

COMPASS-Infodienst
für christlich-jüdische und deutsch-israelische
Tagesthemen im Web

www.compass-infodienst.de

ONLINE-EXTRA Nr. 55

August 2007

MAKOM. ORTE UND RÄUME IM JUDENTUM (*TEIL 1*)

Vorwort der *Herausgeberinnen*

und

Stefanie Leuenberger: Imagination.
Ortsverschiebungen: Jerusalem in der deutsch-jüdischen Literatur

.....

Imagination

Ortsverschiebungen. Jerusalem in der deutsch-jüdischen Literatur

Stefanie Leuenberger

Was macht die Imagination aus einem Stein, einem Felsen, einer Mauer? Sie erfindet Mythen, die Geschichten erzählen, Namen nennen und so den Ort im universalen Raum lokalisieren, indem sie ihn von der Umgebung unterscheiden. Mythen, die bestimmte Orte mit Bedeutung belegen, sind die „*Wunschphantasien [...] der jungen Menschheit*“ (Sigmund Freud). Und die Menschheit hat nicht aufgehört zu träumen, auch nicht nach der „*Entzauberung der Welt*“ (Max Weber). Mit der Benennung beginnt die Unterscheidung, wer den Namen gibt und ausspricht, erhebt Anspruch auf den Ort, zeigt sein Begehren nach gerade dieser Stelle.

Bestimmten Orten ist durch Sprache und Schrift, Mythologie, Theologie, Wissenschaft, Literatur und Kunst eine Vielfalt von Bedeutungen verliehen worden. Ein Beispiel dafür ist Jerusalem – eines unter vielen, aber ein besonders anschauliches: Jerusalem ist in den Schriften der jüdischen Überlieferung zentrale Bedeutung als Ort von Ursprung, Bund und verheißener Erlösung zugeschrieben worden – eine Bedeutung, die jüdische Gemeinden in aller Welt während der Jahrhunderte der Diaspora lebendig hielten und auf die sie ihre Hoffnungen bauten. Verstärkt durch die Vorstellungen, die die christliche Tradition mit Jerusalem verband, wurde der Ort zu einer Projektionsfläche von theologischen Überlegungen und persönlichen Träumen, aber auch von machtpolitischen Phantasien und Strategien der verschiedenen Kirchen, Konfessionen und der jungen, aufstrebenden Nationen.

In Texten, Gemälden und Photographien von Jerusalem sind die Schichten einer kulturellen Prägung noch sichtbar. Realien erscheinen zwar auch, etwa in Berichten über Reisen nach Palästina. Doch viel stärker wog während Jahrhunderten die imaginäre, mythische Besetzung des Orts, zu der – ausgehend von den Erwähnungen der Stadt im Bibeltext – Kupferstiche, Zeichnungen, Gemälde, Gedichte, Dramen, Romane und sogar musikalische Interpretationen Entscheidendes beitrugen.

Was geschah nun in einer Zeit, in der für Juden in der ‚Diaspora‘, in Europa, in Deutschland die Möglichkeit gekommen zu sein schien, gleichberechtigte Staatsbürger zu werden? Man könnte annehmen, dass das Bild der Stadt, ihr Name und seine Konnotationen im Laufe des 19. Jahrhunderts, im Zuge von Emanzipation und Verbürgerlichung, von Säkularisierung und Assimilation verblasste.

Doch ganz im Gegenteil. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde Jerusalem in Werken deutsch-jüdischer Autoren und Autorinnen, von Heinrich Heine über Theodor Herzl, Else Lasker-Schüler, Lion Feuchtwanger, Franz Werfel bis zu Anna Seghers, immer häufiger der Bezugspunkt von Gedankenspielen und Wanderungen der Hauptfiguren. Die meisten dieser Autoren gehörten dem assimilierten deutsch-jüdischen Bürgertum an, nur wenige hatten noch eine religiöse Erziehung erhalten.

Der Name „Jerusalem“ erscheint in den Werken deutsch-jüdischer Autoren im Deutschen, der Sprache, die seit dem 18. Jahrhundert als Ort der jüdischen Emanzipation diente: als Raum eines Gesprächs zwischen Juden und Nichtjuden seit der Aufklärung, deren Dialektik sich schon vor Beginn des 20. Jahrhunderts zu zeigen begann. In den Werken und Schriften deutsch-jüdischer Denker und Schriftsteller erscheint die Frage der Identität als eine kulturelle Perspektive der Moderne.¹ Der Begriff „Jerusalem“ dient nun für Überlegungen zur deutsch-jüdischen Lage und kulturellen Identität. Am Beginn der Diskurse über Aufklärung und Emanzipation bildete „Jerusalem“ den Titel einer Schrift von Moses Mendelssohn, die im sich formierenden Nationalstaat die Trennung von Religion und Staat forderte. Sie wollte zeigen, dass der alte Glaube Israels sich in Übereinstimmung mit den rationalen Lehren der Aufklärung befand.² Die deutsche Gesellschaft, ihrer eigenen Kollektividentität noch unsicher, lehnte aber eine pluralistische Vorstellung ihrer sozialen und politischen Struktur ab.³ Das von der Aufklärung geprägte individualistische Modell einer kollektiven Identität wurde immer mehr aufgegeben und die Mehrheitsgesellschaft orientierte sich nun verstärkt an ethnischen Kriterien deutscher Identität, von der sie die Juden ausschloss.

Zwar wurden die Begriffe „Jerusalem“ und „Zion“ von der jüdischen Reformbewegung in Deutschland in den 1840er Jahren aus den Gebetbüchern gestrichen, weil alle Juden die staatsbürgerlichen Rechte zu erhalten schienen. Doch viele zweifelten, von der Mehrheit jemals als zugehörig akzeptiert zu werden. Die Damaskusaffäre, die gescheiterte Revolution von 1848 und gedruckte Zeugnisse des Antisemitismus wie Wagners Schrift über das

¹ Vgl. SHAHAR, GALILI: *theatrum judaicum. Denkspiele im deutsch-jüdischen Diskurs der Moderne*, Bielefeld 2007; MENDES-FLOHR, PAUL: *Jüdische Identität. Die zwei Seelen der deutschen Juden*, München 2004; VOLKOV, SHULAMIT: *Das jüdische Projekt der Moderne*, München 2001; BRENNER, MICHAEL: *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik*, München 2000; MATTENKLOTT, GERT: *Über Juden in Deutschland*, Frankfurt/Main 1992; MOSSE, GEORGE L.: *German Jews beyond Judaism*, Bloomington 1985

² MENDELSSOHN, MOSES: *Jerusalem oder Über religiöse Macht und Judentum*, in: ders.: *Schriften über Religion und Aufklärung*, Martina Thom (Hg.), Darmstadt 1989, S.353-458.

³ Vgl. Anm. 1, MENDES-FLOHR, PAUL: *Jüdische Identität*, S.31ff. Mendes-Flohr beschrieb die kulturelle Identität der deutschen Juden als „Hybridität“, als Struktur einer Doppelidentität.

„Judentum in der Musik“ verstärkten die Desillusionierung. Einen Ausweg suchten seit den 1840er Jahren Projekte für eine Rückkehr der Juden nach Palästina, fanden aber noch wenig Beachtung.

Deutsch-jüdische Autoren und Künstler beteiligten sich rege an der Debatte um Emanzipation und Verbürgerlichung, an der Abwehr des Antisemitismus und an der Diskussion über die verschiedenen neuen möglichen Identitätsentwürfe wie Liberalismus, Kosmopolitismus, Sozialismus und Zionismus. Dabei nahmen sie in ihren Texten und Bildern tradierte mythische Narrative auf und versuchten, sie in Frage zu stellen. Sie lösten das Motiv Jerusalem aus den Erzählungen der Überlieferung heraus und stellten es in neue Zusammenhänge. Manche von ihnen gingen bereits bewusst, kritisch und teilweise ironisch mit den Mythen der Überlieferung um. Bei ihrer Arbeit mit dem Motiv Jerusalem zeigt sich somit etwas Neues gegenüber künstlerischen Interpretationen früherer Jahrhunderte: Erinnerungsfiguren aus dem kulturellen Gedächtnis erscheinen jetzt als Bruchstücke, und die veränderten symbolischen Dimensionen werden sichtbar, die dem Ort nun zu-geschrieben werden.

[...] Else Lasker-Schülers Phantasieort konnte ein zeitgenössischer Betrachter durch bestimmte Symbole mit Vorstellungen von einer ‚orientalischen Stadt‘ assoziieren. Es ist ein Ort, an dessen Erfindung Überlegungen zu ‚Fremdheit‘ und ‚Nähe‘, Erinnerungen an Lektüreerlebnisse der Kindheit und die Selbstinszenierungen der Dichterin als ‚orientalische‘ oder ‚biblische‘ Figur Anteil hatten. Wie Else Lasker-Schüler in ihren Zeichnungen den Ort in ihre Identitätsspiele einbezog, so auch in ihrem literarischen Werk:

„Und ich bestieg den Gipfel des Berges, der herabblickt auf die trunkene Stadt. Und da ich zu den Nächten sang, fiel in meinen Schoß das Gold der Sterne – und ich baute Jehova einen Tempel vom ewigen Himmelslicht. Erzvögel sitzen auf seinen Mauern, Flügelgestalten und suchen nach ihren Paradiesliedern. Und ich bin eine tanzende Mumie vor seiner Pforte“⁴

Was also zeigen die Bilder und Texte Else Lasker-Schülers? Es ist nicht Jerusalem, sondern ein Ort der Imagination. Kleine Zeichen aus der Sammlung der kulturellen Überlieferung wurden herausgelöst und ganz neu zusammengesetzt, in phantasievoller Kombination. Die orientalischen Spiele in den Texten und im zeichnerischen Werk Else Lasker-Schülers waren ein Weg, in produktivem und kritischem Umgang mit den Attributen, die ihr die Kritik zuschrieb – eine ‚jüdische‘, ‚orientalische‘ Dichterin, die auf spezifisch ‚weibliche‘ Weise

⁴ LASKER-SCHÜLER, ELSE: Die Nächte Tino von Bagdads, in: Dies.: Werke und Briefe, Kritische Ausgabe, Norbert Oellers/Heinz Rölleke/Itta Shedletzky (Hg.), Bd. 3.1, Frankfurt/Main 2002, S.74.

dichte –, genau diesen Stereotypen ein wenig zu entkommen. Sie erzählte biblische Anekdoten aus expressionistischer Sicht neu und konstruierte Motive der Sehnsucht und Freundschaft wie auch der Gewalt und des Opferseins. Damit nahm sie am Diskurs der Moderne teil, indem sie die Krise der Jahrhundertwende in eine mythische Zeit und einen imaginären Raum verschob. In den biblischen Erzählungen glaubte sie, die archaische Form der Dinge zu hören, die sie in Allegorien der Moderne übersetzte.⁵ Ihre Sprachversuche sind auch Teil des kulturzionistischen Diskurses und seiner Überlegungen zur Erneuerung des Hebräischen, wie die Gedichtsammlung „Hebräische Balladen“ von 1912 zeigt. Doch die Avantgarde, in deren Rahmen die Dichterin auftrat, wollte die Sprachkrise um 1900 nicht nur überwinden: Sie wollte sie auch erfahren, indem sie sie in das Modell einer neuen Sprachlichkeit übertrug. In diesem Zusammenhang wäre Jerusalem als ein expressionistisches Sprachphänomen zu lesen, indem man das „Heiligtum“ in die Sprachlichkeit zu übersetzen versuchte. Jerusalem, könnte man sagen, ist eine Allegorie für die „heilige Sprache“, für eine Sprache, die dem Gottesdienst gewidmet war und nur im Tempel gesprochen wurde, die vor allem eine Schrift war und die nun auf der Welt verteilt und zerstreut ist. Sie lebt nun in der Diaspora. In Palästina liegt zwar ein Ursprung, aber dieser ist leer oder verborgen wie der Tempel. Dabei geht es bei Else Lasker-Schüler um ein anderes Exil als den Galut. Jerusalem steht außerhalb des Exil-Heimat-Diskurses, da es nur „die Sternwarte der Heimat“⁶ ist – denn „*Heimat ist: Messias*“. Kein irdischer Ort könne den Erwartungen an eine Heimat gerecht werden, die durch „*tausend und tausendjährige Sehnsucht schon dem Märchen über die Krone gewachsen*“ sei. In diesem Sinne kann man Else Lasker-Schülers Sprachdiskurs mit dem Projekt der „Erneuerung des Hebräischen“ in Verbindung bringen. Die Dichterin glaubte, die Stimme der „heiligen“ Sprache zu hören, und versuchte, sie in ihr Schreiben zu übersetzen. Dies sind die Momente, in denen Jerusalem in ihren Arbeiten erscheint.

Nur in Zwischen-Räumen, an Orten wie dem Theater, dem Zirkus, dem Gottesdienst oder dem Schiff, kann sich „Gemeinschaft“ ereignen. Denn in diesen „anderen Räumen“ (Michel Foucault) ist die Sprachlichkeit des „Heiligtums“ noch erfahrbar, in der seltenen Begegnung mit dem Anderen. Jerusalem kann so als Sprachphänomen verstanden werden: Mit ihm erfand der Modernismus einen Ort jenseits von Zeit und Örtlichkeit, der ebenso wie die „heilige Sprache“ als „heilige“ Konstruktion erschien: jenseits der Alltäglichkeit liegend, ein entfernter, unerreichbarer Ort der „Gemeinschaft“.

Jerusalem ist also in der deutsch-jüdischen Literatur keine reale Örtlichkeit mehr, sondern

⁵ Vgl. Anm. 1, SHAHAR, GALILI: *theatrum judaicum*, S.81ff

⁶ Dieses und das folgende Zitat: LASKER-SCHÜLER, ELSE: *Das Hebräerland*, Werke und Briefe Bd. 5, S. 12, und: *Der Wunderrabbiner von Barcelona*, in: *Werke und Briefe*, Bd. 4.1, S. 16. Hervorhebung im Original.

wird zum Schrift-Raum. Es steht für die „Wunde des Ursprungs“ und beschreibt die komplexe „Lage des Juden in der westlichen Welt“⁷, steht für den „Riss“ in Raum und Zeit, zwischen Herkunft und Zukunft, um den sich die Frage der jüdischen Identität aufbaut. Auf der Bühne Jerusalems zeigen sich die unauflösbaren Spannungen der Identitätsfrage: Es ist der „alte Ort des Judentums“, aus dem die Protagonisten zu entfliehen versuchen. Jerusalem wird zum Denkraum, wo Gestalten aus der Bibel und Denkfiguren moderner Diskurse miteinander agieren. Es sind verrückte, unheimliche, allegorische Gestalten, die die Zerbrochenheit des modernen Subjekts verkörpern. In Jerusalem ist die hybride jüdisch-christliche Figur geboren, die keinen Platz am „Ort der Herkunft“ mehr findet, immer weiter wandern muss und manchmal die Idee einer messianischen Aufgabe mit sich trägt. Wenn sie als „Opfer“ und „Märtyrer“ für die Rettung der Gesellschaft konstruiert wird, bildet dies einen Bestandteil literarischer Identitätsverfahren, innerhalb derer Jerusalem zu einem Spielfeld für ethnische Definitionen wird, für Inszenierungen sexueller Hybris und für Versuche, eine verlorene Einheit des Geschlechts wiederzugewinnen: in der Übersetzung des Selbst in den Körper des Orients, in der Spiegelung als ‚asiatischer‘ Körper. Aus Jerusalem als dem Wohnort des „jüdischen Körpers“ zu fliehen ist der Wunschtraum mehrerer Protagonisten. Die Auflehnung gegen den „Vater“ und das Entkommen aus dessen „Gesetz“ und aus dem „Bann jüdischer Identität“ wird zuweilen mit Begriffen aus Freuds Schriften über psychoanalytische Behandlungstechniken beschrieben. Jerusalem ist der Herkunftsort des Sohns, der sein Selbstopfer anbietet in der Erwartung, dass dies eine neue, bessere Zeit heraufführen werde. Die Enttäuschung dieser Hoffnung führt zur „Wandlung“ des Sohns zum Revolutionär und Kriegsgegner, durch die er zum Verdächtigen und wiederum Heimatlosen wird, und zur Imagination einer „kosmopolitischen Existenz“. Manchmal wird Jerusalem sogar zum Zeichen für die „Gewißheit des Überdauerns“, für die Vorstellung vom „ewigen Leben“ des Judentums, enthoben dem Strom der Zeit und ohne Verankerung im Raum.

Was also machte die Imagination deutsch-jüdischer Autoren im 19. und 20. Jahrhundert mit Stein, Fels und Mauer? Sie zerschlug die alten Mythen und schuf aus ihren Bruchstücken neue, die Auswege aus den Spannungen der Identitätsfrage zeigen sollten. Innerhalb der Literatur und Kunst der Moderne waren also deutsch-jüdische Autoren und Künstler nicht ganz frei von der Tendenz zu mythischen Imaginationen. Im Rahmen des „Projekts der Moderne“ (Shulamit Volkov), an dem die deutschsprachigen Juden teilnahmen, bedeutete die Arbeit mit alten und neuen Mythen die Kritik an Aufklärung und Säkularisierung und schuf gleichzeitig einen Raum zur „Erfindung einer Tradition“ und zur Imagination einer

⁷ Vgl. ZWEIG, ARNOLD: Modell, Dokument und Dichtung, in: Jüdische Rundschau, Nr.94, 25. November 1932.

„Gemeinschaft“. In diesen Zusammenhang gehört das Thema der „Erneuerung der Sprache“, besonders der „Erneuerung des Hebräischen“, sowie die Suche nach einer „neuen Gemeinschaft“ als Mittel gegen die empfundene „Vereinzelung des Menschen“. Im Modernismus wurde manchmal versucht, die Sprache in mythischen, imaginären Formen zu erneuern und in theologischen Traditionen den Menschen als „ursprünglichen“ wiederzuentdecken. Verschiedene Autoren glaubten in der Kunst die „ästhetische Struktur der Erlösung“ zu erkennen.⁸ Analog dazu diente Jerusalem, als Sprachphänomen verstanden, den deutsch-jüdischen Autoren dazu, einen Ort der „Offenheit“ und der seltenen „Gemeinschaft“ zu erfinden.

.....

Vorliegende Texte entstammen dem Buch:

**Michal Kümper, Barbara Rösch, Ulrike Schneider, Helen Thein (Hg.):
Makom. Orte und Räume im Judentum. Essays.**
Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York 2007

.....

© 2007 Copyright bei Autorin, Herausgeberinnen und Verlag
online exklusiv für ONLINE-EXTRA

ONLINE-EXTRA – ein Service von COMPASS-Infodienst
www.compass-infodienst.de
redaktion@compass-infodienst.de

⁸ Vgl. SHAHAR, GALILI: theatrum judaicum. Denkspiele im deutsch-jüdischen Diskurs der Moderne, Bielefeld 2007