

VORWORT

Die Diskurse über jüdische Lebenswelten im deutschsprachigen Kulturraum und die Auseinandersetzung mit den Themen Gedächtnis, jüdische Erinnerung und Erinnerungskultur prägen die kulturwissenschaftliche Forschung schon seit Langem. Der Beitrag des vorliegenden Bandes besteht darin, überblicksartig abzubilden, wie sich das Spektrum jüdischen Lebens – und die Sicht darauf – im Laufe der Geschichte entfaltet hat. Es werden die Auswirkungen der sozio-politischen und wirtschaftlichen Spannungen auf die jüdische Bevölkerung beleuchtet und anhand konkreter Beispiele illustriert, unter welchen Bedingungen sich Juden in Literatur, Sprache und Kultur positionieren mussten. Damit einhergehend wird auch der Wandel nachgezeichnet, der sich im Hinblick auf die Wahrnehmung jüdischer Identität vollzog. Entsprechend werden in den hier versammelten Beiträgen Texte jüdischer und nicht jüdischer Autoren behandelt, in denen einschlägige Themen, Motive und Problemkonstellationen auftreten. Ein besonderer Fokus des Bandes gilt solchen Ereignissen, die für das jüdische Leben in Mitteleuropa einschneidend waren. Sie stehen oftmals in direkter oder indirekter Verbindung mit Extremerfahrungen wie Antisemitismus, Vertreibung, Exil und Holocaust, die das Leben von Generationen geprägt und ihr Schreiben nachhaltig beeinflusst haben.

Demnach werden in dem Band Autoren vornehmlich jüdischer oder deutscher Herkunft, die sich mit jüdischen Themen und/oder Motiven auseinandersetzen, behandelt. Insofern dürfen auch die im Werk dargestellten intellektuellen, wissenschaftlichen und kulturellen Leistungen jüdischer Autoren als Hommage an die Autoren verstanden werden, deren Werke im nationalsozialistischen Zeitalter verboten und verbrannt wurden.

Das vorliegende Band intendiert hinsichtlich dieser Thematik auf den Beitrag der türkischen Germanistik aufmerksam zu machen. Dies wird insbesondere ersichtlich, wenn man vor Augen hält, dass die Werke deutschsprachiger jüdischer Autoren bereits seit den 1930'er Jahren ins Türkische übersetzt wurden. Folglich ist auch die Anzahl wissenschaftlicher Studien und Abhandlungen in der türkischen Forschung nicht geringzuschätzen. Die Rezeption und wissenschaftliche Auseinandersetzung deutschsprachiger-jüdischer Literatur in der Türkei stellt somit ein signifikantes Beispiel für Grenzüberschreitungen in der Literatur dar. Spannende Beiträge und mannigfaltige Perspektiven – vornehmlich aus der türkischen Germanistik – sollen somit einen Einblick in das Thema der jüdischen Lebenswelten gewähren.

Die chronologische Reihenfolge der Beiträge orientiert sich an den behandelten Autoren in den Artikeln und soll einen literaturhistorischen Überblick ermöglichen und soziale und politische Hintergründe offenbaren.

Onur Bazarkaya widmet sich in seinem Beitrag „Rahel Varnhagen: Überlegungen zur Identitätssuche einer Grenzüberschreiterin“, einer deutschen Schriftstellerin jüdischer Herkunft, und beschreibt einerseits das kulturelle Leben um 1800, insbesondere die Berliner Salonkultur und andererseits das Bestreben der Autorin, eine von ihrer jüdischen Herkunft unabhängige Identität zu schaffen. Dabei schlägt sie wie viele intellektuelle Jüdinnen dieser Zeit einen Weg

ein, der es ihr ermöglicht, das erwünschte Selbstbild durch Akkulturation bzw. Assimilation an die erlesene Gesellschaft zu verwirklichen.

In ihrem Artikel „Heinrich Heine: Der letzte Dichter der Romantik“ geht die Autorin Nuran Özyer auf Heinrich Heine, einem der bekanntesten und umstrittensten deutschen Schriftsteller ein und hebt hervor, dass Heines Bestrebungen in Deutschland eine berufliche Stellung zu finden aufgrund seiner jüdischen Abstammung scheiterten. Ferner soll anhand der Gedichte aus dem Buch der Lieder dargelegt werden, weshalb der Romantiker Heine in der deutschen Literaturgeschichte eine privilegierte Stellung einnimmt, wenn es sich um die romantische deutsche Lyrik handelt.

Saniye Uysal Ünalán setzt sich in ihrem Beitrag mit der Wiener Moderne und dem Judentum anhand des Autors Hugo von Hofmannsthal auseinander. Dabei konzentriert sie sich insbesondere auf den sich anbahnenden Antisemitismus, auf die ‚Judenfrage‘, auf ‚zionistisches‘ und ‚antifeministisches‘ Ideengut dieser Zeit. Vor diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund analysiert die Autorin zwei literarische Texte, „Ein Brief“ und „Das Märchen der 672. Nacht“ von Hofmannsthal im Hinblick auf die Inszenierung der männlichen Krise und deren diskursive Verschränkung mit den zirkulierenden antisemitischen und misogynen Stereotypenbildungen.

Der Beitrag von Zoltán Szendi untersucht die Rolle der Frauen aus dem Alten Testament in der Lyrik Rilkes. Dabei stellt der Autor anhand der analysierten Gedichte fest, dass die Frauengestalten positive Einflüsse auf das Leben ihrer Könige ausüben. Entscheidende Schicksalsmomente werden somit in Texten wie Abisag und Absaloms Abfall hervorgehoben. Somit erweist sich die pointierte Darstellungsweise für die lyrische Narration bei Rilke als charakteristisch. Diesbezüglich hält die vorliegende Arbeit fest, dass die analysierten Dichtungen sich sowohl durch thematischen Reichtum als auch strukturelle Virtuosität auszeichnen und zu den hohen ästhetischen Leistungen Rilkes gehören.

Nihal Durmuş analysiert in ihrem Artikel anhand der Erzählung „Die Ermordung einer Butterblume“ aus dem Jahre 1912 von Alfred Döblin, einem der bedeutendsten jüdischen Dichter der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts und deren Übersetzung „Bir Dügün Çiçeğinin Öldürülmesi“ nach Faruk Yücel (1999) welche sprachlichen Mittel zum Ausdruck der Kategorie (In)definitheit im Türkischen verwendet werden und inwieweit die Semantik eines jeweiligen Nomens bei der Konstruktion türkischer Nominalphrasen (NPn) eine Rolle spielt.

Bernd Juen widmet sich in seinem Artikel „Hans Kelsen: Der vertriebene Jahrhundertjurist“ in erster Linie den aufgrund des nationalsozialistischen Zeitalters vertriebenen jüdischen Intellektuellen des 20. Jahrhunderts und fokussiert sich auf die zeitgeschichtliche Situation in Wien. Er veranschaulicht, dass mit der Verbannung dieser Menschen auch das Wissen, über das die Intellektuellen verfügten, abhanden kam. Eines dieser Fallbeispiele stellt der weltberühmte Rechtsgelehrte Hans Kelsen dar, dessen Schicksal zugleich auch das Schicksal unzähliger Vertriebener darstellt und deshalb auch von Juen beleuchtet wird.

Leyla Coşan und Habib Tekin befassen sich in ihrem Beitrag mit ausgewählten Werken des österreichischen Autors Stefan Zweigs wie beispielsweise Im Schnee, Jeremias, Buchmendel, Der begrabene Leuchter und die Schachnovelle und analysieren diese im Lichte der jüdischen Erinnerungskultur. Die Untersuchung soll veranschaulichen, wie Zweig anhand seiner Werke und dem Akt des Erinnerns versucht aktiven Widerstand gegen das Vergessen zu leisten. Dadurch soll die Öffentlichkeit an historische Ereignisse erinnert werden, um eine bewusste Auseinandersetzung mit der Vergangenheit zu ermöglichen.

„Jüdischer Identitätswandel bei Stefan Zweig am Beispiel von Jeremias und Der begrabene Leuchter“ lautet der Titel des Beitrags von Firdevs Gök, die anhand der im Titel genannten Werke Stefan Zweigs Beziehung zum Judentum herauskristallisiert und feststellt, dass sich Zweigs Ansichten bezüglich seiner jüdischen Identität sowie des Zionismus im Laufe der Zeit und vor allem der einschneidenden historischen Ereignisse wie die Verbreitung des Antisemitismus und des Zweiten Weltkrieges, der die Verfolgung und Ermordung der Juden zur Folge hatte, verändert haben.

Halit Üründü und Mehmet Tahir Öncü stellen in ihrem Beitrag das Thema der Neuübersetzung durch Relaisübersetzung von literarischen Werken dar. Hierzu ziehen die Autoren zwei Neuübersetzungen von Stefan Zweigs Novelle „Angst“ zur Analyse heran, indem sie beide Übersetzungen untereinander und mit dem Ausgangstext vergleichen. Dabei handelt es sich um die Übersetzungen von Ilknur Igan (2015) und Burcu Uzunoğlu (2017). Zunächst erörtern die Autoren den Begriff Neuübersetzung und die „Alternative“ der Neuübersetzung durch Relaisübersetzung. Ferner gehen sie der Frage nach, welche Faktoren eine Relaisübersetzung beeinflussen können. Im Weiteren versuchen sie zu veranschaulichen, inwieweit diese Umstände sich in der Übersetzungstätigkeit widerspiegeln.

Saniye Uysal Ünalán widmet sich in ihrem Beitrag Franz Kafka, einem der wichtigsten Schriftsteller und Vertreter deutschsprachiger-jüdischer Literatur des 20. Jahrhunderts. Die Autorin hebt hervor, dass oftmals in den Texten Kafkas Tierfiguren in den Vordergrund treten, die sich aufgrund ihrer Zwischenposition einer exakten Kategorisierung entziehen wie beispielsweise auch in der Erzählung Ein Bericht für eine Akademie, in der die Tierfigur einem Verwandlungsprozess unterliegt. Uysal Ünalán analysiert die Figur des Affen, welcher in der Erzählung als Repräsentant des Anderen in Erscheinung tritt und eruiert das in der Erzählung enthaltene postkoloniale Potential.

Der in Galizien geborene Schriftsteller Joseph Roth, einer der berühmtesten jüdischen „Kosmopoliten“ des 20. Jahrhunderts und seine Kosmopolitismusauffassung sind Untersuchungsgegenstand des Artikels von Emel Gökgözoğlu. Da Roth sich selber als Symbol des jüdischen Kosmopolitismus bezeichnet, versucht die Autorin diesen Aspekt in den Werken Roths zu eruieren. Zudem versucht sie unter Berücksichtigung der biografischen Perspektive die Verbindung zwischen Kosmopolitismus und Judentum anhand des Werkes Radetzkykymarsch zu veranschaulichen.

Sine Demirkıvıran befasst sich in ihrem Artikel mit der deutschen Schriftstellerin und Übersetzerin Mirjam Pressler, die als eine der erfolgreichsten Kinder- und

Jugendbuchautorinnen gilt. Demirkıvıran hält fest, dass die jüdische Herkunft der Autorin es ihr ermöglicht in ihren Werken den jungen Leserkreis in eine realitätsnahe jüdische Lebenswelt einzubinden. Gegenstand der vorliegenden Arbeit ist Presslers Roman *Nathan und seine Kinder*. Dieses Werk, welches Pressler selbst eine „Variation“ zu Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise* nennt, wird von Demirkıvıran als eine Adaptation und ein Rewriting bewertet. Demnach legt Demirkıvıran in ihrem Artikel den Fokus auf die Veränderungen und Bearbeitungen in Presslers Werk und setzt sich zudem mit den Autorenintentionen Lessings und Presslers auseinander.

In ihrer Arbeit „Spuren des Leidens: Über Verlust und Wiederfinden der Identität in W.G. Sebalds *Austerlitz*“ setzt sich Şebnem Sunar mit *Austerlitz*, dem letzten Werk des Autors W.G. Sebald, auseinander und veranschaulicht die Reise der Selbstfindung, die Suche nach Erinnerungen und Identität des Protagonisten Jacques Austerlitz. Dieser ist ein traumatisierter Mensch, der als kleines Kind den antisemitischen Terror zwar überlebt, aber sein Leben lang an den Folgen zu leiden hat. Folglich ist der Protagonist auf der Suche nach seinen Wurzeln und wandert durch Europa. Sunar thematisiert in ihrer Arbeit die Verlusterfahrung und eruiert den Versuch, Austerlitz aus Erinnerungsfragmenten und kulturellen Gedächtnisbruchstücken eine auf Wahrheit basierende, jedoch erfundene Biographie zu rekonstruieren.

Ziel des Beitrags von Iclal Cankorel ist es wesentliche Merkmale der jüdischen Denkweisen vorzustellen und auf die Vielfalt unterschiedlicher Gesinnungen hinzuweisen. Diese Differenzen, die der Autorin zufolge größtenteils auf das Wanderleben der Juden zurückzuführen sind, ergeben die Vielfalt im Denksystem und in der Sprache. Die Autorin versucht in ihrer Arbeit die Vielfalt in Denken und Sprache anhand der Biographien verschiedener Autoren wie insbesondere Joseph Roth und Elias Canetti, aber auch Franz Kafka und Stefan Zweig zu veranschaulichen.

Nach dieser kurzen Übersicht über die in dem vorliegenden Band gesammelten Beiträge gilt unserer besonderer Dank an die engagierten Autorinnen und Autoren sowie an die zahlreichen Gutachterinnen und Gutachter. Für mögliche Fehler, die trotz aller Bestrebungen noch verblieben sind, bitten wir um Nachsicht. Wir hoffen, dass das Buch einer breiten Leserschaft eine anregende Lektüre sein wird. Auch dem Logos Verlag-Berlin fühlen wir uns, aufgrund der Möglichkeit dieses Buch zu publizieren, zu Dank verpflichtet.

Leyla Coşan & Mehmet Tahir Öncü

April 2021

Rahel Varnhagen: Überlegungen zur Identitätssuche einer Grenzüberschreiterin

Onur Bazarkaya (Istanbul)

Abstract (English)

Rahel Varnhagen: Reflections on the search for identity of a woman crossing borders

The cultural life around 1800 was strongly influenced by the conviviality in salons. There were nine Jewish salonières in Berlin alone, which could be identified with certainty. Due to the social restrictions to which these women were subjected to, their efforts to distinguish themselves went hand in hand with more or less significant transgressions of boundaries. Their aim was acculturation or assimilation to the (high) society. One could say that the special way in which women dealt with the outside world reflected their inner search for an identity aimed to stay independent of their Jewish origin. This can be illustrated particularly well by the example of Rahel Varnhagen, born as Levin. Unlike other Jewish women, who attempt to escape from Judaism to a desired self-image, in the case of Rahel, this kind of behaviour is much more better documented. The present study focuses on the media which Rahel used in the perpetual creation of her ideal self: her first salon, letter writing, and her reception of Goethe. Following Sybille Krämer's media philosophy, these exponents of media can be understood as "messengers" that would make Rahel's search for identity structurally visible. How this developed in detail is subject to the following reflexions.

Keywords: Rahel Varnhagen, identity search, border crossing, salon, letter, Goethe reception.

Abstract (Deutsch)

Das kulturelle Leben der Zeit um 1800 war stark von der Salongeselligkeit geprägt. Allein in Berlin gab es neun mit Sicherheit identifizierbare jüdische Salonières. Aufgrund der sozialen Einschränkungen, denen diese Frauen unterworfen waren, gingen ihre Distinktionsbestrebungen mit mehr oder weniger signifikanten Grenzüberschreitungen einher. Ihr Ziel war die Akkulturation bzw. Assimilation an die (feine) Gesellschaft. Man könnte sagen, dass sich im speziellen Umgang der Frauen mit der Außenwelt ihre innere Suche nach einer von ihrer jüdischen Herkunft unabhängigen Identität widerspiegelte. Am Beispiel Rahel Varnhagens, geb. Levin, lässt sich das besonders gut veranschaulichen. Bei keiner der anderen intellektuellen Jüdinnen ist die Fluchtbewegung weg vom Judentum, hin zu einem erwünschten Selbstbild so deutlich dokumentiert wie bei ihr. In der vorliegenden Untersuchung werden die Medien zu fokussieren sein, die Rahel bei der immerwährenden Gestaltung ihres Wunsch-Ichs in Anspruch nahm: ihr erster Salon, das Briefeschreiben und ihre Goethe-Rezeption. Im Anschluss an Sybille Krämers Medienphilosophie lassen sich diese als „Boten“ verstehen, die Rahels Identitätssuche strukturell sichtbar machen. Wie diese im Einzelnen aussah, ist Gegenstand der nachfolgenden Überlegungen.

Stichwörter: Rahel Varnhagen, Identitätssuche, Grenzüberschreitung, Salon, Brief, Goethe-Rezeption.

1 Einleitung: Rahels Wunsch-Ich und seine Boten

Nach dem Siebenjährigen Krieg (1756–1763) übte die aufstrebende Metropole Berlin auf zahlreiche jüdische Kaufleute aus den Handels- und Messestädten Königsberg, Breslau und Frankfurt an der Oder sowie aus Ländern Osteuropas eine starke Anziehungskraft aus. Die ökonomische Lage der dort lebenden Ju-

den war vergleichsweise gut; durch die Migration in die preußische Hauptstadt versprach man sich ein besseres Leben. Eine 1750 von Friedrich II. erlassene Verordnung, das *Revidierte General-Privileg*, war jedoch grundsätzlich dazu angetan, solche Erwartungen zu dämpfen. Ihr lag der Anspruch zugrunde, die demographische und ökonomische Entwicklung der jüdischen Minderheit zu kontrollieren. Damit ging eine Fülle von Verboten und strengen Auflagen einher, denen die Handelstätigkeit, der Besitz und die Besitzansprüche von Juden unterworfen wurden (Freund 1912: 22ff.). Zentrale Bedeutung kam hier der Vergabe bzw. Vererbung von Schutzbriefen zu. In den einschlägigen Paragraphen wurde zwischen ordentlichen und außerordentlichen Schutzjuden unterschieden. Ersteren gewährte der Schutzbrief das Recht auf Niederlassung; letzteren wurde selbst das Recht auf Nachwuchs abgesprochen.

Die Abstände zwischen der Provinz und der Hauptstadt wuchsen nicht nur in ökonomischer, sondern auch in kultureller Hinsicht. Unterstützt durch das Mäzenatentum der im Krieg zu großem Reichtum gelangten „Münzjuden“ (Juden, die an der preußischen Münzprägung beteiligt waren), bildete sich ein glanzvolles „Haskala-Milieu“ heraus (Lowenstein 1994: 5). Berlin avancierte in den Folgejahren zum Zentrum der jüdischen Aufklärung in Europa.

Mit dieser Entwicklung war auch das Aufkommen einer spezifischen Geselligkeitskultur verbunden. Ihre Hauptakteure waren intellektuelle Jüdinnen, die Salons führten. Zu ihnen zählten Persönlichkeiten wie Henriette Herz, Dorothea Schlegel und Rahel Varnhagen, die es sich angewöhnt hatten, die Grenzen der Konvention zu überschreiten, mit dem Ziel, sich an die (feine) Gesellschaft zu akkulturieren bzw. zu assimilieren. Dabei diente ihnen vor allem die Bildung. Durch die Aneignung von Wissen und die Verfeinerung ihres Habitus' hofften sie, einen gewissen Geistesadel zu erlangen (Hertz 1988: 7). Zugleich hatte Bildung für sie eine eminent praktische Bedeutung, denn sie verschaffte ihnen die Legitimation, Salons zu gründen bzw. zu besuchen und so mit Vertretern der höheren Gesellschaftsschichten zu verkehren. Sie war, kurz gesagt, ein Mittel des sozialen Aufstiegs; die mit der Salongesellschaft verbundene Geschichte von romantischen Beziehungen und Eheschließungen legt beredtes Zeugnis davon ab (Hertz 1988: 204ff.). Im Hinblick auf die eigenen gesellschaftlichen Schranken, die damals für Juden – insbesondere die Frauen unter ihnen – existierten, könnte man auch von einem Ort sozialer Grenzüberschreitung sprechen.

In der speziellen Art des Umgangs dieser Frauen mit der Außenwelt spiegelt sich, könnte man sagen, ihre innere Suche nach einer von ihrer jüdischen Herkunft unabhängigen Identität wider. Am Beispiel Rahel Varnhagens, geb. Levin, lässt sich das besonders gut veranschaulichen. Bei keiner der anderen intellektuellen Jüdinnen ist die Fluchtbewegung weg vom Judentum, hin zu einem erwünschten Selbstbild so deutlich dokumentiert wie bei ihr. So schreibt sie etwa 1806 an ihren Bruder: „Der Jude muß aus uns ausgerottet werden; das ist heilig wahr, und sollte das Leben mitgehen“ (zit. nach Arendt 1962: 126). Dementsprechend ist auch die Sterbemetapher zu verstehen, die sie in einem Brief an Astolphe von Custine von 1817 aufgreift, dabei wie so oft aus Goethes *Tasso* zitierend: „Und in allen Stücken billig sein, heißt sein eigen Selbst zerstören! [...] und so zerstör' ich mich denn *wirklich*; [...] So muß ich weiter sterben; viel bin ich schon gestorben“ (Varnhagen 1983c: 504f.). Äußerungen wie diese um-

kreisen, wenn man so will, den einen Pol des Spannungsverhältnisses, in dem sich ihr Selbstverständnis befand. Den anderen umschreibt eine Stelle aus einem Brief an David Veit von 1805, in der es heißt:

Ich bin so einzig, als die größte Erscheinung dieser Erde. Der Künstler, Philosoph, Dichter, ist nicht über mir. Wir sind vom selben Element. Im selben Rang, und gehören zusammen. Und der den andern ausschließen wollte, schließt sich nur aus. Mir aber war das Leben angewiesen; und ich blieb im Keim, bis zu meinem Jahrhundert, und bin von außen ganz verschüttet, drum sag' ich's selbst. Damit ein Abbild die Existenz beschließt. (Varnhagen 1983e: 260)

Als eine jüdische Autorin der Zeit um 1800 war Rahel von den sozialen Verhältnissen tatsächlich „verschüttet“; sie konnte sich nicht entfalten und „blieb im Keim“. Daraus erklärt sich wohl auch der transgressive, die Grenzen der Etikette überschreitende, Ton dieser Zeilen: Da sie nicht gehört wurde, rief sie quasi lauter als die Anderen; und da die Gesellschaft anscheinend die Augen davor verschloss, dass sie künstlerisch-intellektuell „so einzig“ war wie „die größte Erscheinung dieser Erde“, sollte es wenigstens Veit, der ihr engster Freund war, mit aller Deutlichkeit erkennen. Außerdem – und das ist hier entscheidend – liegt dem Briefabschnitt die Überzeugung zugrunde, dass sie ihr ideales „Abbild“ zeichnen und ihre Grandiosität verkünden musste, da es sonst niemand Anderes getan hätte („drum sag' ich's selbst“). Damit wäre nun auch der andere Pol, der das genannte Spannungsverhältnis bestimmt, im Kern umrissen. Er definiert sich über Rahels Hang, in immer neuen Anläufen ein Wunsch-Ich zu entwerfen. Letztlich könnte man sagen, dass ihre Identitätssuche davon handelte, „den Juden“ in sich zu vernichten, um in einem Selbstbild wie dem im Brief an Veit gewissermaßen wiederaufzuerstehen – diesmal ausgerüstet mit allem, was ihr die Anerkennung und Bewunderung der Gesellschaft eintragen sollte.

Im Nachfolgenden sollen die Mittel, besser gesagt, die Medien in den Blick genommen werden, die Rahel dabei halfen, sich zwischen den beschriebenen Polen zu orientieren. Zu ihrer theoretischen Einordnung sei hier auf Sybille Krämers Medienphilosophie verwiesen, in deren Zentrum die Figur des Boten steht. Es handelt sich, kurz gesagt, um eine mediale Vermittlungsinstanz, deren Funktion damit zusammenhängt, „die Eigenstruktur und Eigensinnlichkeit auszublenden, um eben dadurch und im gleichen Zuge eine Fremdstruktur, ein Fremdsinnliches sichtbar werden zu lassen“ (Krämer 2008: 83). Mit anderen Worten: „Medien vergegenwärtigen etwas genau dadurch, dass sie das, was sie selber sind, der Wahrnehmung entziehen“ (Krämer 2008: 83). Rahels erster Salon, ihr Briefeschreiben und ihre Goethe-Rezeption lassen sich in diesem Sinne als Boten verstehen, die ihre Identitätssuche strukturell sichtbar machen. Dabei tritt ihre mediale Präsenz in den Hintergrund. Und doch könnte man von ihrer immerwährenden Anwesenheit sprechen; denn durch ihre Ingebrauchnahme hinterließen sie vielfältige Spuren in Rahels Habitus und flossen so in ihr stets im Werden begriffenes Selbstbild ein.

„[U]nsere Sprache ist unser gelebtes Leben; ich habe mir meines selbst erfunden“ (Varnhagen 1979a: 337), bekannte Rahel einmal Alexander von der Marwitz gegenüber, die Betonung bemerkenswerterweise auf das Schöpferische der Lebensführung legend. Sie hat nicht nur, so ließe sich hinzufügen, selbst ihr Leben, sondern auch fast ihr Leben lang ihr Selbst erfunden. Wie sie das getan hat, ist Gegenstand der folgenden Untersuchung.

2 „...und liebe alles Menschliche“: Schriftliche Selbsterfindungen

Bildung, wie sie Rahel vorgeschwebt haben mochte, war Selbstbildung. Der Akzent lag auf dem Aspekt des Bildnerischen, Gestalterischen. Die Verwendung von Begriffen wie ‚Selbsttechnik‘ oder ‚Selbstoptimierung‘ wäre hier nicht ganz angemessen, suggerieren sie doch die Entwicklung oder Verbesserung einer bereits feststehenden Identität. Eine solche musste Rahel aber erst noch finden. Ihre Suche zeichnet sich in nahezu allen ihren Briefen ab. Sie verlief weg vom Judentum und hin zu einem Ich, von dem sie die meiste Zeit ihres Lebens nur wusste, dass es ihr die Anerkennung der Gesellschaft sichern und sie glücklich machen sollte. Für Rahel war Bildung die bewusste (Neu-)Gestaltung des Selbst.

Ein Medium, über das ihre Suchbewegung erfolgte, war das Schreiben, genauer das Briefeschreiben. Nach eigener Einschätzung verfasste Rahel im Laufe ihres Lebens weit über zehntausend Briefe (Tewarson 1997: 41). Diese ungeheure Zahl erklärt sich zum einen daraus, dass sie den Brief, gemeinsam mit dem Tagebuch, als das einzige Medium nutzte, um sich schriftlich auszudrücken. So findet sich in ihrem Briefoeuvre alles Mögliche: poetische Versuche, Rezensionen, Anekdoten, Aphorismen, philosophische Reflexionen, gesellschaftliche Analysen, Abhandlungen über Kunst u.v.m. Zum anderen stehen die Briefe in engem Verhältnis zum täglichen Leben und zu anderen Menschen. Auch wenn ihnen eine literarische Qualität eignet, sind sie doch nie literarisch fingiert. Aufgrund ihrer Dialogstruktur (Sender-Empfänger) ist es außerdem möglich, sie mit Rahels erstem (1790-1806) und zweitem Salon (1820-1833) in Beziehung zu setzen. Sie sind, wenn man so will, die schriftliche Fortführung der dortigen Gespräche (Tewarson 1997: 41).

Im 18. Jahrhundert entwickelte sich das Schreiben von Briefen zu einer eigenständigen kommunikativen Praxis. Hatte der Brief vorher fast ausschließlich der Vermittlung von Informationen gedient, so fungierte er jetzt zunehmend als Vehikel des zweckfreien, empfindsamen Gefühls- und Gedankenaustauschs, als Medium der Geselligkeit (Vellusig 2000: 55f.). In dieser Form fand er auch Eingang in die Literatur: Die Autoren begriffen ihn allmählich als Teil ihrer literarischen Produktion, verfassten Briefromane und funktionalisierten ihn auch innerhalb dramatischer und epischer Texte. Das 18. Jahrhundert kann ebenso gut als Jahrhundert des Briefes (Georg Steinhausen) wie als das der Geselligkeit (Ulrich Im Hof) bezeichnet werden. Mithin stellen Rahels Briefe keineswegs eine Ausnahme dar, vielmehr spiegeln sie die kulturellen Bedingungen der damaligen Zeit in seltener Schärfe wider – umso mehr, als Frauen im Literaturbetrieb ausgegrenzt wurden und ihre Produktion weitgehend auf das Briefeschreiben beschränkt blieb.

Was den Brief im ‚empfindsamen‘ 18. Jahrhundert und auch später so attraktiv machte, dürfte vor allem der Umstand gewesen sein, dass er eine literarische Mischform darstellt, in der sich Fiktionalität und Faktualität miteinander verschränken. Deshalb eignet er sich für autobiographische Skizzen ebenso wie für Selbstinszenierungen, in denen das Subjekt seine individuelle Erfahrungs- und Erlebniswirklichkeit auf scheinbar vorliterarisch-authentische Weise entfalten kann (Vellusig 2000: 9). Für Rahel und andere intellektuelle Jüdinnen hatte

der Brief darüber hinaus noch wichtige Bedeutung im Prozess der Assimilation, denn er half ihnen, ein von ihrer jüdischen Identität unabhängiges Selbst zu finden oder besser: zu erfinden. Da sie in ihrem quasi illegitimen Autorschaftsstatus auf die Briefform zurückgeworfen waren, musste ihr Schreiben den literarischen Konventionen – auf vielleicht subversive Weise – zuwiderlaufen. Allerdings war es weniger ihr Ziel, anerkannte Literatur zu produzieren als vielmehr ein anerkanntes Ich. Der Schreibprozess erwies sich somit als Rollenverhandlung, in dessen Verlauf sie ihr gewünschtes Selbst entwarfen. Es handelt sich um einen souveränen Akt, bei dem sich die Subjekt-Objekt-Unterscheidung tendenziell auflöste und die Frauen letztlich das *wurden*, was sie schrieben (Weissberg 1995: 233).

Dass sie ihre Souveränität in einem derart unstillen, fließenden Vorgang wie dem des Schreibens konstituierten, war ein Paradox. Ebenso paradox war das, was den autobiographischen Reflexionen ihrer Briefe vorausging, nämlich der Umstand, dass sie, die dem zeitlichen Wandel unterworfenen Autorinnen, ihren Gegenstand (sich bzw. die eigenen Erfahrungen) objektivieren mussten (Weissberg 1995: 233). Daher bedurfte es eines kontextuellen Rahmens; nur in einem solchen konnte ihr brieflicher Selbstentwurf gelingen. Definiert wurde er (man ahnt es schon) durch Eckpunkte, die auch gesellige Begegnungen ermöglichten: das Bewusstsein um die ganz spezifische Beziehung, die sie zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt zum Empfänger hatten.

Rahels Schreiben war stark vom Aspekt des Selbstentwurfs geprägt. Gerade die autobiographischen Stellen ihrer Briefe zeigen, wie sie sich zum jeweiligen Zeitpunkt der Niederschrift sah bzw. vom Empfänger gesehen werden wollte. Sie geben Auskunft darüber, was für eine Person sie zu sein wünschte und – kraft der Performativität der faktual-fiktionalen Briefform – in gewisser Weise auch wurde. Freilich sind sie immer mehr oder weniger rückgekoppelt an ihre vorangegangenen Selbstentwürfe. Bei ihrer Beurteilung ist es daher wichtig festzustellen, welche der bereits über sie existierenden Narrative Rahel aufgreift, wie und mit welcher Intention sie das tut und was sie dabei ausspart.

Ein gutes Beispiel dafür, wie sie ihre Selbstentwürfe gestaltete, ist ein Brief an Clemens Brentano von 1813. Darin zeichnet sie sich als aufgeklärt-humanistische Intellektuelle mit einem Talent für gesellige Unterhaltungen. Im Grunde gibt sie damit genau das Image wieder, das sie schon damals innerhalb der Salongesellschaft hatte (es ist bis heute weitgehend unverändert geblieben). Indes handelt es sich bei den Eigenschaften, die sie aufzählt, allesamt um Vorzüge. Durch ihre dichte Aneinanderreihung gerät der Brief unversehens zu einer Art Bewerbungsschreiben: Was Rahel bewirbt, ist ihr neu entworfenes Selbst, in der unausgesprochenen Hoffnung, dass Brentano es akzeptieren, mit einer freundschaftlichen Antwort vielleicht sogar bestätigen möge. „Ich liebe“, schreibt sie,

unendlich Gesellschaft und von je, und bin ganz überzeugt, daß ich dazu gebohren, von der Natur bestimmt und ausgerüstet bin. Ich habe unendlich Gegenwart und Schnelligkeit des Geistes um aufzufassen zu antworten, zu behandeln. Großen Sinn für Naturen und alle Verhältnisse, verstehe Scherz und Ernst und kein Gegenstand ist mir bis zur Ungeschicklichkeit fremd, der dort vorkommen kann. Ich bin bescheiden und gebe mich doch preis durch Sprechen und kann sehr lange schweigen und liebe alles Menschliche, dulde beinah alle Menschen“. (Varnhagen 1983c: 321)

Rund ein Jahr zuvor war Rahel von Brentano in einem (nicht erhaltenen) Brief aufs Äußerste beleidigt worden. Als sie ihrem Verlobten, Karl August Varnhagen, ihr Herz ausschüttete, meinte sie, noch immer fassungslos: „Er spricht mir ja mit einem wütenden Wünschen von meinem Tod, als war' ich eine böse alte Kaiserin, die ein Serail von jungen Schönheiten hätte totmartern lassen, worunter ihm eine Geliebte war“ (zit. nach Arendt 1962: 241). Ungeachtet des bittermokranten Tons trifft sie mit dieser Unterstellung orientalistischer Serail-Phantasie ins Schwarze, denn Brentano war bekanntlich ein Antisemit. Auch wenn einschränkend gesagt werden muss, dass seine Ressentiments gegen sie zu einem Großteil von seinen Auseinandersetzungen mit ihrem Verlobten Varnhagen herrührten (Vordermayer 1999: 179ff.), ist es sehr wahrscheinlich, dass der briefliche Ausfall ein Stück weit durch seine antijüdische Haltung motiviert war.

Vor diesem Hintergrund lässt sich Rahels Selbstentwurf auch als Rechtfertigungsschreiben lesen: Sie wollte Brentano zeigen, dass sie es verdiente, als Ebenbürtige behandelt zu werden. Daraus erklärt sich ihr beinahe verzweifelter Versuch, ihm zu gefallen, ebenso der Umstand, dass sie mit der Bemerkung, sie „liebe alles Menschliche, dulde beinah alle Menschen“, das Humane in den Vordergrund rückte: Er sollte begreifen, dass er ihr Unrecht tat, wenn er sie auf ihr Judentum reduzierte. Signifikanterweise bringt sie das nirgends direkt zur Sprache. Es ist anzunehmen, dass sie es bewusst vermied, an diesen heiklen Punkt zu rühren. Das musste sie auch gar nicht; als einer der wesentlichen Gründe für das angespannte Verhältnis zu Brentano war ihre jüdische Herkunft ohnehin präsent.

Abschließend bleibt anzumerken, dass Rahels im Brief dargebotenes Selbstbildnis ausgesprochen transgressive Züge aufweist. Es sind besonders Formulierungen wie „Ich liebe *unendlich* Gesellschaft“, „liebe *alles* Menschliche, dulde beinah *alle* Menschen“ (Herv. d. Verf.), die den Eindruck vermitteln, dass sie die sozialen Grenzen ihrer Zeit nicht wahrhaben wollte. Sie zeugen davon, wie wenig sie bereit war, sich mit dem ihr angestammten Platz in der Gesellschaft zu begnügen. Insofern bringen sie die Ansprüche, die Rahel an das Leben gehabt haben dürfte, ziemlich genau zur Anschauung.

3 G. und Goethe: Die Geschichte einer Adoration

Ein weiterer medialer Bote, der Rahels immerwährende Suche nach einer neuen Identität sichtbar macht, ist ihre Rezeption des Goethe'schen Werkes. Zu den Texten, mit denen sie sich besonders intensiv beschäftigte, zählte der Bildungsroman *Wilhelm Meisters Lehrjahre*. Ihr Lieblingssatz daraus, „[d]as schönste Diktum“, lautet: „Wie sonderbar ist es doch daß dem Menschen nicht allein das Unmögliche, sondern auch so manches Mögliche versagt ist“ (Varnhagen 1983b: 257). Diesen Worten Wilhelms, die wiederholt in Rahels Briefen auftauchen, lässt sich ein wichtiger Grund dafür entnehmen, warum der Text ihr so viel bedeutete. In Vielem gleicht der schwierige Bildungsweg des Protagonisten ihrem eigenen. Auch der aufstrebende Wilhelm stößt oft auf soziale Grenzen, mit denen er sich nicht ohne Weiteres abfinden kann. Aus dem Zitat lässt sich ersehen, dass sie für ihn den paradoxen Verweis auf die Unmöglichkeit

des eigentlich doch Möglichen bedeuten. Dementsprechend entwickelt er einen transgressiven Habitus, durch den ihm letztlich der Aufstieg in den Adelsstand gelingt.

Neben Wilhelm konnte sich Rahel vor allem mit Tasso identifizieren. Bei dieser genialischen Dichter-Figur war es besonders das Leiden unter dem Gefühl des Verkanntseins, in das sie ihre leidvollen Ausgrenzungserfahrungen hineinlas. Tasso war für sie, könnte man sagen, eine existenzielle Leitfigur (Schlichtmann 2001: 275). Entsprechend sind ihre Briefe durchzogen von Zitaten aus dem Stück. Zudem ist festzustellen, dass unter ihren Exzerpten aus Goethes Werk die Tasso-Zitate dominieren (Tewarson 1987: 146).

Die Wertschätzung für Goethe hatte Rahel mit den anderen jüdischen Frauen ihres Umfeldes gemeinsam; auch für ihr Leben spielte er eine kaum zu überschätzende Rolle. Was sie an seinem Werk so faszinierte, wird in erster Linie der Umstand gewesen sein, dass darin kaum jüdische Figuren vorkommen. Denn es war ja gerade das Judentum, genauer die Klassifizierung oder Stigmatisierung als Jüdin, der sie mithilfe der Bildung entrinnen wollten. Von ‚den Juden‘ oder dem ‚jüdischen Schicksal‘ zu lesen, hätte für sie so etwas wie ein Zurückgewiesen Werden auf ihre Herkunft bzw. alte Identität bedeutet (Schlichtmann 2001: 274). Hinsichtlich des Goethe’schen Werkes kann also festgehalten werden,

daß es für diese Frauen in ihren Akkulturationsversuchen von zentraler Relevanz ist, fungiert es doch als Gegenpol zur jüdischen Tradition, von der sie sich verabschieden wollen. In Goethes dichterischer Welt erkennen die Frauen ihr eigenes reales Leben wieder, ihre Erfahrungen von Ausgrenzung, Diffamierung, Nichtverstandenwerden, kurz: ihr ganzes Leid als Jüdinnen. Nun könnte man annehmen, sie würden damit gerade auf die Identität verwiesen, die sie doch ablegen wollen. Aber – und das ist das Wichtige – mit diesem Wiedererkennen, das ja gerade nicht ein Wiederfinden in konkreten jüdischen Figuren meint, schreiben sie sich zugleich in eine neue Welt ein. Auf diese Weise präsentiert das Goethesche Werk einen Ort jenseits der jüdischen Gemeinschaft und zeigt sich als ihr Akkulturationsziel. (Schlichtmann 2001: 275)

Wahrscheinlich haben Goethes Texte darüber hinaus auch eine performative Wirkung auf die Frauen ausgeübt. So ist es denkbar, dass sie Wilhelm Meisters Brief an Werner im dritten Kapitel des fünften Buches der *Lehrjahre* in einschlägiger Weise rezipierten. Das darin vorgestellte Handlungsmodell bietet jedenfalls diverse Adaptionenreize, die für sie interessant gewesen sein mussten.

In dem Brief bekennt Wilhelm: „[M]ich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden, das war dunkel von Jugend auf mein Wunsch und meine Absicht“. Für solch eine ganzheitliche Bildung ist es seiner Ansicht nach jedoch von großem Nachteil, in den Bürgerstand hineingeboren zu sein, denn „in Deutschland ist nur dem Edelmann eine gewisse allgemeine, wenn ich sagen darf, personelle Ausbildung möglich“. Als Bürgerlicher, der mithilfe der Bildung seine Persönlichkeit zur Entfaltung bringen will, muss Wilhelm „einen eigenen Weg nehmen“ (Goethe 1948: 290ff.). Das mussten intellektuelle Jüdinnen wie Rahel auch. Analog zu Wilhelms Situation träumten sie davon, infolge einer umfassenden Bildung nicht mehr als jüdische Außenseiterinnen, sondern als geistig Ebenbürtige wahrgenommen zu werden. Und es war wiederum ihr Judentum, das es ihnen – gemeinsam mit ihrer Identität als Frau – schwer oder gar unmöglich machte, diesen Traum unter den gegebenen sozialen Bedingungen zu verwirklichen.

Ähnlich wie Wilhelm, der sein Heil im Theater sucht, wichen sie daher aus in den Bereich des Kulturellen, gründeten Salons und versuchten, ihre Bildungs-idee gleichsam auf der Bühne der Geselligkeit in die Praxis umzusetzen.

Besonders hinsichtlich ihrer Abgrenzungsstrategien, bei denen es sich aufgrund ihrer sozialen Situation mehr oder weniger auch um Grenzüberschreitungsstrategien handelte, hatte der Protagonist für sie vermutlich eine gewisse Vorbildfunktion. Laut Wilhelm sind soziale Grenzen einzig dazu angetan, die Bildung der Persönlichkeit zu hemmen. Mit Blick auf den von ihm verklärten Adelsstand meint er:

Wenn der Edelmann im gemeinen Leben gar keine Grenzen kennt, wenn man aus ihm Könige oder königähnliche Figuren erschaffen kann, so darf er überall mit einem stillen Bewußtsein vor seinesgleichen treten; er darf überall vorwärts dringen, anstatt daß dem Bürger nichts besser ansteht, als das reine, stille Gefühl der Grenzlinie, die ihm gezogen ist. Er darf nicht fragen ‚Was bist du?‘, sondern nur ‚Was hast du? welche Einsicht, welche Kenntnis, welche Fähigkeit, wieviel Vermögen?‘ Wenn der Edelmann durch die Darstellung seiner Person alles gibt, so gibt der Bürger durch seine Persönlichkeit nichts und soll nichts geben. Jener darf und soll scheinen; dieser soll nur sein, und was er scheinen will, ist lächerlich oder abgeschmackt. (Goethe 1948: 291ff.)

Der Adelige, wie Wilhelm ihn beschreibt, kennt „*gar keine* Grenzen“. Er tritt „*überall* mit einem stillen Bewußtsein“ seiner Klasse auf, „darf *überall* vorwärts dringen“. Das alles nimmt er sich heraus; er „*darf*“ es (Herv. d. Verf.). Dem Bürger hingegen – auf die Lage von Frauen wie Rahel gewendet, ist das der traditionell gesinnte Jude – bleibt das bescheidene „Gefühl der Grenzlinie“, an der er gleichsam sein Leben entlangorganisiert. Ferner heißt es im zitierten Abschnitt, dass der Adelige durch „die Darstellung seiner Person *alles*“ gibt (Herv. d. Verf.). Im Gegensatz zum Bürger, der keine nennenswerte Persönlichkeit hat, ist er dazu prädestiniert zu „scheinen“, womit das ‚Sich selbst Darstellen‘ und ‚Glänzen‘ ebenso angesprochen ist wie das ‚Blenden‘. Demgemäß bemerkt Wilhelm an einer anderen Stelle des Briefes, der Adelige verhalte sich „*verstellt, aber klug*“ (Goethe 1948: 290ff.). Die derart gegen Vorstellungen wie die barocke *dissimulatio* gerichtete Aufwertung der Selbstinszenierung könnte die Frauen mit darin bestärkt haben, ihr gewünschtes Ich zu entwerfen und im Umkreis der Salongeselligkeit auszuprobieren.

Zum Abschluss erklärt Wilhelm, sich fortan ausschließlich dem Theater widmen zu wollen. Durch die Art, wie er diese – offenkundig aus seinem Distinktionsbestreben resultierende – Entscheidung begründet, treten bemerkenswerte Parallelen zur allgemeinen Haltung der intellektuellen Jüdinnen hervor. Wilhelm schreibt:

Nun leugne ich Dir nicht, daß mein Trieb täglich unüberwindlicher wird, eine öffentliche Person zu sein, und in einem weitem Kreise zu gefallen und zu wirken. Dazu kömmt meine Neigung zur Dichtkunst und zu allem, was mit ihr in Verbindung steht, und das Bedürfnis, meinen Geist und Geschmack auszubilden, damit ich nach und nach auch bei dem Genuß, den ich nicht entbehren kann, nur das Gute wirklich für gut und das Schöne für schön halte. Du siehst wohl, daß das alles für mich nur auf dem Theater zu finden ist, und daß ich mich in diesem einzigen Elemente nach Wunsch rühren und ausbilden kann. Auf den Brettern erscheint der gebildete Mensch so gut persönlich in seinem Glanz als in den obern Klassen [...]. (Goethe 1948: 292ff.)