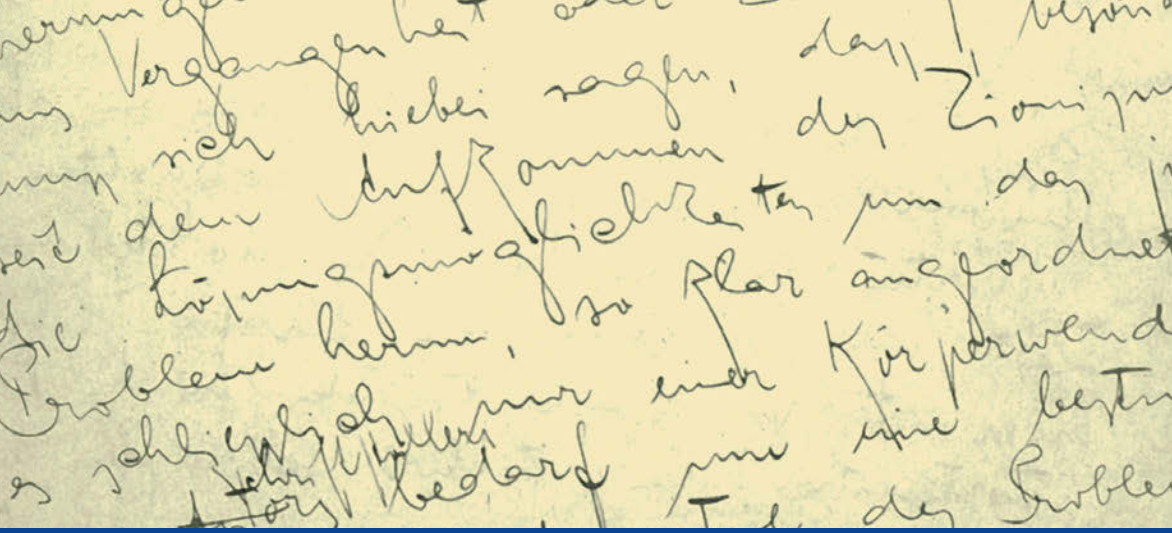




Philipp Theisohn

Die Urbarkeit der Zeichen

Zionismus und Literatur –
eine andere Poetik der Moderne



J.B.METZLER



J.B.METZLER

Philipp Theisohn

Die Urbarkeit der Zeichen

Zionismus und Literatur –
eine andere Poetik der Moderne

Verlag J. B. Metzler
Stuttgart · Weimar

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 978-3-476-02072-7
ISBN 978-3-476-00101-6 (eBook)
DOI 10.1007/978-3-476-00101-6

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

© 2005 Springer-Verlag GmbH Deutschland
Ursprünglich erschienen bei J.B. Metzler'sche Verlagsbuchhandlung
und Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH in Stuttgart 2005

www.metzlerverlag.de
info@metzlerverlag.de

»Jo, sog nor, Mendel, wos is dos far a Neijes, wos me derzehlt bei uns? Me sogt, as dort, in Jehupez, ferschreijbt men sich schojn kejn Erez-Jisroel? Wer es ferschreijbt sich ferzig Kopiken, der fohrt. Wos is dos far a Min?«

Scheine-Scheindel, Kasrilewke, an Menachem Mendel, Jehupez.

»Wos du fregst sich noch oif ›Erez-Jisroel‹, kehrst du awade meinen ›Zinism‹? Dos is sehr a hoicher Injen, chotsch in Jehupez oif der Berse halt men eppis nischt derfun. Ich bin gewen a por mol bei di hige ›Zinisten‹ oif di ›Sasedanies‹ un hob gewollt wissen, wos dos is, hot men aber als geredt oif Russisch [...]. Ich hob afile a por mol a Red getan mit meine Chawra-Leit oif der Berse wegen dem, hoben sej mich oisgelacht: ›Weis ich wos? Zinism! Doktor Herzl! Oich mir a Gescheft!‹«

Menachem Mendel, Jehupez, an Scheine-Scheindel, Kasrilewke.¹

¹ Scholem Alejchem: *Menachem Mendel*, in: ders., *Ale Werk* II, New York 1937, 128ff. (Transkription durch den Verfasser.)

Inhalt

I.	Urbare Zeichen – Zionismus und Moderne	13
	Wien 1908 (13) · Ein anderer Leser (16) · Wo liegt Zion? (19) · Der Zirkel als Leitfigur einer Politik der Gnosis: zur frühidealistischen Wurzel des Zionismus (23) · Die Nation betritt den Raum der Zeichen: zur poetischen Praxis des Zirkels (32) · Zum Gegenstand und seiner Problematik – Eingrenzung und Entgrenzung (35)	
II.	Der Text und der Tempel. Eine Vorgeschichte	43
1.	Der Raum und die Zeichen	43
	Die Räumlichkeit der Literatur – zur Debatte (43) · Der Tempel und der Text (46) · Pharisäer und Sadduzäer (47) · Die Wiederkehr der Erde (50)	
2.	Da und Dasselbst – zur Schlußvision des Buches Ezechiel	51
	Kontext (51) · שמע (52) · Der Tempeltext als Umkehr von Kulturvermittlung (56) · Die Aufspaltung der Schrift durch die pharisäische Tradition (57)	
3.	Kultur und Idolatrie	59
	Thorat ha'Adam – Thorat haShem: die Verdopplung der Symbolsysteme in der Haskala (59) · Mendelssohns Omhya als Zeuge semiotischer Instabilität (61) · Hegel im Tempel (66) · Friedhofsspaziergänge – Die ›Wissenschaft des Judentums‹ und die Synagoge als Panier der Nation (68) · Die jüdische Nation als Vollstrecker idealistischer Geschichtsphilosophie (70) · Steinheim und die Kritik am Raum der Haskala (72)	
4.	Der Zionismus und der ›andere‹ Raum	76
	Zur Raumkonstruktion des Frühzionismus (76) · Der Ruptus als konstitutives Moment zionistischer Poiesis (81) · Der Zionismus als dritter Weg der literarischen Moderne (83)	

III.	Staats-Schrift. Zur Poetologie Theodor Herzls	87
1.	Bismarck in der Synagoge – Die Galuth und das Schöne	87
	Avant la lettre (87) · Ästhetisierung und Kappandrija (89) · Ästhetisierung als Strategie der Galuth (91) · Poetik oder Politik (92)	
2.	Die Staats-Schrift	94
	Poetik als Politik – die Sprengung der Galuth durch die Schrift (94) · Der technoiden Messias (97) · Die Reprogrammierung der Signifikationsmaschinerie (104) · Wagner als Modell der Übermächtigung des Staates durch die Kunst (108) · Ein Stück, das sich von selbst aufführt – die Inszenierung von Repräsentation (112) · Verkehren I: Das ›Übergangsinstitut‹ (114) · Verkehren II: Kolonialismus (115) · Das weiße Feld (117) · ›Altenland‹ und die Entortung des Tempels (119)	
3.	Staatskunst und Verzicht.	121
	Der Impresario (121) · ›Nicht mehr da sein‹: Duell (125) · Therapien oder Das Theaterprogramm von Haifa – Teil I: Der zweite Moses (127) · Teil II: Die häretische Oper (129)	
IV.	Das Theater von Morijah. Überlegungen zu Bühne und Altar	133
1.	Lakedaimonische Konstellationen	133
	Nordau und die Helotentragödie (133) · Die Theatralisierung des Judentums als ›lebenszerklüftende Krankheit‹ (137) · Dezision gegen das Theater / Dezision auf dem Theater (138)	
2.	Exkurs: Max Reinhardt und die Heilsgeschichte des modernen Theaters	140
	Julius Caesar (140) · Dr. Markwitz oder der jüdische Schauspieler als Opfer des Naturalismus (143) · Die Rückkehr in den Theaterraum: Programmatisches (145) · Die Urbarkeit der Bühnenschrift (148) · Das Festspielhaus als Manifestation eines theatralischen Heilsgeschehens (149)	

3.	Der Opfergang zur Bühne	151
	Zur Theaterabstinentz des Judentums (151) · Monotheismus und Tragik – Reflexionen über Auerbach (152) · Beer-Hofmanns Szenarien des Opfers in ›Der Tod Georgs‹ (154) · Beer-Hofmann und Reinhardt (158)	
4.	<i>Die Historie von König David</i> – Richard Beer-Hofmann und die Anatomie des jüdischen Theaters	159
	Noch einmal: zum Problem der Legitimität (159) · Herrschaft und Dialogizität: die theopolitische Dimension der Historie (164) · Morijah I: Even Shetiyah und dionysisches Opfer (165) · Morijah II: die Aqedah als Begründungsfigur der jüdischen Dramatik (168) · Die Ohnmacht des Theaters: Ikonophobie (173) · Autonomisierung im Selbstopfer: die Negation des Theaters als theatralischer Effekt (175)	
5.	Die Bühne als Altar – der Zionismus, die Geschichte, der Souverän und das Spiel	177
	Zum Begriff der ›Historie‹: die zionistische Dramaturgie zwischen Schmitt und Benjamin (177) · Das ›Vorspiel auf dem Theater zu König David‹ – Poetisches vs. prophetisches Sprechen (179) · Ankunft auf Morijah – David als Souverän des Theaters (183)	
V.	Schönbergs Golem. Zwischenspiel auf der Klaviatur des Revisionismus [Notiz]	185
	Herzl mit Schönberg: Musikpolitik (185) · Die Suche nach dem Code: Gnosis und Serialität (191) · Schönberg mit Jabotinsky: Der jüdische Roboter (195) · Tel-Chaj oder das revisionistische Theater als Varieté (202)	
VI.	Literatur und Landnahme. Kafkas Nation der Margo	205
1.	Zion als Raum der Unterbrechung	205
	Kafka als Autor der Deterritorialisierung (205) · Das Synagogen-tier oder Die Negation der Territorialität als Krisis der Galuth (208) · Zionismus als ›das, was dazwischen kommt‹ (212)	

2.	Die Margo	217
	Eine andere Landnahme – die Söhne Israels und die chinesische Mauer (217) · Sinai (221) · Der Tempelbau (224)	
3.	Die Zeichenmaschine als <i>conditio exul</i>	226
	Ost und West (226) · Karl Roßmanns Koffer (231) · Die Maschine (233) · Die zweite Karte (234) · Familiengeschichten (235)	
4.	Oklahoma	238
	Amerika als Inszenierung (238) · Bühnenarbeiten (240) · Ein Staats-Theater (241) · Die Passage (245)	
VII. Die Heiligung des Diskurses		247
1.	Diskurstheorie und Judentum – Begehren, Institution, Zionismus	247
	Wider die Paradigmatisierung – Postmoderne und Marranentheologie (247) · Die Rede von der ›Institution‹: Foucaults Aporie (250) · Der Zionismus und die Re-Etablierung der ›objektiven Kulturschuld‹ (253)	
2.	Bubers ›Geist des Judentums‹ – Perspektiven und Aporetik einer Rede im Namen des Anderen	257
	Die Sprachform des ›großen Gottgefühls‹: Hebräisch als Verdrängtes und als Analytikon (257) · Die Rückkehr der Kulturvermittlung als Problem der zionistischen Poetik (261) · Der Inhalt des ›großen Gottgefühls‹: der Chassidismus als Keimzelle der nationaljüdischen Regeneration (264) · Buber gegen Scholem – zionistische gegen lurianische Semiotik (267) · Die chassidische Kommunikationsstruktur als Resakralisierung des Diskurses (271) · Zur Konzeption des Dialogizität bei Buber (275) · Zum Scheitern der Konzeption (278)	
3.	Lévinas oder Der Staat als Thora.	282
	Zur Differenz des Buberschen und des Lévinas'schen Denkens (282) · Sainteté (284) · Poetik vs. Ethik (285) · Wort-Kunst vs. Prosa (287) · Richtende und gerichtete Transzendenz – Nachsinnen über Makkoth 23b (292) · Der Messias als Leser (297) · Une politique monothéiste: Der Zionismus und die Rückkehr der Politik als Thora (301)	

Epilog: Jerusalem 1932	305
Palästina bleibt ein Theater: eine Begründung dafür, warum der Zionismus weiterhin poetologisch zu erklären ist (305) · Ein Mord in Jerusalem (308) · De Haan als Wiedergänger des zioni- stischen Regisseurs (311) · Ein letztes Mal: Morijah (313) · Arnold Zweig und die tragische Distanzierung der Tragödie (315)	
Literaturverzeichnis	318
Abbildungsnachweis	333
Personenregister	334

Hinweis: Zum Zwecke einer allgemeinen Verständlichkeit wurde die Transkription aus dem Hebräischen *partiell* vorgenommen. Dies betrifft in erster Linie Titelangaben, des weiteren gängige oder im Verlauf der Abhandlung bedeutsam werdende Termini. Im Falle längerer Zitate wurde der hebräische Satz beibehalten und das entsprechende Zitat im Kontext über die deutsche Übersetzung aufgelöst; gleiches gilt für einige wenige Beispiele, bei denen es dem Verfasser aus mehr oder weniger bestimmten Gründen gerade darauf ankam, den Schrifttypus zu wahren.

I. Urbare Zeichen – Zionismus und Moderne

»Das nationale Matrikel aller Werte ist die Form.«
Jakob Klatzkin, *Krisis und Entscheidung im Judentum*.¹

Es ist ein Reich des Unwägbaren, jenes Wien der Jahrhundertwende, in dem der gerade der Adoleszenz entwachsene und soeben elternlos gewordene Baron Georg von Wergenthin-Recco, der seine Jugend vor allem mit Reisen, Klavierspielen und Liebesabenteuern zugebracht hat und sich nun mit dem Gedanken einer Karriere als Kapellmeister trägt, eine Affäre mit Anna Rosner, einer dem Kleinbürgertum entstammenden dilettierenden Sängerin, beginnt. Als diese schwanger wird, scheint für Georg der Moment gekommen, sein Schicksal in die Hand zu nehmen, es auszu-schreiben, sich zu entscheiden zwischen einem Familien- und einem Entwicklungs-roman. Anstelle von Entscheidungen werden zunächst allerdings Arrangements getroffen, die den Beteiligten ein Provisorium einräumen und die Folgen des Verhältnisses vor der Öffentlichkeit verbergen sollen: man begibt sich für einige Monate ins Ausland, bereitet Erklärungen zu Abwesenheit und Verbleib vor, ein Landhaus unweit der Stadt wird angemietet, in dem das Kind letztendlich zur Welt kommen soll, bevor man es in Pflege geben wird. In der Tat, es ist die Zeit großer, mit Akkuratess entworfener Pläne; »ganz rätselhaft« bleibt nur – so läßt uns Arthur Schnitzlers 1908 erschienener Roman *Der Weg ins Freie* wissen – »wie aus dem ziemlich wirren Zeug jemals irgendwas Wirkliches werden soll.« (125²) Abzusehen bleibt, daß das Geschehen letztendlich in eine Wirklichkeit mündet, die nach dem ersten Atemzug schon wieder erstirbt, in einen »Leib, der fürs Dasein fertig war und sich doch nicht regen konnte.« (285)

Das Neue, bei Geburt noch Unvergeiste kann in diesem Text nicht gedeihen, handelt es sich dabei doch um eine einzige Ansammlung von Totgeburten, von Geschichten, die nicht ergriffen werden, von Zeichen, »bestimmt, von einer Dunkelheit durch ein sinnloses Nichts hindurch in eine andre einzugehen.« (Ebd.) In einem Roman der verhinderten und verschleppten Werke – der in seiner Genese selbst be-

1 Jakob Klatzkin: *Krisis und Entscheidung im Judentum. Der Probleme des modernen Judentums zweite, ergänzte Auflage*, Berlin² 1921, 31.

2 Im folgenden zitiere ich nach folgender Ausgabe im Fließtext unter Angabe der Seitenzahl in Parenthese: Arthur Schnitzler: *Der Weg ins Freie*, Frankfurt a.M. 1990.

reits durch den Schrecken des Aufschubs traumatisiert ist³ – arbeitet Wergenthin mit Ausdauer an einem immer wieder neu angekündigten Violinenquartett, bis Else Ehrenberg es nur noch das »mythische« nennt. Der Romancier Nürnberger hat sein Hauptwerk bereits geschrieben und ist nun nicht mehr in der Lage, ein weiteres nachzuliefern. Der Lyriker Winternitz verspricht nach einer harschen Kritik Heinrich Bermanns, »das letzte Gedicht zu ändern, sich überhaupt weiter zu entwickeln und an seiner innern Reinigung zu arbeiten« (146), während Bermann selbst unentwegt einen Opernstoff entwirft, zu dem Georg die Musik beisteuern soll, der am Ende sich aber nicht als Oper, sondern als Tragödie entpuppt. Im Zentrum des Geschehens steht aber noch ein ganz anderes Projekt, das, gleichfalls vom eigenen Nabelstrang erdrosselt, ohne Wirklichkeit bleiben soll: der Entwurf einer modernen jüdischen Identität.

Die Dringlichkeit dieses Diskurses wie die Verunsicherung, die er mit sich führt, sind auch für den Nichtjuden Wergenthin allgegenwärtig, insofern das jüdische Romanpersonal »immer selbst davon zu reden« anfängt, man nur Juden begegnet, »die sich schämten, daß sie Juden waren, oder solchen, die stolz darauf waren und Angst hatten, man könnte glauben, sie schämten sich.« (37) So stehen auf der einen Seite Figuren wie der Reserveoffizier Oskar Ehrenberg, der sein Judentum stets nur als Stigma begreifen kann und bei seinen vergeblichen Versuchen, der Stigmatisierung zu entkommen, zu einem Selbstmordversuch getrieben wird – vom eigenen Vater, wohlgermerkt. Dieser sieht auf der anderen Seite im Sohn selbst einen Antisemiten; zu den Jours seiner Frau würde der Unternehmer, so erzählt man, am liebsten »im Kaftan und mit den gewissen Löckchen erscheinen« (15), dieweil er seinen Korfu-Urlaub »nach Ägypten, nach Syrien, wahrscheinlich auch nach Palästina« auszudehnen gedenkt, »vielleicht weil man soviel vom Zionismus liest und dergleichen«. (68) Selbst zur Emigration zu alt, findet er einen Mitstreiter in Leo Golowski, der an einem der Basler Zionistenkongresse teilgenommen hat und dem dort »ein tieferer Einblick in das Wesen und den Gemütszustand des jüdischen Volkes gewährt worden ist« (106). Ihm stellt sich bei einer Radpartie in den Wiener Wald wiederum Heinrich Bermann entgegen, der in der »Idee einer Errichtung des Judenstaates auf religiöser und nationaler Grundlage« nur »eine unsinnige Auflehnung gegen den Geist aller geschichtlichen Entwicklung« erblickt. In Bermanns Raisonsnements (wie auch etwa in denen des Parlamentsabgeordneten Berthold Stauber) artikuliert sich

3 So berichtet Schnitzler Olga Gussmann in einem Brief vom 29.12.1901 von einem Traum: »Wir waren zusammen auf Reisen; ich sprach zu dir vom Roman und du sagtest ungefähr: »Auch mit deinem Stück (Jungeselle) ist es dir ja so ergangen, daß es dir schon ganz fertig vorkam, – und du siehst, daß du es nicht herausbringst.« (Arthur Schnitzler: *Briefe. 1875–1912*, hg. von Therese Nickl und Heinrich Schnitzler, Frankfurt a.M. 1981, 441.) In der Folge beschränken sich die Mitteilungen bezüglich des Fortkommens auf das »Ruhen« des Romans (An Ludwig Fulda, 25.8.1904, ebd., 488), sein Verdrängtwerden durch »etlich dramatische Pläne« (An Karl Vollmoeller, 26.9.1905, ebd., 518), bis hin zu der Aussage: »irgend etwas in mir ist gegen meinen Roman verschworen.« (An Otto Brahm, 1.10.1905, ebd., 522).

dabei das ganze Dilemma des zeitgenössischen, auf Akkulturation bedachten Judentums: das Insistieren auf einem sich jeder anthropologisierenden Argumentation widersetzenen Recht zur Setzung des Eigenen und des Fremden wird begleitet von einer wachsenden Skepsis am Gedanken der Assimilation, die »wohl kommen« wird, »irgendetmal ... In sehr, sehr langer Zeit.« (236) Das disparate Erscheinungsbild der jüdischen Gesellschaft wird schließlich vervollkommenet durch Edmund Nürnberger, der vorgibt, sich »nie als Jude gefühlt« und seine »Konfession« schlichtweg abgelegt zu haben (was ihm freilich von Seiten Salomon Ehrenbergs die Prophezeiung einträgt, er werde »sich schon als Jude getroffen fühlen«, wenn »man Ihnen einmal den Zylinder einschlägt auf der Ringstraße, weil Sie, mit Verlaub, eine etwas jüdische Nase haben« [69]).

Wie das »Werk«, so erweist sich auch der »Jude« hier als ein bereits völlig unterminierte Begriff. Das Judentum wird in Schnitzlers Roman vorstellig als Glaubensgemeinschaft, als Nation, als Schicksal, als »eine sonderbare Rass'«. (77) All die angeführten Positionen, die sich widersprechen, vertauschen und in ihrem Rollencharakter kenntlich werden (so fällt es Wergenthin etwa auf, daß »Heinrich, der darauf bestand, hier daheim zu sein, in Figur und Geste einem fanatischen, jüdischen Priester glich, während Leo, der mit seinem Volk nach Palästina ziehen wollte, in Gesichtsschnitt und Haltung ihn an die Bildsäule eines griechischen Jünglings erinnerte« [108]), schreiben einen Zwischenraum aus zwischen Selbstaufgabe und einer durch und durch problematischen Autoemanzipation, die als mögliche Antworten auf die unabweisbar gewordene Problemstellung der jüdischen Identität zwar erörtert, beredet, aber nie entschieden werden. Die Gespräche »führen so gar nirgends hin« (109), wie Heinrich Bermann bemerkt. Das Abwägende, Unentschiedene wird somit schließlich zur einzigen Definitionsgrundlage des Jüdischen, die auch nur vom außenstehenden Wergenthin, selbst ein stetig Unentschiedener, ausgesprochen wird. »Daß man sich nur ja von nichts überraschen ließ, das blieb ihnen die Hauptsache«, nur »ja nicht die Dummern sein!« (249) Und wenn Bermann bei einem gemeinsamen Essen die Ängstlichkeit als eine »ganz rechtmäßige, nur meistens schändlich verleugnete Tochter des Verstandes« bezeichnet, deren Wesen nur darin besteht, »alle Möglichkeiten in Betracht zu ziehen, die aus einer Handlung erfolgen können, die schlimmen geradeso wie die guten«, wird Wergenthin zum ersten Male »ohne Feindseligkeit« in Gedanken das »Du Jude« aussprechen. (254)

Soweit sich der Text übersehen läßt, speist er sich aus der Kraft des Negativen: seine Welt erwartet keinen Messias mehr bzw. sie weicht ihn dem Tode, an die Stelle der Erlösung treten »hunderttausend verschiedene Lösungen«, zwischen denen die Figuren umherirren. Die Aufhebung der Wirrnisse, das Auffinden eines Weges in eine »wohlgeordnete Welt« würde voraussetzen, daß man diese »selber erst [...] schaffen« (381), sich aus dem Netz der Überdeterminationen lösen, *frei* werden könnte. Da diese Bedingung auf keinem der angeführten Felder, weder dem ästhetischen, noch dem identitätspolitischen oder gar dem privaten eingelöst werden kann, vollendet sich die Erzählung folgerichtig im Erzählen des nicht zu Vollendenden, der nicht geschriebenen Geschichten. Dort, wo fortwährend eine ungeregelte Emission von Zei-

chen statt hat, deren Rekurrenz höchst zweifelhaft ist, da das in ihnen angekündigte Signifikat immer ausbleibt; dort, wo Verständigung schon deswegen zu einem grundsätzlichen Problem wird, weil nicht nur das, von dem gesprochen wird, sondern ebenso derjenige, der spricht, sich zunehmend verflüchtigen, Sätze nur noch »aneinander vorbei« schießen und »ins Leere« gehen (109)⁴ – dort kann Freiheit letztendlich nur noch als das Ablegen aller Zeichenhaftigkeit, als eine Welt ohne Worte gedacht werden. Das ›Freie‹ ist nichts, was sich innerhalb dieses Textes ereignen könnte, es findet sich keineswegs – wie uns die Literaturwissenschaft glauben machen will – in einem psychologisierend aufgewerteten inneren Bezirk⁵ noch in der radikalen Fremderfahrung »der eigenen sozialen Wirklichkeit«⁶. Es ist noch nicht einmal Literatur, sondern wartet in deren Jenseits. Wenn die Bewohner des Romans in ihren vergeblichen Bemühungen, sich ihren Weg durch den Text zu bahnen, sich ständig neu beschriften und beschreiben lassen, so befinden sie sich damit immer schon in einem Raum der Entmächtigung. Sie machen die Erfahrung, daß in diesem Raum die Zeichen nicht mehr haften bleiben, Identitäten sich auflösen, Orientierung zunehmend schwer fällt und daß dasjenige, woran es in dieser Welt im wesentlichen mangelt, »Unbeirrtheit« ist. Zurück bleibt eine gigantische Ansammlung von Signifikanten, die ihrer Einlösung harren, sozusagen ein ›vorläufiger‹ Roman.

Es existiert noch eine weitere Geschichte. Sie handelt von einem Text, der, aus seinem Zusammenhang gerissen, einer Ordnung anheimfällt, der er im Grunde fremd gegenübersteht. Man mag diese Geschichte für ein Mißverständnis, eine Fehllektüre halten; Tatsache ist, daß sie geschrieben wurde. Sie beginnt mit einer kleinen Tagebuchnotiz Arthur Schnitzlers am 26.2.1909: »Stud.jur. Leo Herrmann (der mir im Sommer einen Artikel über den ›Weg ins freie‹ eingesandt) junger Zionist besucht mich. Über Zionismus, Heimatgefühl, Zionisten. Ich sollte in der Prager Bar Kochba einen Vortrag über meine Ansichten halten, lehnte ab. –«⁷ Bedenkt man, daß die Auseinandersetzung mit den Zionisten in Schnitzlers Roman einen nicht unbeträchtlichen Raum einnimmt und in gewisser Weise auch eine paradigmatische Funktion innehat (insofern es hier ja um jene Leute geht, die, um wieder »frei aufatmen« zu können, »bis nach Jerusalem spazieren müssen«, wo sie mitunter, »an diesem vermeintlichen Ziel angelangt, sich erst recht verirrt vorkommen würden« [236]), so verwundert dieser Besuch natürlich nicht, ebenso wenig wie Schnitzlers Reserve gegen ein – wie auch immer geartetes – Engagement in jenen Kreisen. Sonderbar

4 Vergl. Norbert Abels: *Sprache und Verantwortung. Überlegungen zu Arthur Schnitzlers Roman »Der Weg ins Freie«*, in: *Arthur Schnitzler in neuer Sicht*, hg. von Hartmut Scheible, München 1981, 142–163.

5 Kenneth Segar: *Aesthetic coherence in Arthur Schnitzler's novel »Der Weg ins Freie«*, in: *Modern Austrian Literature* 25 (1992), 95–111.

6 J.M. Hawes: »Als käme er von einer weiten Reise heim.« *Fremderfahrung als Erfahrung des eigenen entfremdeten Ichs in Arthur Schnitzlers Roman »Der Weg ins Freie«*, in: *Reisen im Diskurs. Modelle der literarischen Fremderfahrung von den Pilgerberichten bis zur Postmoderne*, hg. von Anne Fuchs und Theo Harden, Heidelberg 1995, 509–520.

7 Arthur Schnitzler: *Tagebuch. 1909–1912*, hg. v. Werner Welzig, Wien 1981, 51.

scheint allerdings die Hartnäckigkeit, mit der sich der Zionismus des Romans zu bemächtigen sucht, vermerkt das Tagebuch doch bereits eine knappe Woche später das Zusammentreffen mit Heinrich York-Steiner, der schon am ersten Zionistenkongreß 1897 organisatorisch beteiligt war, auch bereits in Palästina gewesen ist, »einige Vorträge über den Weg ins freie gehalten hat«, mit Schnitzler ein Gespräch über »Judentum, Zionismus, Herzl, Lothar« sowie die »Bedeutung des Romans zur Stärkung des ›bewußten Judentums‹« sucht und ihm sein Stück *Der hohe Kurs* überläßt.⁸ Ein Jahr darauf, am 20.2.1910, ist Schnitzler auf Betreiben eines Prof. Kellner bereits dabei, »allerlei altes vom ›Weg ins freie‹« durchzusehen – »für den Bar Kochba Kalender«⁹, d.h. für den *Jüdischen Almanach* 5670, in dem sich Schnitzlers Zusammenstellung dann, umringt von zionistischer Prominenz (Achad Ha'am, Herzl, Buber, Bialik, Sokolow, Acher), als Brücke von jüdischer Zukunft zu jüdischer Vergangenheit gleichsam eingebettet zwischen Hugo Zuckermanns *Einst...* und Hugo Salus' *Abnenlied*, hinter einer von Jakob Stark in Jerusalem gezeichneten Einbanddecke wiederfindet. Die letztendlich zum Druck bestimmten Paralipomena sind, bei allem kritischen Unterton, durchaus kontextfähig, insofern sie immer wieder auf das Ergreifen von Zeichen zurückkommen, die Bewahrheitung und Substantialisierung des Wortes durch die Tat, die »Feigheit, auf ein Relatives zu verzichten, wo uns das Absolute versagt ist«. Zum anderen aber schließen sie mit einer Reflexion über die Fremdheit zwischen dem Typus des Künstlers und dem des Politikers, die darin gründet, daß der Künstler »alles Wirken und Geschehen in *einzelne* Schicksale«, der Politiker dagegen in »*Massenschicksale*« übersetzt.¹⁰

Die zionistische Karriere des Romans ist damit beileibe noch nicht beendet; so wird man etwa im Laufe der Zeit – gleichsam, um ihm eine Heimat zu geben – Dokumentationen über die Kolonisation Palästinas an ihn herantragen¹¹, ihn ein weiteres Mal in ein Buchprojekt zu integrieren versuchen¹² und unter Berufung auf den Text auch seinen Verfasser immer wieder in Diskussionen zu Fragen der ›jüdischen Nation‹ verwickeln, ihn bisweilen gar um die Mitarbeit an zionistischen Artikulationsorganen wie der Zeitschrift *Nord und Süd* bitten.¹³ Es soll hier aber nicht um Bekennnisfragen und um etwaige ›zionistische Wendungen‹ von Autoren gehen, sondern

8 Ebd., 54.

9 Ebd., 128.

10 *Jüdischer Almanach* 5670, hg. von der Vereinigung jüdischer Hochschüler aus Galizien, Wien 1910, 24–26. Wiederabdruck in: Arthur Schnitzler: *Aphorismen und Betrachtungen*, hg. von Robert O. Weiß, Frankfurt a.M. 1967, 171ff.

11 Dies geht aus einem Brief Schnitzlers an Abraham Schwadron vom 10.1.1911 hervor, in dem sich Schnitzler für die »Übersendung des Palästina-Heftes« bedankt und darauf aufmerksam macht, daß die »Kolonisationen in Palästina« in der Romangegenwart der 1890er »noch sehr weit von der Ausbildung entfernt waren«, die Schwadron im Zuge einer Palästinareise beobachtet hat, wodurch die Verlässlichkeit der Figur Salomon Ehrenberg bezüglich der von ihm im Roman gemachten Angaben diskreditiert wird. Schnitzler, *Briefe 1875–1912* [Anm. 3], 647f.

12 An Julie Markbreiter, 3.2.1912, ebd., 689f.

13 Tagebucheintrag vom 27.12.1911. (Schnitzler, *Tagebuch 1909–1912* [Anm. 7], 292.)

darum, *wie ein Text kommuniziert wird*. Hinter dem Literaturgeschehen um den *Weg ins Freie* verbirgt sich mehr als eine naive Vereinnahmungstendenz, geschildert wird hier tatsächlich ein Pragmatisierungsvorgang der besonderen Art. Ein Text, der in der radikalen Individualisierung und Unverbindlichkeit der Rede, *seiner* Rede, von der Entwurzelung und willkürlichen Verfügbarkeit der Zeichen kündigt, wird von seinem Signifikat eingeholt; es wird ihm ein Raum gegeben, in dem seine Sätze auf einmal nicht mehr nur ›Geschwätz‹ darstellen, sondern Bewußtsein formen, Identität stiften, nicht von Taten sprechen, sondern selbst schon Tat sind. Hat Schnitzlers Roman in seiner Engführung von Orientierungsproblematik, semiotischem Validitätsverlust und der Entmündigung des Subjekts die schon kanonisch gewordenen Paradigmata und im hinter den Zeichen aufscheinenden Fluchtpunkt des ›Freien‹ die sich aus ihnen herleitende Kernfrage moderner Welterfahrung formuliert, so gibt der Zionismus ihm nicht nur eine Antwort auf diese Frage, sondern *er vollzieht diese Antwort an der Frage selbst*. Im Gegensatz zur Auffassung der Romanwelt verkörpert die zionistische Bewegung keine ›Option‹, sie sieht sich selbst nicht im Widerstreit konkurrierender Lösungsvorschläge zur Bewältigung der jüdischen Identitätsproblematik, sondern begreift selbst ihre Kritiker, überhaupt jedwede Deviation von dem im zionistischen Gedanken unterbreiteten Weg bereits als notwendigen Teil des Plans. Oder, um es mit einem der erbittertsten Kritiker des Zionismus zu formulieren:

Zionismus ist nicht eine Richtung innerhalb des Judentums: Zionismus will Judentum selbst sein. Man entrinnt ihm so wenig wie dem Judentum. Noch seine Gegner zählt er zu den Seinen. Als das Judentum tritt er nach außen auf; nach innen ebenso. Ist keine Partei im Judentum, ist vielmehr die Setzung des Judentums als solchen: Wie der Raum nicht Teil des Hauses ist, das im Raume steht, sondern die Setzung des Hauses, vermöge deren das Haus allererst wahrnehmbar.¹⁴

Wie Isaac Breuer richtig erkennt, ist die Quintessenz zionistischer Handlungsstrategie im Anspruch ihrer Vertreter zu suchen, sich nicht innerhalb eines Diskurses zu verorten, sondern mit dem Eintritt in die Auseinandersetzung um die jüdische Identitätsfrage den Diskurs *als Ganzen* zu setzen, jede Relativierung des eigenen Wortes dadurch zu unterbinden, indem dieses Wort allein den Boden bereitet, auf dem die Konkurrenz der Rede, der Parteiung im Judentum erst statt haben kann. In den Blickpunkt rückt damit eine Logik der Zeichenbildung, die scheinbar an den Rändern der Moderne operiert, die tatsächlich aber eine gewichtige Rolle bei der Ausbildung neuer ästhetischer Darstellungs- und Kommunikationsformen während des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts spielt; eine Logik, deren Verständnis allerdings die Auseinandersetzung mit einem nur schwer zugänglichen, sperrigen, bisweilen auch undankbaren Gegenstand erfordert.

Jede wissenschaftliche Betrachtung des Zionismus sieht sich zunächst vor das Problem gestellt, daß sie es mit einem augmentierenden Phänomen zu tun hat, einem

¹⁴ Isaac Breuer: *Messiasspuren*, Frankfurt a.M. 1918, 95.

Neben-, Gegen- und Ineinander von politischen, theologischen und philosophischen Entwürfen, die in ihrer Amalgamierung oft nur schwerlich zu trennen sind. Angesichts dieser Konstellation scheint der Versuch, zum ästhetisch-innovatorischen Potential der sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in Ost- und Mitteleuropa abzeichnenden nationaljüdischen Regeneration vorzustoßen, zum Scheitern verurteilt. Den jüngsten Bemühungen¹⁵ zum Trotz blieb der Zionismus als eine ästhetisch meßbare Größe doch stets lediglich Sozial- oder allenfalls Motivgeschichte. Unter welchen Vorzeichen und Gesetzmäßigkeiten aber sich die Übersetzung von Programmatik in Ausdrucksform vollzieht, war in Ermangelung eines systematisierenden Zugriffs nicht zu klären. Mit der sogenannten »anthropologischen Wende« in den Literaturwissenschaften bzw. der kultursemiotischen Öffnung der Kulturwissenschaften scheint nun eine Chance gegeben, jenem heterogenen Geflecht methodologisch beizukommen. Erst in der Einsicht, daß der zionistische Gesamtkomplex in erster Linie als ein semiologisches Modellsystem im Sinne de Saussures, als ein spezifisches Arrangement der »vie des signes au sein de la vie sociale« und darin womöglich als eine gezielte Manipulation im Rahmen der »psychologie sociale et par conséquent de la psychologie générale« zu verstehen ist¹⁶, wird eine Zusammenschau und genaue Differenzierung jener Vielzahl von Strategien möglich, die unter dem Oberbegriff vereinigt sind. Gleichwohl muß selbst im Schatten dieser epistemologischen Umbrüche keine kultursemiotische, sondern eine kulturphilosophische Frage ins Zentrum der folgenden Betrachtungen rücken. Nicht die Ordnung der Zeichen ist es, die in der Reflexion der zionistischen Poetik zur Debatte steht, sondern die Konstitution des kulturellen Zeichens überhaupt: die Frage nach seinem Ort, sein Verhältnis zur Erde. In der Konsequenz bedeutet dies, daß der Zionismus nicht mehr nur als eine Bewegung begriffen werden kann, die kulturbildend tätig wird und deren kulturelle Erzeugnisse sich auf unterschiedlichen Wegen kontextualisieren lassen, sondern daß er vielmehr selbst einen spezifischen Kulturentwurf verkörpert und wesentlich in einer Reflexion über Kultur – genauer: in einer Reflexion über die Räumlichkeit von Kultur – gründet.

Wo liegt Zion und was artikuliert sich dort? Von was befreit man sich an diesem Ort und zu welchen Strukturen verpflichtet er? Man ist in diesen Fragen bisher zu zwei unterschiedlichen Ansichten gelangt:

1. Zion ist ein Ort der »Vormoderne« resp. der »Gegenmoderne«. Er verdankt sich der bloßen Fortschreibung der sich um ihn und vor ihm ereignenden nationalistischen und kolonialistischen Projekte und bewegt sich mitunter zielsicher auf deren konsti-

15 Hervorzuheben sind hier vor allem die Beiträge von Michael Berkowitz (*Zionist Culture and West European Jewry before the First World War*, Cambridge 1993; *Western Jewry and the Zionist Project, 1914–1933*, Cambridge 1996), Mark H. Gelber (*Melancholy pride. Nation, race, and gender in the German literature of Cultural Zionism*, Tübingen 2000) und Michael Stanislawski (*Zionism and the Fin de Siècle. Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky*, Berkeley / Los Angeles / London 2001).

16 Ferdinand de Saussure: *Cours de linguistique générale*, Paris 1985, 33.

tutiven Diskursfeldern (nicht zuletzt auch auf dem der Rassenanthropologie¹⁷). Den Kern dieser These bildet eine anhand der Quellen durchaus verifizierbare Dialektik, in der das Judentum die ihm durch die nichtjüdische Umgebung auferlegten Repressionsmechanismen dadurch übersteigt, indem es diese affiziert und reproduziert, um sich alsdann als partikulares Staatswesen wieder mit der Welt der Nationen wieder zu verbinden. Die geschilderte Denkfigur birgt dabei eine Vielzahl an Variablen und je nach Interpret wird man sie in den unterschiedlichsten Ausprägungen wiederfinden; unter anderem wird sie bereits von der zeitgenössischen Reform als Argument gegen den Zionismus vorgebracht, der »selbst ein Produkt zu weit gehender Assimilation« darstellt, insofern er »den nationalen Chauvinismus der Gegenwart auf das Judentum überträgt.«¹⁸ Die gängigste Variation dürfte indessen jene schlichte Auslegung sein, welche Zion alleine aus dem Wiedererstarken bzw. – dies insbesondere der Einwand von Seiten des liberalen Judentums – sogar unter Inanspruchnahme der Komplizenschaft¹⁹ des Antisemitismus entstehen läßt.²⁰ Legt man den

17 Das Insistieren auf der rassischen Distinktion bleibt dabei keineswegs eine oberflächliche Angelegenheit, sondern zeitigt in der innerjüdischen Debatte durchaus komplexe Fragestellungen, wie man sie etwa bei Aron Sandler (*Anthropologie und Zionismus. Ein populärwissenschaftlicher Vortrag*, Brünn 1904) beobachten kann. So wird etwa der Versuch gemacht, entgegen der von den Vertretern eines assimilierten Judentums ins Feld geführten These der Unvereinbarkeit jedweder Rassentheorie mit der Lehre von einer Rassenvarietät desselben Urtypus einen Boden zu bereiten, »auf dem die Descendenzlehre mit der jüdisch-orthodoxen Anschauung zusammentrifft« (47). Letzten Endes bedarf der Zionismus als Apologet der ›Inzucht‹ dann nicht nur einer anthropologischen Rechtfertigung (insofern die Inzucht unter dem Verdacht einer ›degenerativen Wirkung‹ steht), sondern er erhält durch Sandler sogar eine anthropologische Begründung, insofern »der tiefere Grund für die Zugehörigkeit zur Inzuchtpartei, zur Gegnerschaft gegen die Assimilation im Blute zu suchen sei« (42).

18 Moritz Güdemann: *National-Judenthum*, Wien/Leipzig² 1897 (Reprint Jerusalem 1995), 38.

19 Einer der ersten und schärfsten Kritiker dieser Komplizenschaft findet sich in Karl Kraus: »Einer der Herren, die sich jetzt als Geschichtsanwälte des jüdischen Volkes aufwerfen und mit seltsam gen Sonnenaufgang verdrehten Augen für die Rückkehr aller übrigen Juden nach dem Stammland Palästina agitieren, ersuchte mich vor einiger Zeit, einen kleinen Beitrag zu jenen Zwecken beizusteuern, die man zionistische oder mit einem guten alten Wort antisemitische nennt. [...] Ich glaubte wirklich im ersten Moment, dass der freundliche Sammler als endlicher Vollstrecker des christlichsocialen Willens – nicht, wie er meint, des alten Testaments – sich das berühmte ›Schussgeld auf Juden‹ abholen komme, wurde aber bald belehrt, dass der Antisemitismus, wie ihn die Zionisten predigen, von so barbarischen Maassnahmen vorläufig absehe und sich damit begnüge, die für die blossе Austreibung der Juden erforderlichen Geldmittel aufzubringen.« Vgl. Karl Kraus: *Eine Krone für Zion* (1899), in: ders., *Frühe Schriften 1892–1900*, hg. v. Joh. J. Braakenburg, München 1979, Bd. II, 298–314, hier 298.

20 Von der Schlichtheit einer These auf ihre ebenso schlichte Widerlegbarkeit zu schließen, verbietet sich in diesem Fall ganz besonders. Es fällt durchaus leicht, das besagte Theorem durch entsprechende Sequenzen aus populären zionistischen Programmschriften (etwa bei Pinsker oder Herzl) zu ›belegen‹. Dagegen ist es ein weitaus komplizierteres Unterfangen, jene Kontextualisierungen zu schaffen, anhand derer der Zionismus als ein distinguiert

Akzent stärker auf die Reproduktion einer eigens erlittenen Repression, gelangt man zu jener janusköpfigen Facettierung des Zionismus, wie sie die Betrachtungen des Nahost-Konflikts geprägt hat und wie sie etwa für die Analysen Edward Saids kennzeichnend gewesen ist.²¹ Seine Perversion findet das dialektische Modell dann schließlich dort, wo der antisemitische Täter selbst sich in das zionistische Narrativ einzuschreiben versucht – wie wir es etwa im Eichmann-Protokoll nachlesen können²². Fernab dieser infamsten Ausdeutung und auf ihren Grundgedanken reduziert, ist der Gesamtdiagnose zumindest anzulasten, daß sie nicht wirklich mit einem Faktor der Verspätung, der Möglichkeit einer Transformation und Einpassung tradierter Konzepte in revolutionierte Artikulationsmuster und zur Bewältigung neu aufgetretener Problemfelder rechnet.

2. Den Grundgedanken des Postkolonialismus aufgreifend, stellt Zion das sich selbstständigende Resultat einer Verrückung des nationalen Narrativs aus seinem Zentrum an die Peripherie, die radikalste Emphase einer ›DissemiNation‹ dar.²³ Tatsächlich wird das Ringen um die Errichtung einer jüdischen Nation nicht zuletzt durch ein Nachsinnen über nationale Identitätskonstruktionen aus der Perspektive der Diaspora und der Marginalisation geprägt. Die sich abzeichnenden Entwürfe begegnen uns als Inszenierungen des Nationalen, welche die Mechanismen der Identifikationsbewegung offen legen und ihre Naturalisierung als Effekt bewahrheiten, ein Aspekt, dem nicht zuletzt durch die intensive Einbeziehung des Gender-Diskurses in den sogenannten ›New Jewish Cultural Studies‹ Rechnung getragen werden soll.²⁴ Zur Geltung kommt somit das subversive Moment im affirmativen Gestus. Zion erweist sich vor diesem Hintergrund als der Ort, an dem die leitenden Ordnungskategorien des späten 19. Jahrhunderts – Nation, Rasse, Geschlecht – unterminiert werden, was

und eigenständiger poetischer Entwurf sichtbar wird, in welchem der Antisemitismus eine zwar durchaus benennbare, aber dennoch untergeordnete Funktion einnimmt.

- 21 Vergl. etwa Edward W. Said: *Zionism from the standpoint of its victims*, in: ders.: *The question of Palestine*, New York 1979, 56–114.
- 22 So beruft sich Eichmann im Zusammenhang mit dem sogenannten ›Madagaskar-Plan‹ dann auch explizit auf Herzl und stilisiert sich damit zu seinem Vollstrecker, zum verhinderten Gründer einer »autonome[n] jüdische[n] Region«, der den Judenstaat für Theresienstadt eintauschen mußte. (Vergl. *Das Eichmann-Protokoll. Tonbandaufzeichnungen der israelischen Verböre*, hg. v. Jochen von Lang, Wien 2001, 83ff.)
- 23 Bhabha hat für die Analyse solcher Verschiebungen ja ein ganzes Instrumentarium geschaffen, das in den nachfolgenden Betrachtungen allerdings nur eine untergeordnete Rolle spielen wird. Grundsätzlich wird man fragen müssen, ob der Postkolonialismus mit seinem Zentralphänomen der ›nationalen Gegen-Geschichte‹ in der Lage ist, eine Narration zu fassen, die ›als Nation zurückkehrt‹, die Lücke zwischen erzählter und erzählender Nation zu schließen versucht. Um einen bloßen Anhaltspunkt zu geben, verweise ich auf das Kapitel *DissemiNation. Time, narrative and the margins of the modern nation*, in: Homi K. Bhabha: *The location of culture*, London 1994, 139–170.
- 24 Als zentrales Dokument dieser Neuperspektivierung ist zu nennen: Daniel Boyarin: *The colonial drag. Zionism, Gender, and Mimicry*, in: ders., *Unheroic conduct. The rise of heterosexuality and the invention of the Jewish man*, Berkeley / Los Angeles / London 1997, 271–312.

zur Folge hat, daß sich diesem Deutungsmodell notwendigerweise der Grund, auf dem sich doch auch Formen ausbilden könnten, die den enthüllten performativen Widerspruch der nationalen Konstruktionen zu überwinden suchen, gänzlich auflösen muß.

Beide Verortungen besitzen in einem gewissen Grade Plausibilität, ebenso sind beide allerdings auch reduktionistisch, insofern sie das wesentliche Faktum unterschlagen, daß Zion zunächst einmal der Ort eines Zirkels ist, der sich weder umstandslos repräsentieren noch beliebig beschreiben läßt. Er sucht sich seine Zeichen und sie suchen ihn; die Kulturakte, die er hervorbringt, haben ihn gleichsam gezeugt.²⁵ Da, wo von ihm gesprochen wird, ist er noch nicht gewesen, doch die Tatsache, daß von ihm gesprochen wird, zeugt von seinem Da-Sein. Die Rede von Zion mag einen ›Weg ins Freie‹ verheißen, sie bleibt darin gleichwohl nicht utopisch, denn sie bezieht ihre Wirkungskraft ganz aus dem Umstand, daß sie jenen Weg nicht nur bereits gegangen ist, sondern uns auf diesem schon wieder entgegenkommt. Noch bevor die Botschaft entziffert werden kann, vereint sie Kommunikator und Adressaten über das Land, das ihr eingeschrieben ist und in dessen Namen sie jeden ihrer Interpreten sich verpflichtet.

Die Texte, in denen sich der Zionismus konzipiert, konstituiert und ausagiert, zielen alle auf das eine kulturelle Urgeschehen, in dem wir die Aneignung eines Raumes, seine Abgrenzung und rituelle Verstetigung begreifen, auf einen Kultur-Raum, der dem jüdischen Volk seit der Zerstörung des zweiten Tempels nicht mehr eignet und der deswegen von den Zeichen, die sich notwendig auf ihn beziehen, gleichzeitig hervorgebracht werden muß. Wenn es ein zentrales Anliegen zionistischer Agens gibt – und es wird dann ein solches sein müssen, das sich in der Sphäre identitätspolitischer Argumentation mit dem Terminus der ›Autoemanzipation‹ übersetzen ließe –, dann ist es somit zweifelsohne das der Urbarkeit. Insofern es sich hierbei um ein konkreszierendes Phänomen handelt, welches das Zusammenfallen von Samen und Erde zu einer neuen – in ihrer Reproduktion und Expansion die unauflösbare Verbundenheit *ebenjenes* Bodens mit *ebenjener* Saat immer wieder und

25 Wenn Adolf Böhm seine erstmals 1921 erschienene historische Aufarbeitung nicht die ›Geschichte des Zionismus‹, sondern ›Die zionistische Bewegung‹ nennt, so wird er sich auf ebendiesen Umstand berufen: »Für die durch den Zionismus ausgelösten realen Wirkungen und Taten ist aber, da es sich um eine soziologische Erscheinung handelt, der soziologische Geschichtsbegriff zuständig, d.h. jene Wirkungen und Taten müßten ein Substrat haben: das Subjekt, das Geschichte macht, resp. erleidet. Dieses Substrat ist für den Zionismus nicht in klar umschreibbarer Form gegeben. Wenn Dubnow in der methodologischen Einleitung zu seiner ›Weltgeschichte des jüdischen Volkes‹ erklärt, daß eben dieses Volk der Gegenstand seiner historischen Darstellung sei, so entbehrt demgegenüber die Geschichte des Zionismus eines ›Gegenstandes‹ in diesem Sinne. Der Zionismus postuliert: er will eine bestimmte Art der Volkswerdung herbeiführen, wodurch jenes Substrat – erst ideell und dann sukzessive realisiert – geschaffen wird. [...] Der Gegenstand einer Geschichte des Zionismus ist daher nicht das, was durch ihn bewirkt wurde, was ›geschehen‹ ist, sondern die Bewegung selbst, des Zionismus wirkende und sich verändernde Kraft.« (Adolf Böhm: *Die zionistische Bewegung*, Berlin² 1935 / 1937, Band I, 8f.)

wieder behauptenden – Schöpfung bezeichnet, so zeitigt der auf dem zionistischen Akt lastende Druck, *beides zugleich* sein zu sollen – fruchtbringender Keim *und* der Grund, in dem dieser gedeiht – Inszenierungen der Konkreszenz. Im Zirkel von Zion begegnen wir dann, recht verstanden, einem doppelten Vorgang: zum einen der Ausfaltung der Konkreszenz in ihre unterschiedenen, polaren Momente, zum anderen der Rücknahme dieser Unterscheidung im Konkreszieren. In den Blickpunkt rückt damit ein Wechselspiel von Transzendierungs- und Immanentisierungsprozessen, von Ästhetik und Politik, das einzig und allein auf das Moment der Verwirklichung ausgerichtet ist. ›Wirklich‹ zu werden, das meint mehr als den schlichten Verweis auf in Raum und Zeit existierende Korrelate des Vorgestellten; Wirklichkeit tradiert sich nur in Zeichen, die ihre Einlösung, ihr Raum-Werden bereits in sich tragen, in *urbaren Zeichen*. Fragen der Staatstheorie wandeln sich zu Fragen der Poiesis und der Kommunikationsstrategie, sieht sich der Zionismus doch vor die Aufgabe gestellt, für die Vorgängigkeit seiner Schrift bürgen zu müssen. Es geht dabei nicht mehr um die schlichte Möglichkeit, die Umsetzbarkeit von Plänen und den Glauben an sie, sondern um Texte, die sich an eine Nation richten, welche sie erst begründen, um eine Erzählgemeinschaft, die, sich selbst erzählend, aus dem Nichts entsteht. Die theologische Dimension dieses Erzählens wird indessen erst mit Blick auf die ihm unterliegenden, der offiziellen Dokumentation des Zionismus verborgenen geistesgeschichtlichen Traditionen ersichtlich.

Zweifellos ist der Gedanke einer zirkulösen Selbstzeugung und Gemeinschaftsgründung weder ein modernes noch ein jüdisches Privileg, sondern er trägt, insofern es sich dabei um einen transzendentalphilosophischen Gedanken handelt, in hohem Maße frühidealistische Züge. So liegen seine Wurzeln vermutlich auch an einer ganz anderen Schnittstelle des deutsch-jüdischen Diskurses, nämlich in den produktionsidealistischen Konvergenzen zwischen Maimons *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1789) und Fichtes *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794)²⁶, welche als Revision der Reflexionstheorie des Selbstbewußtseins in die Selbstaffizierung eines absoluten Ich in der ›Tathandlung‹ (deren Gesetze wiederum – eben in einem »unvermeidliche[n] Cirkel« – schließlich »von dem Grundsatz, dessen Aufstellung bloss unter Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist«, abgeleitet werden²⁷) auslaufen.²⁸ Die Initiation des Zirkels in die nachkantische Philosophie bleibt dabei frei-

26 Vgl. Manfred Frank: ›Unendliche Annäherung‹. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a.M. 1997, 114–151.

27 Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1845/46, Bd. I, 92.

28 Im Anschluß an Aenesidemus Schulze, der Kants erkenntnistheoretischer Kritik angelastet hatte, bei der Einführung des ›Dinges an sich‹ transzendentalen Gebrauch von der Verstandeskategorie der Kausalität zu machen, versucht Maimon, die Übereinstimmung der a priori gegebenen Erkenntnisformen mit den a posteriori gegebenen Erkenntnisinhalten dadurch zu erklären, daß er das Ich als reine Tätigkeit setzt und demzufolge »sowohl die Materie der Anschauung (das empirische darin) als ihre Form, bloß in mir ist« (Salomon Maimon: *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symboli-*

lich keine argumentatorische Finesse, sondern steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Wiederaufnahme eines dualistischen Weltentwurfs, der in der Freiheit, sich selbst zu setzen und sich in dieser Setzung als sich selbst zu wissen, das ›Leben in Gott‹ faßt, dem der Schein des nicht als selbst Gewußten, das ›Leben in der Welt‹, entgegensteht.²⁹ Zwischen den Existenzformen kann nicht vermittelt werden. Das Erwachen des Selbstbewußtseins in einer dem Selbst fremden Welt stellt den Menschen von Anfang an vor die Wahl, entweder den Standpunkt desjenigen einzunehmen, der den Kosmos als Selbstaffizierung einer absoluten Reflexion begreift und diese Einsicht gegenüber dem Nicht-Ich in Akten der Aufhebung rigoros durchsetzt, d.h. in einer sich auf die Freiheit des Selbst gründenden Deziision dem Bewußtsein, das Fichte »Gott« nennt, die Welt bereitet, oder sich den Gesetzen der Fremde zu unterwerfen, nicht zu entscheiden und sich in der Welt zu verlieren. Die Verweigerung eines ontologischen Zusammenhanges zwischen Gott und Welt, die Gewärtigung eines ersten Lebens jenseits der kosmischen Schöpfung und die hieraus resultierende Forderung einer Selbstbefreiung dieses Lebens von der Fremdheit der Welt rücken Fichtes Beitrag zur Überwindung der Kantischen Trennung von reiner und praktischer Vernunft in das Licht der Lehre vom πάντων ἐπέκεινα, einer Philosophie der Gnosis, die letzten Endes – nicht zuletzt in den *Reden an die deutsche Nation*

sche Erkenntnis und Anmerkungen, in: ders., *Gesammelte Werke*, hg. v. Valerio Verra, Hildesheim 1965 [Reprografischer Nachdruck], Bd. II, 205.). Das subjektive Vermögen, Objekte nach Regeln a priori entstehen zu lassen, ist dabei freilich bezogen auf die Dimension eines »uneingeschränkten Erkenntnisvermögens« (Ibid., 377), eines absoluten, nicht durch die Gesetze der Sinnlichkeit eingeschränkten Verstandes, der zwar nicht der unsrige ist, an dem wir jedoch teilhaben – mit der graduellen Einschränkung, daß wir uns des rationalen Ursprungs der aus dem ›absoluten Ich‹ generierenden Anschauungsinhalte nicht bewußt sind, sondern diese uns vielmehr als ›objektive Notwendigkeiten‹ erscheinen. Problematisch bleibt dabei natürlich das Theorem der Gleichursprünglichkeit von Bewußtseinsobjekt und -subjekt, dessen aporetischer Kernstruktur Fichte dann dadurch beizukommen versucht, indem er die präreflexive Ununterschiedenheit der Selbstbewußtseinspole (also das setzende und das gesetzte Ich) über die Formel der ›intellektuellen Anschauung‹ (Johann Gottlieb Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* [1797], in: Fichte, *Sämtliche Werke* [Anm. 27], Bd. I, 463f.) zu retten versucht. Tatsächlich wird er bei der Explikation dieser Formel jedoch stets zur Unterscheidung der angeblich vollkommen ununterschiedenen Momente genötigt (etwa der Unterscheidung von ›Anschauung‹ der Selbstsetzung und ihrer Verbegrifflichung), Unterscheidungen, die er sich immer wieder zu revidieren anschickt, die aber dennoch keinen Zweifel daran lassen können, daß wir uns im Zirkel befinden: es handelt sich um eine Unterscheidung, die das Bewußtsein begründen soll, die aber als Unterscheidung allererst aus dem Bewußtsein begründet werden kann. Wenn sich dies aber so verhält, dann steht die ›Tathandlung‹ vor allem für ein brachiales, nicht in Reflexion zu bringendes Einbrechen in den Zirkel, über dessen Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit nichts gesagt werden kann.

29 Johann Gottlieb Fichte: *Die Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre* (1806), in: Fichte, *Sämtliche Werke* [Anm. 27], Bd. V, 406.

(1808) – in die Formulierung einer Politik der Gnosis mündet.³⁰ Zum Vollstrecker dieser Politik hat Fichte die Deutschen als »das Stammvolk der neuen Bildung«³¹ ausersehen, durch das sich die Vergöttlichung der Welt im Vernunftstaat vollziehen muß; am deutschen Sieg in den Befreiungskriegen hängt »zugleich alle Hoffnung des gesamten Menschengeschlechtes auf Rettung aus der Tiefe seiner Uebel«.³²

Die wissenschaftstheoretische Grundlegung des Zirkels, daß das Ich wie das Nicht-Ich in gegenseitiger Beschränkung »durch das Ich und im Ich« gesetzt sind, zeitigt somit durchaus schwerwiegende metaphysische wie theopolitische Verschiebungen. Auf ebendiesen Verschiebungen – die sowohl für die jüdische als auch, wie Fichte selbst im Atheismusstreit erfahren mußte, für die christliche Tradition häretischen Charakter besitzen – baut nun auch die zionistische Poetik auf. Es verwundert kaum, daß sich in den Korrespondenzen führender Zionisten immer wieder und unablässig Rückbezüge auf den Philosophen finden lassen, welcher der »Annahme einer Schöpfung« als dem »Urprincip des Juden- und Heidenthums«³³ den Kampf angesagt hatte³⁴, daß etwa Hugo Bergmann 1915 in einem Brief an Martin Buber schreiben kann: »Nur weil wir Fichte hatten, fanden wir die entsprechenden Strömungen der jüdischen Kultur, verstanden wir erst das Judentum.«³⁵ Tieferen Aufschluß über diese auf den ersten Blick befremdend anmutende Referenz gibt Hans Kohns Retrospektive:

Der Stil, den wir damals in unseren ersten schriftstellerischen Versuchen pflegten, stand freilich mehr unter dem Einfluß Fichtes [...]. Fichtes Vorlesungen *Über die Bestimmung des Menschen* und *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* brachten wir in Zusammenhang mit unserer eigenen Situation, und wir bejahten seinen Ruf nach der Geburt einer idealen Gemeinschaft, in der rational die Einzelpersonlichkeit in den Dienst ihrer Nation gestellt wird. [...] In seinen *Reden an die deutsche Nation* [...] verkündete Fichte die deutsche Mission, diese vollkommene nationale Gemeinschaft zu verwirklichen. Er glaubte das deutsche Volk zu dieser Sendung berufen, weil Unterwerfung unter eine fremde Herrschaft und Aneignung fremder Lebensformen die Nation die tiefste Stufe des Elends erreichen ließen – [...] – und dennoch, wie kein anderes Volk, die Deutschen es irgendwie fertigbrachten, ihre Unversehrtheit als Volk zu bewahren. Ein neuer Nationalstolz und ein neues Sendungsbewußtsein würde sie zur Selbstbesinnung und zur Erkenntnis ihrer Berufung führen und sie befähigen, auf dem Wege einer moralischen und

30 Vergl. Peter Eicher: *Die Politik der absoluten Religion. Fichtes Beitrag zur Gnosis der Deutschen*, in: *Religionstheorie und politische Theologie*, hg. v. Jacob Taubes, Bd. II: *Gnosis und Politik*, 199–218.

31 Johann Gottlieb Fichte: *Reden an die deutsche Nation* (1808), in: Fichte, *Sämtliche Werke* [Anm. 27], Bd. VII, 388.

32 Ebd., 498f.

33 Johann Gottlieb Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben* [Anm. 29], 479.

34 Zur zionistischen Fichte-Rezeption (insbesondere der *Reden an die deutsche Nation*) vergl. mittlerweile Manfred Voigts: »Wir sollen alle kleine Fichtes werden!« *Johann Gottlieb Fichte als Prophet der Kultur-Zionisten*, Berlin 2003.

35 Brief von Hugo Bergmann an Martin Buber vom 11.5.1915, in: Martin Buber: *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, drei Bände, hg. v. Grete Schaeder, Bd. I: 1897–1918, Heidelberg 1972, 388f.

geistigen Erneuerung die Freiheit ihres eigenen Landes und die Freiheit ganz Europas wiederherzustellen. Für uns war der Sinn dieser Lektion klar. Die Lage der Juden in unserer Zeit erschien uns nicht anders als die der Deutschen am Vorabend ihres nationalen Erwachens.³⁶

Mit der Analogisierung der sozialhistorischen Ausgangslage und dem sich hieraus ableitenden Rückgriff auf Fichtes Theorem der freien Selbstsetzung werden nun allerdings auch die theopolitischen Parameter dieses Theorems in die Moderne transportiert. Das kulturphilosophische Raster, das der nationaljüdischen Selbstbegründung unterlegt wird, erweist sich – bei näherer Betrachtung – als ein durch den deutschen Frühidealismus vermitteltes gnostisches Modell, in dem die Pole ›Leben in der Welt‹ und ›Leben in Gott‹ durch die Bestimmungen ›Galuth‹ und ›Zion‹ ersetzt werden. Es ist dabei im Wesentlichen das Szenario der Alienation, in dessen Bewußtwerdung bereits die Befreiungstat in das Stadium des Vollzuges eingetreten ist, welches die Gnosis zur Präfiguration des zionistischen Kulturmodells werden läßt. Deutlich treten die Analogien der Grundschemata etwa hervor, wenn wir uns jene Ausgangsstellung des gnostischen Denkens ins Gedächtnis rufen, die Hans Jonas aus dem mandäischen Schrifttum herausgearbeitet hat:

Sich-ängsten und Heimweh gehören wesentlich zum Los des Fremdlings. Der Fremde, der sich nicht auskennt, verirrt sich in der Fremde, er irrt in ihr umher; kennt er sich aber allzu gut aus, so vergißt er wiederum seine eigentliche Fremdheit, er verirrt sich in einem anderen Sinn in der Fremde, indem er ihr verfällt, in ihr heimisch wird und sich seinem eigenen Ursprung entfremdet. Dann ist er ein Sohn des Hauses geworden. Auch dies gehört unlöslich zusammen und zum Schicksal des In-der-Fremde-seins. Zum Fremdsein als Erleiden gesellt sich Fremdwerden als Schuld, beides aber Schicksalseinheit, beschlossen im Doppelsinn des Sich-verirrens. In der Selbstentfremdung durch das umgebende Fremde ist das In-der-Fremde-sein auf die Spitze getrieben; die Wiedererinnerung an die eigene Fremdheit, das Erkennen des Fremden als Fremden ist dann der erste Schritt zurück, das erwachende Heimweh die beginnende Heimkehr.³⁷

Es gibt nichts, was die zionistische Positionierung gegenüber der Diaspora-Existenz im allgemeinen, gegenüber ihren selbstzerstörerischen Mechanismen – dem Leiden an der Oppression des Exils, dem Zugrunde-Gehen in der Assimilation an das Exil – im besonderen besser charakterisieren könnte, als das gnostische Bewußtsein des fremden Lebens. Heimatlosigkeit ist ein Zustand, der die Identität des Ichs, eines Volkes, Gottes zu vernichten droht; wer sich nicht an der Überwindung dieses Zustandes beteiligt, sondern sich in diesem einzurichten versucht, macht sich schuldig an seinem Schicksal, betreibt Selbstzerstörung. Die Realität der Galuth in der Reflexion auf das Selbst zu durchbrechen, sich die Welt in einem Akt der Souveränität anzueignen und anzuverwandeln, formuliert exakt den messianischen Auftrag, als des-

36 Hans Kohn: *Bürger vieler Welten. Ein Leben im Zeitalter der Weltrevolution*, aus dem Engl. übertragen von Anna Katharina Ulrich-Debrunner, Frauenfeld 1965, 92f.

37 Hans Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen³ 1964, Bd. I: *Die mythologische Gnosis*, 96f.

sen Agent sich der Zionismus ausgibt. (Dem geübten Blick entdeckt sich dieser Auftrag im übrigen rasch als ein Erbe der jüdischen Theosophie, genaugenommen der lurianischen Kabbala. Der Umweg, den die Denktradition der »Selbstverschränkung Gottes ›aus sich selbst in sich selbst« resp. der Verbannung des »göttlichen Sein[s] aus seinem Selbst« in der Perspektive der Wiederherstellung der Einheit des göttlichen Namens über den Deutschen Idealismus zurück in das Judentum nimmt, darf getrost als eine Ironie der Geistesgeschichte gewertet werden.³⁸) Fernab der Fragen von Antisemitismus und Kolonialismus verhandelt hier ein Volk über die Durchsetzung einer politischen Religiosität, deren Exekutivrecht das Judentum von Fichte zurückfordert, der dieses Recht – in einer überaus rabiaten Auslegung der Genesis³⁹ – der deutschen Nation zugesprochen hatte. Das Terrain jener Verhandlungen aber bildet eben der Raum der Zeichen; *dort* muß sich die Etablierung einer Ordnung der Identität in Gott unter Beweis stellen lassen. Die Politik der Gnosis forciert somit eine Poetik der Gnosis.

Der metaphysische Bezugsrahmen, vor dem jene Rückbesinnung der Moderne auf den Zirkel als poetischer Leitfigur statthat, der den Zirkel überhaupt zu einem Sinnträger für die Politisierung der Literatur, zu einem Werkzeug der Urbarkeit werden läßt, ist somit deutlich geworden. Während die Figur als solche im transzendentalphilosophischen Diskurs des späten 18. Jahrhunderts noch mehrere Aktualisierungen erfährt (in exponierter Stellung etwa in Schillers Briefen *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* [1795] – denen zufolge der ästhetische Staat von einer Gesellschaft errichtet werden soll, die im Grunde bereits durch die Erziehung ebenjenes Staates hindurchgegangen und frei geworden sein muß⁴⁰ –, im weiteren aber auch im

38 Zur lurianischen Kabbala vergl. Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a.M. 1980, 267–314, hier 286f.

39 Fichte entschlägt sich bei seiner Genesis-Lektüre freimütig sämtlicher Realia, der Autorenfrage etc., um zu dem Schluß zu kommen: »Ich ersehe aus dem Inhalte, dass es eine Mythe ist über das Normalvolk im Gegensatze eines anderen, aus einem Erdkloss gemachten Volkes, und über die Religion des Normalvolkes, und über die Zerstreuung desselben, und über die Entstehung des Jehovahdienstes; – unter welches Jehovah Volk einst die Urreligion des Normalvolkes wieder hervortreten, und von ihm aus über alle Welt sich verbreiten solle.« (Johann Gottlieb Fichte: *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* [1804], in: *Sämtliche Werke* [Anm. 27], Bd. VII, 137f.)

40 Den Ausgangspunkt des Zirkels bildet dabei die Entwicklung eines Schönheitsbegriffs, der permanent über den Kantischen Rahmen des bloßen Symbols hinausstrebt und als Realisation der Idee der Freiheit das Sinnliche mit dem Sittlichen in Einklang bringen soll. Die Schönheit ist »Vollendung der Menschheit«, die »höchste aller Schenkungen«, als Vereinigung von Vernunft und Sinnlichkeit kommt ihr zweifelsohne der höhere Wert gegenüber der reinen Vernunftbestimmung zu, sie ist »unsre zweite Schöpferin«. (Friedrich Schiller: *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in: ders., *Sämtliche Werke* V, hg. v. Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert, Darmstadt⁹ 1993, 636f. [=21. Brief]) Nun ist aber das Phänomen der Schönheit immer innerhalb des Modus gesetzt, den Schiller den »ästhetischen Zustand« nennt und dessen Stellenwert er allerdings aus einer Anknüpfung an Kant bestimmt, dessen Schönheitsbegriff wiederum sich ganz der Deduktion aus der theoretischen Vernunft verdankt. Für Schiller ist der »ästhetische Zustand« die Ermöglichungsbedingung der menschlichen Freiheit und er ist vor dem Hin-

Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus [1796/97], das die Ästhetisierung – im Dienste einer Gemeinschaftsbildung, eines »Menschenwerks« fernab vom »mechanische[n] Räderwerk« des Staates – gerade jenes Vermögen erzeugen läßt, dessen Krone sie selbst bilden und an dem sie sich selbst wiederum vollziehen soll⁴¹)

tergrund dieser Maßgabe bestrebt, zunächst die Sinnlichkeit gegenüber der Vernunft aufzuwerten (ebd., 632 [= 20. Brief]), um dann in einem zweiten Schritt unter Verwendung der Fichteschen Termini »Bestimmbarkeit« und »Bestimmung« der empirischen Bestimmtheit des Bewußtseins (Schiller redet von der »einseitigen Nötigung der Natur«) das Vermögen des ästhetischen Zustandes entgegenzusetzen, die eben entzogene Freiheit wiederzugeben. Dabei bleibt dieses Vermögen aber ohne eine ursprüngliche Beziehung auf das Sittliche, sondern kann »in diesem Rahmen höchstens als eine Komplementierung und Erweiterung der Vernunftbestimmtheit des Lebens in der widerstandslosen Einstimmung auch der sinnlichen Lebensdimension zum Vernunftleben verstanden werden.« (Dieter Henrich: *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken* [1794–1795], Stuttgart 1992, 321.)

Da Schiller nun in den Briefen zwischen der lediglich den menschlichen Entwicklungsgang »vermittelnden« Funktion des ästhetischen Zustandes und seinem reinen Begriff der Schönheit keinerlei Verhältnis herstellt, ergibt sich beim Setzen beider Bestimmungen in ein Verhältnis eine problematische, sogar widersprüchliche Konstellation, die die Unentschlossenheit Schillers bezeugt, »über die Kantische Gränzlinie« eben noch weiter hinauszuschreiten. Was aber aus jener philosophischen Inkonsistenz resultiert, was von jenem Brückenschlag zwischen Ethik und Ästhetik übrig bleibt beim Versuch einer begriffskonstanten Lektüre, ist ein Zirkel, der sich eben dort abzeichnet, wo das Schöne politisch zu werden beginnt: im »ästhetischen Staat«, einem »dritten, fröhlichen Reiche des Spiels und des Scheins, worin er [der ästhetische Bildungstrieb, P.T.] dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt und ihn von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen entbinde« (Schiller, *Über die ästhetische Erziehung*, 667 [=27. Brief]. Suggestiert wird hier eine absolute Wirklichkeitsmacht des Schönen, durch deren Institutionalisierung allein eine Gesellschaft nicht nur möglich oder notwendig, sondern »wirklich« gemacht werden kann, insofern sich nur in ihr der »Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht.« Das Schöne bringt somit als Realisation der Idee der Freiheit das Sinnliche mit dem Sittlichen in Einklang.

Tatsächlich wird das Schöne ja aber nur im Modus des »ästhetischen Zustandes« gesetzt und die Idee der Freiheit, deren Verwirklichung das Schöne doch eigentlich übernehmen soll, auf der Bewußtseinsstufe demnach durch das Schöne überhaupt erst eingeführt (was ja bei Kant noch Aufgabe des Erhabenen gewesen war): denn von der bloßen Sinnlichkeit, dem »leidenden Zustande des Empfindens zu dem tätigen des Denkens und Wollens«, zur Moralität, gelangen wir nach Schiller wiederum nur »durch einen mittleren Zustand ästhetischer Freiheit«. (Ebd., 641.) Das Schöne induziert somit einerseits die Möglichkeit von Freiheit, um andererseits ihre Wirklichkeit darzustellen. Da Schiller diesen Widerspruch in seiner Argumentation schlichtweg übergeht bzw. beide Begriffsstränge kurzschließt, muß er schließlich zu seinem zirkulösen ästhetischen Grundgesetz »Freiheit zu geben durch Freiheit« gelangen.

- 41 Wenn das Fragment aus Hegels Feder eine »allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister« mittels einer »Mythologie der Vernunft«, einer Versinnlichung der Ideen herbeiführen will im Glauben, »daß der höchste Akt der Vernunft, der, in dem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist«, so hat es zwar Schillers Grundproblem, das Verhältnis von Sinnlichkeit und Vernunft nicht nur in einem ästhetischen Mittelzustand, sondern als eine sich im Schönen Ausdruck verschaffende Identität zu denken im Hinweis darauf, »daß

und die Gnosis als theologische Grundlegung der Philosophie noch ein kurzes Fortleben im Bannkreis des Idealismus führt⁴², wird der sich mit ihr verbindende theopolitische Entwurf allerdings erst in Folge der Verschiebung des Gedankens der zirkulären Selbstbegründung in die jüdische Identitätsdebatte des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts wieder produktiv und in seiner Bedeutung für die Herausbildung einer neuen Poetizität sichtbar. Das literarische Phänomen, mit dem wir uns im folgenden beschäftigen werden, sieht sich ganz eingebunden in den Prozeß der staatlichen Verwirklichung des Selbst im Durchbrechen der ihm in der Verbannung auferlegten Gesetzmäßigkeiten. Gleichzeitig ist es dieses Selbst, das in der Inszenierung des Durchbruchs erst erzeugt werden muß, auf das sich die zionistische Poiesis nicht berufen kann, sondern welches sie aus dem Nichts der Galuth, d.h. aus einer Sphäre, die nur unter der Maßgabe ihrer Ästhetisierung dem Judentum Raum sein konnte⁴³, hervorzuholen hat.

In dieser Sphäre, die – als ästhetische Sphäre – über keinen objektiven Bestimmungsgrund mehr verfügt, wird nun im Zeichen Zions über die Rückkehr der jüdischen Nation in die Geschichte prozessiert, mithin über eine historische Entität, die keinen bloß subjektiven Standpunkt, keinerlei Relativierung zugestehen kann. Die strukturelle Aporie dieses Unterfangens läßt uns indessen präzisieren, welche Umschichtungen sich innerhalb des Zirkeldenkens im Zuge seines Transfers ergeben haben und von welchen Voraussetzungen her wir überhaupt von einer ästhetischen Ausfaltung des Zionismus sprechen können. In der frühidealistischen Diskussion wird die Ästhetik konsequent als das Feld eingeführt, auf dem sich die philosophisch nicht zu fassende Selbstsetzung des Absoluten offenbart. Man verspricht sich von ihr die erkenntnistheoretische *Auflösung* des Zirkels; exemplarisch ließe sich etwa Schellings *System des transcendentalen Idealismus* (1800) anführen, das mit der Überzeugung schließt, daß es »die Kunst allein ist, welcher das, was der Philosoph nur subjektiv darzustellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objektiv zu machen gelingen

Wahrheit und Güte nur in der Schönheit verschwistert sind«, bereits hinter sich gelassen. Jedoch stellt sich auch hier immer noch die Frage des Zirkels, insofern einerseits »ohne ästhetischen Sinn« gar kein Übergang aus der Welt der »Tabellen und Register« in die Welt der Ideen (und nur »was Gegenstand der Freiheit ist, heißt Idee«) stattfindet, andererseits aber die Ideen ja selbst erst wieder »ästhetisch, d.h. mythologisch« gemacht werden sollen unter Maßgabe jener »Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit.« Zitiert nach: *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Werke*, neu ediert auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 unter der Redaktion von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.³ 1993, Bd. I, 234ff.

42 Vergl. Peter Koslowski: *Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling*, Paderborn u.a. 2001.

43 Die Zusammenhänge zwischen Exil und Ästhetisierung der jüdischen Lebenswelt werden zum Eingang des Herzl-Kapitels noch eingehend dargelegt werden; um sie angemessen zu verstehen, bedarf es einiger theoretischer Vorarbeit, die in einer Einleitung noch nicht geleistet werden kann.

kann«. ⁴⁴ Der Zionismus hingegen sucht die Ästhetik nicht auf, weil er sich von ihr die Heilung seines inneren Widerspruchs erwartet. Vielmehr reflektiert er auf das Ästhetische im Sinne eines Existenzmodus, in welchem sich das Judentum im Stande seiner Verbannung, als Gola schon befindet, der überwunden werden muß und in dem gleichzeitig doch alle Strategien, die auf diese Überwindung zielen, statt haben müssen. Das Ästhetische gehört somit dem Zirkel selbst an, trägt wesentlich zu seiner Konstitution bei und kann dessen Aufhebung durch die zionistischen Poetiken dementsprechend nur im steten Gewahren der Preisgabe seiner selbst betreiben.

Gleichzeitig erleben wir infolge der heilsgeschichtlichen Ontologisierung der Ästhetik durch den Zionismus das Auftreten des Zirkels aber auch nicht mehr als defizitär, als ein argumentatives Scheitern. Statt dessen nähert sich die der zionistischen Zeichenpraxis zugrundeliegende kulturphilosophische Überlegung dem Zirkel durchweg affirmativ an, indem sie gerade darauf abzielt, quia absurdum, im Aushalten der Aporie, zu einer Identität zu gelangen, die nicht mehr durch fremde Kodierungen bestimmt wird, und indem sie eine *Écriture* entwickelt, die jenen Ort zur Sprache kommen läßt, von dem sie ihren Ausgang nimmt.

Wie diese *Écriture* beschaffen sein muß, läßt sich bereits erahnen, wenn wir für einen Moment zu einer allgemeinen Reflexion über die Grundprobleme einer sich »politisch« begreifenden Literatur – und der Zionismus verkörpert, selbst in seinen unverdächtigsten Äußerungen, nichts anderes als die extreme Ausformung einer solchen – zurückkehren. Das Ziel einer solchen Literatur liegt nicht schlichtweg in der Partizipation am Politischen, sondern vielmehr in der Wiederherstellung des politischen Primates, der Souveränität. Gerade diese Regeneration scheint aber im Raum des Literarischen nicht möglich zu sein, handelt es sich hierbei doch um einen Raum der Vermittlung, der signifikatorischen Verschiebung, mithin dessen, wogegen der Wunsch nach der Wiederkehr der Politik (als einer Instanz der Entscheidung) sich in Wahrheit richtet. Die nächstliegende Folgerung bestünde nun in der Annahme, daß der Literatur per definitionem eine Politizität verwehrt bleiben müsse, insofern die Vorstellung der Souveränität eine Funktion darstellt, die nicht in die Logik der Zeichenhaftigkeit überführt werden kann. ⁴⁵ Es gilt jedoch zu bedenken, daß sich das Primat des Politischen nicht dadurch präsentiert, daß die Politik sich über das Unpolitische auszubreiten vermag (denn gerade dies, die »diffuse Behauptung von der Allgegenwart des Politischen«, kennzeichnet vielmehr den Verlust von Souveränität), sondern dadurch, »daß die Bestimmung dessen, was als unpolitisch zu gelten hat, ihrerseits als politische Kompetenz begriffen wird – in Analogie zur vormaligen theo-

44 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *System des transcendentalen Idealismus*, in: ders., *Sämmtliche Werke*, hg. v. K.F.A. Schelling, Stuttgart 1856–1861, I. Abtheilung, 3. Band, 629.

45 Hieraus erklärt sich dann etwa auch die Zurückweisung der ästhetischen Souveränität seitens der Systemtheorie, die die Souveränität der Kunst immer nur als ein »uneingelöstes Versprechen« betrachten kann. (Siehe dazu Niklas Luhmann: *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1995, 384f.)

logischen Bestimmung dessen, was ›weltlicher‹ Kompetenz überlassen blieb.⁴⁶ Die Re-Etablierung dieser Kompetenz präzisiert das konkrete Anliegen zionistischen Schreibens, das somit nur darin erfüllt werden kann, indem sich die Literatur an der Schwelle zum Politischen preisgibt, das *Opfer der Zeichen als Zeichen* inszeniert. Die zionistische Poiesis affiziert einen Staat, der das ihn konstituierende ästhetische Moment wiederum auszugrenzen hat, da dieses seinen Bestand, seine Ordnung essentiell gefährdet. Die Kunst spielt demnach nicht den Souverän, sondern läßt sich im Spiel durch den Souverän unterwerfen; sie erlangt ihre Politizität gerade dadurch, daß sie sich in und aus ihrer Herrschaftslosigkeit beschreiben läßt. Die Poetik der Urbarkeit – mitsamt der äußersten Ausprägungen ihres Zirkels, ihrer zentralen Konstituenten Opfer und Spiel – erweist sich darin als die adäquate Übersetzung der politischen Theologie in den Raum der Zeichen. Mithin kann nur der Rekurs auf die ihr eigentümlichen Verschränkungen von Be- und Entmächtigung, von Politik und Poetik hinreichend erklären, unter welchen Voraussetzungen Zion überhaupt zum Ort der Literatur werden konnte.

Wenn wir uns diesem Ort nun nähern, so wird die Tatsache, *daß* er einen Zirkel bildet, nicht weiter beschäftigen; ebensowenig geht es uns an, wieviel affirmatives und subversives Potential dieser Zirkel birgt. Die entscheidende Frage lautet dagegen: wie läßt sich dieser Zirkel im Konkreten vollziehen? Der Sprung von einer Ebene des Aufschubs, des Unsteten und Zerstreuten, der Galuth, auf eine Ebene der Sammlung und des ›unmittelbaren Ausdrucks‹ – hieraus erklärt sich die (wie zu sehen durchaus ambivalente) Faszination, die das Reich all der Georg von Wergenthins der zionistischen Idee entgegenbringt. Der Zionismus unterbreitet der Moderne ein spezifisches, ein *positives* Angebot zur Bewältigung ihrer paradoxen Aufgabenstellung, von einer Ansammlung entwerteter Zeichen zu einer Sprache der Präsenz zu gelangen. In der Folge konfrontieren uns die zionistischen Poetiken in ihrer Gesamterscheinung wie in ihren unterschiedlichsten Ausprägungen mit Strategien, welche dieses ›Hinübergehen‹ gewährleisten sollen, wobei Innovation und Adaption poetischer Verfahrensweisen in einem Wechselverhältnis stehen. Fluchtpunkt bleibt dabei durchgehend die Bildung von Zeichen, die für die Stabilität ihrer Auslegung dadurch garantieren, daß sie ihre eigene Grammatik mitbringen, den Kultur-Raum, in dem sie lesbar werden, selbst evozieren.

Um diese Denkfigur in ihrer ganzen Tragweite zu begreifen, scheint es geboten, den Blick für einen kurzen Moment auf einen Text zu richten, der erstmals in Else Lasker-Schülers 1905 erschienener Gedichtsammlung *Der siebente Tag* abgedruckt ist und später, 1912, die Anthologie *Hebräische Balladen* eröffnen wird.

46 Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*, erneuerte Ausgabe, Frankfurt a.M.² 1999, 101.

MEIN VOLK

Der Fels wird morsch,
 Dem ich entspringe
 Und meine Gotteslieder singe...
 Jäh stürz ich vom Weg
 Und riesele ganz in mir
 Fernab, allein über Klagegestein
 Dem Meer zu.

Hab mich so abgeströmt
 Von meines Blutes
 Mostvergorenheit.
 Und immer, immer noch der Widerhall
 In mir,
 Wenn schauerlich gen Ost
 Das morsche Felsgebein,
 Mein Volk,
 Zu Gott schreit.⁴⁷

Auf welche Weise gelangt hier die Literatur zur Nation als ihrem kulturellen Bezugspunkt? Vor dem Hintergrund dieser Fragestellung ist es uns zunächst aufgegeben, die Trennung zu verstehen, mit der sich Titel und Gedicht aufeinander beziehen, d.h. die Differenz zu setzen, deren Begründung uns das alleinige Kriterium ›Text‹ nicht zu geben vermag. Handelt es sich hierbei etwa um das Verhältnis der Explikation einer noch verschlüsselten Identität? Dies würde voraussetzen, daß dasjenige, was expliziert wird, »Mein Volk«, bereits gegeben, bereits Zeichen geworden ist, noch *bevor* das Ich seine Rede begonnen hat. Die Tatsache, daß sich unter den vielfachen Varianten des Gedichts auch ein Typoskript befindet, in dem der Beginn »Der Fels« durch die Wiederaufnahme des Titels ersetzt wurde⁴⁸ und das somit das Kollektivum der Nation dem Ich, welches erst in der Folgezeile den Text betritt, voranstellt, scheint einen Hinweis darauf zu geben, daß der Titelinstantz im Bezug auf das ihr unterstehende Sprechen durchaus eine Begründungsfunktion zugemessen werden könnte – wäre sie nicht aus jenem Anfang gelöscht und an das Ende des Gedichtes verbannt worden. Dies wiederum wirft die Frage auf, ob sich der Titel womöglich resultativ auf die Dichtung bezieht, das Ich in seinem Gesang das Volk evoziert, der es dann allerdings – hier liegt bereits die poetologische Crux beschlossen – selbst mitsamt seiner Evokation angehören müßte. Die Nation als unverstellter Ursprung und Zielpunkt von Zeichenbildung erweist sich der Poiesis als Hemmnis, und es ist das große Geheimnis dieses Textes, wie trotz alledem ein Akt vollzogen werden kann, in dem die Nation schließlich zur Sprache kommt.

47 Zitiert nach: Else Lasker-Schüler: *Mein Volk*, in: dies., *Werke und Briefe*, hg. v. Norbert Oellers, Heinz Rölleke und Itta Shedletzky, Bd. I.1, Frankfurt a.M. 1996, 96f.

48 Zu den Varianten vergl. E. L.-S., *Werke und Briefe*, Bd. I.2, Frankfurt a.M. 1996, 134ff.