

OSTEUROPA ist eine interdisziplinäre Monatszeitschrift zur Analyse von Politik, Wirtschaft, Gesellschaft, Kultur und Zeitgeschichte in Osteuropa, Ostmitteleuropa und Südosteuropa. OSTEUROPA ist ein Forum des Ost-West-Dialogs und behandelt gesamteuropäische Themen. OSTEUROPA wurde 1925 von Otto Hoetzsch in Berlin gegründet. 1939 mußte die Zeitschrift das Erscheinen einstellen. Von 1951 bis 1975 leitete sie Klaus Mehnert, bis 2002 Alexander Steininger.

OSTEUROPA is member of eurozine network: www.eurozine.com

ISSN 0030-6428

OSTEUROPA wird u.a. in folgenden Datenbanken und Bibliographien ausgewertet: European Bibliography of Slavic and East European Studies, International Bibliography of the Social Sciences, International Political Science Abstract, Journal Articles Database, Periodicals Index Online, Public Affairs Information Service, Social Science Citation Index, Virtuelle Fachbibliothek Osteuropa, Worldwide Political Science Abstracts

Redaktion: Dr. Manfred Sapper, Dr. Volker Weichsel, Margrit Breuer, Katrin Bergholz, Ansgar Gilster, Olga Radetzka. An diesem Heft haben Ray Brandon, Tobias Christ, Klemens Weider, Kornelia Lienhart mitgearbeitet. **Adresse:** Schaperstraße 30, 10719 Berlin, 030/30 10 45 81/82 osteuropa@dgo-online.org <<http://osteuropa.dgo-online.org>>

Herausgeber: Deutsche Gesellschaft für Osteuropakunde e.V. (DGO).

Vorstand: Prof. Dr. Rita Stübmuth (Präsidentin), Prof. Dr. Wolfgang Eichwede, Prof. Dr. Thomas Bremer, Prof. Dr. Christine Engel, Prof. Dr. Angelika Nußberger, Prof. Dr. Sebastian Lentz, Prof. Dr. Rainer Lindner, Dr. Klaus Mangold, Prof. Dr. Birgit Menzel.

Geschäftsführung: Dr. Heike Dörrenbächer, Schaperstraße 30, 10719 Berlin, 030/21 47 84 12 fo@dgo-online.org; <<http://www.dgo-online.org>>

Erscheinungsweise: monatlich. **Bezug:** über den Verlag, den Buchhandel und die DGO. Das Abo läuft für ein Jahr und verlängert sich, wenn nicht 6 Wochen vor Ablauf des Kalenderjahres schriftlich beim Berliner Wissenschafts-Verlag gekündigt wird.

Preise: Jahresabo 84,00 €, für Mitglieder der DGO, Studierende, Schulen 49,00 € (plus Porto), Einzelheft 10,00 €, Themenhefte je nach Umfang zwischen 15,00 € und 32,00 €.

Berliner Wissenschafts-Verlag, Axel-Springer-Str. 54 b, 10117 Berlin, 030/84 17 70-0; Fax: 030/84 17 70-21; bwv@bwv-verlag.de.

Manfred Sapper, Volker Weichsel, Anna Lipphardt (Hg.):
Impulse für Europa. Tradition und Moderne der Juden Osteuropas
552 Seiten, 11 Karten, 64 Abbildungen.
Berlin (BWV) 2008 [= OSTEUROPA 8–10/2008]
Preis 32,00 €, ISBN 978-3-8305-1434-3

© OSTEUROPA/DGO Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil der Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung der Redaktion vervielfältigt und verbreitet werden. Unter dieses Verbot fällt die gewerbliche Vervielfältigung per Kopie, die Aufnahme in elektronische Datenbanken und die Vervielfältigung über CD-Rom und andere elektronische Datenträger.

Titel: Mark Rothko (1903–1970): Ohne Titel (Pflaume, Orange, Gelb). Öl auf Leinwand (172,3 x 106,7cm) © Museo Tamayo Arte Contemporáneo, Mexiko Stadt.
Rothko wurde am 25.9.1903 als Marcus Rothkowitz in eine jüdische Familie im damals russischen Dvinsk, heute Daugavpils (Lettland) geboren. Mit seinen Eltern emigrierte er 1913 in die USA, wo er zu einem der bedeutendsten Künstler des 20. Jahrhunderts wurde.

Dieser Band erscheint mit großzügiger Unterstützung der

STIFTUNG

ERINNERUNG, VERANTWORTUNG
UND ZUKUNFT

osteuropa

58. JAHRGANG/HEFT 8–10/AUGUST–OKTOBER 2008

Impulse für Europa Tradition und Moderne der Juden Osteuropas

<i>Editorial</i>	Impulse für die Gegenwart	6
<i>Vorwort</i>	Anderer Blick auf die jüdische Geschichte Europas	7
<i>Antony Polonsky</i>	Fragile Koexistenz, tragische Akzeptanz Politik und Geschichte der osteuropäischen Juden	9
<i>Dietrich Beyrau</i>	Katastrophen und sozialer Aufstieg Juden und Nicht-Juden in Osteuropa	29
	Erinnerung als Gratwanderung Das Erbe der osteuropäischen Juden <i>Ein Gespräch mit Delphine Bechtel, Michael Brenner, Frank Golczewski, François Guesnet, Rachel Heuberger, Anna Lipphardt und Cilly Kugelmann</i>	53

Topoi der osteuropäischen Juden

<i>Steven Aschheim</i>	Spiegelbild, Projektion, Zerrbild „Ostjuden“ in der jüdischen Kultur in Deutschland	67
<i>Gershon Hundert</i>	Die Wucht des Wissens Die YIVO-Enzyklopädie der osteuropäischen Juden	83
<i>Micha Brumlik</i>	Vom Obskurantismus zur Heiligkeit „Ostjüdisches“ Denken bei Buber, Heschel, Levinas	97
<i>Oleg Budnickij</i>	Die Juden und die Tschecha Mythen, Zahlen, Menschen	111

<i>Moyshe Kligsberg</i>	Die jüdische Jugendbewegung in Polen zwischen den Weltkriegen	131
-------------------------	--	-----

<i>Heiko Haumann</i>	Schtetl und Judendorf Grenzüberschreitende Kulturen und Autonomiebewusstsein	147
----------------------	--	-----

Das Erbe der osteuropäischen Juden

<i>Anke Hilbrenner</i>	Bürgerrechte, Multikulturalität und Differenz Simon Dubnovs Aktualität	165
------------------------	---	-----

<i>Jascha Nemtsov</i>	„Der Skandal war perfekt“ Jüdische Musik in europäischen Kompositionen	183
-----------------------	---	-----

<i>Verena Dohrn</i>	„Wir Europäer schlechthin“ Die Familie Koigen im russisch-jüdischen Berlin	211
---------------------	---	-----

<i>Marina Dmitrieva</i>	Spuren des Transits Jüdische Künstler aus Osteuropa in Berlin	233
-------------------------	--	-----

<i>Gertrud Pickhan</i>	Levitan – Gottlieb – Liebermann Drei jüdische Maler in ihrem historischen Kontext	247
------------------------	--	-----

<i>Tamar Lewinsky</i>	Kultur im Transit Osteuropäisch-jüdische <i>Displaced Persons</i>	265
-----------------------	--	-----

<i>Omry Kaplan- Feuereisen</i>	Im Dienste der jüdischen Nation Jacob Robinson und das Völkerrecht	279
------------------------------------	---	-----

<i>Eglė Bendikaitė</i>	Mittler zwischen den Welten Shimshon Rosenbaum: Jurist, Zionist, Politiker	295
------------------------	---	-----

<i>Manfred Sapper</i>	Den Krieg überwinden Jan Bloch: Unternehmer, Publizist, Pazifist	303
-----------------------	---	-----

<i>Jennifer Young</i>	Generationswechsel Moyshe Kligsberg und die <i>yugnt-forshung</i>	313
-----------------------	--	-----

	„Die Kuh auf den Karpaten“ Jiddische Lyrik aus dem 20. Jahrhundert	321
--	---	-----

<i>Anja Tippner</i>	Bewegung und Benennung Jüdische Identität bei Il'ja Erenburg	331
---------------------	---	-----

<i>Ulrich Schmid</i>	Zwei Seelen in meiner Brust Kulturelle Doppelidentität bei Mandel'stam, Pasternak und Brodskij	341
----------------------	--	-----

Jüdische Geschichte und transnationale Erinnerung

<i>Anna Lipphardt</i>	Die vergessene Erinnerung Die Vilner Juden in der Diaspora	353
-----------------------	---	-----

<i>Katrin Steffen</i>	Formen der Erinnerung Juden in Polens kollektivem Gedächtnis	367
-----------------------	---	-----

<i>Ansgar Gilster</i>	Der Ort spricht nicht Fotografieren in Auschwitz	387
-----------------------	---	-----

<i>Magdalena Waligórska</i>	Der Fiedler als Feigenblatt Die Politisierung des Klezmer in Polen	395
---------------------------------	---	-----

<i>Zofia Wóycicka</i>	1000 Jahre im Museum Die Geschichte der polnischen Juden	409
-----------------------	---	-----

<i>Dmitrij Eljaševič Maksim Mel'cin</i>	Stürmischer Aufschwung Jüdische Studien in Russland	419
---	--	-----

<i>Semen Čarnyj</i>	Integration und Selbstbehauptung Die jüdische Gemeinschaft in Russland	437
---------------------	---	-----

<i>Anatolij Podol's'kyj</i>	Der widerwillige Blick zurück Der Holocaust in der ukrainischen Erinnerung	445
---------------------------------	---	-----

<i>Vytautas Toleikis</i>	Verdrängung, Aufarbeitung, Erinnerung Das jüdische Erbe in Litauen	455
--------------------------	---	-----

	Litauische Kapriolen Die Geschichte, der Rechtsstaat und die Juden	465
--	---	-----

<i>Marlis Sewering- Wollanek</i>	Die Wiederentdeckung der Juden Tschechische Geschichtsbücher nach 1989	469
--------------------------------------	---	-----

<i>Diana Dumitru</i>	Moldova: Holocaust als Spielball Der schwierige Umgang mit dem jüdischen Erbe	481
----------------------	--	-----

<i>Péter György</i>	Im Erinnerungsghetto Das Jüdische Museum in Budapest	493
---------------------	---	-----

<i>Felicia Waldman</i>	Vom Tabu zur Anerkennung Rumänien, die Juden und der Holocaust	497
------------------------	---	-----

Bücher und Zeitschriften

<i>Ekaterina</i>	Jüdische Geschichte im östlichen Europa	
<i>Emeliantseva</i>	Neuerscheinungen zur Kulturgeschichte	505

Einzelrezensionen

<i>Oleg V. Budnickij</i> : Rossijskie evrei meždu krasnymi i belymi, 1917–1920	<i>Anke Hilbrenner</i>	511
<i>Michael Gesin</i> : The Destruction of the Ukrainian Jewry During World War II.	<i>Kai Struve</i>	513
<i>Lidija Borisovna Miljakova</i> u.a., Hg.: Kniga pogromov. Pogromy na Ukraine, v Belorussii i evropejskoj časti Rossii v period Graždanskoj vojny 1918–1922 gg. Sbornik dokumentov	<i>Ulrich Herbeck</i>	514
Archiv evrejskoj istorii, Bd. 1–3. Herausgegeben von <i>Oleg Budnickij</i>	<i>Anke Hilbrenner</i>	516
<i>Yvonne Kleinmann</i> : Neue Orte – neue Menschen. Jüdische Lebensformen in St. Petersburg und Moskau im 19. Jahrhundert	<i>Frank Golczewski</i>	518
<i>Olaf Terpitz</i> : Die Rückkehr des Štetl. Russisch-jüdische Literatur der späten Sowjetzeit	<i>Karlheinz Kasper</i>	520
<i>Elena M. Katz</i> : Neither With Them, Nor Without Them. The Russian Writer and the Jew in the Age of Realism	<i>Karlheinz Kasper</i>	522
<i>Anika Walke</i> : Jüdische Partisaninnen. Der verschwiegene Widerstand in der Sowjetunion	<i>Gertrud Pickhan</i>	524
<i>Stefani Hofman, Ezra Mendelsohn</i> , Eds.: The Revolution of 1905 and Russia's Jews. Jewish Culture and Contexts	<i>Iris Boysen</i>	525
<i>Dittmar Dahlmann, Anke Hilbrenner</i> , Hg.: Zwischen großen Erwartungen und bösem Erwachen. Juden, Politik und Antisemitismus in Ost- und Südosteuropa 1918–1945	<i>Viktoria Pollmann</i>	526
<i>Marina Dmitrieva, Heidemarie Petersen</i> , Hg.: Jüdische Kultur(en) im Neuen Europa. Wilna 1918–1939	<i>Joachim Tauber</i>	528
<i>Gertrude Schneider</i> : Reise in den Tod. Deutsche Juden in Riga 1941–1944	<i>Björn Michael Felder</i>	529
<i>Willy Cohn</i> : Kein Recht – nirgends. Breslauer Tagebücher 1933–1945	<i>Ulrich Schmid</i>	531
<i>Agnieszka Pufelska</i> : Die „Judäo-Kommune“. Ein Feindbild in Polen. Das polnische Selbstverständnis im Schatten des Antisemitismus 1939–1948	<i>Kai Struve</i>	532
<i>Irene Eber</i> : Ich bin allein und bang. Ein jüdisches Mädchen in Polen 1939–1945	<i>Andrea Löw</i>	534
Glossar		537
Abstracts		543

Karten

Die römischen Zahlen bezeichnen den Einschub für Farbkarten

Juden in Ostmitteleuropa um 1900	I.1
Jüdische Bevölkerung in Europa 1933	I.2
Jüdische Bevölkerung in Europa 1945	I.3
Jüdische Bevölkerung in Europa 2005	I.4
Die Ermordung der Juden: Besatzungsgebiete und ausgewählte Lager	II.1
Die Ermordung der Juden: Opferzahlen	II.2
Lager für jüdische Displaced Persons, 1945–1957	II.3
Jüdische Periodika in Europa	II.4
Jüdische Museen in Europa	II.5
Jüdische Studien in Europa	II.6
Geographische Verbreitung des Jiddischen, 15.–19. Jh.	96

Ėrenburg auf diese Weise bloßlegt.⁴² Dies wird besonders deutlich, wenn man Lazik Rojtšvanec mit Il'f und Petrovs Ostap Bender vergleicht: Beide sind *bricoleurs* im Sinne von Lévi-Strauss, sie sind Schwindler und teilen den Einfallsreichtum und das Erzähl-talent. Anders als seinem Odessaer Gegenstück und anderen Hochstaplern der NĖP-Periode geht es Rojtšvanec jedoch nicht um das große Geld oder auch nur um Bereicherung, sondern um das bloße Überleben.⁴³ Dies ist nicht zuletzt der Grund, warum er in vieler Hinsicht sympathischer und menschlicher erscheint als jene, die er betrügt. Während diese zumeist – und hier zeigt sich der satirische Aspekt des Romans – aus niedrigen, egoistischen Gründen handeln und sich durch ihre Zuschreibungen, wenn schon nicht als Vertreter einer antisemitischen, dann doch einer fremdenfeindlichen, primitiven Gesinnung und als Philister zu erkennen geben, ist Rojtšvanec vor allem am Überleben interessiert und agiert nach dem Motto „leben und leben lassen“. Entlarvt werden hier also vor allem jene, die ihre Vorurteile auf den Juden Lazik projizieren, und nicht Lazik Rojtšvanec, der mit diesen Vorurteilen ebenso wie mit der eigenen Sehnsucht nach einer unbestrittenen Identität arbeitet. Es geht in Ėrenburgs Roman nicht um Selbstfindung oder Selbstsuche, sondern darum, wie eine arbeitsfähige, lebbare jüdische Identität aussehen könnte angesichts der Tatsache, dass jeden Tag überall „auf der Welt hundert Rojtšvanece gekreuzigt werden, ohne dass jemand protestiert“.⁴⁴ Deshalb akkumuliert Rojtšvanec seine Identitäten auch nicht, es ist nicht so, dass sich im Wunderrabbi Leser Residuen des proletarischen Kaninchenzüchters erhalten oder im Avantgarde-Maler Lazarius Elemente des Herrenschniders Lazik, stattdessen ersetzt eine Identität die nächste. Ihren Zusammenhalt finden sie lediglich in den Erinnerungen an Laziks Herkunft, seine Kindheit in Gomel'. Die rasche Vervielfältigung der Identitäten in *Burnaja žizn' Lazika Rojtšvaneca* führt beides ad absurdum: die Möglichkeit der Neuerfindung ebenso wie die Akzeptanz von Fremdzuschreibung. Rojtšvanec und mit ihm der Begriff des Jüdischen werden in Ėrenburgs Text zu Platzhaltern für die Bezeichnung von Verschiedenem. Seine Identität lässt sich unabhängig vom kulturellen Kontext, in den er sich gestellt sieht, nicht fixieren. Auf diese Weise löst sich die „Semantik der Substanz [und kulturellen Essenz] auf und wird zu einer Semantik der Differenzen“.⁴⁵ Sie lässt sich jedoch lokalisieren, weil jeder Ortswechsel einen Identitätswechsel mit sich bringt. Dabei sucht Rojtšvanec keine Nischen oder dritten Orte auf, er strebt immer ins Zentrum einer Stadt, einer Kultur oder Gesellschaft und wird aus diesem sogleich wieder vertrieben. Da die wechselnden Domestikations- und Assimilationsakte in Ėrenburgs Roman letztlich alle scheitern, bleibt Lazik Rojtšvanec am Ende auf seinen Geburtsort – Gomel' – und damit auf einen unmöglichen Ort verwiesen.

⁴² So u.a. in der Sowjetunion Proletkul't, Planerfüllung und politische Korrektheit, in Deutschland Ordnungssinn und Militarismus, in Polen der überwertige Nationalismus und in England ein Quäkertum.

⁴³ Rachel Rubin: Jewish Gangsters of Modern Literature. Campaign/Illinois 2000. Dies zeigt sich auch daran, wie bereitwillig er auf seine Besitztümer – seine Wohnung und die Habseligkeiten in Gomel' oder seine Moskauer Wohnung – verzichtet.

⁴⁴ Ėrenburg, Ljudi, gody, žizn', t. 3 [Fn. 4], S. 123.

⁴⁵ Anja Tippner: Übersetzung, Kultur, Alterität. Čechovs Prosa zwischen Russland und Deutschland. Frankfurt/Main 1997, S. 15.

Ulrich Schmid

Zwei Seelen in meiner Brust

Kulturelle Doppelidentität bei Mandel'stam, Pasternak und Brodskij

Das lyrische Werk von Osip Mandel'stam, Boris Pasternak und Iosif Brodskij gehört zum innersten Kern der russischen Literatur des 20. Jahrhunderts. Alle drei Dichter verfügten über einen jüdischen Familienhintergrund, den sie allerdings in unterschiedlichem Maße verdrängten. Das schwierige Verhältnis zum Judentum bildete einen indes wichtigen Motor für ihr künstlerisches Schaffen: Die Poesie, aber auch die autobiographische Selbstmythisierung der drei Dichter zielte nicht zuletzt auf eine kulturelle Transformation, die das ihrer Ansicht nach stagnierende Judentum in eine reichlich diffus verstandene christliche Weltkultur überführen sollte.

Mit dem Zusammenbruch der Zarenherrschaft und der Etablierung der Sowjetmacht fand auch die lange Unterprivilegierung der russischen Juden ein Ende: Der Ansiedlungsrayon wurde aufgehoben, der Zugang zu den Universitäten war nicht mehr beschränkt, der Staatsdienst stand allen Bürgern offen. Der soziale Aufstieg der jüdischen *Intelligencija* schlug sich auch in der Literatur nieder: Osip Mandel'stam, Boris Pasternak oder Iosif Brodskij prägten das Stilrepertoire der russischen Literatur im 20. Jahrhundert auf nachhaltige Weise.

Keiner dieser eminenten Autoren verstand sich jedoch als Vertreter einer jüdischen Kultur. Sie betrachteten ihr Judentum als eine ererbte Last und damit als etwas zu Überwindendes. Vor allem die traditionelle Lebensform im Shtetl erschien ihnen als Inbegriff der kulturellen Stagnation. Als diskursiven Gegenbegriff zum Judentum brachten sie nicht so sehr die Orthodoxie als vielmehr die Moderne in Anschlag. Das russische Judentum krankte in ihren Augen daran, dass es veraltet, unbeweglich, dogmatisch – eben unmodern war.

Die jüdische Kultur verschwindet allerdings keinesfalls aus Mandel'stams, Pasternaks oder Brodskijs literarischer Sinnstiftung. Im Gegenteil: Sie hält sich im Bewusstsein

Ulrich Schmid (1965), Prof. Dr., Professor für Kultur und Gesellschaft Russlands, Universität St. Gallen

Von Ulrich Schmid erschienen in OSTEUROPA: Nicht-Literatur ohne Moral. Warum Varlam Šalamov nicht gelesen wurde, in: OSTEUROPA, 6/2007, S. 87–105. – Interkulturelle Inkompetenz. Borat parodiert westliche Osteuropaklischees, in: OSTEUROPA, 5/2007, S. 95–108. – Eine glückliche Familie. Die Giertychs und ihre Ideologie, in: OSTEUROPA, 11–12/2006, S. 69–80. – Naši – Die Putin-Jugend. Sowjettradition und politische Konzeptkunst, in: OSTEUROPA, 5/2006, S. 5–18. – Klarer als der Lärm der Geschichte. Nachruf auf Czesław Miłosz, in: OSTEUROPA, 8/2004, S. 3–12.

dieser Autoren mit der Hartnäckigkeit eines Symbolkomplexes, der sowohl abgelehnt als auch affirmiert wird. Dabei wird die jüdische Kultur in ganz unterschiedlichen übergreifenden Konzeptionen aufgehoben, die sich sowohl im literarischen Werk als auch in der Lebenspraxis der Dichter äußern.

Das gelb-schwarze Chaos des Judentums bei Mandel'stam

Die berühmtesten Ausführungen zu Mandel'stams jüdischer Herkunft finden sich im Kapitel „Jüdisches Chaos“ aus der autobiographischen Schrift *Šum vremeni* (Das Rauschen der Zeit, 1925). Die jüdische Kultur wird hier als fremd und bedrohlich geschildert und diese bedrohliche Fremdheit vor allem mit der Person des Vaters verbunden. In der sprachlichen Inkompetenz des Vaters spiegelt sich seine kulturelle Desorientierung:

Der Vater hatte gar keine Sprache, es war nur Sprachgestammel und Sprachlosigkeit. Das Russisch eines polnischen Juden? Nein. Die Sprache eines deutschen Juden? Auch nicht. Vielleicht ein besonderer kurländischer Akzent? Das habe ich nie gehört. Eine völlig abstrakte, erfundene Sprache, die schwülstige und geschraubte Rede des Autodidakten, in der sich gewöhnliche Wörter mit den altertümlichen philosophischen Termini Herders, Leibniz' und Spinozas verflechten, die wunderliche Syntax des Talmudisten, künstliche, nicht immer zu Ende geführte Sätze – es war alles Mögliche, nur keine Sprache, weder Russisch noch Deutsch.¹

Der metaphysische Horror, den die als formlos wahrgenommene jüdische Kultur auf Mandel'stam ausübt, findet sein Gegenstück in den utopischen Kulturkonzeptionen aus der frühen Essayistik. Immer wieder insistiert Mandel'stam auf der architektonischen Formschönheit der abendländischen Kultur, die sich für ihn mit dem Stichwort des Hellenismus verbindet. Im Essay *O prirode slova* (Über die Natur des Wortes, 1922) wird die kulturstiftende Funktion der russischen Sprache auf die griechische Antike zurückgeführt:

Die russische Sprache ist eine hellenistische Sprache. [...] Das Wort im hellenistischen Sinn ist wirkendes Fleisch, das sich im Ereignis auflöst. Keine andere Sprache widersetzt sich stärker als die russische einer rein benennenden und anwendenden Bedeutung. Der russische Nominalismus, d.h. die Vorstellung über die Realität des Wortes als solches, erweckt den Geist unserer Sprache zum Leben und verbindet ihn mit der hellenistischen philologischen Kultur nicht etymologisch und nicht literarisch, sondern durch das Prinzip der inneren Freiheit, das beiden Sprachen gleichermaßen eigen ist.²

¹ Osip Mandel'stam: *Šum vremeni* in: ders.: *Sobranie sočinenij* v 4 tt. Washington, New York, Paris 1967–1971. II, S. 45–108, hier S. 66f.

² Osip Mandel'stam: *O prirode slova*, in: *Sobranie sočinenij* [Fn. 1], II, S. 241–259, hier S. 245f.

Der russische Hellenismus sei mithin ganz im Gegensatz zum Judentum eine Kultur, die durch die Verbindung von Wort und Gegenstand eine lebensspendende Sinnstiftung erreiche. Die jüdische Kultur erschöpfe sich dagegen in leerer und toter Abstraktion. Zum Sinnbild des problematischen Judentums wird bei Mandel'stam das gestreifte Gebetstuch des Großvaters. Anders als das Russische bleibt die hebräische Sprache nur sinnloses Rauschen:

Plötzlich zog der Großvater aus der Schublade der Kommode ein schwarzgelbes Seidentuch, warf es mir über die Schultern und ließ mich Wörter wiederholen, die aus unverständlichen Geräuschen bestanden. Er war jedoch mit meinem Gestammel unzufrieden, wurde zornig und schüttelte missbilligend seinen Kopf. Mir wurde angst und bange.³

Die Farbkombination Schwarz-Gelb taucht immer wieder in Mandel'stams Lyrik auf.⁴ Zunächst ist sie immer mit dem Judentum verbunden; später emanzipiert sie sich von diesem spezifischen Kulturkonzept und bezeichnet die bedrohliche Fremdheit des Chaos überhaupt. Programmatisch leuchten in einem Gedicht über den Tod von 1916 der Mutter zwei apokalyptische Sonnen – eine schwarze und eine gelbe.⁵ Ein Jahr später warnt ein Gedicht, das ursprünglich den Titel „An die Juden“ trug,⁶ vor dem Untergang der Kultur. Das Ende der Welt wird durch ein gelbes Leuchten am schwarzen Nachthimmel angekündigt. Die jüdischen Priester vermögen darin allerdings keine Gefahr zu sehen: „Dieses schwarzgelbe Licht ist die Freude der Juden.“⁷ Dasselbe Motiv erscheint auch 1920 in einem Gedicht über die hässliche Ahnmutter der Israeliten Leah, die in einer späteren Strophe der schönen Helena von Troja gegenübergestellt wird. Mandel'stam weist Leah hier als Kulturträgerin zurück, weil sie der „Sonne Trojas“ die „gelbe Finsternis“ vorgezogen habe.⁸ Die Rettung der Kultur traut Mandel'stam nur jenem Kontinuum von lebendiger Sinnstiftung zu, das sich vom Hellenismus über das Christentum bis hin zur russischen Literatur ziehe.⁹ Für Mandel'stam ist nachgerade jeder kultivierte Mensch ein Christ.¹⁰ Damit ist natürlich nicht in erster Linie ein konfessionell geprägtes Christentum gemeint. Das Christentum ist bei Mandel'stam vielmehr Ergebnis einer kulturellen Sensibilität, die durch die ästhetisch organisierte Form der Lebenserfahrung hervorgerufen werde. Besonders deutlich zeigt sich dies in einem frühen Brief an den symbolistischen Dichter Vjačeslav Ivanov aus dem Jahr 1909. Mandel'stam berichtet hier von der überwältigenden Wirkung der Kathedrale Notre-Dame in Paris, die ihm

¹ Mandel'stam, *Šum vremeni* [Fn. 1], S. 68f.

⁴ Kiril Taranovsky: *The Jewish Theme in the Poetry of Osip Mandel'stam*, in: *Russian Literature*, 7–8/1974, S. 133–158.

⁵ Mandel'stam: *Éta noč' nepopravima*, in: *Sobranie sočinenij* [Fn. 1], I, S. 70.

⁶ Nikita Struve: *Osip Mandel'stam*. London 1990, S. 146.

⁷ Mandel'stam: *Sredi svjaščennikov levitom molodym*, in: *Sobranie sočinenij* [Fn. 1], I, S. 70.

⁸ Osip Mandel'stam: *Vernis' v smesitel'noe lono*, in: ders.: *Sobranie sočinenij* v 4 tt. Washington, New York, Paris 1967–1971, I, S. 77.

⁹ Struve, Mandel'stam [Fn. 6], S. 134f.

¹⁰ Mandel'stam: *Slovo i kul'tura*, in: *Sobranie sočinenij* [Fn. 1], II, S. 222–227, hier S. 223.

in einem berühmten Architekturgedicht als Sinnbild für die Erschaffung der schönen Form aus der „schlechten Schwere“¹¹ der Materie gilt:

Denkt etwa ein Mensch, der unter die Gewölbe von Notre-Dame tritt, über die Wahrheit des Katholizismus nach, wird er nicht einfach zum Katholiken kraft seines Befindens unter diesen Gewölben?¹²

Die deutliche Hierarchisierung der jüdischen und christlichen Kultur spiegelt sich im „Rauschen der Zeit“ am deutlichsten in der Anordnung der einzelnen Bände im elterlichen Bücherschrank. Ganz unten befindet sich der Pentateuch, darüber die Schriften von Schiller, Goethe, Kerner, Shakespeare in deutscher Übersetzung und zuoberst natürlich Puškin mit seiner „fast körperlichen Anmut“.¹³ Diese kulturgeologische Schichtung ist allerdings nur in Mandel'stams Frühwerk mit einer aufsteigenden Wertung verbunden.

In den späteren Prosatexten wendet sich Mandel'stam von seiner negativen Sicht ab und lobt die künstlerische Kraft des Judentums, das allerdings in erster Linie als Chiffre für das Außenseitertum eingesetzt wird. Auch hier taucht indes das schwarz-gelbe Leitmotiv wieder auf. So heißt es etwa im Essay *Kiev* (1926):

Ich höre unter den Füßen ein Murmeln. Ist das ein Cheder? Nein [. . .] ein Gebetshaus im Keller. Hunderte von ehrwürdigen Männern im gestreiften Tallit sitzen wie Schüler in engen, gelben Bänken. Keiner nimmt sie wahr. Ein Künstler wie Chagall müsste das malen!¹⁴

Ebenfalls 1926 schreibt Mandel'stam einen Artikel über den jüdischen Schauspieler Solomon Michoëls. Gerade das, was Mandel'stam als das Chaotische am Judentum wahrnimmt, wird hier zum Nährboden für eine unbändige künstlerische Ausdruckskraft, die zur Geltung kommt, sobald das Ghetto überwunden ist:

Die plastische Grundlage und Kraft des Judentums liegt darin, dass es über Jahrhunderte hinweg das Gefühl für jene Form und Bewegung ausgearbeitet und tradiert hat, die alle Züge der konstanten, tausendjährigen Mode beherrscht. Ich spreche nicht über den Schnitt von Kleidern, der sich ändert, dem man nicht nachtrauern muss. Mir kommt es auch nicht in den Sinn, das Ghetto oder den Shtetl-Stil ästhetisch zu rechtfertigen. Ich spreche über die innere Plastik des Ghettos, über jene ungeheure künstlerische Kraft, die seine Zerstörung überlebt und endgültig erst dann aufblüht, wenn das Ghetto zerstört sein wird.¹⁵

¹¹ Mandel'stam: Notre-Dame, in: *Sobranie sočinenij* [Fn. 1], I, S. 24.

¹² Ossip Mandelstam: Du bist mein Moskau und mein Rom und mein kleiner David. *Gesammelte Briefe 1907–1938*. Aus dem Russischen und hg. von Ralph Dutli. Zürich 1999, S. 13.

¹³ Ralph Dutli: *Meine Zeit, mein Tier*. Ossip Mandelstam. Eine Biographie. Zürich 2003, S. 35–37.

¹⁴ Mandel'stam: Kiev, in: *Sobranie sočinenij* [Fn. 1], III, S. 5–10, hier S. 6.

¹⁵ Mandel'stam: Michoëls, in: *Sobranie sočinenij* [Fn. 1], II, S. 177–192, hier S. 187.

Auch im Essay *Četvertaja proza* (Vierte Prosa), der Anfang der 1930er Jahre entstand, wird das Judentum nicht im religiösen Sinn neu bewertet, sondern als Metapher für die individuelle Gestaltungskraft eingesetzt. Mandel'stam polemisiert gegen die Anerkennungsrituale, mit denen der gültige Kanon der Gegenwartsliteratur festgelegt wird. Ein besonderer Dorn im Auge ist ihm dabei die „literarische Beschneidung“, mit der ein junger Autor in die Stilpräferenzen der sowjetischen Kulturindustrie eingeführt wird:

Ich bestehe darauf, dass die Autorschaft in der Weise, wie sie sich in Europa und vor allem in Russland entwickelt hat, unvereinbar ist mit dem ehrenhaften Namen eines Juden, auf den ich stolz bin.¹⁶

Dieses Zitat darf nicht als religiöses Bekenntnis zum Judentum missverstanden werden. Mandel'stam konstruiert hier eine doppelte Allegorie: Das sowjetische Schriftstellerwesen organisierte sich aufgrund eigener sozialer Regeln wie ein jüdisches Ghetto; wer ein wahrer Dichter ist, trete aus dem Ghetto aus und werde paradoxerweise gerade dadurch zum wahren Juden, zum gesellschaftlichen Außenseiter mit einem gesteigerten Bewusstsein der eigenen Individualität.

Das Judentum als Tabu bei Pasternak

Mit deutlichem Missfallen beschrieb der Philosoph Isaiah Berlin, der als englischer Diplomat in Moskau Boris Pasternak im Sommer 1945 mehrmals traf, das schwierige Verhältnis des Dichters zu seinen jüdischen Wurzeln:

Besonders deutlich äußerte sich das leidenschaftliche, ja geradezu besessene Streben Pasternaks, als russischer Schriftsteller zu gelten, dessen Wurzeln tief in den russischen Boden reichen, in der ablehnenden Haltung gegenüber seinen jüdischen Wurzeln. Er hätte gerne gesehen, dass sich die Juden assimilieren, als Volk sich auflösen. Mit Ausnahme des engsten Familienkreises haben ihn Verwandte – in der Vergangenheit oder Gegenwart – nie interessiert. Mit mir sprach er wie ein – wenn auch sehr eigenwilliger – gläubiger Christ. [. . .] Ich bemerkte, dass Pasternak, jedesmal wenn ich das Thema Juden oder Palästina anschnitt, sichtbar litt. Ich fragte einmal die Achmatova, ob ihre engsten jüdischen Freunde – Mandel'stam, Žirmunskij oder Emma Gerštejn – auch so empfindlich auf dieses Thema reagierten. Sie erwiderte, dass keiner von ihnen den jüdischen bürgerlichen Mittelstand, dem sie entstammten, besonders gemocht habe, aber keiner habe das Thema so geflissentlich gemieden wie Pasternak.¹⁷

Besonders irritierend musste auf Berlin wirken, dass auch die Tragödie des Holocaust offenbar nichts an Pasternaks distanzierter Haltung zum Judentum geändert hatte.

¹⁶ Mandel'stam: *Četvertaja proza*, in: *Sobranie sočinenij* [Fn. 1], II, S. 177–192, hier S. 187.

¹⁷ Isaiah Berlin: *Begegnungen mit russischen Schriftstellern*, in: Franziska Thun: *Erinnerungen an Boris Pasternak*. Berlin 1994, S. 442–467, 453f.

Es ist durchaus konsequent, dass Pasternak seine jüdische Herkunft in seiner autobiographischen Prosa überhaupt nicht erwähnte. Auch in seiner Privatkorrespondenz spielte das Judentum kaum eine Rolle. Wenn dieses Thema auftauchte, dann höchstens kurz und in der Form eines Protests. Am 21. Dezember 1917 schrieb Pasternak etwa an seinen Freund Aleksandr Štich: „Dem Blut nach bin ich Jude, allem anderen nach, abgesehen von dieser Ausnahme – ein Russe.“¹⁸ Mit dieser Haltung hob sich Pasternak auch deutlich vom konfessionellen Selbstverständnis seines philosophischen Lehrers Hermann Cohen ab, bei dem er 1912 in Marburg studiert hatte. Cohen befürwortete zwar die kulturelle Assimilation der deutschen Juden; er glaubte indes an eine besondere Führungsrolle des Judentums bei der Etablierung einer weltumfassenden „Religion der Vernunft“.¹⁹

Seinen Vater ermahnte Boris in einem Brief vom 14. Februar 1928, ihm nicht so viele Zeitungsartikel zu schicken, die von Juden geschrieben seien: „Mir reichen die beiden Juden völlig, als die das Schicksal uns zwei in die Welt gesetzt hat.“ Im gleichen Brief kommentierte er auch Isaak Babel's Theaterstück „Sonnenuntergang“ und gelangte hier zu einer der seltenen affirmativen Aussagen zur jüdischen Kultur, die er aber auch hier gleich im Nachsatz wieder relativierte:

Das Judentum als ethnische Tatsache wurde mir wohl zum ersten Mal im Leben zu einer Erscheinung von positiver und unproblematischer Bedeutung und Kraft. Das wird übrigens mein Schicksal kaum ändern, denn dieses gestaltet sich unter der Einwirkung einzelner Eindrücke.²⁰

Wenig später schilderte Pasternak das jüdische Beerdigungsritual seiner Schwiegermutter und gestand, alles habe auf ihn den „Eindruck wahrer Abscheulichkeit“ gemacht:

Es drang etwas Falsches ein, das auf für mich unfassbare Weise einem ganzen Volk als Religion gilt und in seiner Herzlosigkeit über Jahrhunderte bewahrt wird, fast ohne Veränderung, während sich daneben, über die Musik, die Philosophie, die darstellenden Künste, die Romantik etc. etc. das Herz einen immer größeren Platz in der Geschichte erkämpft.²¹

Am deutlichsten gestaltete Pasternak sein Verhältnis zum Judentum im Roman *Doktor Živago*. Am 13. Oktober 1946 schrieb er an seine Cousine Ol'ga Frejdenberg, dass er in dem geplanten Werk endgültig mit dem Judentum, mit allen Varianten des Nationalismus und mit allen Varianten des Antichristentums „abrechnen“ wolle: „Die Atmosphäre der Sache liegt in meinem Christentum.“²²

Pasternak insistierte sogar auf einer christlichen Taufe, die durch seine orthodoxe Amme erfolgt sei. Er erblickte darin sogar den tiefsten Kern seiner künstlerischen Schaffenskraft. In einem Brief an Jacqueline de Proyart schrieb er kurz vor seinem Tod:

¹⁸ Boris Pasternak: *Polnoe sobranie sočinenij s priloženijami v 11 tt.* Tom 7. Moskva 2004. S. 346.

¹⁹ Hermann Cohen: *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.* Leipzig 1919.

²⁰ Boris Pasternak: *Eine Brücke aus Papier. Die Familienkorrespondenz 1921–1960.* Frankfurt/Main 2000, S. 141.

²¹ Ebd., S. 159.

²² Boris Pasternak: *Polnoe sobranie sočinenij s priloženijami v 11 tt.* Tom 9. Moskva 2005. S. 472f.

In meiner frühen Kindheit wurde ich von der Amme getauft, die mich betreute, aber wegen der Einschränkung der Rechte der Juden und vor allem in einer Familie, die von diesen Einschränkungen ausgenommen war und wegen der künstlerischen Verdienste des Vaters (i.e. des Kunstmalers Leonid Pasternak) bestimmte Privilegien genoss, war die Tatsache meiner Taufe von vielen Komplikationen begleitet und blieb halb geheim und privat. Sie war für mich deshalb eine seltene und exzeptionelle Inspiration statt ruhige Gewohnheit. Aber ich glaube, sie war der Ursprung meiner Originalität. Während der Jahre 1910–1912, als die wichtigsten Wurzeln meiner Originalität – gemeinsam mit meiner Sicht der Dinge, der Welt, des Lebens – Gestalt annahmen, lebte ich die meiste Zeit in der christlichen Gedankenwelt.²³

Dieses Zitat macht deutlich, dass Pasternaks metaphysische Kritik am Judentum gleichzeitig auch eine Kritik am Begriff der Nation ist. Das Judentum gilt Pasternak nur als deutlichstes Beispiel einer Gruppe, deren Identität und Daseinsberechtigung sich in ihrer Gruppenhaftigkeit erschöpft. Im Roman *Doktor Živago* formuliert der jüdische Protagonist Miša Gordon genau diesen Punkt:

Wie kann man im christlichen Zeitalter überhaupt noch über Völker sprechen? Denn das sind ja keine Völker mehr, sondern bekehrte, umgestaltete Völker, und alles liegt genau in dieser Bekehrung und nicht in der Treue zu den alten Grundlagen. [. . .]

Als das Evangelium sagte, es gebe im Reich Gottes weder einen Juden noch einen Griechen, wollte es damit nur sagen, dass vor Gott alle gleich seien? Nein, dazu wurde es nicht geschrieben, das wussten bereits die griechischen Philosophen, die römischen Moralisten, die alttestamentlichen Propheten. Aber es sagte: In der neuen, vom Herz ersonnenen Lebensweise und in der neuen Art des Zusammenseins, die sich das Reich Gottes nennt, gibt es keine Völker, es gibt nur Individuen. [. . .] Durch den Nationalgedanken wurde das Judentum dazu gezwungen, über Jahrhunderte hinweg ein Volk und nur ein Volk zu sein und zu bleiben. Gleichzeitig wurde die ganze Welt durch Gewalt, die manchmal auch aus den jüdischen Reihen kam, von dieser erniedrigenden Aufgabe erlöst.²⁴

Für Pasternak lag das Unglück des Judentums mithin darin, dass es als Volk verfasst sei; die einzelne Persönlichkeit könne ihre schöpferischen Anlagen unter dem Zwangsregime eines solchen nationalen Kollektivs gar nicht entfalten. Pasternak forderte deshalb – sehr zum Missfallen etwa des israelischen Staatsgründers Ben Gurion –, dass das jüdische Volk sich auflösen und in der christlichen Kultur aufgehen müsse.

²³ Zit. nach: Guy de Mallac: Pasternak and Religion, in: *Russian Review*, 32/1973, S. 360–375, hier S. 364.

²⁴ Boris Pasternak: *Doktor Živago*, in: *Polnoe sobranie sočinenij* [Fn. 22], tom 4. Moskva 2004. S. 123.

Brodskij: Ethik statt Religion

Die bekannteste Episode zu Joseph Brodskijs Judentum findet sich in seinem Essay *Less than one* (1976). In den Erinnerungen an seine Kindheit beschreibt Brodskij, wie er eine Bibliothekarin anlog, er wisse nicht, was er auf dem Anmeldebogen im ominösen Feld „Nationalität“ eintragen müsse:

Ich schämte mich weder, ein Jude zu sein, noch hatte ich Angst, es zugeben. Im Klassenbuch waren alle unsere Namen, die Namen unserer Eltern, die Heimadressen und die Nationalitäten angegeben, und von Zeit zu Zeit „vergaß“ ein Lehrer das Buch auf dem Lehrerpult während der Pausen. Wir fielen in solchen Fällen wie Geier über diese Seiten her; jeder in der Klasse wusste, dass ich ein Jude bin. Aber siebenjährige Knaben sind keine guten Antisemiten. [. . .] Ich schämte mich vor dem Wort „Jude“ – im Russischen „Evrej“ – ganz egal, welche Konnotationen es hatte.²⁵

Später machte Brodskij aus der Not eine Tugend. Als er zur Verleihung des Nobelpreises in Stockholm eintraf, stellte ihm ein Journalist folgende Frage: Er sei amerikanischer Staatsbürger, lebe in den USA, gleichzeitig aber sei er auch ein russischer Dichter und erhalte den Preis für seine russische Dichtung – wer er denn nun sei. Brodskij antwortete damals: „Ich bin ein Jude.“²⁶

Auch bei Brodskij ist die Selbstbezeichnung als Jude kaum im konfessionellen Sinn zu verstehen. Zu verschiedenen Gelegenheiten bezeichnete er sich zwar als „hundertprozentigen Juden“, allerdings nur weil beide Eltern jüdisch waren.²⁷ Mit der jüdischen Religion verband ihn wenig, mit dem Staat Israel überhaupt nichts. Als er 1972 unter dem Druck der Behörden aus der Sowjetunion ausreiste, hatte er zunächst eine Genehmigung für Israel in der Tasche, die er gar nicht wollte. Dem zuständigen Beamten in der Leningrader Visaabteilung erklärte Brodskij:

Und vor allem, was soll ich denn überhaupt in Israel? Mich würde es nicht stören, für einen Besuch dorthin zu fahren, aber für immer? Ich habe meine eigenen Angelegenheiten hier.²⁸

Jüdische Themen spielen kaum eine Rolle in seinem lyrischen Werk. Eine Ausnahme bestätigt die Regel: 1963 schrieb er sein Gedicht „Ein jüdischer Friedhof in Leningrad“, das er später allerdings als ästhetisch unbefriedigend ablehnte. Brodskijs Verhältnis zu seinem Judentum war in erster Linie ein ästhetisches. Für ihn stand im Vordergrund, dass die Juden ein „Volk des Buchs“ seien:

²⁵ Joseph Brodsky: *Less than one*, in: ders.: *Less than one. Selected Essays*. New York 1986, S. 3–33, hier S. 8.

²⁶ Šimon Markiš: „Judej i Ellin“? „Ni Judej, ni Ellin“? In: Lev Losev, Petr Vajl (Red.): *Iosif Brodskij. Trudy i dni*. Moskva 1998, S. 207–214, hier S. 207.

²⁷ Eži Ilg: *Žit' v istorii*, in: Iosif Brodskij. *Bol'saja kniga interv'ju*. Moskva 2000, S. 315–328, S. 323.

²⁸ Solomon Volkov: *Conversations with Joseph Brodsky*. New York, London 1998, S. 115.

Die russische Literatur ist mit jüdischer Präsenz gepfeffert. Mindestens 50 Prozent aller, die sich in diesem Jahrhundert als Dichter bezeichneten, waren Juden. [. . .] Das kommt daher, dass wir ein Volk des Buchs sind. Bei uns ist das sozusagen genetisch. Auf die Frage, warum die Juden so klug seien, antworte ich immer: Das kommt daher, dass ihnen das Lesen von rechts nach links in den Genen liegt. Und wenn man dann in einer Gesellschaft aufwächst, in der man von links nach rechts liest [. . .] Und jedesmal, wenn man liest, versucht man unbewusst die Zeile umzudrehen und zu überprüfen, ob dort alles stimmt.²⁹

Um so prominenter aber tauchen christliche Motive in Brodskijs Werk auf. Berühmt sind seine Weihnachtsgedichte, in denen er die Geburt Christi immer aufs Neue literarisch interpretiert. In viele dieser Gedichte hat Brodskij auch seinen Vornamen eingeschrieben und damit die Rolle des Joseph aus Nazareth übernommen. Die autobiographische Selbstmythisierung geht noch weiter: Symbolisch präsent sind in den Weihnachtsgedichten auch Brodskijs Lebenspartnerinnen Marina (Maria) Basmanova und Maria Sozzani, die ihm je ein Kind gebären. Brodskij konstruiert für sich den Lebenskontext von heiligen Familien, die an einem Prozess von metahistorischer Bedeutsamkeit teilnehmen.³⁰ Letztlich scheint hinter diesem poetischen Mythos auch der Gedanke auf, dass Brodskij sein gesamtes Werk als neues Evangelium präsentiert.

Über seinen Vornamen identifizierte sich Brodskij auch mit Mandel'stams Konzeption einer hellenistisch-christlichen Weltkultur. Diese Gleichsetzung wurde von berufener Stelle legitimiert: Nadežda Mandel'stam nannte den jungen Brodskij einen „zweiten Osja“.³¹ Bei Brodskij verliert Mandel'stams Vision einer „wärmenden Weltkultur“ allerdings ihre integrative Leistung. Ins Visier gerät vor allem der angeblich reflexionsfeindliche Islam. Iosif Brodskij spricht dem Islam in seinem Essay „Flucht aus Byzanz“ (1985) die Fähigkeit zu rationaler Analyse ab und reduziert ihn auf ein ornamentales Oberflächenphänomen:

In dieser Umwandlung [von „unserer“ Hagia Sophia in eine Moschee, U.S.] spiegelte sich etwas, das man ohne großes Nachdenken für eine tiefreichende östliche Gleichgültigkeit gegenüber Problemen metaphysischer Natur halten könnte. Was jedoch in Wirklichkeit dahinter stand und jetzt noch steht, in ganz ähnlicher Weise wie bei der Hagia Sophia mit ihren Minaretten und mit ihrem christlich-moslemischen Schmuck im Inneren, ist ein Empfinden, eingeflößt sowohl durch die Geschichte als auch durch die arabische Ornamentik, dass alles in diesem Leben miteinander verwoben ist – dass in bestimmtem Sinne alles nur ein Muster in einem Teppich ist. Den man mit Füßen tritt.³²

²⁹ Dévid Betea: *Naglaja propoved' idealizma*, in: Iosif Brodskij. *Bol'saja kniga interv'ju*. Moskva 2000, S. 505–552, S. 526.

³⁰ Jens Herlth: *Ein Sänger gebrochener Linien. Iosif Brodskijs dichterische Selbstschöpfung*. Köln, Weimar, Wien 2004, S. 164–168.

³¹ David Bethea: *Joseph Brodsky and the Creation of Exile*. Princeton 1994, S. 61.

³² Joseph Brodsky: *Flight from Byzantium*, in: *Less than one* [Fn. 25], S. 393–446, hier S. 432.

Brodskij dehnte im gleichen Atemzug seine Kritik auch auf das „inakzeptable“ Schriftverständnis des Islam aus, das rein dekorativ sei und die sakrale Aussage auf ein visuelles Muster reduziere.

Noch deutlicher wurde Brodskij in einem Interview von 1990, in dem er den Islam als eine Kultur der Intoleranz bezeichnete:

Ich glaube, dass man die islamische Ordnung der Welt abschaffen muss. Schließlich ist unsere Welt sechs Jahrhunderte älter als der Islam. Deshalb, so glaube ich, haben wir das Recht, darüber zu urteilen, was gut und was schlecht ist.³³

Brodskij argumentiert hier interessanterweise von einem christlichen Standpunkt aus – den Beginn „unserer Welt“ setzt er mit der Geburt Christi an. Für ihn steht in der Konfrontation mit dem Islam letztlich die abendländische Gesellschaftsordnung auf dem Spiel, die auf einem gemeinsamen christlich-hellenistisch-jüdischen Kulturerbe aufbaue. Dabei weist Brodskij darauf hin, dass gerade in Russland seit dem Mongolensturm eine erhöhte Sensibilität für die Bedrohung des Christentums bestehe.³⁴

Obwohl es auch bei Brodskij eine deutliche Sympathie für das Christentum gibt, zielt seine kulturelle Identität – anders als bei Pasternak – nicht ausschließlich auf das Christentum. Für Brodskij ist auch die Religion ein literarischer Text, der durch Sprache symbolischen Sinn stiftet. Nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Brodskijs zentrales anthropologisches Problem liegt nicht im Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern in der Ethik. Gerade die Erfahrung des Holocaust zeigt aus Brodskijs Sicht, dass keine Religion oder Lebensphilosophie in der Lage ist, das Böse im Menschen zu zähmen. Brodskij erblickt den innersten Kern der menschlichen Sittlichkeit in den zehn Geboten:

Christus reicht nicht, Freud reicht nicht, Marx reicht nicht; das Gleiche gilt für den Existentialismus oder Buddha. Jeder von ihnen ist nur ein Mittel, um den Holocaust zu rechtfertigen; aber nicht, um ihn abzuwenden. Um ihn abzuwenden, hat die Menschheit nichts als die zehn Gebote, ob es euch nun gefällt oder nicht.³⁵

Die ethischen Grundsätze sind zwar in den zehn Geboten kodifiziert; ins Werk gesetzt werden könnten sie allerdings nur, wenn der Mensch ein Verhalten an den Tag legt, das von der Ästhetik gesteuert wird. Dieser Gedanke bildet auch das Herzstück von Brodskijs Nobelpreisrede (1987):

Denn die Ästhetik ist die Mutter der Ethik: unsere Kategorien von „gut“ und „schlecht“ sind zuallererst ästhetischer Natur, und etymologisch älter als unsere Begriffe von „gut“ und „böse“. Wenn in der Ethik nicht alles erlaubt ist,

³³ Grzegorz Muział: Nie moralnością, lecz smakiem, in: Na Głos, 27/1990, S. 196–208. In der russischen Übersetzung fehlt diese delikate Passage: Grzegorz Muział: Estetika – mat' etiki, in: Brodskij, Bol'saja kniga interv'ju [Fn. 27], S. 452–462, S. 458.

³⁴ Valentina Polukhina: Joseph Brodsky. A poet for our time. Cambridge 1989, S. 47.

³⁵ Joseph Brodsky: Beyond Consolation, in: The New York Review of Books, 7.2.1974, S. 14.

dann eben darum, weil auch in der Ästhetik nicht alles erlaubt ist, weil die Zahl der Farben im Spektrum begrenzt ist. Der zarte Säugling, der durch sein Weinen den Fremden abweist oder aber die Hand nach ihm ausstreckt, tut dies instinktiv und bringt so eine ästhetische, nicht eine moralische Entscheidung zum Ausdruck. [...] Als moralische Rückversicherung ist die Literatur zuverlässiger als ein Glaubenssystem oder eine philosophische Doktrin.³⁶

Letztlich bleibt für Brodskij also nicht nur das Christentum, sondern auch das Judentum hinter der ethischen Kraft der Literatur zurück. Der Gedanke liegt natürlich nahe, dass Brodskij hier *pro domo* argumentiert. Gerade die verborgenen autobiographischen Chiffren, die er sorgfältig in seine Weihnachtsgedichte einflacht, bezeugen den Anspruch, mit seinem lyrischen Werk die Welt zu verändern, sie möglicherweise sogar zu erlösen. 1991 formulierte Brodskij konsequenterweise einen „unbescheidenen Vorschlag“ und regte an, dass Gedichtbände wie die Bibel in Motels ausliegen und als preiswerte Ausgaben mit Millionenauflagen an Tankstellen und in Supermärkten verkauft werden sollten.³⁷

Sprache als Überwindung des Judentums

Als Konstante lässt sich in Mandel'stams, Pasternaks und Brodskijs Verhältnis zum Judentum festhalten, dass die religiöse Dimension eine untergeordnete Rolle spielt. Der jüdische Gott taucht kaum in ihren autobiographischen und lyrischen Texten auf. Das Judentum stellt allerdings – strukturalistisch gesprochen – eine markierte Nullstelle dar. Es ist keine reine Absenz, sondern bildet ein semantisches Gravitationszentrum, das auf das literarische Schaffen und die diskursive Selbsterschaffung der drei Dichter einwirkt.

In allen drei Fällen ist das Judentum als Bedeutungskomplex zunächst mit den Eltern verbunden. Mandel'stam geriet zwischen zwei verschiedene Ausprägungen des Judentums: Der Vater stand für die traditionelle ostjüdische Orthodoxie, während die Mutter die aufklärerische Richtung der Haskalah aus dem städtischen Milieu von Wilna vertrat. Der junge Mandel'stam nahm sein Judentum nicht zuletzt auch als Bildungshindernis wahr: Um dem Numerus Clausus von drei Prozent für jüdische Studenten an der Petersburger Universität auszuweichen, ließ sich Mandel'stam 1911 nach dem Ritus der finnischen Methodisten christlich taufen. Gerade diese eigenartige konfessionelle Wahl unterstreicht indes den rein pragmatischen Zweck von Mandel'stams Taufe.³⁸ Ganz andere Voraussetzungen hatte Pasternaks Judentum: Er stammte aus einer privilegierten jüdischen Familie, die einen prominenten Platz in der russischen Kunst- und Musikszene der Jahrhundertwende einnahm. Für Pasternak war die familiäre Herkunft mithin kein Hindernis, sondern nachgerade die Eintrittskarte in die etablierte Kultur. Brodskij steht schließlich in der Mitte zwischen den beiden

³⁶ Joseph Brodsky: Das Volk muß die Sprache der Dichter sprechen. Rede bei der Entgegennahme des Nobelpreises für Literatur, in: ders.: Flucht aus Byzanz. Essays. München, Wien 1988, S. 7–20, hier S. 11f., 15.

³⁷ Joseph Brodsky: An Immodest Proposal, in: The New Republic, 11.11.1991, S. 31–36.

³⁸ Leonid Kacis: Osip Mandel'stam. Muskus iudejstva. Moskva 2002, S. 45.

Extremen Mandel'stam und Pasternak: Seine Familie gehörte zum säkularisierten Leningrader Judentum, das sich eher über den Status als Angehörige der *Intelligencija* als über die Religion identifizierte.

Für alle drei Dichter bildet das Christentum einen wichtigen Fluchtpunkt ihrer Kulturarbeit, als die sie ihre Lyrik letztlich immer auch verstanden. Allerdings ist auch dieses Verständnis des Christentums eher diffus und nicht an eine bestimmte konfessionelle Ausprägung gebunden, wie dies etwa bei Dostoevskijs Begeisterung für die russische Orthodoxie der Fall war. Mandel'stam schlägt einen kühnen Bogen vom Hellenismus zum Christentum und erblickt in dieser Verbindung den Kern einer rettenden Weltkultur, die es gegen die zudringenden politischen Zustände in Anschlag zu bringen gelte. Einen Schritt weiter geht Pasternak, der im Christentum das überlegene und deshalb vereinigende Kulturprinzip aller Völker erblickt. Brodskij schließlich erschafft einen eigenen Weihnachtsmythos, der die kulturelle Wirkungsmacht sowohl des Christentums als auch seines eigenen Schreibens umschreibt.

Damit wird bei Brodskij in letzter Überspitzung eine Denkfigur erkennbar, die sich auch bei Mandel'stam und Pasternak aufspüren lässt. Das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum bedeutet für die drei Dichter gleichzeitig auch eine Spannung zwischen Gegebenem und Aufgegebenem. Ihre poetische Arbeit kann als Versuch verstanden werden, die kulturelle Entfernung zwischen jüdischer und christlicher Kultur zu überwinden. Die literarischen Verfahren sind unterschiedlich: Mandel'stam begreift die Kultur als geschichtetes System, dessen unterste Schichten mit dem Pflug der Dichtung offengelegt werden können. Pasternak traut der Literatur eine soteriologische Funktion zu: Sie kann die Welt kraft ihrer überwältigenden Sinnstiftung erlösen. Brodskij glaubt an die zeitüberwindende Kraft der Dichtung, die Vergangenes und Zukünftiges in Gleichzeitiges verwandeln kann. Diese magische Dimension kommt auch in Brodskijs mündlichem Deklamationsstil zum Ausdruck, in dem sich die einzelnen Wörter und Sätze zu einer beschwörenden, sprachmächtigen Liturgie vereinigen.

Anna Lipphardt

Die vergessene Erinnerung

Die Vilner Juden in der Diaspora

Wie *an* die osteuropäischen Juden erinnert wird, rückt immer mehr in den Blickpunkt. Doch wie osteuropäische Juden *sich* erinnern, ist kaum bekannt. Die meisten Holocaust-Überlebenden kehrten nicht in ihre Heimat zurück, sondern zerstreuten sich in der ganzen Welt. Die jüdischen Landsmannschaften hielten in den Auswanderungsländern die Erinnerung an die Heimat und an den Holocaust wach. Das zeigt der Fall der Juden aus Vilnius/Vilne. Ihr Blick auf die Vergangenheit unterscheidet sich wesentlich von dem jener Juden, die heute noch in Osteuropa leben. Das birgt Konfliktpotential um historische Deutungen und das kulturelle Erbe. Das zeigte der Streit um Materialien des YIVO (*Yidisher visnshaftlekher Institut*) in Litauen.

Mit dem Umbruch von 1989 ging in Osteuropa eine Wiederentdeckung der jüdischen Vergangenheit einher. Auch das Gedenken an den Holocaust erlebte einen Aufschwung. Beides ist ohne Zweifel von zentraler Bedeutung für ein pluralistisches, historisch reflektiertes Selbstverständnis der osteuropäischen Gesellschaften, in deren Mitte der nationalsozialistische Völkermord an den Juden stattfand. Einige Angehörige der osteuropäischen Völker waren sogar an diesem Völkermord beteiligt. Heute müssen diese osteuropäischen Gesellschaften mit der Leerstelle umgehen, die der Holocaust hinterlassen hat.

Erinnerungspolitik und Erinnerungsforschung erfolgen in der Regel aus einem nationalstaatlichen Blickwinkel. Weitaus weniger Aufmerksamkeit wird den unmittelbar Betroffenen zuteil – den Holocaust-Überlebenden, ihren Familien und den jüdischen Gemeinden in Osteuropa. Während die Art und Weise, wie *an* die osteuropäischen Juden erinnert wird, immer mehr in den Blickpunkt rückt, wissen wir sehr wenig darüber, wie osteuropäische Juden *sich* erinnern. Zwar orientiert sich auch die jüdische Erinnerung in Osteuropa an den allgemein anerkannten Tagen und Stätten des Gedenkens.

Die Fixierung auf die gemeinsamen äußerlichen Bezugspunkte lässt jedoch wesentliche Unterschiede in der Auseinandersetzung mit der Vergangenheit im Dunkeln. So fand die jüdische Erinnerungsarbeit zwischen 1944 und 1989 überwiegend außerhalb Osteuropas statt – und zwar nicht nur aufgrund der repressiven Haltung der kommunistischen Regime, sondern weil die meisten osteuropäischen Juden, die den Holocaust überlebt hatten, ihre Heimat bald nach dem Krieg verließ. Ein Beispiel, welche Auswirkungen die Massenemigration auf die jüdische Erinnerung an Osteuropa haben sollte, bieten die