

V&R Academic

Poetik, Exegese und Narrative
Studien zur jüdischen Literatur und Kunst

Poetics, Exegesis and Narrative
Studies in Jewish Literature and Art

Band 4/Volume 4

Herausgegeben von / edited by
Gerhard Langer, Carol Bakhos, Klaus Davidowicz,
Constanza Cordoni

Wolfgang Treitler

Über die Verzweiflung hinaus

Das Jahrhundert zwischen
Stefan Zweig und Aharon Appelfeld

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien

ÖFG II ÖSTERREICHISCHE
FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT

WISSENSCHAFT · FORSCHUNG
NIEDERÖSTERREICH



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 2198-5200

ISBN 978-3-8471-0448-3

ISBN 978-3-8470-0448-6 (E-Book)

ISBN 978-3-7370-0448-0 (V&R eLibrary)

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen im Verlag V&R unipress GmbH.**

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Österreichischen Forschungsgemeinschaft und des Landes Niederösterreich.

© 2015, V&R unipress GmbH in Göttingen / www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Titelbild: »pays vert«, © Hazel Karr, Tochter der Malerin Lola Fuchs-Carr und des Journalisten und Schriftstellers Maurice Carr (Pseudonym von Maurice Kreitman); Enkelin der bekannten jiddischen Schriftstellerin Hinde-Esther Singer-Kreitman (Schwester von Israel Joshua Singer und Nobelpreisträger Isaac Bashevis Singer) und Abraham Mosche Fuchs.

Druck und Bindung: [CPI buchbuecher.de](http://CPI.buchbuecher.de) GmbH, Birkach

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

לאהרן ידידי
Für meinen Freund Aharon

This is the greatness of the prophet:
he is able to convert terror into a song.

Abraham Joshua Heschel, *The Prophets*

Inhalt

Der Zug in die Katastrophe	11
Stefan Zweig – Sehnsucht nach Frieden und Glück des Letzten	31
1. Sehnsucht nach Frieden	31
2. Lebens- und Schreibwege eines Weltenwanderers	34
3. »Im Schnee« (1901)	47
Franz Kafka – ein Mensch »ohne die geringste Zuflucht, ohne Obdach« .	55
1. Was für eine Welt...	55
2. Von Prag nach Klosterneuburg – mit Hoffnung auf Eretz Israel . . .	60
3. »In der Strafkolonie« (1916/1919)	74
Franz Werfel – Gottes Geheimnis und menschliche Heiligkeit	87
1. Zeugnis gegen die Verzweiflung	87
2. »Immer nur vorwärts«	93
3. »Höret die Stimme« (1937)	115
Jean Améry – Es gibt keine »Banalität des Bösen«	127
1. Ein isolierter »Katastrophenjude«	127
2. Ressentiment und Resistenz	137
3. »Die Tortur« (1966)	153
Abraham Sutzkever – »Juden, schwört euch gegen den Tod!«	167
1. Widerstand ohne Ergebung	167
2. Weg eines Lebens: Sibirien – Wilna – Tel Aviv	177
3. »Frau Hiob« (1954)	194
Elie Wiesel – »Ich, der ich dabei war«	209
1. Verstehen wollen und nicht verstehen können	209

2. Sighet – Auschwitz – Frankreich – USA	217
3. »Die Geisel« (2012)	238
Aharon Appelfeld – »Ich habe das Tor gesprengt«	255
1. Der Mensch und seine Sprache – der Mensch und seine Welt	255
2. Von Czernowitz nach Jerusalem	271
3. »Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen« (2010)	294
Zugbahnen über die Verzweiflung hinaus	319
Abkürzungsverzeichnis	323
Literaturverzeichnis	325
Personenregister	343

Vorwort

In diesem Buch geht es um einen Weg durch etwas mehr als ein Jahrhundert bis in die Gegenwart, begleitet von sieben jüdischen Schriftstellern. Das Wort Jude ist ein Lehnwort des hebräischen Jehuda, und dieses Wort hat eine sehr direkte Verbindung zum Wort Dank. Einen solchen Dank möchte ich dem Buch mehrfach voranstellen.

Zuerst möchte ich meinem Kollegen Univ.-Prof. Gerhard Langer danken für die Aufnahme in die Reihe *Poetik, Exegese und Narrative* und für seine offenerzige Begleitung, ebenso Ruth Vachek und Oliver Kätsch von der *V&R unipress GmbH* für die Hilfestellungen bei der Typoskriptgestaltung und Finanzierung. Diese wiederum wurde dankenswerterweise übernommen von der *Österreichischen Forschungsgemeinschaft* und von der *Abteilung Wissenschaft und Forschung* des Amtes der NÖ Landesregierung – keine Selbstverständlichkeit in Zeiten verknappter Fördermittel.

Mit Aharon Appelfeld verbindet mich eine Freundschaft. Dankbar bin ich ihm für viele Gespräche in Jerusalem, in denen er mir den Blick und das Ohr geöffnet hat für wichtige Aspekte jüdischer Literatur, für jüdisches Leben und Überleben gestern und heute.

Der Zug in die Katastrophe

Fast zwei Jahrtausende jüdischer Geschichte angesichts des Christentums liegen zurück. Eine Katastrophengeschichte?

In den anfänglichen Polemiken der späten Literatur des Neuen Testaments, also etwa ab der Zeit nach der Tempelzerstörung im Jahr 70. n. d. Z., braute sich schon die Absolutheit des alle umfassenden Christentums zusammen, die streng zwischen Freund und Feind unterschied und ebenso streng antijüdisch wirkte. Denn der Jesus in den Mund gelegte Satz: »Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut« (Mt 12,30; Lk 11,23), prägte die Totalität der Gruppe ebenso, wie er die ihr korrespondierende Aversion gegen die Anderen rasch steigerte, gleichzeitig die kindische Furcht vor den Anderen freisetzte und diese für den eigenen totalitären Anspruch ausnutzte. Theodor W. Adorno verstand diesen Zusammenhang von der Selektion her, die in den Eingangsbereichen der nationalsozialistischen Todeslager ausgeübt wurde:

»Das Ende ist die medizinische Untersuchung nach der Alternative: Arbeitseinsatz oder Liquidation. ›Wer nicht für mich ist, ist wider mich‹ war von jeher dem Antisemitismus aus dem Herzen gesprochen. Es gehört zum Grundbestand der Herrschaft, jeden, der nicht mit ihr sich identifiziert, um der bloßen Differenz willen ins Lager der Feinde zu verweisen: nicht umsonst ist Katholizismus nur ein griechisches Wort für das lateinische Totalität, das die Nationalsozialisten realisiert haben. Sie bedeutet die Gleichsetzung des Verschiedenen, sei's der ›Abweichung‹, sei's des Andersrassigen, mit dem Gegner. Der Nationalsozialismus hat auch darin das historische Bewußtsein seiner selbst erreicht: Carl Schmitt definierte das Wesen des Politischen geradezu durch die Kategorien Freund und Feind. Der Fortschritt zu solchem Bewußtsein macht die Regression auf die Verhaltensweise des Kindes sich zu eigen, das gern hat oder sich fürchtet.«¹

Solche Selbstunterscheidungen und Abgrenzungen kannte die jüdische Tradition zwar auch: Nach dem Ende des Babylonischen Exils im 6. Jhdt. v. Chr. und der Reorganisation Jerusalems als Stadt und religiöses Wohngebiet befahl der Priester Esra den Männern, die nichtjüdische Frauen geheiratet hatten, sich von

1 Adorno Theodor W., *Minima Moralia*, 172.

diesen zu trennen. Hoch war sein Einsatz, indem er kündete, solche Ehen seien gegen Gott ein Treuebruch, der nur durch ein Bekenntnis zu ihm und die diesem Bekenntnis entsprechende Lebensform zu sühnen sei (Esra 10,10f). Später, in rabbinischer Zeit, diente der Ausschluss solcher gemischten Ehen der gleichen Abgrenzung: Nicht erst der Beischlaf mit einer Nichtjüdin, sondern schon das »Alleinsein mit einer Nichtjüdin«² galt als untersagt, als Anbahnung einer möglichen Ehe war es verdächtig. Doch weil den Rabbinen nichts so fern lag wie eine zölibatäre Existenz³, die mit teils drastischen Maßnahmen dem Eros zu Leibe rückte und, wenn er nicht zu bezwingen war, zur schmerzhaften Selbstbestrafung schritt⁴, kannten sie wohl aus naher Erfahrung den verführerischen

2 bT Abodah Zara 36b.

3 Das Mischnagebot ist hier ganz eindeutig: »Niemand unterlasse die Fortpflanzung, es sei denn, dass er Kinder hat.« (bT Jabamuth 61b).

4 Gregor erzählt in seinen Dialogen, dass Benedikt, der Gründer des europäischen Mönchtums im 6. Jhd., in der Einsamkeit von Subiaco, wohin er nach dem Fortzug aus Rom gegangen war, in eine »heftige sinnliche Versuchung« gefallen war. »Irgendwann hatte er eine Frau gesehen, die ihm der böse Geist jetzt wieder vor Augen führte. Durch das Bild ihrer Schönheit entfachte er im Diener Gottes eine solche Glut, daß sich das brennende Verlangen in seiner Brust kaum bändigen ließ. Fast hätte die Leidenschaft ihn überwältigt, und er war nahe daran, die Einsamkeit zu verlassen. – Da traf ihn plötzlich der Blick der göttlichen Gnade, und er kehrte zu sich selbst zurück. Er sah in der Nähe ein dichtes Nessel- und Dornengestrüpp, zog sein Gewand aus und warf sich nackt in die spitzen Dornen und brennenden Nesseln. Lange wälzte er sich darin; als er aufstand, war er am ganzen Körper verwundet. – So heilte er durch die Wunden der Haut am eigenen Leib die Wunden der Seele; die Lust wurde zum Schmerz.« (Gregor der Große, Der hl. Benedikt, 111). Papst Gregor, selbst Benediktiner, schuf hier die Sequenz eines zölibatären Heldenstücks mit den zu jeder antiken Propaganda gehörenden Übertreibungen; da es weder ein jüdisches Kloster noch eine jüdische Zölibatsforderung gibt, findet sich auch kein jüdisches Äquivalent zu dieser furchtbaren Geschichte; kurz nur ist der Weg von einer solchen Selbstversehrung, die aus einer tiefen Verachtung der durchaus zweideutigen, aber schöpferischsten Kräfte des Menschen aufsteigt, zur zerstörenden Verachtung derer, die eine solche zölibatäre Form grundsätzlich nicht leben. Wie die Selbstbestrafung Benedikts, so glättet Gregor rhetorisch auch die Ausmerzungen des Anderen- und zwar genau in dem hier angesprochenen Bereich der Zölibatspraxis: Ein Jude, der nach Rom kam und zur Nacht sich in einen leeren Apollotempel legte, geschützt durch das Kreuz, das er auf seine Brust gelegt hatte, »obwohl er an das Kreuz nicht glaubte« (Gregor der Große, Vier Bücher Dialoge, 117), sah im mitternächtlichen Traum, wie ein Bischof angesichts einer in seinem Haushalt lebenden gottgeweihten Jungfrau in Versuchung geriet. Nächsten Tag kam der namenlose Jude zum Bischof und erzählte ihm das alles, was ihm im Traum gezeigt wurde. Der Bischof, zunächst in Angst vor einer Denunzierung durch den Juden, wirft sich zum Gebet nieder, nachdem der Jude ihm zugesagt hatte, von der bischöflichen Versuchung nichts bekannt zu machen. Das brachte den Bischof auf den reinen, zölibatären Weg zurück. Der also geheilte Kirchenmann schritt nun zur zweifachen Tat: Er machte aus dem Apollotempel eine Kirche des hl. Andreas »und wurde von jener Anfechtung des Fleisches vollkommen frei. Den Juden aber, durch dessen Gesicht und durch dessen Zurechtweisung er gerettet wurde, führte er zum ewigen Heil: denn er unterwies ihn in den heiligen Geheimnissen des Glaubens, reinigte ihn durch das Wasser der Taufe und führte ihn in den Schoß der heiligen Kirche. So geschah es, daß dieser Hebräer, während er für das Heil eines andern besorgt war, sein eigenes erlangte, und der allmächtige Gott gerade dadurch den einen zu einem guten Leben führte, daß er den

Zauber der erotischen Begierde. Deshalb regelten sie auch die Verhältnisse, in denen dieser Zauber Grenzen niederriss und fruchtbar wurde, nicht durch ein Vorgehen gegen den Körper, sondern durch eine Systematisierung der Zugehörigkeit der Nachkommenschaft auf der Basis der Mischna. Sie hatte festgelegt, dass jüdisch ist, wer eine jüdische Mutter hat.⁵ Daraus ergaben sich ganz klare Einschätzungen in Bezug auf allgemeine, aber auch geschlechtliche Verbindungen zwischen jüdischen und nichtjüdischen Menschen.⁶ Sie alle standen und liebten unter der Voraussetzung der Abgrenzung, die sich aus der frühen Ablehnung orgiastischer Kulte herleiten lässt⁷ und zu teils markanten Sanktionen bei Ehebruch geführt hat. Denn von Anfang an hielt sich die stets kleine jüdische Gemeinschaft für gefährdet in ihrem Bestand.⁸

Das unterscheidet jüdische Selbstabgrenzung grundsätzlich von der christlichen Selbstabgrenzung gegen das Judentum ab dem 4. Jhd., also ab jener Epoche, die mit Kaiser Konstantin und seinen reichspolitischen Absichten einsetzte und kirchlich auf dem vom Kaiser einberufenen Konzil von Nizäa im Jahr 325 lehrhaft vollzogen wurde.⁹ blieb jüdische Selbstabgrenzung eine Angelegenheit einer Minderheit ohne politische Möglichkeiten, so wirkte die christliche Selbstabgrenzung gegen das Judentum durch den Hebel politischer Macht zunehmend fatal.¹⁰ Abgrenzung diente allenfalls in der Antike dem Selbstschutz der entstehenden Christenheit, ihrer selbst noch sehr unsicher und schwankend zwischen gnostischen Gruppen und denen, die sich später als rechtgläubig bezeichneten, weil sie geschichtlich gesiegt haben. Diese Rechtgläubigen transportierten einen polemischen Antijudaismus; denn sie mussten gleichzeitig mit ihrer Akzeptanz jüdischer heiliger Schriften, die von Gnostikern rundweg abgelehnt wurden, die jüdische Gemeinschaft mit allen Mitteln bekämpfen.¹¹ Hier setzte die radikale Enterbung des Judentums an, *contra Iudaeos* wurde zur großen, gefährlichen Losung, die ab dem frühen Mittelalter mit steigender Härte Juden vor die Alternative von Konversion oder Vertreibung stellte.¹² Im Hoch-

ändern im guten Leben erhielt.« (ebd., 118). Wird ein Jude also wirklich gereinigt, so verliert er sein Judentum und wird erst dadurch zu einem guten Leben geführt. – Die Implikationen sind so traditionell, wie sie theologisch das Judentum vernichten.

5 bT Kidduschin 66b.

6 bT Aboda Zara 36b; bT Kidduschin 68b.

7 Die Lehren des Judentums nach den Quellen I, 206f.

8 Vgl. Bereschit Rabba Cap. XII, Par. 14–17 (Der Midrasch Bereschit Rabba, 183–186): Da wird die Bedrohung der kleinen Sippe Abrahams durch den mächtigen Pharao reflektiert, gleichsam eine Grundkonstellation jüdischer Existenz.

9 Boyarin Daniel, *Border Lines*, 196.

10 Fredriksen Paula, *The Birth of Christianity*, 27.

11 Ebd., 25f.

12 Paula Fredriksen sieht diese Entwicklung angebahnt durch Kirchenväter wie Justin, Tertullian, Irenäus und Hippolyt; ab dem Jahr 312, dem Jahr der kaiserlichen Tolerierung des Christentums, ergaben sich langsam Möglichkeiten, den Druck auf jüdischen Gemeinden, die

mittelalter war die Selbstabgrenzung gegen das Judentum als Schutz der Christenheit weithin sinnlos geworden, wurde aber – scheinbar paradoxerweise – forciert, denn jetzt ging es an die Vergeltung gegen die immer noch verführerischen »Lästerer Christi«¹³, wie es das Vierte Laterankonzil im Jahr 1215 ausdrückte. Auf diesem Konzil wurden Gewandkennzeichnungen verordnet, damit es zu keiner Vermischung zwischen Christen und Juden komme, weil beide voneinander aufgrund der Gleichheit ihrer Erscheinung nicht unterscheidbar sind:

»Damit die Auswüchse dieser Vermischung, die man nur verurteilen kann, unter dem Deckmantel eines solchen Versehens kein Schlupfloch der Entschuldigung mehr finden können, bestimmen wir: Die Juden und Sarazenen beiderlei Geschlechts müssen sich in jeder christlichen Provinz und zu allen Zeiten durch die Art ihrer Kleidung in der Öffentlichkeit von den anderen Völkern unterschieden; denn schon durch Mose ist ihnen dies, wie zu lesen ist, auferlegt worden. An den Tagen der Klagen und der Passion des Herrn dürfen sie überhaupt nicht in der Öffentlichkeit erscheinen.«¹⁴

Den Konvertiten, die zum Christentum übergetreten sind, schickt dasselbe Konzil noch eine warnende Mahnung nach:

»Solche Leute müssen unbedingt von den Kirchenoberen von der Observanz der alten Lebensform abgebracht werden, damit, wer durch freie Willensentscheidung zur christlichen Religion gefunden hat, durch heilsamen Zwang bei ihrer Einhaltung bleibt; denn es ist weniger schlimm, den Weg der Herrn nicht zu erkennen, als ihn rückwärts zu gehen, nachdem man ihn erkannt hat.«¹⁵

In dieser Form von Abgrenzung herrscht das Freund-Feind-Schema genauso vor, wie Adorno es aphoristisch angedeutet hat, die Furcht vor den Anderen eingeschlossen, die sich im Herrschaftsgestus maskiert. Der Jude ist der Andere, der Gefährliche, der Zerstörende. Selbst als Konvertit entfällt ihm das zuge dachte Tückische und Unheimliche nicht: Den Zwang, der ihn vorher als Juden drangsaliert hat, fühlt er als Konvertit nicht weniger.

Hier war ein christlich-institutioneller Standard erreicht, der sich bruchlos über die Kirchenspaltung im lateinischen Westen hinweg erhielt und den deutschen Geist nicht mehr losließ. Selbst die philosophische Aufklärung entging ihm nicht. Unter ihrem Einfluss verstand auch Hegel das Judentum nicht als eine Religion der Gegenwart oder Zukunft. Als junger Denker erdachte er das Judentum in der Figur des Abraham als eine Gegebenheit, die mit nichts die

es überall im Römischen Reich gab, zu steigern. »Beginning in the European early Middle Ages, bishops often put local Jews in the position of having to choose between conversion or exile; in the High Middle Ages, between conversion or death.« (ebd., 27).

13 Wohlmut Josef (Hg.), Dekrete der ökumenischen Konzilien. Band 2, 266.

14 Ebd., 266.

15 Ebd., 267.

Wirklichkeit berührt oder alteriert hat, sondern an den »Trieb nach Abhängigkeit von etwas Eigenem«¹⁶ gebunden blieb. Abstraktheit stand Abstraktheit gegenüber, der abstrakte Herr den abstrakten Knechten, die nichts miteinander verband außer der ebenso abstrakten Beziehung der absolute Macht auf die Knechtsgesinnung, und diese, so der junge Hegel, zertrampelte alles, was bis dahin als heilig gegolten hatte.

»Das Schicksal des jüdischen Volkes ist das Schicksal Macbeths, der aus der Natur selbst trat, sich an fremde Wesen hing und so in ihrem Dienst alles Heilige der menschlichen Natur zertreten und ermorden, von seinen Göttern (denn es waren Objekte, er war Knecht) endlich verlassen und an seinem Glauben selbst zerschmettert werden mußte.«¹⁷

Der junge Philosoph dachte den Untergang des jüdischen Volkes, verlassen von seinem Gott, der über dieses religiös abstrakte Gebilde hinausstieg, und verlassen in einer Welt, deren Schönheit vom jüdischen Volk nicht nur verkannt, sondern verneint wurde. Hier war schon alles angelegt, was Hegels Systemdenken¹⁸ bestimmt hatte. Gerade wegen aller Aufhebung des Gewesenen dachte er vom jüdischen Volk als einer längst untergegangenen Gegebenheit, beerbt von der griechischen und römischen Religiosität und schließlich endgültig vom Christentum. Dass es das Judentum immer noch gab, musste für ihn anachronistisch sein, eine Überlagerung von Untergegangenem und Absolutem, wie sie im Halblicht der Erkenntnis und Wirklichkeit immer wieder entstehen mag. Doch der Untergang des Judentums wird an ihm selbst offenbart: Was in ihm zum Geist durchdrang wie etwa Spinoza in seiner Philosophie, war ohne die absolute Religion des Christentums nicht zu machen.¹⁹ Und diese sollte nach Hegel die versöhnte Identität von allem bilden, nämlich die zwischen der religiösen Selbstaufbietung Gottes und der erkennenden Vernunft – ein gewaltiger, ein titanischer Grundgedanke, der nicht zu halten war. Emil Fackenheim interpretierte das als fehlgegangenes Experiment des Denkens, was sich am »collapse«²⁰ dieses Systems zeigte.

»Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist ein Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwicklung«²¹, sagte Hegel in der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Auch wenn er vorgab, im Zeitbezug und im etappenweisen Zeitfortschritt eine Notwendigkeit zu erkennen, die die »Langsamkeit des Weltgeistes« erkennbar macht, der »nicht pressiert ist,

16 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Der Geist des Christentums* 294.

17 Ebd., 297.

18 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Werke* 10, 370f; ders., *Werke* 16, 50–79.

19 Fackenheim Emil L., *To Mend the World*, 117f.

20 Ebd., 120.

21 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Werke* 18, 65.

nicht zu eilen und Zeit genug hat – ›tausend Jahre sind vor Dir wie ein Tag‹²², kam er selbst darüber doch nicht ins Absolute. In der Tradition des Zitats aus 2 Petr 3,8 – der eine christliche Deutung von Ps 90,4 vornahm, um wenig einleuchtend den Ausstand der messianischen Vollendung zu deuten – verschob Hegel den messianische Kern des Christentums, der vielleicht wirklich nicht zu halten war, in eine eschatologische Perspektive, die dem Christentum Zeit eintrug, die gar nicht mehr sein durfte, wenn der Nazarener der Messias gewesen sein soll. Aus der Naherwartung, die den Messias kennzeichnet, wurde ein diffuses und weit hinausgeschobenes Eschatologisches, dem Hegel philosophisch Gegenwart geben wollte in der absoluten Erkenntnis – ein alte christliche Idee, die sich stets an der nachchristlichen Gegenwart des Judentums stieß und dieses liquidierte.

So saß auch Hegel im Zug in die Katastrophe, nicht als Betroffener, der nicht wusste, wohin es ging, und gewiss auch diesseits der Ahnung, dass mehr als ein Jahrhundert später Ausgesonderte eingepfercht in Viehwaggons massenweise in den Tod geführt wurden. Aber er erdachte eine Absolutheit, die in der antijüdischen Tradition christlichen Denkens die Auslöschung der jüdischen Religion implizierte und geistig auch vollstreckte. In der philosophischen Absolutheit Hegels hatte sich die politische, soziale und ökonomische schon verpuppt, in ihr auch die Aversion gegen das Judentum im Ganzen bestätigt. Haltesignale wie in der Kritischen Philosophie Kants²³ gab es nicht mehr; dem, das nicht dazu passte, indem es als Nichtidentisches durch Negation markiert wurde, war »teleologisch«²⁴ die Vernichtung schon eingeschrieben.

Hegel stand am Anfang des 19. Jahrhunderts und vollendete sich in Berlin als gefeierter Philosoph. Nach ihm nationalisierte sich Europa rasch und verlor das Universale des Philosophen²⁵, dem ohnedies oppressiver Geist innewohnte. Ein Beispiel für die Zeit und die Entwicklungen nach Hegel ist Arthur Schopenhauer. Er hielt den Juden generell für die Gestalt des Ahasverus, wie sie seit dem frühen 17. Jhdt. in deutschen Ländern als polemisches Sinnbild des Juden präsent war:

22 Ebd., 55.

23 Adorno Theodor W., Negative Dialektik, 380.

24 Ebd., 355.

25 Ernst Düring (Poliakov Léon, Geschichte des Antisemitismus VII, 35f) steht dafür in der deutschsprachigen Philosophie, August Rohling für die deutschsprachige katholische Theologie (Schreckenbergs Heinz, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte, 740f; Poliakov Léon, Geschichte des Antisemitismus. VI, 264; Ders., Geschichte des Antisemitismus VII, 27), Richard Wagner für die deutschsprachige Kunst (Poliakov Léon, Geschichte des Antisemitismus VI, 237–265; Ders., Geschichte des Antisemitismus VII, 33), Gustav Freytag und Wilhelm Raabe für die deutschsprachige Literatur (ebd., 14f). eben konstituierte Turnvereine hatten mit ihren Köpfen Ernst Moritz Arndt und Friedrich Ludwig Jahn antisemitische Protagonisten (Poliakov Léon, Geschichte des Antisemitismus VI, 193f), studentische Burschenschaften ihr betont antisemitisches Profil (ebd., 190).

Wegen seiner Verbrecherexistenz muss er ruhelos und ohne Heimat umherziehen.²⁶ In der für den Antisemitismus bezeichnenden Form der Generalisierung schreibt Schopenhauer:

»Der ewige Jude Ahasverus ist nichts Anderes, als die Personifikation des ganzen jüdischen Volkes. Weil er an dem Heiland und Welterlöser schwer gefrevelt hat, soll er von dem Erdenleben und seiner Last nie erlöst werden und dabei heimatlos in der Fremde umherirren. (...) So ist denn noch heute diese *gens extorris*, dieser Johann ohne Land unter den Völkern, auf dem ganzen Erdboden zu finden, nirgends zu Hause und nirgends fremd, behauptet dabei mit beispielloser Hartnäckigkeit seine Nationalität, ja, möchte, eingedenk des Abraham, ... auch gern irgendwo recht fußen und Wurzel schlagen, um wieder zu seinem Lande zu gelangen, ohne welches ja ein Volk ein Ball in der Luft ist. – Bis dahin lebt es parasitisch auf den andern Völkern und ihrem Boden, ist aber dabei nichtsdestoweniger vom lebhaftesten Patriotismus für die eigene Nation beseelt ... Das Vaterland des Juden sind die übrigen Juden: daher kämpft er für sie, wie *pro ara et focus*, und keine Gemeinschaft auf Erden hält so fest zusammen, wie diese.«²⁷

Das Echo von Hegels Abraham-Motiv baut Schopenhauer zu einer Deutung aus, in der spätere nationalsozialistische Rhetorik unmittelbar zu hören ist: Zu Parasiten degradierte Existenzen können vernichtet werden, um den befallenen Körper zu retten. Nationalisierung und Antisemitismus hat Schopenhauer zu einer Identität verschmolzen, die sich gegenüber den geradezu mythischen und in diesem Sinn urstarken Bindekräften der Juden untereinander behaupten müssen.

Und weil Parasiten sich in den gesunden Körper still und zunächst unerkant einschleichen, um ihn dann wie einen morschen Baum zu Tode zu bringen, nimmt Schopenhauer, ohne sich darauf direkt zu beziehen, die alte Idee des Vierten Laterankonzils wieder auf, durch die die gefährlichste Weise der Verbindung, die über den Eros, gebannt werden soll, und dreht sie direkt um: Die Ausmerzung des Judentums soll nicht über seine Isolation erreicht werden, sondern durch gezielte geschlechtliche Vermischung bis zum völligen Untergang jüdischer Spuren in den Generationen.

»Um ... dem ganzen Unwesen ein Ende zu machen, ist gewiß das beste Mittel, daß man die Ehe zwischen Juden und Christen gestatte, ja, begünstige ... Dann wird es über 100 Jahre nur noch sehr wenige Juden geben und bald darauf das Gespenst ganz gebannt, der Ahasverus begraben seyn, und das auserwählte Volk wird selbst nicht wissen, wo es geblieben ist. Jedoch wird dieses wünschenswerte Resultat vereitelt werden, wenn man die Emancipation der Juden so weit treibt, daß sie Staatsrechte, also Teilnahme an der Verwaltung und Regierung christlicher Länder erhalten.«²⁸

26 Poliakov Léon, Geschichte des Antisemitismus II, 138.

27 Schopenhauer Arthur, Parerga und Paralipomena, 278f.

28 Ebd., 280f.

Seinem Herkommen nach lutherisch, konnte Schopenhauer ohne irgendein konfessionelles Problem dieses antisemitische Ziel eines katholischen Konzils aufnehmen. Genau hier endet das Schopenhauer zugeschriebene Außenseitertum.²⁹ In der tiefen antijüdischen Aversion fand er mit unzähligen Anderen zusammen, ebenso in der Betonung herrschender Männlichkeit³⁰, die im Christentum eine bis dahin völlig ungebrochene Geltung einnahm und gleichfalls später zum politischen Prinzip der Nationalsozialisten wurde.

Schopenhauers Denken zeigt, dass der Geist der totalitären Oppression, der Hegels Universalsystem zumindest begleitete, durch seine Partikularisierung nicht schwand, sondern näher rückte, indem er nationaler wurde – ein gleichsam gegen Hegel laufender Volks- und Provinzgeist, in dem das Prinzip katholischer Abgrenzung und Ausmerzungen die nationalen Bewegungen zu dominieren begann. Man kämpfte zwar um ideologische Perspektiven, unzählige politische Kleingruppen organisierten sich und zerfielen wieder; daneben sah das katholische System, das seit dem frühen 19. Jhd. begonnen hatte, Gegner im Innern und außen aufzuspüren, zu denunzieren und zu verurteilen³¹, und auf dem Weg zur geschichtlich einmaligen Absolutheit der Unfehlbarkeit seines Oberhauptes war, geschlossen, standfest und gut aus.³² Doch die Wucht antijüdischer Aversionen hielt zumindest die christliche Welt zusammen – die Kirchen unabhängig von ihrer konfessionellen Gegebenheit und die christlich-sozialen Bewegungen. Wenn sich auch Pius IX. (1846–1878) keinem offenen Antijudaismus hingab, so betrieb das von ihm ins Leben gerufene offizielle Publikationsorgan des Vatikan, *Civiltà Cattolica*, eine eindeutig religiös-antijüdische Rhetorik, die sich gegen Ende des Jahrhunderts zu Hetzkampagnen auswuchs.³³ Ebenfalls in diese Zeit fiel die offensive antisemitische Rhetorik des Gründers der

29 Salaquada Jörg, Art. Schopenhauer, 378.

30 Seinen Fokus findet der männliche Charakter wesentlich im Willen. »Der *Wille*, als das Ding an sich, ist der gemeinsame Stoff aller Wesen, das durchgängige Element der Dinge;« (Schopenhauer Arthur, *Parerga und Paralipomena*, 634). Was sich hier noch neutral ausnimmt, verrät seine hierarchische Oppression bald in Schopenhauers primitivem Frauenbild, das die nationalsozialistische Frau schon präformiert und Bindeglied zwischen diesem und dem christlichen Dulderinnenbild wurde: »Schon der Anblick der weiblichen Gestalt lehrt, daß das Weib weder zu großen geistigen, noch körperlichen Arbeiten bestimmt ist. Es trägt die Schuld des Lebens nicht durch Thun, sondern durch Leiden ab, durch Wehen der Geburt, Sorgfalt für das Kind, die Unterwürfigkeit unter den Mann, dem es eine geduldige und aufheiternde Gefährtin seyn soll. Die heftigsten Leiden, Freuden und Kraftäußerungen sind ihm nicht beschieden; sondern sein Leben soll stiller, unbedeutsamer und gelinder dahinfließen, als das des Mannes, ohne wesentlich glücklicher, oder unglücklicher zu seyn.« (ebd., 649). Den Willen trägt der Mann in sich: Der Koitus (ebd., 339) offenbart dies ebenso wie die politische Gewalt. (ebd., 398). In beidem stößt der männliche Wille zu.

31 Treitler Wolfgang, *Karrieresprungbrett oder Geistesschmiede*, 64–68.

32 Kaufmann Franz-Xaver, *The Miseries*, 258.

33 Poliakov Léon, *Geschichte des Antisemitismus VII*, 46–52.

deutschen christlich-sozialen Arbeiterpartei, des kaiserlichen Hofpredigers Adolf Stoecker.³⁴ Die österreichische Variante dieser Rhetorik bildete der Judenhasser Georg Schönerer³⁵, der fast alle späteren Huldigungsrufe, mit denen sich Hitler feiern ließ, entwickelt und auf sich bezogen hat.

Was in Wissenschaft und Politik des 19. Jhdts. an Antisemitismus kumulierte, wurde durch religiöse und politische Journalistik teils mit vorbereitet, teils verbreitet. Für Österreich erledigte einen Teil dieser Agitation der Gründer der Wiener Kirchenzeitung, Sebastian Brunner.³⁶ Ihn trieb der gleiche antijüdische Affekt wie Adolf Stoecker; unabhängig von der konfessionellen Differenz zeigten beide, wie alt und wirksam der christliche Antijudaismus durch sein mehr als eineinhalb Jahrtausende altes Feuer war, wie gehärtet und wie erhitzt er war und mit welcher Raserei er jederzeit ausbrechen konnte. In der katholischen Kaiserstadt Wien bereiteten Leute wie Brunner den Boden vor, auf dem sich später der wenigstens funktionelle Antisemit Karl Lueger als Bürgermeister seine Mehrheit holen konnte.³⁷ Zudem nutzten Wissenschaftler wie der Historiker Heinrich von Treitschke die Wege der journalistischen Popularisierung von Thesen durch auffällige Theorie- und Schlagwortbildung, wodurch er 1878 »die berüchtigte Parole ›Die Juden sind unser Unglück‹ unter das Volk brachte.«³⁸

Für die Verbreitung und Festigung des politischen Antisemitismus im Deutschsprachigen ist der Journalist Wilhelm Marr³⁹ wichtig geworden, dem die Erfindung des Wortes *Antisemitismus* mit seinem auf Juden bezogenen Bedeutungsgehalt zugeschrieben werden kann.⁴⁰ Im Jahr 1879 publizierte er seine Propagandaschrift *Vom Sieg des Judenthums über das Germanenthum*, die es noch im selben Jahr auf mehrere Auflagen brachte. Die Konfrontation war so klar wie drohend: da das Judentum, hier das von ihm in die Knie gezwungene Deutschtum, dem das Judentum mit seiner Konstante zum Verhängnis zu werden drohte. Denn das Judentum war seit der Antike davon getrieben, sich in fremde Kulturen hinein zu verbreiten. Das begründet für Marr bereits den Hass auf das antike Judentum.⁴¹ Da es durch römische Kaiser im Orient bedrängt wurde, verbreitete es sich in fremde Zonen, nämlich nach Europa; doch auch hier ließ man sich nicht täuschen. Die Kirche vermochte mit ihrem Gewaltmonopol den Raum der Juden einzuengen; doch wieder sahen diese sich nach neuen Ländern um, die sie infiltrieren konnten.

34 Ebd., 31 und 37.

35 Ebd., 36.

36 Treitler Wolfgang, *Kritische Differenz*, 413–420.

37 Poliakov Léon, *Geschichte des Antisemitismus VII*, 37.

38 Ebd., 209; vgl. zu diesem Thema und dem Widerstand dagegen: ebd., 34f.

39 Poliakov Léon, *Geschichte des Antisemitismus VI*, 228.

40 Barnavi Eli, *Universalgeschichte der Juden*, 173.

41 Marr Wilhelm, *Vom Sieg des Judenthums*, 8.

Mit diesen Linien also legt sich Marr die Koordinaten zurecht, in die er das einzeichnet, was er für die Konstante jüdischer Geschichte hält. Die jeweils neue Infiltration sieht er nach dem Grundsatz verlaufen, dass das Judentum stets dann, wenn ihm eine Gesellschaft zu stark geworden ist, sich nach einer schwachen Population umsieht, in die es sich hineinbegeben und die es überwinden kann.

Genau hier kommt es zu Marrs propagandistischem Plot für die Konfrontation Judentum-Deutschtum:

»Nächst dem Slaventhum war aber das *Germanenthum* am *unvorbereitetsten* gegen die Fremdlinge. Das Gefühl einer deutschen Nationalität, geschweige eines deutschen Nationalstolzes, existierte in den germanischen Ländern nicht. Und gerade deshalb wurde es dem Semitismus leichter, in Deutschland festen Boden zu fassen als in andern Ländern.«⁴²

Marr zieht die Aufsplitterung der deutschen Fürstentümer heran, die erst durch die monarchischen und nationalen Prozesse überwunden wurde, um die Schwäche der Deutschen als ideologische Erfindung einzuführen und mit ihr den fiktiven Opferstatus gegenüber dem grundlegenden Habitus des Judentums. Denn das jüdische Volk, so ruft Marr geradezu aus, habe in der »*Energie des theokratischen Fanatismus (...)* mit seinem jüdischen Geist die Welt erobert!«⁴³ In Marrs Deutung erlag Deutschland diesem Geist im Jahr 1871, denn dieses Jahr habe den »*social-politische(n) Einbruch des Judenthums in die germanische Gesellschaft durch die Judenemancipation*«⁴⁴ gebracht, durch den das »Judentum heute der *socialpolitische Diktator Deutschlands* geworden«⁴⁵ ist, der in allen öffentlichen Formationen hervorwuchere.⁴⁶ Weil diese Herrschaft derart massiv sei, dass ihr Untergang und Ende sich in Deutschland noch nicht abzeichnet, holt Marr alle antijüdischen Gegenkräfte zu Hilfe, besonders die der Kirchen, deren dogmatische Kernlehre er durchs Judentum gebeugt sieht⁴⁷ und die dadurch ein eigenes Interesse an einer definitiven Niederlage des Judentums haben müsse.

Nun war die katholische Kirche nicht nur die Jahrhunderte lange Vermittlerin antijüdischer Affekte, die sich tief ins Bewusstsein ihrer Zugehörigen eingegraben haben, sondern sie hatte im Jahr 1878, ein Jahr vor der Publikation von Marrs Schrift, mit Papst Leo XIII. ein neues Oberhaupt gewählt. Diesem Papst war die christlich antike Idee nicht mehr wichtig, wonach das Judentum als geschichtlich überholtes Zeugenvolk trotz seines Unglaubens grundsätzlich zu achten sei⁴⁸;

42 Ebd., 11.

43 Ebd., 15.

44 Ebd., 21.

45 Ebd., 22.

46 Ebd., 41 und 44.

47 Ebd., 29.

48 Poliakov Léon, *Geschichte des Antisemitismus* VII, 46.

darin unterschied er sich von seinem Vorgänger Pius IX., auch wenn dieser in Einzelfragen, die das Judentum betrafen, keine Grenze kannte, wie ein Vorfall aus dem Jahr 1858 bezeugt: Nachdem eine katholische Magd den kranken jüdischen Buben Edgar Mortara aus Bologna getauft hatte, ohne seine Eltern zu fragen oder zu informieren, ließ der Papst den Buben durch die Polizei holen und zur Erziehung nach Rom bringen, denn wer getauft war, war und blieb christlich und gehörte rechtlich der Kirche.⁴⁹ Jedenfalls verschärfte mit dem Pontifikat Leos XIII. die schon erwähnte *Civiltà Cattolica* ihren bisherigen judenfeindlichen Kurs, der nun noch deutlicher über religiösen Antijudaismus hinausdrang und ins Politische reichte. Léon Poliakov schließt daraus, dass es, auch wenn es keine dokumentierte Weisung gegeben haben mag, »nicht untersagt (ist), eine Beziehung zwischen dem im Jahre 1878 erfolgten Amtsantritt des Reformpapstes Leo XIII. und des neuen Kurses, der von dieser Zeitschrift eingeschlagen wurde, einzuräumen.«⁵⁰ Schärfer war die Einschätzung Israel Zollers in Bezug auf Leo XIII. im Jahr 1927: »Leo XIII. (1878–1903) war ein starrer Judenfeind, der während des Dreyfussprozesses eine äußerst feindselige Haltung gegen das J.-tum einnahm, die antisemitischen Doktrinen sowie deren praktische Betätigung verteidigte und die J. als Anarchisten, Freimaurer und Feinde der Kirche erklärte.«⁵¹

Dieses Profil fügte sich unfehlbar in die Zeit und bot für Leute wie Marr eine passende Referenz an. Dabei versuchte Marr wie auch andere antisemitische Rhetoren, die ganze Abneigung, die ihn trieb, mit humanistischer Gesinnung zu drapieren, und fühlt sich daher gezwungen, immer zu »wiederholen ...: *mich beseelt nicht der entfernteste ›Judenhass‹* und eben so wenig ein confessioneller Hass gegen die Juden.«⁵² Denn was Marr konstatiert, muss er, so gibt er vor, den schwachen deutschen Menschen selbst zuschreiben, die sich dem jüdischen Geist ergeben hätten; daher seine aufrüttelnde Schlussfolgerung: »ich bitte Euch, scheltet mir die Juden nicht! Ihr wählt die Fremdherrschaften in Eure Parlamente, Ihr macht sie zu Gesetzgebern und Richtern, Ihr macht sie zu Diktatoren der Staatsfinanzsysteme, weil Ihr mehr Geschmack an der blendenden Frivolität findet als am sittlichen Ernst, – was wollt Ihr denn eigentlich?«⁵³

Hier schreibt ein Antisemit, dem die Heuchelei zur rhetorischen Form geworden ist. Auch das Selbstmitleid überzieht dieselbe rhetorische Heuchelei. »Ich weiß es, meine Freunde und ich sind in der **Journalistik wehrlos** gegen das Judentum.«⁵⁴ Das gleiche gilt für das pseudowissenschaftliche Gewand, in das er

49 Schreckenbergh Heinz, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte, 741.

50 Ebd., 52.

51 Zoller Israel, Art. Päpste, 782.

52 Marr Wilhelm, Vom Sieg des Judenthums, 38.

53 Ebd., 44.

54 Ebd., 45.

in trügerischer Bescheidenheit seine Schrift steckte, die er nur im Sinn einer »kulturgeschichtlichen Skizze«⁵⁵ zu verstehen vorgab. Und dann gibt er sich, als wäre es eine Analogie zum hinsinkenden Christus, den gemäß der alten Botschaft die Juden ermordet hätten, dem Unvermeidlichen hin, auch das in rhetorischer Maskerade, und sieht, dass der »1800jährige Krieg mit dem Judenthum ... seinem Ende«⁵⁶ naht, einem Ende ohne Glanz und Glorie für die Deutschen, denn: »*Dem Semitismus gehört die Weltherrschaft!*«⁵⁷ Und im letzten Aufruf Marrs schwingt dann etwas von der Verlassenheit des Gekreuzigten mit, dem die Juden zuvor noch gesagt haben sollen, er soll sich doch selbst helfen, und der Gekreuzigte kann nicht mehr und muss sich fügen – so auch die Deutschen: »Finden wir uns in das Unvermeidliche, wenn wir es nicht ändern können. – Es heisst: **Finis Germaniæ.**«⁵⁸

Aus dem sterbenden deutschen Helden, der Marrs Aufruf »Wählt keine Juden!«⁵⁹ sich entzog, soll damit endlich der Widerstandsfunke schlagen, der diesem von Marr skizzierten Krieg eine Wende und ein anderes Ende setzt als das, welches Marr inszeniert hat. Auch hier reicht die Analogie des Christentums, das Marr als verbündete Kraft des Judenhasses suchte, noch einmal zu, und zwar in zweifacher Hinsicht: Erstens wollte Marr diesen antisemitischen Widerstand aufreizen, und dieser Widerstand steigerte sich auch Jahr für Jahr bis zu seiner Apotheose im Führerstaat – Auferstehung des Germanentums aus dem Grab seiner Irrelevanz; und zweitens reichte dieser Widerstand selbst noch über den Untergang des Führerstaates hinaus: Nicht nur in den deutschen und österreichischen Verwaltungen und Parlamenten der Nachkriegszeit wirkten die Antisemiten weiter⁶⁰ und trugen über die Ruinen ihren Ungeist hinein in die neue Gesellschaft, die gar nicht so neu war, sondern auch im Geistesleben hielt sich der Antisemitismus samt seinem furchtbaren Ergebnis, der Auslöschung des europäischen Judentums, und reicht damit bis in die Gegenwart. Wie anders wäre es erklärbar, dass Heideggers Philosophie nach 1945 bruchlos weiterging und von vielen Philosophen und Theologen seither angeeignet wird, durchaus nicht vorwiegend kritisch, sondern fasziniert von Heideggers philosophischer Rhetorik, die ein mystisch-mythisches Arkanum vorstellte, das unreal blieb und nur durch den Dunst der Worte erschaffen war, vor allem aber ein Denken inszenierte, das Marrs Hoffnung auf Wendung in diesem Krieg der Juden gegen die Deutschen nicht nur recht gab, sondern diese Hoffnung geradezu realisierte,

55 Ebd., 45.

56 Ebd., 37.

57 Ebd., 46.

58 Ebd., 48.

59 Wilhelm Marr, zit. in: Schreckenberg Heinz, Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte, 747.

60 Treitler Wolfgang, Erlösung durch Platon-Christus? 224; dort finden sich auch Literaturhinweise.

indem das Heideggersche Sein alles war, was bei Marr schon zu lesen steht: schicksalshörig, dazu führerergeben (was gegenüber Marr neu, aber auch erwartbar war) und über allem völlig judenfrei?⁶¹

In diesen Zug der Zeit, die sich zwischen der scharfen antisemitischen Rhetorik des späteren 19. Jhdts., ihrem politischen Vollzug im NS-Staat und der davon immer noch kontaminierten Zeit danach bis in die Gegenwart ausdehnt, fallen nun die sieben Literaten, die in den folgenden Abschnitten das jeweilige Zentrum bilden werden.

Stefan Zweig, 1881 geboren, wuchs in diesem Getümmel auf, in dem von allen Seiten Propagandisten, Ideologen und Visionäre ihre Worte ins verzerrte Rauschen mischten. Er erlebte, wie dann plötzlich aus den Worten kriegerischer Ernst wurde und die geforderten Bindungen ans jeweilige Vaterland bis dahin bestehende Beziehungen und Freundschaften irritierten. Was dann aus dem Rauch des ersten massenhaften Tötens der Weltgeschichte, aus dem Ersten Weltkrieg, an politischen Formationen hervorkam, zog enge Grenzen, nicht nur geografisch, sondern auch kulturell, sprachlich, politisch und religiös. Fremd lebte der Weltbürger Stefan Zweig in diesen Jahren in einem Österreich, das seinen Vielvölkercharakter völlig verloren hat und zu einem Gebilde geworden war, das zwischen der Großstadt Wien, in der er geboren worden war, und einer davon völlig unberührten Hügel- und Bergwelt unentschlossen dalag. Als ihm dann in der frühen Zeit des austrofaschistischen Ständestaates sein Haus in Salzburg durchsuchte wurde, als wäre er ein Verbrecher, emigrierte Zweig, nicht nur geografisch, sondern vor allem psychisch. Der im Ersten Weltkrieg dem Gemetzel das gigantische Bühnenstück *Jeremias* entgegeng gehalten und damit eine dem Judentum damals lebensbedrohliche Geschichte erinnert hatte, musste erkennen, dass den Lauf des anrollenden Irrsinns und seiner tiefen Affekte kein Wort aufhalten konnte: Die den Worten geschworen waren und ihren Sinnmöglichkeiten, die in der Sprache lebten und die Sprache liebten als menschlich höchste Ausdrucksform, wurden von gebellähnlichen Parolen verjagt. Zweig sah, wie man die Bücher von Juden verbrannte, und hörte später, wie man jüdische Gebetshäuser anzündete und mit der Einhürdung jüdischer Menschen begonnen hatte. Als er sich im Februar 1942 das Leben nahm, war der Beschluss zur industriellen Ausrottung der Juden im Bereich der von Deutschland besetzten Gebiete erst ein paar Wochen alt.

Stefan Zweig, der jüdische Literat deutscher Sprache, stand dem frommen Judentum nicht nahe. Doch er war und blieb jüdisch, sein Jüdischsein begleitete sein ganzes Schaffen. Das zeigt sich an der frühen Erzählung *Im Schnee*, die er als Zwanzigjähriger veröffentlichte. In dieser Erzählung findet sich auch ein wichtiges Motiv, das ihn über die kommenden Katastrophen und die eigene Ver-

61 Scheit Gerhard, Das Sein ohne Juden: Über Martin Heidegger.

zweiflung hinausblicken ließ: Selbst noch die kalte Winternacht mit ihrem tödenden Frost schenkt ein letztes Traumbild, das alle Verfolgung, den Terror von Verrückten und das eigene Ende hinter sich lassen wird – das Traumbild einer Liebe, in der sich Generationen von Juden sammeln, die schließlich alle in die Stille einsinken am guten Ort. Dieser gute Ort liegt jenseits eines jüdischen Friedhofs und weist auf einen Frieden, der metaphorisch an den Gott Israels erinnert. Denn Israels Gott wird auch als *hamakom*, als der (gute) Ort umschrieben. An diesem Ort, den Zweig selbst am Ende seines Argentinischen Exils erreicht haben wird, ist er über die Verzweiflung hinausgelangt.

Zweigs Erschwernisse hingen vielleicht auch daran, dass er keine Kinder hinterlassen hatte. Niemand sprach danach noch für ihn, wie Kinder für ihre Eltern sprechen können. Aber er hat Bücher hinterlassen, die das Feuer der Nazis gleichsam durchgestanden und diese Vernichter überlebt hatten. Doch Bücher sind nicht Kinder, die in eine kommende Zeit hineinragen, was sie erlebt, geschaut und gehört haben. Gewiss hielt sich Zweig nicht ans Talmudische Gebot gebunden, Kinder in die Welt zu bringen⁶², doch ihre Absenz in seinem Leben hat seine steigenden Lebensjahre zusätzlich verdüstert. Und so bebte nach seinem Freitod nur ein kurzes Entsetzen auf, unter exilierten Dichtern besonders vernehmlich; doch niemanden traf dieser so ins Mark, wie er in ein Kind gedrunge wäre, das plötzlich mit ausgelöschtem Licht weiterziehen muss. Mit Zweigs lebensmüdem Weg an den guten Ort riss eine jüdische Generationenkette ab.

Kinderlos war auch *Franz Kafka* geblieben, der zwei Jahre später als Zweig in Prag geboren wurde. Mehr noch als Zweig fühlte sich Kafka unbehaust in der Welt, die ihm vorwiegend unmenschliche Strukturen und Prozesse zeigte. Nicht nur die Flugzeuge von Brescia oder die undurchschaubare Administration im Schloss, das die von Egd Gstättners⁶³ wieder erinnerte Nähe von Verwaltung und Vergewaltigung des Subjekts durchbildet, verformen die Lebenswelt zum Artefakt künstlicher Ideologien und ihrer Interessen; es ist vor allem die Unleben-digkeit und Unbarmherzigkeit der Maschinenwelt, in der sich die Industrialisierung von allem durchsetzt, auch die der Todes. Industrialisierung impliziert sowohl die geradezu erotische Beziehung des Maschinenbesessenen zu den Apparaten, wie sie ihn auch von seiner Verantwortung loslöst und zum willfährigen Knecht der Apparate macht. Was Kafka in der Isolation einer Insel entworfen hat, liest man nach der Schoa mit den Augen und Zeugnissen der technischen Vernichtung von Juden und anderen Auszurottenden in der Schoa wie eine literarische Imagination eben dieses Kommenden. *In der Strafkolonie*, eine Erzählung mitten im Ersten Weltkrieg geschrieben, nimmt die technische Invasion in die Menschenwelt ihren ersten, eine ganze Zivilisation umspan-

62 bT Jebamoth 61b; Pessachim 113b.

63 Gstättners Egd, Ich qualitätssichere nicht, 30.

nenden Anlauf und Ablauf und enthält das Kommende als Abbrueviatur. Vielleicht brauchte es einen so unbehausten Menschen wie Kafka, der in der Nacht, da alles schlief, das Ruckeln und Knarren der tektonischen Verschiebungen spürte. Indem er es beschrieb, mitunter fast lapidar, versuchte er ihm wohl das übermächtig Drohende und Tödliche zu nehmen und sich nicht der Verzweiflung zu ergeben. Verzweiflung bliebe, wäre die Determination der technischen Welt deren Substanz und Rest. Über sie hinaus gerät Kafka, indem er mit den Determinanten bricht und das Nichtidentische, das in all diesen Systemen aufscheint und zermahlen wird, gegen seine Assimilation rettet.

Ganz anders rannte *Franz Werfel* gegen den Schrecken an, den er wie *Zweig* unmittelbar erlebte. Wie Kafka in Prag geboren (1890), gehörte er in dieser Stadt wie Kafka einer doppelten Minderheit an, der jüdischen und der deutschsprachigen. Während Kafka sich manche religiöse Traditionen des Judentums durchs Selbststudium zurückholte, fiel Werfel in Religiosität hin, allerdings in eine eher unklare, die sich zwischen seinem Judentum und dem katholischen Christentum entfaltete. Aus beidem zog er eine tief sitzende religiöse Überzeugung, die des göttlichen Geheimnisses und der menschlichen Heiligkeit; beides wurde von den primitiven Propagandisten des Nationalsozialismus verraten und bald bewusst der Zerstörung zugetrieben. Gejagte Menschen, denunzierte Juden, durch die Straßen treibender Hass – und kein Friede in Sicht.

Da verwandelte sich der Dichter durch seine jüdische Tradition, die er in den 1930er Jahren bewusst und forciert aufnahm, in den Propheten Jeremia und ließ im Jahr 1937 gegen den Lärm der Zeit seine Stimme hören. Dem Propheten bot der Weg kein günstiges Geschick an. Als Zeuge der Verwüstung wird er zu einem einsamen Rest Israels: rauchende Ruinen der Stadt Jerusalem, erstickte Kinder und Mütter unter herabgestürzten Balken und Platten, der ätzende Geruch von Brand, Fäulnis und Verwesung über den Trümmern, und am Tempelberg nichts mehr als Splitter des zerbrochenen Heiligtums. In diesen Bildern skizziert der Dichter die kommende Verwüstung, die Schoa, wie es Ps 63,10 schon geschrieben steht, und die Hoffnung auf Frieden, der ohne Vergeltung nicht sein wird. Und indem er zu hören mahnt, nimmt er das Bekenntnis Israels auf, das *Schma Jisrael*, und schreibt es kommenden Generationen ein. Auch für Franz Werfel gilt wie für Stefan Zweig und Franz Kafka: Nach ihm kamen keine eigenen Kinder. Doch mehr als die beiden andern Literaten setzte Werfel auf den Gegenwartsgehalt und Zukunftssinn dieses Bekenntnis – auch das in der festen Hoffnung, die Ps 63,10 benennt: In die Abgründe der Erde werden kommen, die Israel auszulöschen versuchten. Damit wies Werfel über die Verzweiflung hinaus, in eine Zukunft, die er jedoch nicht mehr erlebte. Sein Leben endete im Sommer 1945 im amerikanischen Exil.

Eine Generation nach diesen drei Literaten: *Jean Améry*, 1912 geboren; ihm wurde die wohl tragischste Lebensgeschichte geschrieben und eingebrannt; ihm

kehrten sich dadurch alle geläufigen Bedeutungen um. Dem Judentum fremd, vom Katholizismus österreichischer Gebirgsregionen angewidert, sah er schon Mitte der 1930er Jahre, wie sich das austrofaschistische Österreich politisch dem Führerstaat angeschlossen hatte. Was daher 1938 kam, war kein Bruch, sondern die Verschärfung des Bisherigen. Améry ging in den Westen und dort in den Widerstand. Man griff ihn in Belgien auf. Folter und KZ wurden sein Erbteil, das er nie mehr anbrachte. Amérys Reflexionen leuchten die Perversion des Gewesenen aus, das zugleich seine Gegenwart behaupten konnte, wenn auch ein wenig verwandelt. So wie der Gefolterte ein Gefolterter blieb, blieben auch das Land, das den Führer hervorgebracht hatte, und das Land, das ihn zu seinem einzigen Stern erhob hatte, Länder, die den permanenten Widerstand erzwangen. Darin lag Amérys Tragödie. Ihr zu entkommen, versuchte er ein paar Jahrzehnte, mit schwindenden Kräften und Aussichten. Und dann sagte er einmal endgültig Nein gegen das, was ihm angetan wurde, und gegen das, was über ihn kam an Zwangsmaßnahmen psychiatrischer und sonstiger Katalogisierungen und Regelungen. Sein Suizid geschah zwar auch wie der Stefan Zweigs in einem Zimmer und nicht draußen auf einem Platz. Er war keine demonstrative, öffentliche Geste. Aber Améry warf sich mit ihm gegen all das auf, was ihn entmenschte hatte, wissend, dass diese Revolte paradox blieb, weil sie das Leben auslöschte, das sich zu erheben suchte. Aber immerhin: In diesem letzten Anlauf versuchte er auch die Verzweiflung zu zerstören, die in ihm lebte. Er hat zerstört, was ihn zerstört hat, indem er der Verzweiflung als dem Erbe der Zerstörung, die über ihn verhängt war, den Boden entzog. Paradox bleibt das – und mehrdeutig, denn es war nie nur resignativ gemeint. Wer so mit dem eigenen Leben gegen die Wand fährt, die ihn umbringt, hat nicht nur den Versuch gemacht, eine Rechnung zu begleichen, die niemand gegen ihn geschrieben haben wollte, nachdem alles vorbei war, sondern er hat den eindeutigen Urteilsspruch gegen sich zerrissen und mit seinem eigenen, nun frei gewählten Tod Souveränität über sich und gegen seine Kontrahenten von gestern und heute für einen Augenblick irreversibel gelebt. Die Verzweiflung hat gesiegt und ist doch zugrunde gegangen. Auch von ihm sind nur Bücher geblieben. Keine Generation nach ihm.

Anders kämpfte der 1913 geborene *Abraham Sutzkever*. Im Wilner Ghetto interniert, half er dort den Widerstand gegen die Besatzer zu organisieren, die das Leben im Ghetto mehr und mehr einschränkten – mit dem Ziel der völligen Auslöschung. Sutzkever trat dagegen an, dass sich die Juden des Ghettos einfach ergaben und duldend hinnahmen, was verhängt wurde. Er klärte auf, dass die Abtransporte nicht der Erholung, sondern der Erschießung dienen: Das wenig vom Ghetto entfernt gelegene Ponar war keine Waldandacht, sondern eine Mordzone, aus der niemand entkommen konnte. Er half mit Abba Kovner, Waffen ins Ghetto zu schmuggeln und Sabotage gegen die Besatzer zu betreiben. Denn diese Besatzer herrschten mit täglichem Terror, der aus Banalitäten und

Alltäglichkeiten Katastrophen machte, um das Leben der Ghettobewohner von allen Seiten her unmöglich zu machen. Das traf ihn auch selbst. Seinem erstgeborenen Kind wurde sofort eine Giftspritze gegeben. Nachwuchs verboten.

Der das alles gesehen und erlebt hatte, stieß nach erfolgreicher Flucht zu Partisanen, mit denen er weiter gegen die Nationalsozialisten kämpfte. Nach dem Ende des Krieges war er einer der ersten, die aufschrieben, was geschehen war. Man lud in nach Nürnberg zu den Kriegsverbrecherprozessen als Zeuge. Und er sprach und kämpfte weiter, für eine Zukunft, die von dieser Vergangenheit loskommen musste. Seine Einwanderung nach Israel gemeinsam mit seiner Frau war Zeichen dieses Kampfes, den er nicht aufgegeben hatte, ebenso die beiden Töchter, die dann noch zur Welt kamen.

In seiner Dichtung setzte er Grabsteine, auf denen immer etwas von der Zukunft stand und von einer Kraft, die sich nicht hatte brechen lassen. Und das alles verband er mit der langen jüdischen Tradition in seiner Sprache, dem Jiddisch, der Sprache, die durch die Schoa faktisch liquidiert worden war. Indem er sie in das eben wachsende Israel hineinsprach, ließ er die Stimme der Ermordeten hören. Da kamen mitunter weit gereiste apokalyptische Bilder aus der hebräischen Bibel mit, ebenso Gestalten der Bibel, in Jiddisch gedichtet. Und sie haben sich dann wie in der dichterischen Prosa *Frau Hiob* von 1954 zum Volk Israel selbst verdichtet, das für ein langes Geheimnis steht, das Geheimnis seines Überdauerns, das daran hängt, was für Israel selbst Dauer hat und bleiben wird: Israels einziger Gott. Weil er bleibt, wird die Verzweiflung nicht aufkommen und gewiss nie siegen.

Bei Sutzkever hat sich jüdische Tradition mit seinem Lebenskampf um Zukunft verbunden, den er hochbetagt im Jahr 2010 in Tel Aviv beendete. In anderer Form verbanden sich jüdische Tradition und Zukunft bei *Elie Wiesel*. 1928 im rumänischen Sighet geboren, hatte er jüdisches Leben gelernt und wurde daraus an einem Schabbat des Jahres 1944 herausgerissen. Destinationen des Zugs: Auschwitz-Birkenau, Buchenwald. Er überlebte. Danach erfuhr er, dass Staatenlosigkeit Rechtlosigkeit bedeutete. Jahre später erhielt er einen französischen Pass und kam dann über verschiedene Wege in die USA.

Es hatte mehr als zehn Jahre gedauert, bis Wiesel von dem erzählen konnte, was er in der Nacht der Schoa erlebt hatte. Doch als er damit begonnen hatte, hörte er nicht mehr auf zu schreiben. Kinder, Verrückte und Alte ziehen durch seine Romane; Verrückte sind Bettler, Dichter, Irritierte, Menschen, auf die dunkle Mächte eingeschlagen haben und denen nichts mehr gewöhnlich, einfach oder normal bleiben konnte. Rabbinische Gelehrte, die sich mit Gott anlegten, Chassiden, denen das Wimmern eines Kindes das Gebet abnahm, Rabbinen, die trotz des politischen Widerstands ihr jüdisches Leben nicht aufgaben, Großstadtheftiker, die sich im Betonschungel vor sich und allen verstecken wollen und ständig aufgestört werden, Geschichtserzähler, die plötzlich durch einen

Terrorakt in die finstersten Erinnerungen fallen, die sie einst in ihrer Kindheit gehört haben, jüdische Frauen, die dem Terror seine Referenz entziehen – in Gestalten wie diesen spiegelt Wiesel immer auch etwas von den langen jüdischen Geschichten, die, was ihre Katastrophenseite betrifft, in der Schoa kulminierten. Doch der Verzweiflung ergab er sich nicht – nicht weil er wie Sutzkever zu den Waffen gegriffen hätte (wofür er wohl zu jung gewesen war), sondern weil er aus einem Widerstand heraus lebt, denkt, schreibt und spricht, der sich der ganzen jüdischen Geschichte verdankt und verpflichtet: *Und trotzdem* – das ist die Lösung, mit der Wiesel sich der Verzweiflung entzieht. Denn wer der Verzweiflung erliegt, gibt womöglich den Tätern einen posthumen Sieg. Ihnen den Sieg zu nehmen, war auch dadurch möglich, dass Wiesel dem Auslöschungsprogramm seinen eignen Sohn entgegenzusetzen konnte.

Wiesels *Trotzdem* lebt weiter, heute vielleicht mehr als vor ein paar Jahrzehnten. Denn dem Großvater sind seine beiden Enkel besonders wichtig geworden. Etwas davon hat Wiesel in einen seiner neuesten Romane mitgenommen. *Hostage* verbindet Erinnerungen an Geschichten, die Fetzen von der Schoa in die Dunkelhaft eines Mannes bringen, der dort beinahe verrückt wird, weil er nicht durchschaut, was mit ihm, einem unbekanntem Geschichtenerzähler, abläuft. Und zwischen diesen Fetzen tauchen Bilder seiner Frau auf und Bilder der Zukunft, Bilder vom Nachwuchs. Der Terror wird nicht siegen, sowenig wie die Schoa gesiegt hat. Die Zukunft gehört den Kindern, sie sind Teil dieses *Trotzdem*, das die Geisel spricht und lebt.

Der Zug in die Katastrophe hat schließlich auch *Aharon Appelfeld* mitgerissen und irgendwo verloren. Der neunjährige Bub entkam 1941 einem Deportationslager, in das er nach der Evakuierung des Czernowitzer Ghettos gebracht worden war. Er trieb sich durch Wälder und Felder, schloss sich Flüchtlingen an und lernte zu überleben. Mit der Roten Armee kam er bis nach Italien und von dort nach Eretz Israel. Allein und sprachlos, weil es verpönt war, in den Jugendcamps deutsch zu reden, wurde ihm auch sein ursprünglicher Name Erwin verändert und hebräisiert. Er nahm das an, lernte hebräisch und arbeitete, holte die verlorene Bildung nach und begann, mit dem erlernten Hebräisch zu schreiben. Die Misserfolge des Anfangs brachen ihn nicht; er bohrte sich weiter und weiter in sein Leben in Israel hinein, das ihm vor allem durch die hebräische Sprache nahe kam und durch eine Reihe von Immigranten, die etwas von Europa mitgebracht hatten. Europa, verloren und verwüstet von Antisemiten, die noch nach 1945 genau darüber wachten, dass die Vernichtungsleistung des Nationalsozialismus auch erhalten blieb, drängte sich in vielen Bildern durch seine Erinnerungen, die er literarisch bildete und verwandelte. Vor allem in den Nächten lässt er sie spielen, in den Träumen. Die Mutter, der Vater, Großeltern, Verwandte, Freunde, trunkene Gewalttäter, mächtige Bäume und Hunde, Spielsachen und Speisen, betende Männer in Synagogen, Kindermädchen und Lehrer,

Beamte und Haushälterinnen, Partisanenkommandanten und stumme, in sich gekehrte Menschen, Prostituierte und Soldaten und vor allem Züge sind es, die sich in den Träumen und in den Geschichten Appelfelds finden. Auf fast geheimnisvolle Weise finden sie alle in *Der Mann, der nicht aufhörte zu schlafen* zusammen und werden in diesem Roman wie in einer großen Einwanderung nach Israel mitgenommen. Denn dieser junge Mann, der lange nicht aufhören konnte zu schlafen, hat es unternommen, in der ihm ganz unbekanntem hebräischen Sprache durch intensive Übung ein solches Zuhause zu finden, in das er dann das Innerste seiner Erinnerung mitnehmen kann, die Melodie der Sprache seiner Mutter. So holt Appelfeld die Toten aus ihren unbekanntem Gräbern und bringt sie nach Israel, wo auch er wohnt. Im Land Israel sind sie wieder lebendig, indem sie in der Sprache des Landes und seiner spezifischen Gestaltung durch Appelfeld leben. Wie er durch seine Sprache die Toten in die Gegenwart des Landes holt, so gab er dieser Sprache mit seinen Kindern und Enkel auch eine Zukunft, so kräftig wie die Elie Wiesels oder Abraham Sutzkevers. Seinen Kindern ist das Hebräisch die Muttersprache, ihre Melodie ihnen so geläufig wie Appelfeld das einst gesprochene Deutsch im Elternhaus.

Allen vier Überlebenden – Jean Améry, Abraham Sutzkever, Elie Wiesel und Aharon Appelfeld – ist darüber hinaus noch etwas Wesentliches gemeinsam: Sie leben nicht mehr in Europa, sondern entweder in Israel oder in den USA. Denn Europa gibt es nicht mehr. Für das Judentum ist es untergegangen. Jean Amérys Unmöglichkeit, hier zu überleben, ist einer der erdrückendsten Erweise dieser Erfahrung, die vor allem bei Aharon Appelfeld markant ist. Von Stefan Zweig, Franz Kafka und Franz Werfel gibt es in Europa keine Nachfahren mehr, weder direkte noch literarische. Auch das ist ein Erweis des Nachlasses, der in diesen Erfahrungen liegt. Und selbst Juden, die heute wieder in Europa leben – und es ist meist weniger als ein Zwanzigstel der einstige jüdischen Bevölkerung –, haben mit steigenden Zahlen antisemitischer Übergriffe zu tun.⁶⁴ Im Innern von Menschen wie Appelfeld donnern manchmal die Züge in die Katastrophe immer noch. Die Todeszüge, von denen Appelfeld auch in seinem neuesten Roman *Auf der Lichtung* etwas erzählt, blieben bis zum Ende der nationalsozialistischen Diktatur auf Schiene und die Schienen intakt.

Über diese Katastrophe und ihr Vermächtnis, nämlich die Verzweigung, hinauszukommen, schloss daher mit ein, aus dem Kontinent fortzugehen, auf dem diese Züge gerollt sind; es schloss mit ein, Wichtiges von denjenigen nach Israel, ins Land jüdischer Geschichte und Gegenwart, oder in die USA heimzubringen, die in Europa zerstört wurden – ein großer Gestus des literarischen

64 Für Österreich hat der Kommunikationswissenschaftler Maximilian Gottschlich eine Untersuchung durchgeführt, und zwar in der Erweiterung einer EU-Studie, die sich nicht auf Österreich bezogen hat: Gottschlich Maximilian, Die große Abneigung.

Widerstands gegen die Verzweiflung, der zugleich ein jüdischer und daher menschlicher ist.

In diesem Sinn kommen alle sieben Literaten zusammen. Denn jeder von ihnen hat schreibend der Sinnlosigkeit ihre Anwartschaft bestritten. Sie retteten nicht nur etwas von sich ins Wort, sondern sie retteten mit ihrem Wort auch etwas von der untergehenden oder untergegangenen Welt des Judentums. Das macht es, dass sie alle über die Verzweiflung hinaus reichten in etwas Unnennbares, um das keine religiöse Tradition so deutlich weiß als die jüdische. Denn in ihrer Mitte steht mit dem *Schma Israel* das Bekenntnis zur Einzigkeit des unnennbaren Gottes, das Generation um Generation weitergegeben wird und das Judentum in all seinen Variationen zusammengehalten hat, auch in dem fruchtbaren Jahrhundert, das sich zwischen Stefan Zweig und Aharon Appelfeld spannt.

Stefan Zweig – Sehnsucht nach Frieden und Glück des Letzten

1. Sehnsucht nach Frieden

Die antisemitischen Wellen, die durchs 19. Jhdt. trieben und sich immer stärker aufschaukelten, führten schließlich die massivsten Formen eines Antisemitismus herauf, die je in der Geschichte heimisch werden und ans Vernichtungswerk gehen konnte. Wenn auch vor dem Ersten Weltkrieg der Erfolg dieser politischen, kulturellen und religiösen Ideologien und Gruppen noch bescheiden blieb, so war durch sie doch schon ein politisch aktiver Antisemitismus ins Öffentliche eingetragen, der nach dem Ersten Weltkrieg mit steigender diktatorischer Durchsetzungskraft bald in ganz Mittel- und Südeuropa die Politik bestimmen und in unterschiedlichen Geschwindigkeiten und Härten Schritt für Schritt Menschen jüdischer Herkunft aus dem Öffentlichen entfernen und entsorgen würde wie Müll, der zu verbrennen war, um den Volkskörper wieder zu reinigen.

So gefährlich-primitiv war das Politische gefügt nach 1918, nachdem vier Jahre zuvor eine viele Jahrhunderte alte Welt in sich zusammengebrochen war. So wie kein Krieg davor hat auch dieser niemanden geheilt. Mit ihm hatte sich eine Welt, morsch schon und zerrissen, in unvergesslich prächtigen Sommerfarben verabschiedet, wie sich Stefan Zweig im Exil knapp vor seinem Tod 1942 erinnerte⁶⁵, und den großen Wunsch hinterlassen: Das Paradiesische bleibe so, wie es ist. Doch in den Jahren davor hatten sich schon die zerstörenden Kräfte geballt; so assimiliert Stefan Zweig als Jude auch war und so fern seiner jüdischen Tradition, die ihm als etwas irrtümlich Vorgestriges und Fanatisches erschienen war⁶⁶, konnten ihm die steigenden Angriffe aufs Judentum überhaupt nicht verborgen bleiben. Sie behafteten auch ihn daran, jüdisch zu sein, mochte er sich auch in etwas hinausgehoben haben, das ihm, reichlich unbestimmt, als universal und weltbürgerlich gegolten hatte. Dem feinsinnigen Schriftsteller, der sich 1915 mitten in der Katastrophe einer untergehenden Welt fand, die ihn wohl erstmals

65 Zweig Stefan, Die Welt von Gestern, 246.

66 Ebd., 142.

heimatlos machte, weil sie ihn danach an ein nationales Gebilde fesselte – diesem feinsinnigen Schriftsteller kam im Ersten Weltkrieg keineswegs zufällig ein alter Mahner und Kunder in den Sinn, der nirgendwo anders lebte und sprach und Wort seiner Botschaft wurde als in Israel: Jeremia, Prophet an der Schwelle des Untergangs Jerusalems. Diesem ging Stefan Zweig in jenen Untergangsjahren nach, las ihn, hörte ihn und wandte ihn seiner katastrophalen Gegenwart zu. Im Drama *Jeremias*, an dem er 1915–1917 gearbeitet hatte, fand Stefan Zweig den unvergesslichen und stets noch wirklichen Rhythmus Israels und des Judentums wieder, dessen Wirklichkeit Marrs Konstruktionen als das entlarven, was sie sind, eine schäbige Widerwartigkeit, in der sich die Morddrohung versteckt. Zweig sah genau zu und erkannte: Wenn Feinde sich formieren, um Israel, um das Judentum zu vernichten und selbst die Erinnerung an es auszulöschen, so wird ihnen ein mächtiges Nein entgegengeschleudert, wie es damals Jeremia gegen Ende seines Laufes angesichts des übermächtigen Babylonischen Herrschers ekstatisch ausgerufen hatte: »Was seine Linke genommen, wird die Rechte uns heimgeben tausendfach, denn, ihr Brüder, ihr Brüder, eher mögen Berge stürzten und aufwärts flieen die Flüsse und verdunkeln des Himmels Gezelt, als da Gott vergae seines Bundes, da er vergae Israel, da er versäumte Jerusalem!«⁶⁷

Der Prophet hatte im Namen Gottes gesprochen, der die Vergeltung schon erweckt hatte.⁶⁸ Um eine politische Wiederkehr geht es hier nicht, wenigstens nicht primar⁶⁹, auch nicht um eine Heilung durch politische Pragmatik; es geht um eine Wiederkehr, die nicht am politischen, nicht am humanitären, auch nicht am ethischen Willen hängt, sondern an ganz klaren jüdisch-religiösen Geltungen, wie sie in Zweigs Bibelparaphrase deutlich werden, die mehrere Motive ineinander liest: Gott vergisst den Bund mit Israel nicht, er ist so stabil wie Tag und Nacht (Jer 33,25 f); Zerstörung und Zerstreuung besiegeln nicht Israels Ende, sondern werden durch Gott aufgehoben, weil er Israel wieder aufbaut und sammelt (Jer 24,6 und 42,10); weil der Bund unvergessen ist, darum wird er auch

67 Zweig Stefan, Tersites • Jeremias, 294.

68 Ebd., 293.

69 Im Jahr 1918 hatte man Zweigs Drama in zionistischen Bewegungen durchaus politisch gelesen. Mark H. Gelber zitiert Zweigs Ablehnung eines solchen Verständnisses aus einem Brief an Martin Buber, in dem Zweig »den gefährlichen Traum eines Judenstaates« (Stefan Zweig, zit. in: Gelber Mark H., Stefan Zweig und die Judenfrage heute, 173) anspricht, obwohl etwa Stellen wie die, welche knapp auf die eben Zitierte folgt, ein zionistisches Verständnis erwecken konnten: »Steh auf, Jerusalem, / Stehe auf, du Gekrankte, / Und fürchte dich nicht, / Denn ich erbarmte mich dein ...« (Zweig Stefan, Tersites • Jeremias, 295). Gelber zitiert den Text nach der Fassung des Insel-Verlags von 1918 (Gelber Mark H., Stefan Zweig und die Judenfrage heute, 174); mir liegt die text- und seitengleiche Fassung dieser Dichtung im Erstdruck von 1917 vor, ebenfalls Insel-Verlag, der auf der ersten Seite von Stefan Zweig selbst signiert und Ernst Krausz gewidmet ist: »Ernst Krausz zur Erinnerung an drei Jahre guter Kameradschaft! Stefan Zweig, 7. Sept. 1917.«

nicht gelöst werden (Jer 14,21). Welche Gewalt auch immer nach Juden greifen wird – der göltige Segen Abrahams (Gen 18,18) reicht durch alle Zeiten.

Damit hat Stefan Zweig eine ungeheure Perspektive geschaffen, geschöpft aus der jüdischen Überlieferung und aus »dem ›Land der Väter«, mit dem er sich innerhalb seines Dichtens so gut verstand.«⁷⁰ (Arnold Zweig). Diese Perspektive legt in seine Prophetengestalt eine unglaubliche Ahnung, die zwanzig Jahre später, wenn der Antisemitismus in seine fabrikmäßig konstruierte und erbaute Hölle absteigen wird, wie nie zuvor erprobt werden wird. Stefan Zweig konnte ihr entfliehen. Doch dem Weltmenschen, der ins Universale strebte, wurde die erlittene Fremde – Erbteil des Exils seit Jeremias Tagen – zum stummen Boten, der aus einem kleinem, späten Gedicht spricht, das der Sechzigjährige in seinem letzten Wohnort im brasilianischen Petropolis geschrieben hat:

»Linder schwebt der Stunden Reigen
Über schon ergrautem Haar,
Denn erst an des Bechers Neige
Wird der Grund, der gold'ne, klar.

Vorgefühl des nahen Nachtens
Es verstört nicht – es entschwert!
Reine Lust des Weltbetrachtens
Kennt nur, wer nichts mehr begehrt,

Nicht mehr fragt, was er erreichte,
Nicht mehr klagt, was er gemisst
Und dem Altern nur der leichte
Anfang seines Abschieds ist.

Niemals glänzt der Ausblick freier
Als im Glast des Scheidelichts,
Nie liebt man das Leben treuer
Als im Schatten des Verzichts.«⁷¹

Diese Zeilen hat ein Dichter⁷² formuliert, dem am Ende der Abschied etwas zugeflüstert hat, das ungesagt bleib. Gegen die Tragödien, seine eignen und die

70 Arnold Zweig, zit. in: Renoldner Klemens / Holl Hildemar / Karthuber Peter (Hg.), Stefan Zweig, 217.

71 Faksimile abgedruckt in: Bauer Arnold, Stefan Zweig, 79.

72 Die große Dichtkunst lässt sich in der dritten Strophe gut erkennen, v. a. in ihren beiden letzten Zeilen: Das Wort *leichte* am Ende der dritten Zeile hebt den Vers an, setzt sich dabei in seiner Bedeutung selbst und ganz unmittelbar ins Wort und intoniert das Schwebend-Leichte des Anfangs, der geschieht ohne Mühe und Plage, und von selbst durch die Zeit herbeigebracht wird. Gleichzeitig verbindet Zweig den Anfang direkt mit dem finalen Abschied. Zweig schlägt in dieser Strophe keinen Rhythmus, der in die Ewigkeit einbrechen will; ihm leuchtet das leichte Licht des Endes, das ihn befreit von all der Wirrnis, die ab 1914 sein Leben zerzogen und zerspannt hatte.

seiner Welt, hielt er kein rhetorisch flammendes Vermächtnis mit kräftigen Imperativen. Ihm dämmerte das Licht des Friedens, der sich ihm gab, indem er alles losließ und im Verzicht seine Sehnsucht nach echtem, lebendigem Frieden stillen wollte. Das blieb widersprüchlich; doch dieser Widerspruch sprach nicht gegen ihn, sondern gegen eine Zeit, die den Judenhass zum Prinzip des Politischen gemacht und überall den Frieden zerschlagen und verbrannt hatte, wohin dieses Politische gereicht hatte.

2. Lebens- und Schreibwege eines Weltenwanderers

Der am Schluss freiwillig gegangen war, hatte zunächst bessere Voraussetzungen fürs Leben gefunden. Am 28. November 1881 wurde Stefan Zweig in Wien am Schottenring 14 geboren, zwei Jahre nach seinem Bruder Alfred. Seine Eltern Moritz und Ida Zweig, geborene Brettauer und stammend aus Hohenems, waren gut situierte Unternehmer, die Textilien erzeugten und vertrieben. Die beiden Kinder fielen in die Obhut einer Erzieherin, durch deren Maßnahmen sich Stefan Zweig wie in einem Gefängnis fühlte. Offenbar hatte er durch die harte Hand der Gouvernante schon erfahren, welch ein Grauen es war, isoliert vom Alltagsleben Gleichaltriger und Gleichgesonnener aufzuwachsen und auf niemanden hoffen zu können, der vor der Zeit des Erwachsenwerdens diesen Kerker zerbrach. Was er damals als Bub erlitten hatte, ließ ein Zweifaches in ihm heranwachsen: den Wunsch, hinaus in die Welt zu ziehen und Verbindungen zu schaffen, die menschlich waren und trugen – und den Horror einer Vereinsamung, in der die Wände eines engen Zimmers aufeinander zurücken, den Verlorenen wahnsinnig machen und am Ende erdrücken⁷³ oder ersticken, gleichviel. Allein die Kunst versprach ihm, was er erhoffte, und war ihm bis zum Ende jenes Movens, mit dem er gegen die zerstörende Vereinsamung angehen wollte.

Nicht weit weg von der Elternwohnung lag das Gymnasium der Wasagasse, das sich heute am Eingang mit einem Gedenkschild schmückt und Stefan Zweig ab 1891 acht langweile Jahre lang festhielt.⁷⁴ Kaum anders erging es ihm mit dem Philosophiestudium, das er gleichfalls in Wien und dann in Deutschland⁷⁵ be-

73 Jean Améry, der auf seine Weise die Finsternisse kannte wie Stefan Zweig auch, hat dem Suizidanten eine ähnliche Grundvorstellung zugeschrieben. »Der Suizidant oder Suizidär ... schlägt mit seinem Kopf den rasenden Trommelwirbel gegen die anrückenden Wände und stößt schließlich mit diesem dünn gewordenen und schon wunden Schädel durch die Mauer.« (Améry Jean, Hand an sich legen, 20). Hinter der Mauer ist nichts, der Durchbruch das Existenzende.

74 Zweig Stefan, Die Welt von Gestern, 46

75 Mark Gelber verweist darauf, dass vor allem die kurze Zeit in Berlin ihn das erste Mal echte Freiheit und Ungebundenheit hat fühlen lassen (Gelber Mark H., *Autobiography and History*).

trieb. Die vier Jahre seines Studiums, so schreibt er, waren »wohl die einzige Sache, die ich meinen Eltern zuliebe tue und dem eignen Ich zum Trotz.«⁷⁶ Davon nahm er kaum etwas in seine folgenden Jahre mit. In seinem gesamten literarischen Werk ging es nie um irgendwelche bedeutende Systemphilosophien oder Systemphilosophen, nicht einmal darum, irgendetwas von ihnen literarisch zu verwandeln; das behielt er anderen vor, politisch markanten Charakteren, Humanisten, Abenteurern, Randgestalten, Wahnsinnigen und vor allem Dichtern. Denn er misstraute gründlich den Denksystemen; sie spiegelten ihm die gleiche Gewalt, die seine Erziehung und die Schulzeit beherrscht hatten, die Gewalt der Vernichtung des Großen und Originellen, das sich deshalb meist außerhalb des Geordneten fand, jedoch die entscheidenden zivilisatorischen Schübe brachte.⁷⁷

Am Beginn seines Studiums lernte er das Ostjudentum kennen, »das mir bisher in seiner Kraft, seinem zähen Fanatismus unbekannt gewesen«⁷⁸ war und ihm Zeit seines Lebens fremd blieb in Sprache, Kleidung, Lebensform und Selbstaussdruck. Jiddisch als Umgangssprache sagte ihm nichts, das Hebräische als Gebets- und Ritualsprache war ihm unlesbar, und zionistische Ideen, ein Staatsgebilde möglicherweise auf der Basis des Hebräischen hervorzubringen, widerstrebten ihm⁷⁹, als wollte man etwas längst schon Abgelebtes künstlich wieder hervorbringen.

Sein Weg wies in eine andere Richtung, zur Zeitung *Die Neue Freie Presse*. Für diese Zeitung arbeitete ab 1889 bis zu seinem Tod im Jahr 1904 Theodor Herzl, ein Mann, der viel reiste⁸⁰, an technischen Neuerungen sehr interessiert war und zugleich die große Vision mit auf den Weg brachte, die sich auf ein selbstständiges Israel richtete, nachdem dieses, wie Nachman Krochmal in seinem Lebenswerk *Führer der Verwirrten der Zeit* geschrieben hat, am Ende der Hasmonäerzeit durch »ein verzehrendes Feuer« zerstört worden war, »das jeden brüderlichen Zusammenhalt zerbrach und eng verbundene Brüder auseinander dividierte.«⁸¹

76 Zweig Stefan, Briefe an Freunde, 8.

77 Zweig Stefan, Die Welt von Gestern, 118.

78 Ebd., 142.

79 Prater Donald A., Stefan Zweig, 21.

80 Herzl Theodor, Die treibende Kraft, 14.

81 Krochmal Nachman, Führer der Verwirrten der Zeit. Band 1, 195; es ist mir unverständlich, warum sowohl für eines der Vorbilder Krochmals, nämlich Mosche ben Maimons *moreh nevuchim*, wie auch für die hier genannte Schrift Krochmals das hebräische Wort *moreh* ins Deutsche mit »Führer« übertragen wird, als trüge dieses Wort besonders in Bezug auf das Judentum keine Belastungen. Moreh bedeutet nicht Führer, sondern Lehrer. Mit Bedacht dürften Mosche ben Maimon und Nachman Krochmal dieses Wort verwendet haben, gilt doch Lehren und Lernen seit alters im Judentum als heilige Aufgabe (vgl. Heschel Abraham J., Kinder und Jugendliche, 36f).