

3-476-02072-X Theisohn, Die Urbarkeit der Zeichen

© 2005 Verlag J.B. Metzler ([www.metzlerverlag.de](http://www.metzlerverlag.de))

# I. Urbare Zeichen – Zionismus und Moderne

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

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 auszusprechen, sich zu entscheiden zwischen einem Familien- und einem Entwicklungsroman. 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 Akkuratessentwurfener 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.« (125<sup>2</sup>) 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 Unvergreiste 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-

---

<sup>1</sup> Jakob Klatzkin: *Krisis und Entscheidung im Judentum. Der Probleme des modernen Judentums zweite, ergänzte Auflage*, Berlin<sup>2</sup> 1921, 31.

<sup>2</sup> 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 ist<sup>3</sup> – 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 (Junggeselle) 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, »irgendeinmal ... 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 unterminierter 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 gleich, 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 gradeso 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 weiht ihn dem Tode, an die Stelle der Erlösung treten »hunderttausend verschiedene Lösungen«, zwischen denen die Figuren umherirren. Die Aufhebung der Wirrnis, 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 unregelmäßige 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)<sup>4</sup> – 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 Bezirk<sup>5</sup> noch in der radikalen Fremderfahrung »der eigenen sozialen Wirklichkeit«<sup>6</sup>. 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. –«<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup> 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«<sup>9</sup>, 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.<sup>10</sup>

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 herantragen<sup>11</sup>, ihn ein weiteres Mal in ein Buchprojekt zu integrieren versuchen<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup> 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 Palästina-reise beobachtet hat, wodurch die Verlässlichkeit der Figur Salomon Ehrenberg bezüglich der von ihr 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.)