verdecken. Charakteristisch für seine Ambivalenz ist die Haltung, die er gegenüber einer zentralen, im Ostjudentum wirkenden Macht, der talmudischen Gelehrsamkeit, einnimmt. Seine Lobpreisung des von der Ghettogemeinschaft hochgehaltenen Bildungs- und Studienideals scheint sich unschwer in die Liste der jüdischen Wohlgeratenheiten einfügen zu lassen, die er den deutschen Lesern, Anerkennung heischend, vorlegt. Aber gerade hier zeigt sich mit nicht mehr zu übertreffender

Deutlichkeit, dass er die jüdischen Vorzüge nur als Abstraktionen, losgelöst von den geschichtlichen Bedingungen, die sie hervorgebracht haben, gelten lässt. Es erinnert uns an heutige postkoloniale Praktiken, wenn er sich auf der einen Seite nicht genügen kann über den «schönen und klugen Grundzug des jüdischen Volkstums, das Lernen zur religiösen Pflicht, [...] den Adel der Gelehrsamkeit zum einzigen im Judentum gültigen Adel zu machen», und auf der anderen Seite rügend feststellt, «es wäre wünschenswert, dass die altgläubige Judenschaft dies auch von anderem Wissen gelten liesse, nicht bloss vom Hebräisch-Lesen und dem Pentateuch» (53).

In ihrer Rolle als Hürde gegen die deutsche Kultur wird die religiöse Orthodoxie überhaupt zur Zielscheibe des Franzosschen Abscheus. «Von der modernen Bildung hält ihn ja ebenso der Wille der Machthaber, wie der eigene fromme Wahn fern!» (17), heisst es einmal mit unverkennbarer Programmatik. Daher ist das ganze Buch voll Kritik gegen den Unsegen nicht etwa der jüdischen Religion – erinnern wir uns nur daran, dass sich ja Franzos selbst zum «jüdischen Glauben» bekennt –, sondern gegen den Komplex aus Brauchtum, klerikaler Hierarchie und spitzfindiger Scholastik, den er Orthodoxie nennt, aber in dumpfer und dabei instinktsicherer Ahnung für das jüdische Sonderdasein verantwortlich macht. Denn dieser Komplex ist es ja in der Tat, der jahrhundertlang Staat, Nation und Territorium ersetzen musste. Typisch ist die Stelle, wo der Rabbi in einem Kapitel, das mit der Entdeckung von Senders Buchwissen und seiner Verfluchung endet, kategorisch erklärt: «Deutsch lesen und schreiben ist ein Makel fürs ganze Leben, noch mehr – ein Gift ist es!» (213) Und im folgenden Kapitel wird die politisch-kulturelle Erklärung für so viel Strenge nachgeliefert: «Mit den fremden Zeichen schleicht sich der Abfall in die Reihen Israels ein.» (226) Weil Franzos im Rabbinat das Zentrum des Widerstandes gegen deutsche Säkularisierung erblickt, ist er begierig, seine Angriffe mit allen verfügbaren literarischen Waffen in die Festung des Feindes hineinzutragen, so etwa, wenn er das Ablesen eines Talmudtextes mit dem «Singsang dreier verschnupfter Tenore» (211) vergleicht. Talmudische Orthodoxie ist für ihn ein Widersinn, ein Über-

bleibsel des Mittelalters: «Die Jahre kommen und gehen und werden zu Jahrzehnten, zu Jahrhunderten, immer neue Gebiete des Wissens tauchen auf und unzählige Arbeiter des Geistes mühen sich um sie und häufen sie höher und höher empor, im Osten aber grübeln sie noch heut wie im Mittelalter über die Linke des Herrn, den Apfelbiss und die Himmelsleiter. Und das ist noch heute dort der einzige Weg, sich als ‚feiner Kopf‘ hervorzutun.» (22) Dies klingt sehr nach ironischen Attacken gewisser Aufklärer auf Exzesse der Scholastik und bestärkt uns nur in unserer geistesgeschichtlichen Zuweisung Franzos’.

Natürlich beschränkt sich Franzos’ Kritik nicht auf die Rabbiner, sondern er lässt es sich angelegen sein, zu zeigen, wie die gesamte Bevölkerung des Ghettos eingezwängt lebt in den starren Panzer ihrer dogmatischen Orthodoxie. *Eine* Einschränkung ist hier allerdings am Platz. Als Kenner des Ostens ist sich Karl Emil Franzos selbstverständlich klar darüber, dass er es nicht mit einer monolithischen Einheit zu tun hat, dass er mit seinen Angriffen nicht jede Tendenz im Schtetl trifft. Was er vorbringt, ist gegen die fanatischen Chassidim²⁰ gerichtet, die er in Barnow ansiedelt. Obgleich prinzipiell gegen die gesamte ostjüdische Kultur eingenommen, geht er doch schonungsvoller mit den nüchternen, rationaleren Misnagdim²¹ um, denen er das Nachbardorf Buczacz zuweist. Diese geographische Polarisierung psychischer, sozialer und moralischer Eigenschaften erinnert, mutatis mutandis, an Kellers symbolische Gemeinden Seldwyla und Rüchenstein, was Franzos nach seinem probaten Mittel dem westlichen Leser wieder durch den Vergleich mit deutschen Phänomenen, «einem Herrnhuter Orte und einer protestantischen Industriestadt» (58 f), nahezubringen trachtet.

Die Hauptanklage des Buches richtet sich also gegen die Gestaltung des jüdischen Lebens durch die Juden selbst. Die nichtjüdische Welt ist durch wenige Nebengestalten vertreten, die durchweg positiv gezeichneten Deutschen und ein paar abwertend dargestellte slawische Statisten. Franzos vernachlässigt die Unterdrückung der jüdischen Gemeinde durch Aristokratie und Regierung nicht völlig, obgleich dieser Aspekt ihres Leidens (nach der Bestimmung der Aufklärung als einem Hervorgehen aus selbstverschuldeter Unmündigkeit) der Kritik an Mängeln

der Juden selbst untergeordnet ist. Immerhin wird die österreichische Bürokratie dafür gescholten, dass sie sich auf die Entgegennahme von Bestechungsgeldern konzentrierte, statt aufklärerische, d.h. germanisierende Politik zu betreiben.

Das alles ist Kulturideologie oder -politik und mag als solche hingehen. Bedenklich wird die Kritik, wenn sie vom kulturellen Beiwerk auf angebliche Wesensmerkmale, von rational Erfassbarem zu vermeintlich angeborenen Eigenschaften der Juden übergeht. Vorurteile dieser Art, die man heute «rassistisch» nennt, haben sich vielfach eingeschlichen. Ohne jede Erklärung, ja ohne die geringste Ironie übernimmt Franzos die von Antisemiten in Umlauf gesetzten Stereotypen von der jüdischen Körperlichkeit. Ebenso wie für die rassistisch argumentierenden Antisemiten ist für ihn die «typisch jüdische Physiognomie» abstoßend, ein «nichtjüdisches» Aussehen aber schön. Malkes Bildnis, des einzigen Mädchens, das Sender – unglücklich wie alles in seinem Leben – liebt, erinnert an die Heldinnen gewisser Trivialromane: «Goldbraunes Haar umwogte in leichten Wellen ein längliches, schmales, edel [!] geschnittenes Antlitz, in dem grosse blaue Augen standen.» (295) Senders Entzücken kennt denn auch keine Grenzen: «Aber war das überhaupt ein jüdisches Mädchen?» lässt ihn sein Schöpfer ungläubig ausrufen. «Er konnte nicht recht daran glauben. Wenigstens vermochte er nichts von dem Typus in den Zügen zu entdecken.» (296) Der Überdruß am Ghetto nimmt hier dubiose Formen an. Übrigens wird uns auch das genaue Gegenstück zu Malke nicht erspart. Es handelt sich um den verkrachten Schauspieler Kohn – die Namensänderung in Können hat sein Ausseres nicht zu verschönern vermocht –, dessen Konterfei allerdings von Arthur Dinter²² oder aus dem *Stürmer* stammen könnte: «Zur Tür herein schob sich ein kleiner, hagerer Mensch in dürftiger Kleidung, so recht der Typus eines armseligen gedrückten Juden. Den Kopf gesenkt, schlich er trübselig auf seinen kurzen Beinen dem Tisch in der Ecke zu» (404). Zu seinem «merkwürdig hässlichen Gesicht» gehört das unvermeidliche «krause, pechschwarze Haar», die «niedrige, zurückfliegende Stirne» und zwischen den «kleinen, melancholischen Augen» die obligate «Riesennase», die

kühn hervorsprang, «als wolle sie einen Fuss lang werden, zog sich aber dann, wie über ihr eigenes, tolles Vorhaben entsetzt, in jäher Krümmung zu den dünnen Lippen nieder» (405). Warum hat Franzos solch unbändigen Spass an diesem Porträt? Der Verdacht ist schwer von der Hand zu weisen, dass er trotz seiner Abstammung und rechtschaffenen liberalen Intentionen die antisemitischen Klischeevorstellungen der Gesellschaft reproduziert, in der er lebt und der er auch das Ostjudentum zu seinem Heile einverleiben möchte. Die Verachtung des gepflegten , Westlers' für den Ostjuden bekundet sich zu unmissverständlich, als dass man sie unbeachtet beiseite schieben könnte. Mitunter lugt sie in scheinbar nebensächlichen Phrasen aus dem Fluss der Erzählung hervor, z.B. wenn das schon erwähnte Buczacz ganz nebenbei als «ein erbärmliches galizisches Judennest» (58) charakterisiert wird. Das ist kein Lapsus linguae, sondern der adäquate Ausdruck einer Weltanschauung. Judentum und Deutschtum sind für Franzos trotz aller Beateuerung im Grunde einander ausschliessende Alternativen. Was der «jüdische Glaube», zu dem er sich bekennt, bedeuten soll, wird nirgends deutlich. Um mehr als eine private, nach aussen nicht in Erscheinung tretende Qualität kann es sich nicht handeln. Alles *sichtbare* Judentum ist ihm verpönt, letzten Endes gleichbedeutend mit östlichem Elend, nicht aber ein kultureller oder ethischer Wert. Paradoxerweise ist er hierin einer Meinung mit der Orthodoxie, die die Untrennbarkeit des Judentums von seiner osteuropäischen Erscheinungsform proklamierte.

Überhaupt spürt man vielfach die zeitgeschichtlichen Einflüsse auf das Werk. Dass es im Zeitalter des wachsenden Nationalismus und Chauvinismus entstanden ist, erkennt man daran, dass die Werte *einer* Nation absolut gesetzt und anderen nationalen Gruppen, in diesem Fall den Juden des Ostens, den Polen und den Ruthenen, übergeordnet werden. Franzos ist natürlich nicht der einzige Schriftsteller, der unter diesem Einfluss steht. Es ist kein Zufall, dass so manches bei ihm technisch und weltanschaulich an Gustav Freytag, einen Mitbegründer und programmatischen Vertreter des Bürgerlichen Realismus, erinnert. Freytag hat ja in *Soll und Haben* eine ähnliche Welt geschildert, in der die Polen und anderen Slawen verachtet, das Ostjüdische abgelehnt und

die Deutschen verherrlicht werden. Wie Freytag weicht Franzos den eigentlich politischen Fragen aus, aber im Gegensatz zu ihm zeigt er nur geringes Interesse an ökonomischen Dingen. Dieses Ausklammern hat zur Folge, dass Franzos im Gegensatz zu Freytag nicht die wirtschaftliche Apotheose des Bürgertums gestaltet, sondern die Erlösung von der Kunst erwartet, was vielleicht mit der traditionellen Vorliebe der Juden für die deutsche klassische Literatur zusammenhängt, zu der der deutsche Realismus ein unsicheres Verhältnis hat.²³ Dass Franzos den Versuch der Selbstbefreiung durch das Theater scheitern lässt, ist allerdings eine Konzession an die skeptische, pessimistische Stimmung der Jahrhundertwende. Die Schärfe, mit der das jämmerliche Milieu der Provinzschmiere entlarvt wird, ist nicht mehr klassisch-romantisch, sondern naturalistisch.

Mit Freytags *Soll und Haben* hat *Der Pojaz* aber gemeinsam, dass Franzos' Vorstellungen zur Zeit ihrer Fixierung im Roman bereits ihre historische Gültigkeit verloren haben.²⁴ Bei Freytag ist es das Veralten des Einfamilienbetriebs und die von ihm nicht erkannte industrielle Anpassungsfähigkeit des Adels, bei Franzos das Wiederaufflackern eines rabiaten, politisierten Antisemitismus in Deutschland, das die Hauptthese ad absurdum führt. Der Unterschied zwischen Freytag und manchen anderen ‚Realisten‘ der Zeit liegt darin, dass deren ideologische Position für gewisse soziale Erscheinungen *blind* machte, während Franzos die seiner Konzeption entgegenstehenden Entwicklungen unmöglich verkennen konnte, aber aus kulturpolitischen Gründen vor ihnen absichtlich *die Augen schloss*. Wie die meisten von ihnen hing er dem Liberalismus an, der aber bei ihm durch die jüdisch-aufklärerische Komponente verstärkt war.

Hierin ähnelt er wahrscheinlich mehr dem Schweizer Gottfried Keller als den deutschen Vertretern der Richtung des poetischen Realismus, deren gründerzeitlicher Optimismus oft Inhumanes hinnimmt. Mit Keller hat Franzos auch die satirische Ader gemeinsam. Wie sein grosser Zürcher Zeitgenosse erfindet er einen symbolischen Ort, an dem er alles zusammenträgt, was er moralisch und intellektuell verwerflich findet, einen Hintergrund, von dem er abweichende Einzelschicksale abheben kann. Und mit Keller und einer ganzen Reihe ande-

rer Realisten teilt Franzos seine Vorliebe für den Humor als Darstellungsmittel, das gleichzeitig den Abstand des schriftstellerischen Bewusstseins vom behandelten Gegenstand und seine Bereitschaft zur Versöhnlichkeit signalisiert. Im *Pojaz* dient der Humor auch dazu, dem westlichen Leser die skurrilen Gepflogenheiten des Ghettos menschlich näherzubringen. Zu diesem Zweck wird das krause Wesen des Schtetls komisch heroisiert, nicht viel anders als im komischen Epos.²⁵

Dieser Humor ist eng verknüpft mit einer anderen, für den realistischen Roman des 19. Jahrhunderts charakteristischen Erscheinung: der Allwissenheit des Autors. Der Humor zeigt seine Distanz vom Dargestellten. Diese erlaubt es ihm aber auch, in die verborgensten Abgründe der Herzen, in die den Mitspielern selber nicht zugänglichen Tiefen des Unterbewusstseins hineinzuleuchten. Im Besitz einer Wahrheit, in dem Gefühl, dass die Welt noch logisch und kontrollierbar ist, kann er sich dieses beneidenswerte Allwissen erlauben, so z.B. wenn er einräumt, dass heute etwas «besser» sei als früher (192), oder wenn er vom Imperfekt zur zusammengesetzten Vergangenheitsform übergeht: «Er hat diese Stunden nicht vergessen» (442). So spricht nur jemand, der ein ganzes Leben mit allen seinen Zusammenhängen überschauen kann. Dazu gehört ebenso die Diskrepanz zwischen der gehobenen, bilderreichen Sprache ganzer Passagen, die sich als erlebte Rede des Helden geben, und seiner geistigen Naivität bei anderen Gelegenheiten, wie beim Anblick der lateinischen Inschrift an der Bibliothekstür, deren Sinn dem Helden «natürlich verschlossen» (123) bleibt, die aber der Verfasser dem Leser mit freundlichem Entgegenkommen enträtselt. So ausgeprägt ist diese Tendenz bei Franzos, so erhaben fühlt er sich über das jüdische Schtetl, dass man ihn statt einen allwissenden Autor einen besserwissenden nennen könnte.

Alle diese Beobachtungen weisen weit hinter das Veröffentlichungs- ja das Abschlussdatum des Romans zurück, bis in die Jahrhundertmitte, in eine Welt, die sich noch für intakter hielt als das *Fin de siècle*. Die lange Entstehungsgeschichte des Werkes lässt uns das besser verstehen. Darin erschöpft sich aber seine Substanz nicht. In einer wichtigen Hinsicht verrät es so recht seine Zugehörigkeit zum ausge-

henden Jahrhundert, als zeitgenössisches Produkt des Naturalismus. Wir sprachen von Franzos' Ambivalenz. Sie zeigt sich auch in dieser geistesgeschichtlich-formästhetischen Schicht seiner Konzeption. Es ist die Schicht, in der der gründerzeitliche Optimismus dunkel überschattet wird von einer anderen Lebenserfahrung. Sie bedingt es, dass der strebende Held überwältigt wird von der unbesiegbaren Macht seines Milieus. Der Kontrast zwischen der realistischen Aufmachung des Buches und einem unterschwelligem, naturalistischen Lebensgefühl könnte erklären, wieso sich neben aller zivilisatorischen Resolutheit die Resignation behauptet und warum der etwas forcierte Frohsinn des liberalistischen Realismus dem Ansturm düsterer deterministischer Gewalten nicht standhalten kann. So könnte man auch den problematischen Ton des Werkes, die kuriose Mischung aus Ironie, Humor, Ernst und Sentimentalität als die Folge eines Schwankens zwischen realistischer Hoffnung und naturalistischer Verzweiflung auslegen.

Kehren wir noch einmal zum Bild des Judentums zurück, das Franzos vor unseren Augen entwirft. Im Grunde gibt es zwei Arten von Juden bei ihm: die grosse rückständige Menge, die sich willig dem klerikalen Terror unterwirft, von der zwar einige Gestalten wie Rosel und Türkischgelb durch anziehende Eigenschaften abstechen, im Grossen und Ganzen aber doch einer Welt angehören, die den westlichen Leser abstösst; und die kleine Gruppe von aussergewöhnlichen, assimilierten Juden, denen es gelungen ist, sich das Gute in der deutschen Kultur anzueignen: Nadler, Malke, Salmenfeld, Ittinger, Dawison. Sender brennt mit ganzer Seele darauf, es ihnen gleichzutun, aber er versagt. Wie ist dieses Scheitern zu erklären? Wir stehen hier vor dem Kardinalproblem der Interpretation.

Der Weg über das klassische Drama und das deutsche Theater, Kernzonen der deutschen Kultur, führt nicht zum ersehnten Ziel der Integration in die europäische Welt. Aber im Gegensatz zu Goethes *Wilhelm Meister*, wo das gleiche Versagen nur die Tore zu einer Transzendenz in noch höhere Sphären der Menschlichkeit öffnet, bedeutet es hier die endgültige Niederlage des Helden. Seine Unfähigkeit, dem Ghetto zu entrinnen, wird in symbolischer, beinahe metaphysischer Weise den Naturgewalten zugeschrieben, nicht nur dem Wetter und der

Krankheit, sondern genetischen Erbeigenschaften und sozialen Hemmnissen innerhalb des Milieus, die in naturalistisch-deterministischen Kategorien wahrgenommen werden. In die Welt des strebenden, auf sich selbst gestellten Individuums drängen sich sonderbare Bilder ein. Wir lesen vom «ererbten Dämon» (67), vom «angeborenen dunklen Trieb» des Helden (130), von der geheimnisvollen «Stimme des Blutes» (59). Durch solche Anspielungen wird der Leser unsicher, ob nach der Auffassung des Autors der Mensch sein Leben selbst in der Hand hat oder bloss ein Spielball der Umstände, gar seines biologischen Erbes ist. Der Widerspruch zwischen liberalistischem Optimismus und naturalistischem Pessimismus bleibt im Roman unaufgelöst.

Trotz seiner langwierigen Einführung in die deutsche Literatur (die ihn sein Leben kostet), erkennt der Held mitsamt seinem Autor, dass auf diese Weise das Paradies nicht zu erreichen ist. In einem hellstichigen Augenblick wird diese Einsicht wörtlich ausgesprochen: «Wisst Ihr, wie mir mein bisschen Bildung vorkommt?», lässt Franzos ihn ausrufen, und nirgends stimmen wir mehr mit ihm überein als hier, «Da hab' ich da einen bunten Flicker auf meinen Kaftan geheftet und dort einen – wie ich sie eben bekommen konnte, aber ein deutscher Rock ist's nicht geworden.» (318) Dieser Misserfolg ist tief in den deterministischen Regionen der Französischen Lebensphilosophie verankert. «Das Schicksal des ‚Pojaz‘ ist dadurch bestimmt worden», heisst es schon anfangs, «dass er dieser Eltern Sohn gewesen und von dieser Frau aufgezogen worden ist; er selbst hat im Grunde wenig dazu getan, wie denn überhaupt das Wort, dass jeder seines eigenen Glückes Schmied sei, wohl die grösste Lüge ist, welche so durch all die Zeiten von Mund zu Mund geht.» (48) Solcher Fatalismus verträgt sich schlecht mit dem Liberalismus eines selbstbewussten Bürgertums. Wenn man dermassen äusseren Einflüssen unterworfen ist, wo bleibt dann der Stolz und die Selbstbestimmung des Menschen? Wenn es von der Stiefmutter heisst, «Sie zürnte dem Knaben für das, was wahrlich nicht seine Schuld war: sein Blut und seine Erziehung» (52), so ist das «Erlebtes, Ererbtes, Erlerntes» in Reinkultur. Der Held ist das Produkt seines Milieus. Seiner Umwelt kann man nicht entfliehen. Ähnlich wie

Adalbert Stifter schildert Franzos mit grosser Meisterschaft die alles niederreissende Gewalt der Natur, sei's ein Eisstoss, sei's ein Sturm. Niemals aber würde Stifter gesagt haben: «Wütet er mit voller Wucht, so ist kein Entrinnen vor ihm, und alles Leben, das ihm in die grausamen Fänge gerät, erstickt und verkommt.» (377) Die Gewalt der Natur und die Macht des Ghettos ziehen Sender nieder. Nicht böse Absicht, sondern die Trägheit der Welt, der zähe Widerstand des Milieus hemmen seinen Lauf.

Haltlos flattert das ‚Happy-End‘ in dem Vakuum der unausgetragenen Tendenzen. «‚Mein Leben‘, hauchte er. ‚So schön ... so schön ...‘ Das waren seine letzten Worte.» (486) In Anbetracht der von Anfang bis zum Ende gedrückten Lebensumstände des Sterbenden, seiner auf Schritt und Tritt vereitelten Bemühungen und ewig ungestillten Sehnsüchte, fragen wir uns, wie wir diese Botschaft verstehen sollen. Als Delirium eines Todkranken? Aber nichts bereitet uns im letzten Kapitel auf eine solche Ironie vor. Als «offenes Ende» in der Art von Bertolt Brechts *Mutter Courage*, wo zum Schluss eine Aussage gemacht wird, deren Widersinn der Leser durchschaut?²⁶ Auch damit können wir uns nicht befreunden. Viel bestechender im Licht unserer Überlegungen ist die Annahme, dass der ambivalente Autor, obgleich er die unabänderliche Hoffnungslosigkeit der Situation dargelegt hat, aller Evidenz zum Trotz verzweifelt an seinem liberalen Optimismus und den Verklärungstendenzen des poetischen Realismus festhält.

Zu diesem Schluss hat uns die Konfrontation des Romans *Der Pobjaz* mit den geschichtlichen Umständen, in denen er entstanden ist und auf die er reagiert, geführt. Wir sind uns aber auch noch einer anderen Empfindung bewusst, zu der uns wohl der immer grösser werdende zeitliche Abstand bewegt. Auf die Gefahr hin, selbst beschönigender Tendenzen beschuldigt zu werden, gestehen wir uns ein, dass die nicht ganz ohne Mitgefühl gebotene Gestaltung einer längst untergegangenen Kultur, das beharrliche Sich-Klammern an den Traum einer deutsch-jüdischen Verständigung uns und wohl auch andere Leser nicht ungerührt lässt. Zweifellos sind es solche, durch die ständig sich verändernden geschichtlichen Verhältnisse möglich gemachten Bedeu-

tungsverschiebungen, die auch der älteren Literatur die Chance eines Weiterwirkens sichern. Und unter den bewundernswerten Leistungen der Dichtung ist nicht die verächtlichste ihre Fähigkeit, Menschliches, wie unzulänglich es auch immer dargestellt sein mag, der vernichtenden Zeit ein wenig länger vorzuenthalten.

Die Vertreibung aus Wien, perspektivisch gesehen

Das Urteil über das, was mit einem Menschen geschehen ist, unterliegt sicherlich zum Teil der Perspektive. Aus dem Abstand der Jahre nehmen sich die Dinge anders aus als in der Nahaussicht des Moments, in dem sie sich ereigneten. Kein Zweifel, meine Emigration war von ausgepichteter Unbequemlichkeit und Gefährlichkeit, mit illegalen Grenzüberschreitungen, Deportation, Niemandslager, nächtlicher Flucht, einer schier endlosen Nomadenexistenz zuerst in Europa, später in den hispano-indianischen Andenländern, mit schwerer körperlicher Arbeit um einen Schinderlohn als Handlanger und Hausierer, als Maurer und Elektriker, in bolivianischen Zinnbergwerken und ecuadorianischen Bananenplantagen. Nicht ausser Acht lassen darf man dabei auch die seelischen Belastungen, das Erlebnis der Rechtlosigkeit und des Ausgestossenseins aus der menschlichen Gemeinschaft, den Verlust an Heimatgefühl und innerer Sicherheit, an Identität und kultureller Zugehörigkeit, das Herausgerissenwerden aus Kindheit und Zukunftserwartungen, aus Freundschaft und Studium, und am allerschlimmsten vielleicht die trübe Hoffnungslosigkeit eines ganzen langen Jahrzehnts. Vom psychologischen und völkerrechtlichen Standpunkt lässt sich nichts anderes sagen, als dass mir ungeheures Unrecht zugefügt wurde, persönliches und soziales Unrecht, das mich an den Rand der Vernichtung brachte, das gleiche Unrecht, das vielen Mitgliedern meiner Familie in der Tat das Leben gekostet hat.

Heute, ein dreiviertel Jahrhundert später, ist aber eine ganz andere, ja eine diametral entgegengesetzte Betrachtungsweise möglich. Die Vertreibung aus Österreich trennte mich nämlich vom Gymnasium zu einem Zeitpunkt, als ich diese Trennung wie eine Wohltat empfinden musste, sie befreite mich – ich sage das ohne Bosheit und ohne Sarkas-

mus – von Wien, einer verarmten, von politischen Leidenschaften gepeitschten, von Vorurteilen zerwühlten, einem unmenschlichen Regime ausgelieferten Provinzstadt. Die Illusionen, die mir mit *einem* brutalen Ruck entrissen wurden, so schmerzlich die Prozedur auch zweifellos war, habe ich nachmalig nicht mehr vermisst, den Mangel an Nationalismus, Ethnound Eurozentrismus, der die unausbleibliche Folge von allem war, habe ich später als Gewinn gewertet. Oft frage ich mich, ob ich ohne den 11. März 1938 die sogenannte unterentwickelte Welt, die meine Lebensphilosophie bis zum heutigen Tag nachhaltig geprägt hat, jemals so gründlich kennengelernt hätte, woher die geschichtlichen Erfahrungen, die mein Denken zutiefst beeinflusst haben und untrennbar von meiner Persönlichkeit geworden sind, ohne diese Ereignisse gekommen wären. Wenn ich mich frage – und die Frage kann nicht ausbleiben –, was in Wien aus mir geworden wäre, dann gelange ich zwangsläufig zu negativen Mutmassungen. Ich denke jetzt nicht an KZ und Vernichtungslager, in die so viele von den Zurückgebliebenen geworfen wurden und in denen sie zugrunde gingen. Ich denke vielmehr an einen normaleren, weniger kataklysmischen Verlauf der Dinge, an eine Stadt, die ohne Nationalsozialismus in der Art weitergewurstelt hätte wie das Wien meiner Kindheit. Was wäre, so frage ich mich, in einer solchen Stadt geistig und beruflich aus mir geworden? Meine Chancen zu einem Leben aus dem Intellekt, zu einer Karriere als Literaturwissenschaftler und Universitätsprofessor wären gering gewesen.

Freilich, glänzend waren sie auch nicht für einen unbemittelten Wanderarbeiter und kulturell verwahrlosten jungen Menschen in den südamerikanischen, tibetartigen Abgeschiedenheiten, in denen ich mich über zehn Jahre lang mühsam genug durchschlagen musste. Heute, so lange danach, kommt mir der Umschwung, der die Wege zu meiner jetzigen Berufsausübung geebnet hat, wie ein Wunder vor. Dieses Wunder zu entmythologisieren, die Unwahrscheinlichkeit eines solchen Wandels plausibel zu machen und den Hergang rational zu schildern, betrachte ich jetzt als meine Aufgabe.

Ganz unvermutet und plötzlich kam freilich die Verwandlung von einem Handlanger in den Andenländern zu einem Literaturwissen-

schaffler nicht. Was mich von vornherein von meinen Mitproletariern unterschied, war das unverwechselbare «Wiener Bewusstsein», das ich mit mir herumtrug. In den sechs Jahren, die ich im Wiener Gymnasium verbracht hatte, war ich hoffnungslos vom «Kulturbazillus» angesteckt und von einem intellektuellen Wertsystem geprägt worden. Allerlei Kenntnisse, vor allem literarische, spukten mir im Kopf herum. Erinnerungen an Ovid und Vergil, Goethe und Schiller trennten mich von meiner Umwelt. Gleichzeitig hielt mich in diesen zehn Jahren meine linguistische Passion aufrecht. Sprachen lernte ich leicht. Französisch, Lateinisch und Englisch hatte ich schon in der Schule angefangen. Dieser Grundlage verdankte ich mein schnelles Erlernen des Spanischen und, was ebenso wichtig war, meine bleibende Vertrautheit mit der Sprache meiner Kindheit, dem Deutschen, die ohne diese Neigung durch die lange Trennung von ihrem Nährboden sicherlich gelitten hätte. Ganz abgesehen von den praktischen Vorteilen, die ich daraus zog, lebte eine immer bereite Freude an sprachlichen Erscheinungen in mir, die mich auf Redewendungen, Wortspiele, Mehrdeutigkeiten, Metaphern, Sprachornamente wie Reim und Klangfiguren achten liess und mir Spass an jeder linguistischen Spielerei machte. Als mir Freuds Schriften über die Fehlleistungen und den Witz in die Hände fielen, fanden sie mich wohl vorbereitet. Diese Sensibilität erwarb ich natürlich nicht mit einem Mal. Ich musste durch manche Entwicklungsphase hindurchgehen und liess mich von manchem rhetorischen Schwindel, mancher sich tief oder brillant gebärdenden Unart betören. Aber das Ausschlaggebende ist, dass mich zeitlebens eine ausgeprägte Lust am Wort beseelte, die vielleicht auch aus meinem frühen Wiener Milieu stammte, mich aber auf jeden Fall für ein philologisches Studium prädestinierte.

Meine geistige Fortbildung wurde natürlich von gewissen Erlebnissen beeinflusst. Die meisten Emigranten, denen ich begegnete, waren an philosophischen und schöngestigen Dingen nicht mehr interessiert, als die Leute eben sind. Zum Glück gab es Ausnahmen. Ich hatte es mir zur Gewohnheit gemacht, meinen mit jedem Jahr absurder aussehenden Sonntagsanzug anzulegen, wenn ich hörte, dass ein neuer europäischer Emigrant in dem Ort angekommen war, wo ich gerade lebte. Ich suchte

ihn auf, stellte mich vor und platzte nach den minimalsten Höflichkeitsformalitäten mit der Frage heraus, um derentwillen ich gekommen war: «Haben Sie Bücher mitgebracht?» Niemand konnte sich meiner Insistenz erwehren, selbst bei Pedanten und Sonderlingen, die Gedrucktes prinzipiell nicht verliehen, wusste ich es einzurichten, dass ich das Vorhandene an Ort und Stelle, ohne es dem Argusauge des Besitzers zu entführen, zu mir nahm. Nie wieder habe ich in meinem Leben so viel gelesen wie damals, und mit Neid erinnere ich mich auch der mir seither zum Teil wieder abhanden gekommenen Intensität des Lesens, bei der mir buchstäblich alles übrige Hören und Sehen verging und ich mich in einer Art Trance fortbewegte, in einem beinahe schmerzlichen, seelischen Aufruhr, nur mehr an den Schicksalen der dichterischen Gestalten Anteil nehmend.

Aus diesen Quellen und mit Hilfe öffentlicher Büchereien nährte ich mich ein Jahrzehnt lang. Von Flaubert bis Dostojewski, von Dickens bis Ibsen, von Thomas Mann bis Gide, von Proust bis Rilke, vom Koran bis Gobineau las ich kreuz und quer den Kanon des europäischen Bildungsbürgertums. Ich kann also eigentlich nicht sagen, dass ich in all den Jahren nicht aus den Anden herausgekommen bin. Alltäglich, noch mehr allnächtlich flog ich auf den Flügeln der dichterischen Phantasie in alle geographischen, historischen und seelischen Regionen der Menschheit.

Dazu gesellten sich Begegnungen mit eindrucksvollen Persönlichkeiten, die ebenso wie ich und aus ähnlichen Gründen in diese Welt verschlagen worden waren. Dem persönlichen Umgang, dessen sie mich würdigten, verdanke ich sicherlich so viel wie den Büchern. Solche Glücksfälle hielten das Feuer des geistigen Widerstandes gegen die Unerquicklichkeiten der Aussenwelt in mir wach, und aus der Triade Belesenheit, Lust am Wort und unmittelbare Lebenserfahrung bildete sich im Lauf der Jahre meine geistige Persönlichkeit. Mit Zwanzig wurde ich ein Poet und begann sogar ein wenig später, die Produkte meiner tröstenden Muse in Zeitungen und Zeitschriften zu veröffentlichen. Besondere Dankbarkeit bewahre ich einem Menschen, den ich in einer kleinen bolivianischen Pension kennenlernte, einem Argentinier,

der sich auf einer Studienreise befand. An dem grünen Stern in seinem Knopfloch erkannte ich ihn als Esperantisten und gewann ihn dadurch für mich, dass ich ihn auf Esperanto ansprach, wenngleich ich nicht sehr sattelfest in dieser Sprache war und unsere Konversation bald auf Spanisch fortgeführt werden musste. Er war Arzt, hatte sich aber zu der Überzeugung durchgerungen, dass sich die moderne Medizin mit ihren chemischen und chirurgischen Besessenheiten auf dem Holzweg befand, weil sie seiner Meinung nach nur die Symptome der Krankheiten bekämpfte, diese selbst aber und deren Ursachen unangetastet liess. Dies betrachtete er als Vergewaltigung der Natur. Statt dessen hatte er sich einer Naturheilkunde verschrieben, die auf die inneren Rhythmen des Organismus achtete, ein strenges Vegetarierium befürwortete und überhaupt ein Heilund Lebensregime empfahl, das «natürliche» Mittel anwandte. Das Fruchtbare an seinem Denken war, dass er bei der Medizin nicht haltmachte, sondern seine therapeutischen Grundsätze zu einem Weltbild ausbaute, dass auf der Pflge der Natur in allen Sphären beruhte. Alles das machte tiefen Eindruck auf mich, weil es kritisch mit dem Bestehenden abrechnete und doch nichts Künstliches und Angehängtes war, sondern ganz zu dem Menschen gehörte und völlig von ihm gelebt wurde. Nur wenige Tage verbrachte ich in seiner Gesellschaft, dann reiste er ab, und ich habe ihn nie wieder gesehen. Aber jahrelang noch versah er mich mit teilweise von ihm selbst verfassten Schriften, die sowohl die Esperanto-Bewegung wie den «Naturismus» betrafen, so dass ich gründlich in seine Philosophie eingeweiht wurde. Sie beschränkte sich natürlich nicht auf die paar Gemeinplätze, die ich hier angeführt habe. Es ist aber auch nicht nötig, dass ich im Einzelnen auf seine Lehre eingehe, denn nicht sie ist es, die mir zum bleibenden Besitz geworden ist. Ebensowenig wie ich heute glaube, dass die Leiden der Welt von ihrem babylonischen Sprachengewirr herrühren, das durch eine Einheitssprache von der Art des Esperanto aufgehoben werden könnte, kann ich mir die Heilung der kranken Menschheit durch Schlammäder, Kaltwasserkuren und Pflanzenkost erhoffen. Aber so wie mir ein weltweiter Universalismus ehrwürdig ist, der sich müht, die Klüfte zwischen Völkern und Individuen zu ignorieren und für den

Esperanto nur ein unzulängliches, aber deswegen nicht gleich ein verächtliches Beispiel ist, so sehe ich in der Naturmedizin, an die mein Bekannter unter Einsatz seiner ganzen Persönlichkeit glaubte, ein Symptom jener Ehrfurcht vor der Natur, die den heutigen Gesellschaften so sehr vonnöten wäre. Das daraus ableitbare Prinzip der Achtung und Schonung der Natur ist mir geblieben und eine Facette meines Denkens geworden.

Ein anderer Freund von mir, der weniger durch eine ausgeklügelte als durch eine gelebte Philosophie auf mich gewirkt hat, war ein Ostjude mit Jiddisch als Muttersprache, in der er wunderbare Erzählungen und Gedichte schrieb. Von ihm lernte ich, welch ein kräftiges und gleichzeitig subtiles Ausdrucksmittel diese trichterweise von vielen für Jargon oder Kauderwelsch gehaltene Sprache ist, in der es auch eine bedeutende Literatur gibt. Als Zionist war er nach Palästina gegangen, als Sozialrevolutionär von den Engländern ins Gefängnis geworfen und dort von seinen arabischen Mitgefangenen zu einem Weltverständnis bekehrt worden, das sich mit den landläufigen Definitionen des Zionismus nicht mehr vertrug. Nach seiner Entlassung aus der Haft war er zuerst nach Paris und, als sich die politische Lage in Europa verschlechterte, nach Südamerika weitergewandert. In ihm bewundere ich noch heute den politischen Dichter, der es verstand, ohne Religion, ohne Nationalismus, nur auf Grund seines Engagements in diesen für Juden düsteren Zeiten rebellischer Jude und schöpferischer Nonkonformist zu sein. Die unter Deutschen jüdischer und nichtjüdischer Abstammung verbreitete Verachtung für die angebliche ostjüdische Minderwertigkeit zerstob in seiner Gegenwart wie ein Schwaden verunreinigter Luft vor einem frischen Windstoss.

Zu meinem Glück lebten in Quito zwei Lehrer, als ich ihrer am meisten bedurfte, zwei Intellektuelle, deren jeder wie ein Magnet die aufgewecktere Emigrantenjugend anzog und in der Art eines Studienseminars um sich sammelte. Sie waren grundverschieden, und die wenigen jungen Leute, die sich wie ich ihnen anschlossen, lernten zwei mögliche geistige Haltungen in ihnen kennen. Der eine war der Typ des Forschers und Historikers. Allwöchentlich scharte sich ein Häuflein Beflissener um den Patriarchen, der uns, in herausfordernder Inkongruenz

zu dem Leben, das wir ausserhalb seiner schützenden Wände führen mussten, aber wohl deswegen um so eindrucksvoller, sorgfältig vorbereitete, materialreiche kulturgeschichtliche Vorlesungen über das siebzehnte und achtzehnte Jahrhundert hielt. Seine umfangreiche Bibliothek, die mir viel später – aber das ist eine eigene Geschichte – ganz zugefallen ist, stand uns auch ausserhalb der festgesetzten Zusammenkünfte zur Verfügung, und einige von uns würdigte er auf seinen sonntäglichen Spaziergängen des Gesprächs.

Der andere, Verfasser geschichtsphilosophischer Spekulationen, war eher der Typus des vom positivistischen Wissenskram unabhängigen Denkers und Dialektikers. Klassisch für den Verächter äusserer Missheiligkeiten war seine Antwort auf die unvermeidliche, täglich neugestellte Frage an den Emigranten, was er denn «tue». Mit der lakonischen Behauptung «Ich denke» schnitt er jede weitere Erörterung der ökonomischen Umstände seines Lebens ab. Auch bei ihm fanden wir uns regelmässig zu Diskussionsitzungen ein. Jemand verlas irgendein kurzes thesenartiges Referat, sozusagen um den Ton anzugeben, und dann wurde mit allen Mitteln der Logik, der Ironie und der Kritik darüber hergezogen. Der Meister hörte sich die Debatte solange an, wie sie ihm fruchtbar zu sein schien, wenn sie sich aber verwirrte oder in haarspalterisches Wortgeplänkel ausartete, schaltete er sich ein und rückte den Gegenstand mit ein paar prägnanten Sätzen ins rechte Licht. Auf diese Weise habe ich beträchtliche Fortschritte im Verständnis Rilkes und der Tiefenpsychologie, Spenglers und des Marxismus gemacht. Man könnte die beiden Lehrer, die es ohne Gehalt und Bestallung waren, aus purer Lust und aus Erbarmen mit der vernachlässigten Jugend, nach dem altbekannten Schema als «Stoffhuber» und «Sinnhuber» charakterisieren. Nicht das, sondern das hohe Niveau und die selbstlose Begeisterung, mit der sie es waren, hat uns so ungemein gefordert.

Trotz dieser gelegentlichen Unterweisungen hatte aber mein Lese-
fieber gewisse negative Folgeerscheinungen. Bei meinen Beschaffungsmethoden konnte es nicht ausbleiben, dass ich alles Geschriebene kunterbunt zusammenlas, Simples und Abstruses, Gewichtiges neben Trivialem, Eintagsfliegen der Mode nicht minder als Altehrwürdiges,

bloss Informatives ebenso wie künstlerisch Geformtes, ausser der Unterhaltungs- und Bildungsliteratur der Mittelschichten meinen politischen Neigungen entsprechend die «linke» Literatur aller Länder. Diesen wenig selektiven Eklektizismus, der mir mit der Zeit Unbehagen bereitete, betrachte ich heute als vorteilhaft für eine möglichst breite Grundlage und ein undogmatisches Verständnis der heterogenen Wirkungsmöglichkeiten von Literatur. Damals wurde mir meine autodidaktische Vielleserei selbst problematisch, ich begann einzusehen, dass ich den relativen Wert des Gelesenen nicht zu beurteilen wusste, dass meine Kenntnisse eher einem Sammelsurium von Unzusammenhängendem ähnelten als einem geordneten geistigen Besitz, kurz, ich begriff, dass mir die Disziplin eines geregelten Studiums unter kompetenter Anleitung fehlte. Als ich zwanzig wurde, zweiundzwanzig, schliesslich vierundzwanzig, ergriff mich eine furchtbare, wachsende Panik, dass ich mein eigentliches Leben versäumen, dass es zu spät werden könnte, etwas aus mir zu machen, was ich selbst als bedeutend und richtig anerkennen konnte.

Ich muss es mir versagen, von den praktischen Schritten zu berichten, die ich unternahm, um den verfahrenen Karren meines Lebens auf ein versprechenderes Geleise zu bringen. Sie schliessen unzählige Gänge zum ekuadorianischen Unterrichtsministerium, mehrere Gesuche, sogar eine Reise nach New York ein, die bei meiner totalen Mittellosigkeit aus einer Kette von zum Teil haarsträubenden Abenteuern bestand. Sie wurde nötig, weil ich die Beglaubigung meiner Schulzeugnisse durch den dortigen österreichischen Konsul brauchte. Der Krieg war gerade zu Ende gegangen, eine österreichische Vertretung in Quito gab es längst nicht mehr. Schliesslich gelang das Vorhaben. Einem offiziellen Bescheid entsprechend durfte ich mich zur Matura an einem ekuadorianischen «Colegio» melden. Ich hatte einen Sommer, um mich auf die Prüfungen in spanischer Sprache und Literatur, ekuadorianischer Landes- und Kulturkunde, südamerikanischer Geschichte und Geographie etc. vorzubereiten. Was in sechs Jahren in diesen Fächern durchgenommen wird, macht einen beträchtlichen Stoff aus, aber ich war wie der Diener im Märchen, der, von den Ge-

wichten an seinen Beinen befreit, nun unaufhaltsam vorwärtsschnell. Das Examen fand statt, man überreichte mir eine Urkunde, derzufolge ich berechtigt war, den Titel eines «Bachiller en Humanidades» zu tragen und mich in der Universität zu immatrikulieren. Eine geisteswissenschaftliche Fakultät gab es nicht, und so wählte ich statt der vorhandenen Fächer Medizin und Ingenieurwesen als geringeres Übel Jurisprudenz und Sozialwissenschaften. Mir war freilich klar, dass dieses Studium nichts weiter sein konnte als ein Sprungbrett für das Komende. Ich entfaltete nun eine weitläufige mühevollle Tätigkeit. Ich machte Abschriften meines Diploms, meiner Zeugnisse und meiner Studiendokumente und setzte einen langen Bewerbungsbrief auf. Das Ganze schickte ich in unzähligen Ausführungen in alle Welt, an Dutzende Universitäten mehrerer Länder, einschliesslich mehrerer europäischer, deren Adressen ich einem in der Bibliothek vorhandenen Nachschlagewerk entnahm. Wenn man bedenkt, dass es damals noch keine phototechnische Reproduktion gab, kann man sich ausrechnen, wie viele Stunden ich neben meinem Studium damit verbrachte, jede einzelne Unterlage auf der Schreibmaschine abzutippen und mir das Geld für das viele Porto zu verdienen. Das Ergebnis war im Vergleich zu diesem Aufwand zutiefst entmutigend. Es gab entweder gar keine oder negative Antworten. Einige Universitäten wären willig gewesen, mich probeweise aufzunehmen, aber damit war es nicht getan. Ich war ja völlig mittellos und brauchte eine finanzielle Unterstützung, sei es in der Form einer Hilfsassistentenstelle oder eines Stipendiums, die mir als blutigem Anfänger und unausgewiesenem Fremden, wie mir heute klar ist, unerreichbar waren. Wenn ich jetzt, mit meiner Kenntnis der akademischen Bürokratie, an meine damaligen Hoffnungen denke, dann graut mir noch im Nachhinein vor ihrer Aussichtslosigkeit. Ich muss auch hier drastisch abkürzen und nur berichten, dass meine Stimme dennoch nicht ganz ungehört verhallte, dass der Zufall eine meiner Bewerbungen in die Hände eines Mannes geraten liess, der sie verstand. Ich muss hinzufügen, dass der Betreffende kein normaler Akademiker war, sondern ein ebenfalls von Hitler vertriebener Schriftsteller, der es in den USA zum Leiter eines germanistischen Instituts gebracht hatte. Alles Wollen und Tun hätte mir nichts genützt, wenn mir die Umstände

nicht entgegengekommen wären, wenn unter so vielen, an die meine Flaschenpost gerichtet war, nicht der eine gewesen wäre, der die Botschaft hörte und noch dazu den nötigen Glauben aufbrachte.

Durch die Vermittlung eines Wiener Schulkameraden, mit dem ich in Verbindung geblieben war, schickte mir ein emigrierter österreichischer Physiker das nötige Reisegeld, ohne das ich das Angebot gar nicht hätte annehmen können. Und so befand ich mich eines Tages in Ohio, Columbia, unterrichtete vormittags Deutsch und Spanisch an einem kleinen College und belegte am Nachmittag germanistische und romanistische Seminare an der grossen Staatsuniversität in der Nachbarstadt. Im universitären Bereich war ich augenblicklich erfolgreich, und ich kann sagen, dass mir Heimatlosem die amerikanische Universität zu einer Art Heimat geworden ist, die mich mit allen meinen Mängeln und Vorzügen akzeptierte und in der ich meine Fähigkeiten einsetzen und weiterbilden konnte. Allerdings war ich intellektuell völlig ausgehungert und stürzte mich mit Feuereifer in die Studien, was wieder dazu führte, dass ich von allen Seiten gefordert wurde. Ich bin mir nicht bewusst, das Studium der Literaturwissenschaft, das ich nun in Erfüllung meiner kühnsten Wünsche betreiben durfte, von Anfang an als Beruf oder gar als Broterwerb angesehen zu haben. Ich betrachtete es vielmehr als Privileg und gab mich ihm hin, so gut ich es verstand, ohne zu fragen, was für materielle Vorteile ich daraus ziehen konnte. Ich musste sehr sparsam mit meiner Zeit umgehen, beim Morgengrauen aufstehen, täglich lange Busfahrten über Land machen, viele Stunden unterrichten, abends nicht nur die schriftlichen Übungen meiner Schüler verbessern und die Klassen für den nächsten Tag präparieren, sondern auch mein eigenes Studienpensum bewältigen und meine Seminararbeiten schreiben.

In meiner Lehrstelle fühlte ich mich sehr wohl. Anfänglich habe ich als Lehrer sicherlich eine komische Figur gemacht, wie es oft geschieht, wenn man unter veränderten Umständen eine alte Tätigkeit wieder aufnimmt oder nachahmt, denn ich setzte unwillkürlich ein Verhalten, das ich von meinen Wiener Gymnasialprofessoren her kannte, in meiner neuen Umgebung fort, wo es absurd wirken musste.

Trotz meiner vielen Vorbehalte war es ja das einzige Lehrverhalten, mit dem ich vertraut war. Erst als ich mir, durch Intuition und Beobachtung meiner selbst, dieser Fehlhaltung bewusstwurde, entwickelte ich eine adäquatere, demokratischere Pädagogik.

Mit meinem Einkommen konnte ich keine grossen Sprünge machen, aber an Armut war ich so gewöhnt, dass ich sie fast als Naturzustand empfand, jedenfalls keinen Gedanken daran verschwendete. Meine akademische Karriere hatte begonnen. Nur in einer Hinsicht hatte ich ein Dilemma zu überwinden, das aber ein persönliches und kein eigentlich institutionelles war. Als ich zu studieren anfang, beherrschte der New Criticism, die angelsächsische Variante der europäischen werkimmanenten Textanalyse, das Literaturstudium in Amerika. Die besten, intelligentesten Dozenten waren dieser Methode verschrieben. Aus einer Reihe von Gründen, unter denen die Reaktion gegen die frühere trocken-pedantische und philiströse Behandlung der Dichtung vielleicht überwog, wurde jetzt Hagiographie mit den grossen metaphysischen Dichtern getrieben und ihre Werke ausgelegt wie die Heilige Schrift. Der vom Dichter hergestellte Text galt als unantastbar, als Orakel, in das man hineinhorchen musste, um seinen hohen Sinn zu erahnen, dessen Äusserungen Wort für Wort einer scharfsinnigen Exegese zu unterwerfen waren. Die inneren Korrespondenzen, der Klang der Silben und Reime, die melodische Linie der Verse, die Kadenz der Sätze, der Tiefsinn der Metaphern wurde ehrfürchtig belauscht, die geheimen Stimmigkeiten der Teile, die Strukturelemente, die ein in sich geschlossenes Ganzes herstellen, wurden mit Eifer gesucht und gefunden, der Selbstverweisungscharakter des dichterischen Werkes zum Hauptgegenstand der Untersuchung gemacht. Diese Orientierung bedingte selbstverständlich eine ausgesprochene Präferenz für bestimmte Dichter, denn nicht jeder Text stellt solche hohen priesterlichen, quasi religiösen Kunstansprüche, nicht jeder Schriftsteller wendet sich ausschliesslich an ein hochgebildetes, verfeinertes Publikum, das Geschmack an der Entschlüsselung komplizierter Sprachfiguren findet. Alles, was diesen Ansprüchen nicht genügte wurde zur Trivial- und Unterhaltungsliteratur gestempelt, als Kolportage oder gar Makulatur abgetan. Mit Verachtung und intoleranter Verleugnung behan-

delte man alles, was ein Werk und seinen Verfasser ans materielle Leben, an die Gesellschaft und Geschichte knüpft, denn die Funktion der Kunst sollte es ja sein, sich über die platte Alltäglichkeit der profanen kommerziellen Umwelt zu erheben, den Eingeweihten in eine höhere, autonome Sphäre zu entrücken.

Gerade mit dieser Geschichte hatte ich aber meine besonderen, unauslöschlichen Erfahrungen gemacht. Mir schien eine Beschäftigung mit Kunst, die dieser Macht nicht Rechnung trug, hoffnungslos weltfremd zu sein. Nicht, dass ich gar keine Freude am New Criticism gehabt hätte. Ich erwies mich sogar als gelehriger Schüler und entwickelte beträchtliche Fertigkeiten in der Handhabung der neukritischen Mittel. Bis zum heutigen Tag betrachte ich das genaue Lesen, den Respekt vor den erschliessbaren Intentionen des Schriftstellers, das Verständnis für seine handwerkliche Kunst, seine Ausnutzung der Gattungsgesetze, der einer Sprache und einem Kulturkreis innewohnenden Assoziativkräfte als unentbehrliches Rüstzeug des Literaturwissenschaftlers. Aber den weltanschaulichen Flügen der werkimmanenten Kritik konnte ich nicht folgen, die historische Bedingtheit alles Menschlichen war mir von Jugend auf zu sehr eingebläut worden, das Wissen um sie ist zu sehr in Fleisch und Blut übergegangen, als dass ich mich hätte überreden lassen, sie aus meinem Denken auszuschliessen, und es fugte sich ganz von selbst, dass ich mit meinen historisierenden Tendenzen auch vor der Kunst nicht Halt machte und eine Methode, einen Kult nicht ausnahm, der sich von dieser Abhängigkeit frei dünkte. Kurz, zwischen meiner literarischen Ausbildung und meinem geschichtlichen Bewusstsein entstand ein Abstand, den zu schliessen mir zu einem existentiellen Anliegen wurde. Es war, als bestünde ich aus zwei Hälften, einer literaturkritischen und einer lebensorientierten, und als dürfte ich nicht eher ruhen, als bis ich die beiden zusammengebracht hätte, denn die Scheidung meines biographischen von meinem beruflichen Ich bereitete mir fühlbares Missbehagen. Die Überbrückung des Spalts beschäftigte mich jahrelang.

In einem frühen Versuch, eine Annäherung meiner «Hälften» zu fordern, bediente ich mich der vergleichenden Literaturgeschichte.

Mir schien, dass jeder legitime Vergleich literarischer Werke aus verschiedenen Gesellschaften deren besondere Entstehungsbedingungen in Betracht ziehen müsse. Meine Vertrautheit mit mehreren Sprachen und Kulturen kam mir zu Hilfe. Ich verlegte mich auf die Untersuchung der deutsch-spanischen Beziehungen, die ich nicht mehr von einem bloss literarischen, sondern von einem allgemeineren, «kulturellen» Gesichtspunkt betrieb. Im Rahmen dieser Studien schrieb ich ein Buch über Hofmannsthal und Calderon, in das ich eine historische Dimension einbaute. Ein belgischer Rezensent dieser Arbeit vermerkte zu meiner Freude, dass es die erste sei, die es dem Leser erlaube, Hofmannsthal in das Koordinatensystem der europäischen Sozialgeschichte einzufügen. Die Wahl dieses Autors hatte sicherlich etwas mit meiner österreichischen Herkunft zu tun.

Aber ich merkte, dass ich nicht weit genug gegangen war. Mich verlangte nach einer noch tieferen Durchdringung der Literatur und ihres sozialgeschichtlichen Nährbodens. Und so begannen meine Studien der deutschen Politik und Geschichte, die natürlich auch eine Art Selbstreflexion waren. Meine beiden Bücher *Nation im Widerspruch* und *Verbannung* sind ein Resultat dieser Bemühungen, ohne sie jedoch erschöpfend zu enthalten. Im ersten versuchte ich, die beiden deutschen Traditionen, die humanistische und die besessene, miteinander zu konfrontieren, das zweite sollte eine Phänomenologie des deutschen, von Hitler bewirkten Exils bieten.

Seither habe ich grössere Sicherheit in meinen Methoden gewonnen. Weil sowohl meine Lehre wie meine Forschung der neueren Literatur galten, beanspruchten die politischen und sozialen Mächte, die den Hintergrund dieser Literatur ausmachen, meine dringende Aufmerksamkeit. Es ist nicht schwer, in den Erscheinungen der Säkularisierung, Modernisierung und Demokratisierung die Grundtendenzen unseres Zeitalters zu erkennen. Man könnte sagen, dass die moderne Kulturgeschichte aus den vielfältigen Reaktionen auf die stufenweise Ausbreitung der Industrialisierung besteht. Ohne freilich alles und jedes unmittelbar auf diese Dynamik zu beziehen, bemühte ich mich um ein immer tieferes Verständnis dieser auch die Literatur mitformenden Kräfte. Meine Vorlesungen über Faschismus und deutschsprachige Li-

teratur, meine Arbeiten über die verschiedenartige Rezeption Hermann Hesses in Deutschland und in Amerika, eine Anthologie über äussere und innere Emigration zur Zeit des Nationalsozialismus, mein Buch über die Verbindung von Poesie und Politik bei Rainer Maria Rilke – alle diese Arbeiten weisen schon in ihren Titeln auf die Richtung meiner Interessen.

Dass ich auf diese Weise, entgegen der alten Tradition, das Poetische mit dem Sozialpolitischen in Zusammenhang gebracht habe, belastet mein Gewissen nicht. Niemals hat sich die Germanistik gescheut, von anderen Fächern, von der Anthropologie bis zur Zoologie, zu borgen. Diesen Tatbestand kann man auch anders ausdrücken: Als höchst flüchtige Substanz ist die Germanistik selten im «Naturzustand» anzutreffen, sondern hat eine unmissverständliche Neigung, sich mit anderen, oft gar nicht solideren Stoffen zur Bildung neuer Verbindungen zusammenzuschliessen. Die gleichen Leute, die heute entsetzt sind, wenn man sich Hilfe bei den Sozialwissenschaften holt, fanden alles in schönster Ordnung, solange man sich an Theologie oder Ästhetik anlehnte.

Aber werfen wir doch einen Blick auf diese «Germanistik», mit der ich es als Forscher und Lehrer zu tun hatte. Wie alle Dinge, hat sie ihre aufschlussreiche Geschichte. Bevor man sagen kann, wie man sich mit einem Gegenstand beschäftigen soll, muss man wissen, was er ist. Die übliche Definition der Germanistik als Studium der deutschen Literatur ist unzureichend wegen der grossen Variationen in der Bedeutung der Begriffe «deutsch» und «Literatur». Germanistik ist nicht an allen Orten und zu allen Zeiten dasselbe. Es gab eine Zeit, da gehörte in ihren Bereich alles von Gotisch bis Goebbels, von den schwerterraselnden Germanen bis zu den esoterischen Problemen der neuesten Lyrik. In jenen Tagen war Germanistik das Wissen um alles Deutsche und musste verstanden werden als Ausdruck von Deutschlands Rolle als Weltmacht, die alle diese disparaten Dinge aus ideologischen Gründen unterstützte. Diese Träume sind längst verfliegen und haben einer neuen Wirklichkeit Platz gemacht.

Als der zweite Weltkrieg zu Ende war, glich Deutschland einem Haufen rauchender Trümmer. Nichts schien von der alten Ordnung

übriggeblieben zu sein als eine einzige Institution: die Universität, die sich weiter der hohen Achtung der Bevölkerung erfreute und sich mit unvermindertem Konservatismus an die Fortsetzung ihrer gewohnten Geschäfte machte. Aber diese erstaunliche Robustheit, diese scheinbare Unerschütterlichkeit erwiesen sich als Täuschung. Unter dem ehrwürdigen Efeu hatten die Mauern die gleichen Risse erhalten wie die anderen Institutionen, und in den sechziger Jahren brachen sie mit der sprichwörtlichen deutschen Gründlichkeit ein. Was sich vor den Augen der faszinierten Beobachter abspielte, das war die Verwandlung einer elitären Akademie in das gehobene Ausbildungsinstrument einer modernen Massengesellschaft. Diese Umwälzungen zerstörten allerdings auch die alte Ideologie. Die letzten Reste einer aristokratischen Romantik, die Deutschland länger beherrscht haben als andere Länder, wurden weggefegt und gaben einem pluralistischen Denken Raum, das der demokratischen Ordnung, die sich nun gebildet hatte, besser entsprach.

Die Germanistik blieb davon nicht unberührt. Indem es pragmatischer und weniger nationalistisch wurde, mehr nach der Aufklärung hin als an der Romantik orientiert, passte sich dieses grosse und immer noch angesehene Studiengebiet augenfällig den neuen Gegebenheiten an. Der literarische Kanon wurde geändert, fortschrittlichere Autoren wurden aufgenommen, der Nachdruck von der abstrusen auf die zugänglichere Literatur verlegt, die Werke der aus dem Dritten Reich verbannten Schriftsteller besonderer Aufmerksamkeit wert gefunden, ganze Bewegungen, die von den Nazis und ihren Vorläufern in Misskredit gebracht worden waren, wie die Aufklärung und der Expressionismus, feierten ihre Wiedereinsetzung, verleumdete Autoren wie Heine erlebten in Seminaren, Tagungen und denkmalartigen Editionen ihre Auferstehung, die kritische Tradition der intellektuellen Linken, vertreten nicht durch Marx und seine Nachfolger, sondern noch mehr durch die Mitglieder der Frankfurter Schule, bildete ein Orientierungsfeld von intensiver Ausstrahlungskraft. In dieser Atmosphäre hatte man mit den Metaphern, Wortspielen und Rhythmen, die in der werkimmanenten Epoche so zentral gewesen waren, wenig Geduld. Aber der New Criticism in seiner deutschen Ausprägung war auch aus anderen Grün-

den diskreditiert, denn er war von den Professoren der unmittelbaren postnationalsozialistischen Epoche, die dem Regime treu gedient oder ihre Kompromisse mit ihm geschlossen hatten, als Schild gegen das Eindringen geschichtlicher Denkweisen gebraucht worden, als Abwehr gegen das Verlangen der neuen Generation nach «Bewältigung der Vergangenheit».

Das alles hatte seine tiefen Einwirkungen auf die deutschsprachigen Universitätsinstitute Amerikas, die bis weit in den Krieg hinein noch im Schlepptau des Deutschen Reiches gewesen waren und ebenfalls einer gründlichen Neuorientierung bedurften. Gerade weil die deutschen Abteilungen ja die besondere Aufgabe haben, den einander folgenden Studentengenerationen eine Idee von den Entwicklungen in den deutschsprachigen Ländern zu geben, kann es nicht wundernehmen, dass sie empfänglich sind für die Strömungen, die aus den Ländern kommen, deren schöpferische Beiträge den Hauptgegenstand ihrer Studien ausmachen. Für mich persönlich hatte dieser Umschwung aber noch eine ganz besondere Bedeutsamkeit, denn wie die deutschen Studenten hatte ich ja selbst die faschistische Ideologie und die reaktionären Tendenzen, auf denen sie beruhte, allerdings auf Grund viel konkreterer Erlebnisse, abgelehnt. Wie sie war ich, wenn auch in umgekehrter Weise, dem Wechselspiel historischer Erfahrungen und einer ästhetisierenden Literaturauffassung ausgesetzt gewesen. Sehr bald befand ich mich in der Rolle eines Vermittlers zwischen der deutschen und der amerikanischen Szene, zwischen denen, die in der Literatur eine Kunst sehen, und denen, für die sie vor allem die Geschichte widerspiegelt, und ich bin zu dem Schluss gekommen, dass das eine das andere nicht ausschliesst.

Ich habe in diesem Rückblick mein Augenmerk hauptsächlich auf die deutsche Situation gerichtet und nicht auf die österreichische, und das kommt daher, dass westdeutsche Forscher und Universitätsleute meiner Person und meiner Arbeit frühes Interesse entgegenbrachten und dass ich schon in den frühen sechziger Jahren Gastprofessor an einer deutschen Universität war, während mein Ursprungsland und meine Geburtsstadt lange Zeit brauchten, mich zu «entdecken». Ich kann aber sagen, dass die Teilnahmslosigkeit in umgekehrter Richtung

nicht die gleiche war, sondern dass ich einer der ersten in den USA war, vielleicht sogar der allererste, der an der Harvard University, wo ich damals lehrte, ein Seminar über österreichische Literatur qua *österreichische* Literatur abhielt, eine Praxis, die ich bis zum heutigen Tag aufrechterhalten habe. Ebenso war ich an dem lebhaften Gespräch über die österreichische Identität und kulturelle Eigenständigkeit, das sich diesseits und jenseits des Atlantiks entspannt, beteiligt.

Meine Heimat Wien hat mir in meiner frühen Jugend übel mitgespielt, so dass ich das nun einmal stark in mir lebende Gefühl der Anhänglichkeit und Dazugehörigkeit schon aus Überlebensgründen bekämpfen musste und schliesslich verloren habe. Aber es wäre ungerecht, wenn ich nicht anerkennen wollte, dass mir meine Geburtsstadt nicht auch Wichtiges auf den harten Weg der Emigration mitgegeben hat. An mein Gymnasium habe ich nur wenige gute Erinnerungen. Es war damals eine autoritäre, auf schlimme Weise politisierte und keineswegs jugendfreundliche Anstalt. Aber ich gebe gerne zu, dass ich ihr ausser einigen Kenntnissen grundlegende kulturelle Orientierungen verdanke. Es heisst, dass man mit Geduld manches erreichen kann. So ging es auch mir. 1986 wurde mir vom österreichischen Bundesminister für Unterricht in meiner alten Schule, mit einiger Verspätung, ehrenhalber, aber immerhin, das Maturazeugnis ausgehändigt. Die Handvoll ehemaliger, nun längst ergrauter Klassenkameraden, die zu dieser Zeremonie erschienen waren und deren einer seither amerikanischer Botschafter in Österreich geworden ist, übertrugen mir die Dankansprache. Aus dieser möchte ich zum Abschluss einige Sätze wiederholen, denn sie treffen dem Sinn nach immer noch zu:

Wir betrachten Staaten und Völker nicht als monolithische Gebilde, die nur mit einer Stimme sprechen, mit einem Willen agieren, sondern als aus vielen widerstrebenden Kräften und Mächten zusammengesetzte Gesellschaften. Indem wir die Ehrung annehmen, verbünden wir uns mit den fortschrittlichen Elementen der österreichischen Gesellschaft. Die Härten und das Grauen der dreissiger und vierziger Jahre können und wollen wir nicht vergessen. Vergessen und Verdrängen verträgt sich nicht mit dem Begriff der Menschenwürde, und man weiss heute, dass

unaufgearbeitete Erlebnisse psychische Schäden verursachen können. Aber die Erinnerung verträgt sich mit dem Geist der Versöhnlichkeit und der Freude an den positiven Veränderungen, die sich in unserem Ursprungsland und unserer Heimatstadt während der letzten Jahrzehnte segensreich ausgewirkt haben.

Ein altes Denkprinzip der angelsächsischen Kultur lautet: «The whole man must move together», der ganze Mensch bewegt sich fort, bildet eine Einheit. Auch Freud und seine Vorgänger sowie Nachfolger würden der Erkenntnis nicht widersprechen, dass ein einmal in einen Menschen Eingegangenes ihm niemals wieder ganz verlorengehen kann. So geht es auch mir im Rückblick auf meine Karriere. Deutlicher vielleicht als in früheren Jahren sehe ich aus dem Abstand der Zeiten die österreichischen Ingredienzien in der Struktur meiner geistigen und kulturellen Persönlichkeit. Auf Grund meiner vielfältig verschlungenen Lebenswege sind sie mit manchen anderen Einflüssen in Berührung getreten und sind mit ihnen eine besondere Verbindung eingegangen, eine Einheit sui generis bildend. Aber das Fortwirken des österreichischen Elements in dieser Persönlichkeit abzuleugnen, wäre eine Torheit, der ich mich nicht schuldig machen möchte. Meine Rückkehr nach Wien spielt sich indes ganz unemotional ab, so als führe ich nach Mexiko oder Australien, was ja auch gelegentlich geschieht. Ich komme meist aus professionellen Gründen hierher, um eines Vortrags willen, den ich halten soll, oder einem Kongress zuliebe, zu dem ich eingeladen bin. Die grösste Freude dabei bereitet mir das Wiedersehen mit meinen neuen österreichischen Freunden, die ich inzwischen gewonnen habe, da die alten in alle Winde zerstoben oder ganz aus der Welt verschwunden sind.

Wie ein Wiener Gymnasiast in den Anden zum Pikaro wurde

Im Jahre 1938 fand ich mich plötzlich auf das Dach der Welt versetzt, genauer: nach La Paz, De-facto-Hauptstadt der Andenrepublik Bolivien, in einem Bergkessel gelegen, in den sich eine der höchsten Eisenbahnen der Welt in Serpentina hinunterschraubt, der aber an seiner niedrigsten Stelle immer noch 3 700 Meter hoch liegt. Die Hauptstadt de jure, fernab der bedeutenderen Verkehrswege, war Sucre, ein verschlafenes Städtchen, dem von allen Regierungsfunktionen nur noch der Oberste Gerichtshof verblieben war, alle anderen hatten sich nach La Paz verzogen.

Freilich, auch La Paz war keine Metropole. Bolivien hatte in ebenso törichten wie unglücklichen Kriegen riesige Territorien verloren, den Mato Grosso an Brasilien, den Gran Chaco an Paraguay, und, was sich noch verheerender auswirkte, einen wichtigen Küstenstreifen an Chile. So wurde es zum einzigen Land Südamerikas ohne direkten Zugang zur See (sogar Paraguay hat einen schiffbaren Strom zum Atlantik).

Die Isolierung Boliviens von der modernen technischen Welt war vollkommen, es war etwas Tibetartiges an seiner gebirgigen Abgeschnittenheit. Die Besiedlung war äusserst dünn, die geographische Ausdehnung gewaltig. Mächtige Bergketten durchschneiden das Land, das sich mit dem Illimani und dem Illampu über 6400 Meter über den Meeresspiegel erhebt. Dazwischen liegt der Altiplano, eine wüstenartige Hochebene, die selber schon 4000 Meter hoch ist, und vom Ostabhang der Anden zieht sich der Urwald bis nach Brasilien hinein, wo damals noch wilde Indianerstämme hausten.

Auch im Hochland waren die meisten Einwohner Indianer, eine bitterarme Bevölkerung, die Aymara und Ketschua, die aber kaum die of-

fizielle Landessprache Spanisch sprach. In den Städten gab es eine kleinbürgerliche Mittelschicht, die halbindianischen «cholos», während die einheimischen Eliten in geringerem, doch erkennbarem Mass ebenfalls von den Ureinwohnern abstammten. Gerade darum wurde eine helle Haut hochgeschätzt, und man sah die höheren Töchter im Häuserschatten dahinschleichen, um nur ja von keinem Sonnenstrahl getroffen zu werden. Den verarmten und desorientierten Immigranten half ihre Weisshäutigkeit allerdings nichts. Das Wirtschaftssystem war ein schwächlicher Handelskapitalismus mit starken feudalen Einschlägen. Die Grösse einer Hacienda wurde nicht in Quadratkilometern angegeben, sondern nach der Zahl der ansässigen indianischen Leibeigenen. Ausser dem Grossgrundbesitz war der Bergbau eine Quelle des Reichtums, da vor allem Zinn im Zweiten Weltkrieg grosse Bedeutung erlangte. Die wenigen Landstrassen zogen sich halsbrecherisch durchs Gebirge, gepflastert war damals keine einzige. In den Tiefen sah man nicht selten Reste abgestürzter Fahrzeuge. Das Geschäftsleben konzentrierte sich auf ein paar Städte, von denen allein La Paz die Hunderttausendergrenze überschritt. Auf den Märkten ging es bunt zu: Indianerinnen in farbigen Trachten, mit weiten Röcken um die Hüften und Melonenhüten auf den bezopften Köpfen, hielten Waren feil, die wir Europäer grösstenteils gar nicht kannten. Ein makabrer Artikel waren die zu Kultzwecken verwendeten Hundeembryos, deren verwahrloste Erzeuger in grosser Zahl die Stadt durchstreiften. Frei verkauft wurden auch die uns ebenso fremden Cocablätter, von den Indianern ihrer berausenden Wirkung wegen gekaut. Fast so zahlreich wie die Hunde strichen zerlumpte, barfüssige Bürschchen durch die Gassen, die bettelten, Schuhe putzen wollten oder andere kleine Dienstleistungen anboten. Barfuss waren auch viele der Polizisten, die einen nichtvorhandenen Verkehr regelten. Nachts brannten überall kleine mit Lamamist genährte Feuer, die die Luft mit ihrem Duft erfüllten, unverwechselbar wie die eintönige, melancholische Schilfflötenmusik, die eine Hausfrau aus der Wiener Porzellangasse, einen Geschäftsmann aus der Praterstrasse, aber auch einen Gymnasiasten aus der Stubenbastei unheimlich exotisch anmutete.

Die Politik war wild wie das Land. Militärcoups, «revolucion» ge-

nannt, waren an der Tagesordnung. Die Präsidenten waren meist Generale oder Oberste. Einer, German Busch, nahm sich – angeblich – das Leben, der nächste, Quintanilla, wurde abgesetzt und des Landes verwiesen, ein dritter, Villaroel, aus dem Fenster des Regierungspalastes geworfen und unten zu allem Überfluss noch an einem Laternenpfahl aufgehängt. Stärker betraf mich ein anderes Phänomen. Schon wenige Tage nach meiner Ankunft ertönte aus einem der Lautsprecher, die an öffentlichen Plätzen angebracht waren, eine antisemitische Hetzrede. Uns wurde erklärt, dass die Radiostation von der deutschen Kolonie gekauft war. Welche Enttäuschung! War man vor dem Höllenspek der Nazis um die halbe Erde geflüchtet, nur um sich eine Schimpftirade anhören zu müssen, wie sie Goebbels nicht ekliger hätte hinposaunen können? Glücklicherweise stellte sich heraus, dass am anderen Ende der Plaza ein den Westmächten höriges Radio seine Dienste tat. Und so konnte man sich seinen Lautsprecher aussuchen. Zur Nachrichtenzeit versammelten sich unter jedem die entsprechenden Anhänger.

In welche Abgeschiedenheit wir geraten waren, wurde uns schon bei der Landung im nordchilenischen Hafen Arica klar, als es hiess, wir hätten den Zug nach Bolivien verpasst und müssten nun eine Woche auf den nächsten warten! Unser Schiff, Orduna, die Krähe, war von menschlichem Strandgut angefüllt, Flüchtlingen aus allen Teilen Europas, die der heranschliessenden, den ganzen Kontinent bedrohenden Faschismuswelle entronnen waren, jüdischen Matronen, Geschäftsleuten und Intellektuellen, Linken jeder Observanz, Südamerikanern, die für die spanische Republik gekämpft hatten und nach Francos Sieg heimkehrten. Eines Tages war in den Bordnachrichten zu lesen gewesen: Prag – wohin wir uns nach illegalen Grenzüberschreitungen, Deportationen, Niemandslager und nächtlicher Flucht gerettet hatten – von Hitler besetzt! Wir waren der nationalsozialistischen Vernichtungsmaschinerie mit knapper Not entwischt.

Die ersten Wochen in La Paz ähnelten einem Alptraum. Zunächst musste man sich an die dünne Luft gewöhnen. Schon während der Bahnfahrt wurden manche vom «soroche», der Höhenkrankheit, befallen. Die zweite Sorge galt der Unterkunft, die dritte dem Lebensunter-

halt. Die ersten Nächte verbrachten die Neuankömmlinge in billigen Pensionen oder in vom Hilfsverein improvisierten Herbergen. Es wimmelte von tausend Flüchtlingen, an einen ganz anderen Lebensstandard gewöhnten Europäern, die sich in den harschen Existenzbedingungen in einem hispano-andinen Staat nur mühsam zurechtfinden. Schliesslich ergatterte man irgendeinen Unterschlupf, meist indem sich mehrere Familien in einer der überteuerten Mietwohnungen zusammentaten. Treffpunkt war die Post, wo man Nachrichten von in alle Welt zerstreuten Verwandten und Freunden erhoffte, und einmal in der Woche die in New York publizierte, veraltete und doch mit Begierde erwartete Emigrantenzeitung *Auflau* abholte, oder um in der Abenddämmerung unter den vielen Anreisenden Wiener Bekannte auszumachen.

Das Land war ebenso wenig auf uns vorbereitet wie wir auf das Land. Die katholische Führungsschicht war schockiert von den lockeren Sitten der säkularisierten Einwanderer. Die Nachfrage nach allem Lebensnotwendigen trieb eine Inflation hervor, die den Emigranten zur Last gelegt wurde. Viele von uns hatten gefälschte Visa in den Pässen, die nun in Ordnung gebracht werden mussten. Und so machte man die erste unliebsame Bekanntschaft mit den korrupten und willkürlichen Behörden. Nur wenige Auswanderer hatten Geld. Wer wie wir vom Hilfsverein in Paris mit acht Dollar pro Kopf ausgestattet worden war, musste sich sofort nach Einkünften umsehen. Aber was sollte ein Wiener Rechtsanwalt in der fremden Umwelt anfangen? Mediziner hätte man schon gebraucht, doch die bolivianische Ärztekammer sorgte für Bestimmungen, die den europäischen Ärzten die Niederlassung nicht gerade erleichterte. Am besten hatten es diejenigen, die Wertsachen oder gar Maschinen mitgebracht hatten. So sah man ausser den von Emigranten gegründeten Pensionen und Hotels kleine Werkstätten aus dem Boden spriessen, Holzverarbeitungen, Putzereien und dergleichen mehr. Es dauerte Monate, eigentlich Jahre, bis sich die grosse Menge der Emigranten eingeordnet oder verlaufen hatte. Manche gelangten auf Schleichwegen in die begehrten Nachbarländer Argentinien und Chile, andere setzten sich in die kleineren, noch nicht so überlaufenen Provinzstädte Boliviens ab. Am meisten beneidet wurden die wenigen,

denen ein US-Visum nachgeschickt wurde, mit dem sie in die moderne Welt zurückkehren konnten.

Mein Vater, der in Wien eine kleine Wäscherzeugung gehabt hatte, fand eine Stelle in einem Textilunternehmen, während ich als Arbeiter auf einem Neubau unterkam. Statt lateinische Vokabeln zu lernen und Trigonometrie zu treiben, wie ich es im Wiener Gymnasium getan hatte, mischte ich nun Zement und schlug mit Hammer und Meissel Kanäle in die Betonwände. Ein einschneidendes Ereignis war die Übersiedlung meiner Eltern. Die Textilfabrik wurde in die zweitgrösste Stadt, Cochabamba, verlegt, und unsere prekäre wirtschaftliche Lage erforderte, dass jeder bei seiner Verdienstquelle ausharrte. Dieser Abschied bedeutete die Durchtrennung der Nabelschnur, die mich bislang an die Familie gebunden hatte. Ich blieb also allein in dem fremden Hexenkessel La Paz zurück. Ich war gerade siebzehn geworden.

In meinem Fall war das Alter keine *quantité négligeable*. Wäre ich nur um wenig jünger gewesen, dann hätte der österreichische Anteil in meinem geistigen Haushalt eine geringere Rolle gespielt und meine Anpassung an das bolivianische Milieu wäre entsprechend einfacher verlaufen; und wäre ich ein paar Jahre älter gewesen, dann hätte sich mein ganzes Leben anders gestaltet. Es wäre mir viele innere und äussere Unrast erspart geblieben, aber dann hätte ich auch wohl kaum die intime Vertrautheit mit Südamerika erworben, die mir nun zu eigen ist. Anfänglich nahm ich das Neue, das auf mich eindrang, unvermeidlicherweise mit einem in Österreich ausgebildeten Sensorium auf, aber allmählich korrigierten die bolivianischen Erfahrungen meine europäische Vorstellungsweise und wurden integrale Bestandteile meines Weltverhältnisses. Politisch bin ich bis zum heutigen Tag ein Mensch der Dritten Welt geblieben.

Von nun an führte ich ein unstetes Wanderleben, ständig auf der Suche nach erträglichen Lebensbedingungen. Nicht nur wechselte ich meinen Aufenthaltsort, von Cochabamba nach Sucre, von Sucre nach Potosi und schliesslich nach Chile und Ecuador; sondern als Ungeschulter, der mitten aus seiner Schulzeit gerissen war, glitt ich auch von einer Beschäftigung in die andere: Ich war Maurer und Elektriker, Hau-

sierer, Kürschner, Fremdsprachenkorrespondent, Dolmetscher und Buchhalter. Die schwersten drei Jahre verbrachte ich in den bolivianischen Zinngruben. Dass dieser Lebensstil keine Besonderheit war, beweist ein Blick auf meine Altersgenossen, denen es ähnlich ging. Alles in allem erinnert mich die Form meiner Existenz während der zehn Jahre, die ich in Südamerika zubrachte, in ihrer Episodenhaftigkeit an einen Schelmenroman.

Zum Abschluss glaube ich, meinen Lesern einen kurzen Bericht zu schulden, wie ich trotz dieser wenig versprechenden Anfänge zu einer akademischen Laufbahn in den grossen intellektuellen Zentren gelangt bin. In den eben erwähnten Berufsniederungen befand sich nämlich nur meine Leiblichkeit. Verstand und Gefühl waren bereits in Wien vom Kulturbazillus angesteckt worden. Meine Leselust wurde in den ungeistigen Tätigkeiten, in die mich die Emigration geworfen hatte, nur noch ungestümer. Wenn ein neuer Emigrant an meinem Horizont auftauchte, liess ich nicht viel Zeit verstreichen, ehe ich mich ihm mit der Schicksalsfrage näherte: Haben Sie Bücher mitgebracht? Irgendetwas Gedrucktes liess sich überall auftreiben. Ich wurde, wie es Erich Kästner formuliert hat, «belesen in Schund und Schmutz», aber auch im Kanon des europäischen Bildungsbürgertums. Und eines Tages, nach neun langen Jahren konnte ich ein Examen machen und mich als Student der «Jurisprudenz und Sozialwissenschaften» an einer ekuadorianischen Provinzuniversität einschreiben. Glückliche Zufälle ermöglichten mir als bereits Sechszwanzigjährigem die Übersiedlung an eine nordamerikanische Universität, und in den USA habe ich dann doch noch Karriere gemacht. Aber das ist eine andere Geschichte.

Nachwort

Von Jochen Bloss

Elegant im Stil und prägnant in der Aussage – so kann man diese Sammlung literaturkritischer Essays von Egon Schwarz aus zwei Jahrzehnten charakterisieren. Sie stehen in der Tradition des Wiener Feuilletons seiner Vorgängergeneration: der feinen Ironie von Alfred Polgar, dem geistvollen Schwung von Egon Friedell. Man sollte sich mit ihnen ins verschwundene Kaffeehaus des Friedrich Torberg setzen und die Wirkungskraft einer grossen literarischen Region wieder erfahren. Die hier vorliegenden Aufsätze über Bücher und Themen grosser Autoren stellen vergangene Wirklichkeiten der Habsburgermonarchie und ihrer Hauptstadt Wien in ihrer literarischen, teilweise retrospektiven Spiegelung vor Augen: vom Chefarzt bei Arthur Schnitzler über die Welt der Offiziere bei Joseph Roth bis zu den Allerärmsten bei Franz Werfel. Sie lassen nachvollziehen, warum diese feudale, ungleiche Welt nicht mehr zusammengehalten werden konnte. Die Donaumonarchie zerbrach am Ende des Ersten Weltkrieges 1918, und 20 Jahre später zerbrach die NS-Rassenideologie brutal das Miteinander der Kulturen, Religionen und Mentalitäten. Die Aufsätze geben Aufschluss darüber, was das literarische Erbe dieser Welt nach wie vor für uns bereithält.

Die sieben Essays von Egon Schwarz werden hier zur Feier seines 90. Geburtstages vorgelegt. Sie sind exemplarisch für den lebenslangen kritischen Umgang dieses renommierten amerikanischen Literaturwissenschaftlers mit Österreich, österreichischen Autoren und den Konflikten jüdischer Existenz in dieser Kultur. Die von Schwarz behandelten Autoren blicken in den 1920er und 1930er Jahren teils sehnsuchtsvoll, teils nachdenklich realistisch zurück auf das zwar schwankende, aber doch allemal besser funktionierende Zusammenleben zwischen

Nationen und Sprachen im Viehvölkerstaat. Aus Sicht der Ersten Republik, dem Rumpfstaat, den eigentlich keiner wollte, treten die großen Schriftsteller Roth, Schnitzler, Werfel in die Rolle von historischen Chronisten einer untergegangenen Kultur, die im Roman die Wirklichkeit darstellen.

Von diesen drei herausragenden jüdischen Vertretern der deutschsprachigen Literatur geht Schwarz zurück in ein in doppeltem Sinn entlegenes Gebiet, zu einem Roman des zu Unrecht vergessenen ostjüdischen Schriftstellers Karl Emil Franzos, der die Welt einer inzwischen zerstörten historischen Landschaft in Galizien festgehalten hat. *Der Pojaz* spielt in Podolien-Wolhynien, dem Lebensraum der Ostjuden, der heute politisch zur Ukraine gehört. Franzos hält in seinem Roman die untergegangene Welt des Shtetls fest, die u.a. auch Mânes Sperber in *Die Wasserträger Gottes* und der Schauspieler Alexander Granach in *Da geht ein Mensch* eindrücklich beschrieben haben. Sie wurde unter der deutschen Besatzung und Vernichtungsmaschinerie des Zweiten Weltkrieges für immer ausgerottet. Dieser «Roman aus dem Osten», geschrieben 1893, erschienen aber erst posthum 1905, kontrastiert die Rückständigkeit der frommen und armen Juden im Kronland Galizien mit dem erstrebenswerten Fortschritt und Wohlstand der deutschen aufgeklärten bürgerlichen Bildungsschichten in den Städten, die sich Literatur und Kunst widmen konnten. Besonders in Wien war dieses Leben das Ziel der Zuwanderer als Eintrittskarte in die obere Gesellschaft.

Diese Porträts jüdischer Autoren entspringen einer langen Reflexion der Wiener jüdischen Existenz. Über sie hat Egon Schwarz auf vielen Vortragsreisen und Gastprofessuren, häufig auf Wunsch der Veranstalter, in nüchterner, präziser, autobiographisch fundierter Form gesprochen. Er hat dafür klassische Formulierungen gefunden, zu denen auch die kritische Einschätzung der Politik seiner österreichischen Heimat gehört. Sein Essay «Das jüdische Selbstverständnis jüdischer Autoren im *Fin de siècle*» gibt vielen dieser Überlegungen Ausdruck.

Den Reigen der Essays beschliessen zwei Beiträge, in denen Egon Schwarz in einer Selbstreflexion seine wissenschaftliche Laufbahn vom erzwungenen Abbruch seiner Gymnasialzeit in Wien nach dem

Anschluss am 11. März 1938 schildert. Von einem Tag auf den anderen wird er aus seinem gewohnten sozialen Umfeld herausgerissen und auf dramatischen Exil-Umwegen über Pressburg, Prag, Paris hinaufkatalpultiert aufs Dach der Neuen Welt, zunächst ins indianische La Paz, dann in die altehrwürdige koloniale Universitätsstadt Sucre. Ich kann beurteilen, wie diese verschlafene eigentliche Landeshauptstadt Boliviens damals gewesen sein muss. Denn 25 Jahre später kam ich als wohlbestallter DAAD-Lektor an die Universität, die für Egon Schwarz in jeder Hinsicht verschlossen war: zu jung, ohne Abitur, bitter arm und aus der Gesellschaft ausgeschlossen. Sucre war damals wie heute weltabgeschieden in den Schluchten der Anden gelegen. Jetzt begann Schwarz' Leben als Wanderarbeiter in allen möglichen Berufen. Doch hartnäckig verfolgte er eine Art Selbststudium in einer wahrlich «erlesenen Hochschule» durch eine leidenschaftliche Lesewut, die er als seine erste Universität bezeichnet. Dabei wird seine nächste Lebensetappe in jeder Hinsicht noch härter. Egon Schwarz arbeitet auf dem weltentrückten bolivianischen Altiplano als Bergarbeiter in den über 4000 Meter hoch gelegenen Zinnminen von Potosi. In einem kurzen Epilog stellt er dieses total fremde Ambiente dar, das jedem europäisch-westlichen Kulturbegriff entrückt ist und in einer überwältigenden, abweisenden Natur dem jungen Emigranten geradezu feindlich gegenübersteht.

Insgesamt zehn Jahre seines Lebens zwischen der Wiener Schulzeit und der späten wundersamen Chance eines Universitätsstudiums in den USA verbrachte Schwarz in den Andenstaaten Bolivien, Chile und Ecuador. Die ersten akademischen Anregungen erhielt er neben der unsystematischen Lektüre von zwei Intellektuellen in Quito. Auch dort wieder in der wenig aussichtsreichen Position des mittellosen und ohne berufliche Perspektive lebenden Emigranten, bekam er doch einen Schub für seine spätere wissenschaftliche Laufbahn. Aus der Mischung von einem immer tiefer gehenden Leseprogramm, der in der Privatissimum-Atmosphäre der zwei ekuadorianischen Professoren geübten Lust am Wort und der sich im Alltag bildenden Lebenserfahrung, entwickelte sich seine geistige Persönlichkeit.

Doch die Aussichtlosigkeit, je ein richtiges Studium beginnen zu können – schon, weil die Voraussetzung eines Abiturzeugnisses fehlte – und die nach wie vor anhaltende finanzielle Notlage verursachten eine ernsthafte tropische Erkrankung. In dieser Phase trat eine psychische Krise hinzu, die sich nach all den Jahren der tiefen Verunsicherung aufgestaut hatte. Die Krankheit konnte nur in einem modernen Institut für Tropenmedizin in den Vereinigten Staaten geheilt werden. Mit Müh und Not erlangte er als Staatenloser ein Visum für die USA. Noch wichtiger als die Heilung der Krankheit war ihm die Anerkennung, Übersetzung und Beglaubigung seiner Wiener Schulzeugnisse vom österreichischen Konsulat in New York. Auf abenteuerlichem Wege zurück in Ecuador konnte er mit ihnen die ersehnte Reifeprüfung nachholen und schliesslich ein Studium beginnen. Da es aber an der Universität in Cuenca keine «Facultad de Letras y Filosofía» für einen philologischen Studiengang gab, begann er erst mit Jura. Die nächste Etappe galt dann der Suche nach einer ausländischen Universitätsstadt. Auf Dutzende eingereichter Bewerbungen mit allen Unterlagen und Abschriften erreichte ihn nur *eine* ermutigende und aussichtsreiche Antwort von Prof. Bernhard Blume, Germanist an der Ohio State University in Columbus. Zusammen mit einem Job als Lektor an einem nahen College war nun das Eis gebrochen, und ein seit Langem erwünschtes zielgerichtetes «richtiges Leben im Falschen» (frei nach Adorno) konnte beginnen!

Die weitere wissenschaftliche Laufbahn war nach dieser Odyssee eine «gmahte Wiesen» (würde der Wiener sagen). Er promovierte 1954 mit einer Arbeit über Lichtenberg, schrieb eine vergleichende Studie über Hofmannsthal und Calderon (1962) und publizierte regelmässig Artikel in deutschen und nordamerikanischen Fachzeitschriften. Schwarz veröffentlichte u.a. Arbeiten über Hesse, Rilke und Eichendorff. Er war zuerst Lektor in Seattle, dann lehrte er sieben Jahre an der Harvard University und hatte von Beginn der 1960er Jahre bis zu seiner Emeritierung 1993 einen Lehrstuhl für Geisteswissenschaften an der Washington University in St. Louis/ Missouri inne. Immer wieder wurde er zu Gastprofessuren vor allem in den USA und in Deutsch-

land eingeladen. Neben seiner Lehrtätigkeit engagierte er sich in den politischen Protestwellen der Studentenbewegung gegen den Vietnamkrieg und ermöglichte stets deutschen Austauschstudenten Einblicke in die sozialen und politischen Verhältnisse in den USA. Allein in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung» schrieb er über 200 Beiträge besonders für die Literaturbeilage in stetem Kontakt mit Marcel Reich-Ranicki: Buchkritiken, Aufsätze und Gedichtinterpretationen.

Hier liegt ein Vergleich mit seinem gleichaltrigen Kollegen von der Yale University, Peter Demetz, dem bedeutenden Literaturwissenschaftler und Komparatisten, nahe. Beide wurden 1922 in den ersten Jahren nach dem Untergang der Donaumonarchie in den deutschsprachigen literarischen Zentren Wien und Prag geboren. Demetz überstand mit Geschick und Glück die Verfolgung der Nazis im besetzten «Reichsprotektorat Böhmen und Mähren» und emigrierte erst 1948 nach dem kommunistischen Putsch in der Tschechoslowakei auf Umwegen nach Amerika. Er wurde schliesslich einer der angesehensten Germanisten der USA, kappte aber nie seine Wurzeln an der Moldau, ganz ähnlich wie Schwarz nicht die seinen an der Donau. Beide waren «alt-österreichische» Emigranten der wirbligen, alles umstürzenden 1930er und 1940er Jahre, die noch die Erste Republik in ihren Heimatländern als Jugendliche erlebt hatten. Aus der doppelten Aussenansicht, nicht mehr im weiteren deutschen Sprachraum lebend, wurden beide Mitarbeiter der FAZ und publizierten in amerikanischen und deutschen Verlagen.

Egon Schwarz erhielt den Forscherpreis der Alexander von Humboldt-Stiftung, was für ihn einen nachhaltigen Kontakt mit deutschen Forschungseinrichtungen bedeutet. Er ist Mitglied der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung in Darmstadt, ebenso des PEN-Zentrums deutschsprachiger Autoren im Ausland. Seinen Vorlass gab er im Jahre 2011 dem Deutschen Literaturarchiv in Marbach.

Ohne Zweifel hat Schwarz in den USA eine starke Wirkung hinterlassen und dazu beigetragen, dass die österreichischen Schriftsteller und die Kultur in Wien um 1900 so populär geworden sind. Er ist der typische Erklärer der zweiten Generation und hat mit seinen Beiträgen einen festen Platz in der Kulturgeschichte Mitteleuropas und speziell

Wiens. In seiner Selbsteinschätzung sieht er sich nicht nur als Gelehrter. In der Tat ist er auch ein literarischer Erzähler von hohen Graden, was seine Autobiographie *Unfreiwillige Wanderjahre –Auf der Flucht vor Hitler durch drei Kontinente* eindrucksvoll bezeugt (z.Zt. in der 4. Auflage im Verlag C.H.Beck). Sie erschien auch in englischer und spanischer Übersetzung. Durch sie vermochte er ab 2005 noch einmal ein grösseres Publikum zu erreichen und neue Anhänger zu finden. Manch Literaturwissenschaftler wünschte sich eine solche Gefolgschaft, die sich durch die hier vorliegenden Essays noch einmal vergrössern sollte.

Anmerkungen

Schmelztiegel oder Hexenkessel?

- 1 Um diesen Überblick zu bekommen, habe ich eine Reihe von Büchern und Aufsätze konsultiert. Weil die von ihren Verfassern vorgebrachten Tatsachen, Argumente, Meinungen und Hypothesen meinen ganzen Bericht durchdringen, möchte ich schon an dieser Stelle die wichtigsten nennen: Josef Fraenkel, *The Jews of Austria. Essays on Their Life, History and Destruction*, London 1967; William M. Johnston, *The Austrian Mind: An Intellectual and Social History 1848-1938*, Berkeley u.a. 1972; Carl Schorske, «Politics in a New Key: An Austrian Trio», in: *Fin-de-siècle Vienna. Politics and Culture*, New York 1980, S. 116-180; Arthur May, *The Habsburg Monarchy 1867-1914*, Cambridge/Mass. 1951; *The Encyclopaedia Judaica*; Anson G. Rabinbach, *The Galician Jewish Migration in Austria 1857-1910* (unveröffentlichte Magisterarbeit), University of Wisconsin 1970. Von Interesse ist auch: Allan Janik und Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, New York, 1973. Für die jüdische Situation in den 20er und 30er Jahren meine Autobiographie: Egon Schwarz, *Keine Zeit für Eichendoiff. Chronik unfreiwilliger Wandejahre*, Königstein 1979.
- 2 Peter Gay, «Encounter with Modernism: German Jews in German Culture, 1888-1914», in: *Midstream*, February 1975: «I have restricted the meaning of ‚German‘ to those who were born, or chiefly worked, in the German Empire. To adopt the wider definition, which includes German-speaking Jews in what has come to be known as the ‚German cultural region‘ – *deutsche Kulturbereiche* would be to dilute my argument. Obviously, Austrian and Czech Jews, Werfel and Schnitzler, Karl Kraus and Sigmund Freud, were immensely important, and not for the Austro-Hungarian Empire alone. But they lived and worked under conditions radically different from those of their German correligionists. [...] Hence, reluctantly, I have left them out» (S. 61).
- 3 Rabbinismus und Chassidismus erschütterten die Autonomie des Schtetls nicht, sondern belassen es in seinem Zustand der Teilnahmslosigkeit an der es umgebenden Kultur und Gesellschaft. Die Haskalah des frühen 19. Jahrhunderts, eine Art jüdischer Aufklärung, ergriff nur die Intellektuellen der grossen Städte und blieb als kleine, zum Teil geheime Bewegung, ohne nachhaltigen Einfluss auf das jüdische Leben.

- 4 Meit Henisch, «Galician Jews in Vienna», in: Fraenkel (s. Anm. 1): «Not only the Empress Maria Theresa, a bigoted Catholic, but also her more enlightened son, Emperor Josef II, considered the Jews harmful to the State. His edict of tolerance, which was probably the beginning of a change of fortune in the history of the Jews, was based on the idea of reforming the Jews and making them ‚useful‘ to the State (S. 361).
- 5 Diese Zahlen stammen von Arieh Tartakower, «Jewish Migratory Movements in Austria in Recent Generations», in: Fraenkel (s. Anm. 1), S. 287.
- 6 Die Statistik entstammt der *Encyclopaedia Judaica*.
- 7 N. H. Tur-Sinai, «Viennese Jewry», in: Fraenkel (s. Anm. 1), S. 314: «Numbers of rabbis came to Vienna every week as candidates for some rabbinical post or other, and preached trial sermons. Large and interested audiences flocked to these sermons as if they were theatrical shows, but for all that, Jewish Vienna, cultured Vienna, educated Vienna, was not really interested in rabbis or Judaism at all. Viennese Jews were interested in – and extremely active and prominent in – general culture, not Jewish culture.»
- 8 Zitiert nach Arthur Schnitzler, *Jugend in Wien. Eine Autobiographie*, Wien/München/Zürich 1968, S. 156.
- 9 Martin Freud, «Who was Freud», in: Fraenkel (s. Anm. 1), S. 202: «My father’s mother, Amalia, whom I knew very well, was a typical Polish Jewess, with all the shortcomings that implies. She was certainly not what we would call a ‚lady‘, had a lively temper and was impatient, self-willed, sharp-witted and highly intelligent.»
- 10 «The Freud family, alienated from Jewish rites, was not an exception among the Jewish population of Vienna. Rich and poor, but more so the rich, had all followed the same path. But in one way we all remained Jewish: we moved in Jewish circles, our friends were Jews, our doctor, our lawyer were Jews», Martin Freud, ebd., S. 204.
- 11 Hans Tramer, «Der Beitrag der Juden zu Geist und Kultur», in: *Deutsches Judentum in Krieg und Revolution 1916-1923*. Hrsg. von Werner E. Mosse, Tübingen 1971, 8.384.
- 12 Z.B. von David Abrahamsen, *The Mind and Death of a Genius*, New York 1946, und Hans Kohn, *Karl Kraus, Arthur Schnitzler, Otto Weininger: Aus dem jüdischen Wien der Jahrhundertwende*, Tübingen 1962.
- 13 *The Autobiography of Nahum Goldmann: Sixty Years of Jewish Life*, New York/Chicago/San Francisco 1969, 8.341.
- 14 Ebd., S. 284.
- 15 Carl E. Schorske (s. Anm. 1) zitiert diesen Ausdruck nach Theodor Gomperz, S. 147.
- 16 Über Schnitzlers politisches Verhalten: C.E. Williams, *The Broken Eagle. The*

Politics of Austrian Literature from Empire to Anschluss, New York 1974, S. 4559.
Vgl. auch Egon Schwarz, «Arthur Schnitzler und die Aristokratie», in: *Arthur Schnitzler in neuer Sicht*. Hrsg. von Hartmut Scheible, München 1981, S. 54-70.
Nicht nur für Schnitzler, sondern für die gesamte österreichische Situation aufschlussreich ist: Rolf-Peter Janz und Klaus Laermann, *Arthur Schnitzler. Zur Diagnose des Wiener Bürgertums im Fin de siècle*, Stuttgart 1971.

Joseph Roth und die österreichische Literatur

- 1 *Das große Erbe. Aufsätze zur österreichischen Literatur* von Otto Basil, Herbert Eisenreich, Ivar Ivask, Graz/Wien 1962. (Vgl. auch meine Rezension dieses Buches in: «The Germanic Review», Januar 1965, S. 55-56.)
- 2 Herbert Eisenreich, a.a.O., S.106-110.
- 3 Ivar Ivask, a.a.O., S.40f.
- 4 Otto Basil, a.a.O., S.88 f.
- 5 *Spectrum Austriae*. Hrsg. von Otto Schulmeister, Wien 1957.
- 6 Otto Schulmeister *Zwischen Gestern und Morgen*, S.11.
- 7 Von Gerhart Baumann in: *Spectrum*, S.583-613.
- 8 A.a.O., S.584.
- 9 Hans Weigel, *Flucht vor der Größe. Beiträge zur Erkenntnis und Selbsterkenntnis Österreichs*, Wien 1960, S.17.
- 10 A.a.O., S.9.
- 11 A.a.O., S.10.
- 12 A.a.O., S.11-12.
- 13 Der jüdischen Komponente in Roth ist, wie schon der Untertitel zeigt, das Buch von Claudio Magris, *Lontano da dove. Joseph Roth e la tradizione ebraicoorientale*, Turin 1971 (deutsch: *Weit von wo*, Wien 1974) gewidmet.
- 14 Der Schriften, die sich mit dem österreichischen Judentum beschäftigen, sind zu viele, als daß man auch nur eine repräsentative Auswahl davon hier anführen könnte. Ich begnüge mich daher mit der Nennung einiger weniger, denen ich bewußt Unterweisung verdanke:
Josef Fraenkel, *The Jews of Austria. Essays on Their Life, History and Destruction*, London 1967.
William M. Johnston, *The Austrian Mind. An Intellectual and Social History 1848-1938*, Berkeley u.a. 1972.
Carl Schorske, *Politics in a New Key*, in: «Journal of Modern History», 1967, S.116-180. Arthur May, *The Hapsburg Monarchy 1867-1914*, Cambridge/Mass. 1951.

- Anson G. Rabinbach, *The Galician Jewish Migration in Austria 1857–1910* (maschinenschriftliche Master's Thesis), University of Wisconsin 1970.
- 15 Robert Musil, *Tagebücher, Aphorismen, Essays und Reden*. Hrsg. von A. Frisé, Hamburg 1955, S.226.
 - 16 Claudio Magris, *Il mito absburgico nella letteratura austriaca moderna*, Torino 1963, S.279–280. (Meine Übersetzung). Deutsche Ausgabe: *Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur*, Salzburg 1966.
 - 17 Aus einem Brief an Otto Forst de Battaglia vom 28. Oktober 1932. Zitiert in: Otto Forst de Battaglia, *Abgesang auf eine große Zeit*, Wien/München 1967, S.52. Erneut in: B, 240.

Arthur Schnitzler und das Judentum

- 1 Der Versuch, Schnitzlers Selbstverständnis als Jude darzustellen, ist schon mehrfach unternommen worden, z.B. von Willehald Paul Eckert, «Arthur Schnitzler und das Wiener Judentum», in: *Eumuna. Horizonte zur Diskussion über Israel und das Judentum* 8 (1973); und Klara Pomeranz Carmely, *Das Identitätsproblem jüdischer Autoren im deutschen Sprachraum. Von der Jahrhundertwende bis zu Hitler*, Königstein/Ts. 1981.
- 2 Arthur Schnitzler, *Jugend in Wien. Eine Autobiographie*, Frankfurt a.M. 1981, S.14–15. Die folgenden, Schnitzlers Abstammung betreffenden Zitate sind den Seiten 17–19 dieser Ausgabe entnommen.
- 3 Z.B. Peter Pulzer, *The Rise of Political Antisemitism in Germany and Austria*, New York/London/Sydney 1964.
- 4 *Jugend in Wien*, S.154.
- 5 Ebd., S.93.
- 6 Welche Bedeutung «Satisfaktionsfähigkeit» hatte, stellt eindrucksvoll dar Klaus Laermann, *Zur Sozialgeschichte des Duells*, in: Rolf-Peter Janz/Klaus Laermann, *Arthur Schnitzler. Zur Diagnose des Wiener Bürgertums im Fin de siècle*, Stuttgart 1977.
- 7 Karl Glossy, *Vierzig Jahre Deutsches Volkstheater. Ein Beitrag zur deutschen Theatergeschichte*, Wien 1925.
- 8 Abgedruckt im Programmheft des Wiener Burgtheaters zur Aufführung des *Professor Bernhardi* 1981. Aus dem Nachlaß mitgeteilt von Werner Welzig, dem ich auch den Hinweis auf dieses Dokument verdanke.
- 9 Die Darstellungen sind zu zahlreich, um hier aufgeführt zu werden. Sie sind zu finden bei Reinhard Urbach, *Schnitzler-Kommentar zu den erzählenden Schriften und dramatischen Werken*, München 1974, S.159–160. Die hier verwendeten Zitate verdanke ich der unveröffentlichten Abhandlung von

- Alfred Pfoser, *Der Wiener ‚Reigen‘-Skandal. Sexualangst als politisches Syndrom der Ersten Republik*. Vgl. auch Alfred Pfoser, «Wer hat Angst vor Arthur Schnitzler? Der Wiener ‚Reigen‘-Skandal 1921 – ein unerledigtes Drama», in: *Die Presse*, 2./3. Mai 1981, S. V.
- 10 *Volkssturm*, i.März 1921.
- 11 Zitiert nach der *Reichspost*, 3. März 1922.
- 12 *Reichspost*, 14. Februar 1921.
- 13 Aus Schnitzlers Tagebüchern, deren Edition von der «Kommission für literarische Gebrauchsformen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften» betreut wird. An dieser Stelle möchte ich deren Obmann, Univ. Professor Dr. Werner Welzig, meinen Dank für den freizügigen Zugang abstaten, den er mir zu den unveröffentlichten Teilen dieser Dokumente gewährt hat, und für die Erlaubnis, daraus zu zitieren. Das Datum der Eintragung folgt jeweils dem Zitat.
- 14 «Abgeordnetenhaus *Pattai u Consorten* eine antisem. *Interpellât* wegen des Bauernfeldpreises» (18.3.1903). Interessant in diesem Zusammenhang ist auch folgende Eintragung: «Neben mir sass *Pattai*, hob mir einen heruntergefallenen Operngucker auf, sah mich dabei strafend an. ‚Wie kann man nur ein Jude sein [...]‘» (1905).
- 15 Gemeint ist *Liebe* von Anton Wildgans.
- 16 Arthur Schnitzler, *Die erzählenden Schriften*. Erster Band, Frankfurt a.M. 1961, S. 755. Alle späteren Zitate aus dem Roman entstammen dieser Ausgabe. Die Seitenangaben stehen fortan eingeklammert im Text.
- 17 2. Akt, Szene zwischen Bernhardi und Flint. In: *Das dramatische Werk*. Band 6, Frankfurt a.M. 1979, S. 180.
- 18 4. Akt, Szene zwischen Bernhardi und Pfarrer. Ebd., S. 226.
- 19 Martin Freud, «Who was Freud?», in: Josef Fraenkel, *The Jews of Austria. Essays on their Lfe. History and Destruction*, London 1967, S. 204.

**Franz Werfel: «Ich war also Jude!
Ich war ein anderer!»**

- 1 Rainer Maria Rilke und Marie von Thurn und Taxis, *Briefwechsel*, Zürich 1951. Erster Band. Rilke an Marie Taxis, Paris, 21. Octobre (1913), S. 323-324. Meine Übersetzung aus dem Französischen.
- 2 Vgl. Gunter E. Grimm, «Ein hartnäckiger Wanderer. Zur Rolle des Judentums im Werk Franz Werfels», in: *Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20 Jahrhundert*. Hrsg. von Gunter E. Grimm und HansPeter Bayerdörfer, Königstein/Ts. 1985. Siehe ebenfalls: Vincent J. Gün-

- ther, «Franz Werfel», in: *Deutsche Dichter der Moderne*. Hrsg, von Benno von Wiese, Berlin 1969, und Annemarie von Puttkammer, «Franz Werfel», in: *Christliche Dichter im 20. Jahrhundert*. Hrsg, von Otto Mann, Berlin/München 1969.
- 3 Franz Werfel, «Pogrom», in: *Gesammelte Werke. Erzählungen aus zwei Welten*. Band 2. Hrsg, von Adolf Klarmann, Stockholm 1952. Seitenangaben hinter den Zitaten im Text.

Das jüdische Selbstverständnis jüdischer Autoren im *Fin de siècle*

- 1 Hier irrt Biermann: Rajk war kein Jude.
- 2 So Wolf Biermann in seinem Vorwort zu dem von ihm aus dem Jiddischen übersetzten Buch von Jizchak Katzenelson: *Dos lied vunem ojsgehargetn jidischn volk. Grosser Gesang vom ausgerotteten jüdischen Volk*, Köln 1994.

Literaturhinweise:

- Adler, H[ans] G[uenther], *Die Juden in Deutschland. Von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*, München 1961.
- Hermand, Jost, *Unbequeme Literatur*, Heidelberg 1971.
- Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914*. Hrsg, von Werner E. Mosse und Arnold Paucker, Tübingen 1976.
- Martens, Wolfgang, «Über Karl Emil Franzos», in: *Lenau Forum 2* (1970) H. 3-4, S. 62-67.
- Reimann, Paul, *Von Herder bis Kisch*, Berlin 1961.

Karl Emil Franzos: *Der Pojaz* (1905)

Mitarbeiter an diesem Essay: Russell A. Berman

- 1 Zitiert wird nach: *Der Pojaz. Eine Geschichte aus dem Osten*. 4. Aufl. Stuttgart/Berlin 1906. Sie enthält ein Vorwort vom Verfasser und ein Nachwort von Otilie Franzos, seiner Frau. Die Seitenangaben folgen den Zitaten im Text selbst.
- 2 Podolien: ein Gebiet zwischen dem Dnjestr und dem Oberlauf des südlichen Bug, heute in der Ukraine.
- 3 Pojaz: korrumpierte Form von ‚Bajazzo‘, ursprünglich eine Figur aus der italienischen Volkskomödie.
- 4 Dieses und die folgenden Zitate bis S. 113 nach H[ans] G[uenther] Adler, *Die*

- Juden in Deutschland. Von der Aufklärung bis zum Nationalsozialismus*, München 1961. Wir haben diese Darstellung aus dem grossen, zur Verfügung stehenden Angebot gewählt, weil sie kurz und leicht zugänglich ist. Wer detailliertere Informationen sucht, kann sie in einer Reihe von Büchern finden, vor allem in der «Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts». Besonders aufschlussreich für die Jahrhundertwende ist: *Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914*. Hrsg. von Werner E. Mosse und Arnold Paucker, Tübingen 1976.
- 5 Adler (Anm. 4), S. 116 f.
 - 6 Ebd., S. 106.
 - 7 Ebd., S. 107f.
 - 8 Ebd., S. 135.
 - 9 Eugen Dühring, zit. ebd., S. 99.
 - 10 Paul Anton de Lagarde, zit. ebd., S. 99f.
 - 11 Ebd., S. 99.
 - 12 Ebd., S. 101.
 - 13 Ebd., S. 102.
 - 14 Ebd., S. 102.
 - 15 Karl Marx, «Zur Judenfrage», in: Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*. Band 1, Berlin 1970, S. 347-377.
 - 16 Vgl. Elihu Bergman, «The American Jewish Population Erosion», in: *Midstream* 23 (Oktober 1977) H. 8, S. 9.
 - 17 Hans Mayer, *Aussenseiter*, Frankfurt a.M. 1975, S. 327-349.
 - 18 Thomas Mann, *Gesammelte Werke*. Band 8, Frankfurt a. M. 1974, S. 271-338.
 - 19 Die Parallelen zwischen dem Schnorrer Mendele und der Neuberin dienen dem gleichen Zweck (36).
 - 20 Chassidim: Anhänger einer im späten 17. Jh. entstandenen mystischen Bewegung innerhalb des Judentums.
 - 21 Misnagdim: die Gegner der mystischen Chassidim innerhalb des Judentums. Während die Chassidim grossen Wert auf religiöse Ergriffenheit und Ekstase legten, betonten die Misnagdim die orthodoxe Auslegung der heiligen Schriften.
 - 22 Arthur Dinter (1876-1948), nationalsozialistischer Schriftsteller, 1924 Abgeordneter der NSDAP im thüringischen Landtag, thüringischer Gauleiter. 1927 von diesem Amt abgesetzt, bald darauf aus der Partei ausgeschlossen. Bekannt durch seine Romantrilogie *Die Sünden der Zeit: Die Sünde wider das Blut* (1917), *Die Sünde wider den Geist* (1921), *Die Sünde wider die Liebe* (1922).
 - 23 Über das komplizierte Verhältnis der Realisten zur Klassik siehe Helmut Kreuzer, «Zur Theorie des deutschen Realismus zwischen Märzrevolution und Na-

turalismus», in: Reinhold Grimm/Jost Hermand (Hrsg.), *Realismustheorien in Literatur, Malerei, Musik und Politik*, Berlin/Köln/Mainz 1975, S. 57ff.

24 Ebd., S. 55.

25 Z.B. Alexander Popes «Lockenraub» (1714).

26 Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke in acht Bänden*, Frankfurt a.M. 1967, S. 1437f. Vgl. auch S. 1443.

Nachweise

«Schmelztiegel oder Hexenkessel? Juden und Antisemiten im Wien der Jahrhundertwende», in: Dichtung, Kritik, Geschichte. Essays zur Literatur 1900-1930, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983

«Joseph Roth und die österreichische Literatur», in: David Bronsen (Hrsg.), Joseph Roth und die Tradition. Aufsatz- und Materialiensammlung (Schriftenreihe Agora, Band 27), Agora, Darmstadt 1975

«Arthur Schnitzler und das Judentum», in: Im Zeichen Hiobs – jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert, Hrsg. Gunter E. Grimm, Hans-Peter Bayerdörfer, Athenäum, Königstein/Ts. 1987

«Franz Werfel – ‚Ich war also Jude! Ich war ein anderer!‘ Eine Darstellung der sozio-psychologischen Judenproblematik», in: Litteraria Pragensia. Studies in Literature and Culture 3/6, Prag 1993

«Das jüdische Selbstverständnis jüdischer Autoren im Fin de siècle», in: Judentum und Antisemitismus, Studien zur Literatur und Germanistik in Österreich, Erich Schmidt Verlag, Berlin 2003

«Karl Emil Franzos: *Der Pojaz* (1905). Aufklärung, Assimilation und ihre realistischen Grenzen». Mitarbeit Russell A. Berman, in: Romane und Erzählungen des Bürgerlichen Realismus. Neue Interpretationen, Hrsg. von Horst Denkler, Philipp Reclam jun., Stuttgart 1980

«Die Vertreibung aus Wien, perspektivisch gesehen», in: Vertriebene Vernunft II. Emigration und Exil österreichischer Wissenschaft. Internationales Symposium 19. bis 23. Oktober 1987 in Wien, Hrsg., Friedrich Stadler, Jugend und Volk, Wien/München 1988

«Wie ein Wiener Gymnasiast in den Anden zum Pikaro wurde», in: Alisa Dauer/Urula Seeber (Hrsg.), Wie weit ist Wien. Lateinamerika als Exil für österreichische Künstler und Schriftsteller, Picus-Verlag, Wien 1995

Personenregister

A

Adler, Max 12
Adler, Victor 12
Allen, Woody 104
Altenberg, Peter 10, 60
Arndt, Moritz 59
Artmann, H.C. 38
Auerbach, Berthold 102

B

Bach, D. 64
Bauer, Otto 12
Beer-Hofmann, Richard 10, 102
Beethoven, Ludwig 25, 78
Benedikt, Moritz 11
Bertaux, Félix 42
Biermann, Wolf 104
Blei, Franz 44
Brecht, Bertolt 102, 128
Broch, Hermann 10
Bronsen, David 48
Buber, Martin 110
Busch, German 151

C

Calderon, Pedro de la Barea 143,
158
Chaplin, Charles 104
Cohen, Hermann 110

D

Demetz, Peter 159
Dickens, Charles 134
Dinter, Arthur 122
Döblin, Alfred 104
Dostojewski, Fjodor 134
Dreyfus, Alfred 65, 80, 97
Drumont, Edouard 79
Dühning, Eugen 79

E

Ebner-Eschenbach, Marie von 93
Eckart, Dietrich 26
Ehrenburg, Ilja 104
Eichendorff, Joseph von 158
Einstein, Albert 95, 104

F

Fichte, Johann Gottlieb 59
Flaubert, Gustave 42, 134
Franco, Francisco 151
Franz Joseph I. 39,97
Franzos, Karl Emil 108-112, 115-
128, 156
Freud, Amalie 22
Freud, Anna 97
Freud, Martin 22, 72
Freud, Sigmund 8, 11, 21-24, 42,
46, 62, 72, 95, 97, 133, 148
Freytag, Gustav 123 f.
Friedell, Egon 103, 155

G

Gautier, Théophile 42
Gide, André 134
Gobineau, Arthur de 134
Goebbels, Joseph 144, 151
Goethe, Johann Wolfgang von 37,
59f., 78, 88, 110, 126, 133
Granach, Alexander 156
Grillparzer, Franz 37, 42

H

Heine, Heinrich 145
Herzl, Theodor 9f., 26ff., 31 f.,
96 f.
Hesse, Hermann 144, 158
Hitler, Adolf 9, 20, 26, 49, 78, 80,
102, 139, 143, 151
Hofmannsthal, Hugo von 10f., 41-
44, 46, 60, 63, 82, 85, 87, 98,
143, 158
Husserl, Edmund 11

I

Ibsen, Henrik 134

J

Jesus 104
Joseph II. 15 f., 23

K

Kästner, Erich 154
Keller, Gottfried 121, 124
Kelsen, Hans 11
Kesten, Hermann 42
Korngold, Julius 59

Kraus, Karl 8, 10 f., 41-44,
46, 63 f., 102

L

Lassalle, Ferdinand 59
Lenau, Nikolaus 35
Lessing, Gotthold Ephraim 110
Lessing, Theodor 104
Liebenfels, Lanz von 20
Lueger, Karl 20f., 23, 27, 65, 97
Luther, Martin 102
Luxemburg, Rosa 104

M

Mach, Ernst 95
Magris, Claudio 46
Mahler, Gustav 12, 60, 100
Mann, Heinrich 42
Mann, Thomas 118, 134
Maria Theresia 16
Marx, Karl 104, 114, 145
Maupassant, Guy de 42
Mayer, Hans 117
Mendelssohn, Moses in
Mozart, Wolfgang Amadeus 78
Musil, Robert 41-44, 46

N

Nadherny, Sidonie 75
Nietzsche, Friedrich 25

O

Ovid 133

P

Pflanzler-Baltin, Karl von 58
Polgar, Alfred 42, 64, 155
Popper-Lynkeus, Joseph 10, 95 f.,
101
Proust, Marcel 134

Q

Quintanilla, Carlos 151

R

Rajk, László 104
Reich-Ranicki, Marcel 159
Reinhardt, Max 12
Rilke, Rainer Maria 40, 46, 48, 76
ff., 93, 134, 137, 144, 158
Roth, Joseph 33, 41-49, 155 f.

S

Saar, Ferdinand von 40, 43
Salten, Felix 10
Sartre, Jean-Paul 81, 104
Schiller, Friedrich 110, 133
Schindler, Alma 100
Schlegel, August Wilhelm 110
Schneerson, Menachem
Mendel 104
Shakespeare, William 110
Slánský, Rudolf 104
Schnitzler, Arthur 8, 10, 27 ff.,
40, 42ff., 46, 51-68, 70ff., 94f.,
97-100, 155 f.
Schönberg, Arnold 12
Schönerer, Georg von 20
Seelig, Carl 42

Spengler, Oswald 137

Sperber, Manes 156
Stalin, Josef 104
Stendhal 42
Stifter, Adalbert 128
Stöcker, Adolf 113
Szeps, Moriz 11

T

Thurn und Taxis, Marie von 76
Tieck, Ludwig 110
Toller, Ernst 104
Tolstoi, Lew 42
Torberg, Friedrich 155
Trebitsch, Gyula 46
Treitschke, Heinrich 113
Tucholsky, Kurt 88, 104

V

Vergil 133
Villaroel, Gualberto 151
Vogelweide, Walther von der 40

W

Wagner, Richard 24, 113
Weininger, Leopold 24
Weininger, Otto 11, 24 ff., 28, 31,
46, 104
Werfel, Franz 8, 75 f., 80-83, 85 f.,
88f., 100f., 155 f.
Wilhelm II. 93
Wittgenstein, Ludwig 11

Z

Zweig, Stefan 10, 42, 88, 103

Egon Schwarz
Unfreiwillige Wanderjahre
Auf der Flucht vor Hitler durch drei Kontinente

2. Auflage, 2009. 260 Seiten mit 17 Abbildungen. Paperback
Beck'sche Reihe Band 1662

«Was für eine Zeit. Was für ein Leben. Was für ein Buch. Eine Biographie, die man, wie man es sich nur wünscht, in einem Zug liest und nur aus der Hand legt, um ein wenig Distanz zu den eigenen Gefühlen zu bekommen, Trauer, Wut, Empörung. Und das, obwohl das Buch gerade nicht an Gefühle appelliert, sondern berichtet, ohne Übertreibung, eher unterkühlt, genau. Das Erlebte selbst ist das Ungeheuerliche.»

Uwe Timm

Fritz Stern
Fünf Deutschland und ein Lehen
Erinnerungen

Aus dem Amerikanischen von Friedrich Griese.
2007. 675 Seiten mit 27 Abbildungen. Gebunden

Die «deutsche Frage» wirft ihren Schatten auf die moderne Welt: Wie war es möglich, dass eine so zivilisierte Nation für das schrecklichste Verbrechen des 20. Jahrhunderts verantwortlich wurde? In diesem Buch, einer Verbindung aus Erinnerung und Geschichtsschreibung, betrachtet der grosse Historiker und Friedenspreisträger Fritz Stern die Frage durch das Prisma seines eigenen Lebens. Er verwebt historische Erzählung, scharfsinnige Analysen und dramatische Episoden seiner Lebensgeschichte zu einem Portrait jener fünf Deutschland, die er selbst miterlebt hat: Weimar, das «Dritte Reich», Bundesrepublik und DDR, das vereinte Deutschland nach 1989.

«Ein weises und tief bewegendes Buch der Erinnerung, zugleich ein brillanter Führer durch Deutschland in den letzten 75 Jahren.»

Louis Begley