

Die deutsch-jüdische Literatur der Wiener Moderne

Alexander Schüller

Die Wiener Juden zwischen Akkulturation und Antisemitismus

In seiner Novelle *Seligmann Hirsch* (1889) erzählt Ferdinand von Saar, perspektivisch verengt auf drei Generationen einer Familie, von der wechselvollen Geschichte der österreichischen Juden in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Titelfigur, ein zweiundsiebzigjähriger Jude, ist seit jungen Jahren ein „Freidenker, ein Aufgeklärter“ (Saar 1987, 23). Er gleicht darin den vielen liberal gesinnten österreichischen Juden seiner Epoche. Nur stammt er aus der Provinz und ist nicht so gebildet wie einige von denen, die für die Ideale der Aufklärung stritten, als es 1848 in Wien zur Revolution kam. Unter den dortigen Juden ragen der Chemiker Josef Goldmark und insbesondere der aus Ungarn stammende Arzt Adolf Fischhof heraus. Als mitreißender Redner und später als Vorsitzender des Sicherheitsausschusses wurde er zu einem Protagonisten der Revolution. Allerdings bildete er nur die Speerspitze einer größeren Gruppe von Wiener Juden, die sich 1848 für ein liberales Österreich einzusetzen wagten, manchmal auch mit Gewalt. Insgesamt waren in Österreich die Juden weitaus stärker an der Revolution beteiligt als in Deutschland (Wistrich 1999, 30).

Von einem Erfolg ihres Widerstandes gegen das reaktionäre System erhofften sich die jüdischen Revolutionäre die Emanzipation. Obwohl antijüdische Ausschreitungen und eine diffamierende Flugblattpropaganda die Ereignisse in Wien begleiteten (Wistrich 1999, 33–36), wurde diese Hoffnung Realität: Die Verfassung vom 25. April 1848 garantierte allen Staatsbürgern die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die Juden durften sich erstmals frei im Staatsgebiet bewegen und Grundbesitz erwerben. Doch diese Verfassung hatte keinen Bestand. Am 31. Dezember 1851 setzte sie der Kaiser außer Kraft. Die Katastrophen der folgenden Jahre: der missglückte italienische Feldzug von 1859 und vor allem die Niederlage gegen Preußen und Italien 1866 leiteten die erneute innenpolitische Kehrtwende ein. Sie zwangen den Kaiser zu Zugeständnissen an das liberale Bürgertum. Mit dem „Staatsgrundgesetz“ vom 21. Dezember 1867 verbesserte sich auch die Lage der Juden. Sie bekamen nun dauerhaft, wofür sie sich seit der Aufklärung eingesetzt hatten: die unbeschränkte Gleichberechtigung mit allen anderen Staatsbürgern. In der Doppelmonarchie war der „Höchststand eines liberalen Konstitutionalismus“ erreicht (Wistrich 1999, 121).

In den Jahrzehnten bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs machten zahlreiche Juden von ihrem Recht auf Freizügigkeit Gebrauch. Gerade Wien, die Stadt, in der bis 1848 nur wenige ‚toleriertere‘, meist reiche Juden (1847: 197 Familien; Pulzer 2004, 75; 1848: 179 Familien; Wistrich 1999, 38) gelebt hatten und einige tausend „Illega-

le“ (Wistrich 1999, 27), entwickelte eine magnetische Anziehungskraft. Denn die Handlungsspielräume in Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur waren hier größer als anderswo in Österreich (Rozenblit 1988, 23; Wistrich 1999, 53). In drei Wellen strömten seit 1867 Juden nach Wien (Rozenblit 1988, 29; Wistrich 1999, 42–43). Die ersten Einwanderer stammten größtenteils aus Tschechien, ihnen folgten Juden aus Ungarn. In den beiden Jahrzehnten vor dem Krieg kamen schließlich ärmere galizische Juden nach Wien. Als Folge dieser kontinuierlichen Zuwanderung wuchs in Wien bis 1910 die drittgrößte jüdische Gemeinde der Welt heran. Dass Hillary Hope Herzog daraus eine „Viennaization“ der Juden ableitet, ist dennoch übertrieben (Herzog 2011, 12). Statistisch lässt sich so viel feststellen: Während 1857 knapp 1% aller österreichischen Juden in der Hauptstadt gelebt hatten, waren es 1900 13%, zu Kriegsbeginn in einer absoluten Zahl 200.000 (Rozenblit 1988, 24).

Auch Seligmann Hirsch zählt zu denen, die mit der Hoffnung auf ein besseres Leben nach Wien gelangen, wesentlich früher allerdings als die Masse der Galizier. Nachdem ihn seine zahlungsunwilligen Gläubiger in Armut gestürzt haben, knüpft er in Wien neue Geschäftsverbindungen. Auch in der historischen Wirklichkeit zog es viele Juden nach Wien, weil sie in eine aussichtslose Lage geraten waren (Missernten, Choleraepidemien, Verarmung infolge der Überpopulation, persönliche Schicksalsschläge). Dass die Sprachenverordnung Josephs II. alle österreichischen Juden zum Deutschunterricht verpflichtet hatte, war jetzt von Vorteil. Die Zuwanderer, ausgenommen die Galizier, hatten keine Verständigungsprobleme zu befürchten. Durch die Sprache waren sie auch mit der deutschen Kultur in Berührung gekommen. Die Juden in Böhmen, Mähren und Westungarn hatten diese Kultur bereits als geistige Heimat akzeptiert, lange bevor sie eine neue Bleibe zu suchen begannen. Nun wurde sie ihnen zur Brücke nach Wien, Stadt der Theater und Heimat der am stärksten germanisierten jüdischen Gemeinde im Reich (Wistrich 1999, 44). Gerade für Juden besaß Wien überdies eine Aura: „Schlaraffenland des Liberalismus“ (Tietze 2000, 217), Zentrum und Trutzburg jener politischen Bewegung, der sie ihre Emanzipation zu verdanken hatten (Rozenblit 1988, 42–43; Timms 1999, 41). Und hier residierte der Kaiser, den die Juden als ihren Schutzherrn betrachteten (Wistrich 1999, 147–151). Einige Hoffnungen erfüllten sich in Wien: Träume von größerem Wohlstand und höherem sozialem Prestige. Auch Seligmann Hirsch kommt in Saars Novelle wieder zu Vermögen; sein Sohn bringt es sogar zum Millionär.

Die meisten Juden, die in Wien zu bleiben beabsichtigten, suchten sich eine Wohnung in den jüdischen Kernbezirken (1880: 75%; Wistrich 1999, 54): Leopoldstadt, Alsergrund (u.a. Freud, Herzl, Adler) und Innere Stadt. Einige, nicht allzu viele, zog es in andere Wiener mittelständisch geprägte Viertel (1900: 45%; Wistrich 1999, 54; Oxaal in Botz u.a. 1990, 51). Es ist schwer zu entscheiden, ob sich für die räumliche Konzentration ein „Ghettosyndrom“ verantwortlich machen lässt (Wistrich 1999, 54). Zu diagnostizieren ist es wohl bei den orthodoxen galizischen Juden. Unter teils erbärmlichen Bedingungen bewohnten sie die „Mazzesinsel“ der

Leopoldstadt, wo sie über eigene Synagogen mit eigenen Rabbinern verfügten (Tietze 2008, 209). Über diesen engen Lebenskreis kamen sie kaum hinaus, die Heirat innerhalb der galizischen Gemeinde war die Regel. Die westösterreichischen Juden verhielten sich in mancher Hinsicht ähnlich: Auch sie lebten Tür an Tür mit Ihresgleichen, auch sie hatten mehrheitlich jüdische Freunde (z.B. Freud; vgl. Simon 1957, 273), auch sie heirateten untereinander. Und dennoch schotteten sie sich nicht ab, sondern standen in Kontakt mit nichtjüdischen Wienern (Oxaal 1981, 51; ders. in Botz u.a. 1990, 46–47; Wistrich 1999, 46). Am wichtigsten aber war, dass sie bereit waren, sich der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft anzupassen. Stefan Zweig sah darin sogar ein „tief innerliches Bedürfnis“ (Zweig 2003, 36).

Und in der Tat: Der Feuilletonist Daniel Spitzer, der die Stadt in seinen *Wiener Spaziergängen* erkundete, der verwirrt-genialische Philosoph Otto Weininger, Felix Salten, der Schöpfer Bambis, Beer-Hofmann, Freud, Herzl und Zweig – sie alle kleideten sich wie Wiener, sprachen wie Wiener, wurden zu Wienern. Selbst den Typus des ‚Urwieners‘ verkörperte zur Jahrhundertwende der Jude Peter Altenberg (Ehrenstein 2004, 221). Nicht zu vergessen der Wiener Dichter par excellence: Arthur Schnitzler. Noch in den 1930er Jahren erklärte er dem jüdischen Journalisten Benvenuti, er sei in seiner Heimatstadt tief verwurzelt; vor allem mit der Wiener Kultur habe er sich identifizieren können (siehe Riedmann 2002, 398). Auch Stefan Zweig meinte, dass bei den Juden Akkulturation und Heimatgefühl zusammengehören: „[E]rst durch die Liebe zur Wiener Kunst fühlten sie sich voll heimatberechtigt und wahrhaft Wiener geworden.“ (Zweig 2003, 37) Trotz allem kam es unter den Juden nur selten zu einer strukturellen Assimilation (Rozenblit 1988, 15; Wistrich 1999, 52). Die meisten wuchsen in die Wiener Gesellschaft hinein, ohne ihr ethnisches Bewusstsein und das Gefühl der Solidarität mit anderen Juden zu verlieren. Beides – Wiener zu werden und Jude zu bleiben – schien sich nicht auszuschließen in einer Stadt, von der Stefan Zweig behauptete, ihr „eigentliche[s] Genie“ bestehe in der Fähigkeit zur Auflösung der Kontraste (Zweig 2003, 28). Viele Zuwanderer glaubten an dieses Genie. Ihre Lebenskreise schienen vereint zu einer einzigen Stadt: ihrer Heimat Wien. Und wieder verknüpfte die deutsche Kultur Österreicher und Juden: Der „Drang zum Kulturellen“, in Wien so ausgeprägt wie in kaum einer anderen Stadt Europas (Zweig 2003, 27), entsprach dem Bildungshunger der Juden. Der „Aufstieg ins Geistige“ (Zweig 2003, 26), von dem sie sich eine Absicherung ihres Status quo erhofften, wurde zum Aufstieg in die Gipfelhöhen der Wiener Kultur.

Bereits die Angehörigen der zweiten Generation drängte es fort aus dem Handelsgewebe der Eltern. Sie arbeiteten als Ärzte, Angestellte, Verkäufer, Manager, etliche als Journalisten. Die Wiener liberale Presse galt deshalb bald als jüdisch. Aufgrund der diskriminierenden Besetzungspraxis erlangten aber nur wenige jüdische Juristen eine Stelle im Staatsdienst. In der Fiktion, für Seligmanns Sohn, wäre es möglich gewesen. Er hat sogar die Chance, in den Reichsrat gewählt zu werden. Trotzdem wird er Kaufmann wie sein Vater. So bewahrt er einen Rest der Familien-

tradition. Unter dem Einfluss seiner Frau zieht er aber zugleich die Taufe in Erwägung. Diese Frau, eitel, vornehm und hochgebildet, strebt nach völliger Assimilation, ja nach kollektiver Anerkennung und sozialem Aufstieg. Ihr Wunsch ist fast erfüllt, da ihrem Mann das Baronat verliehen worden ist; die Familie heißt jetzt Hirtburg (Saar 1987, 34). Nur das Judentum steht ihren Ambitionen noch im Wege. Wien und die Juden – aus der Harmonie ist Dissonanz geworden.

Saar bleibt hier erneut nah an der Wirklichkeit. Wie in seiner Novelle sollte der „Aufstieg ins Geistige“ manchen Juden helfen, den „Engheiten und Kleinlichkeiten“ des Ghettos zu entkommen (Zweig 2003, 26–27; Wistrich 1999, 78: ‚Parvenu-Syndrom‘). Einige wie der Komponist des bekannten „Fiakerliedes“ Adolph Pick „überwienerten“ geradezu (Beller 1993, 197); sie sahen nur noch eine Möglichkeit, um Wiener zu werden: die Abwendung vom Judentum. Ihr säkulares Bewusstsein begünstigte diese Haltung. Nicht wenige ließen sich taufen, oft nicht aus Überzeugung, sondern wegen ihres Berufs oder ihres Partners. In Wien lag die Zahl der Konvertiten sogar höher als sonst in Europa: Zwischen 1890 und 1914 wandten sich alljährlich ca. 500 Menschen vom jüdischen Glauben ab (Pulzer 2004, 71). Doch auch wenn die Konvertiten Mahler und Schönberg, Weininger und Kraus zu den Ikonen der Wiener Moderne zählten, wenn sie wie Viktor Adler die politische Landschaft Österreichs prägten – niemals lag ihr Anteil höher als 10% (Le Rider 1990, 260).

Bei den meisten Wiener Juden aus der intellektuellen Elite machte sich die Entfremdung in gemäßigerer Form bemerkbar: Sie zeigten sich desinteressiert an jüdischen Festen und rituellen Pflichten. Freud z.B. mied die Synagoge und blieb trotzdem Jude (vgl. *Selbstdarstellung*; Freud 1976, 34). Die Familie des jungen Arthur Schnitzler feierte zwar der frommen Großmutter zuliebe noch den Versöhnungstag, aber den Sabbat beachtete sie nicht. Wie der liberale Rabbiner Samuel Holdheim plädierte Schnitzler später dafür, ihn auf den Sonntag zu verlegen (siehe Beier 2008, 258). Auch schien es ihm – ebenso wie Freud – keinesfalls unangebracht, seine Kinder an Weihnachten zu beschenken. Von Theodor Herzl heißt es sogar, er habe die Arbeit am *Judenstaat* unterbrochen, um den Weihnachtsbaum zu schmücken. Herzls säkulares Bewusstsein kam nicht von ungefähr: Bereits die Eltern hatten die Pester Synagoge nur an Festtagen besucht, seine Bar-Mizwa „Confirmation“ genannt (Bein 1983, 18) und die Speisevorschriften höchstens in Anwesenheit des Großvaters beachtet. Die Säkularisation hatte nicht erst in Wien begonnen, doch sie dürfte sich hier verstärkt haben: in einer Stadt, deren jüdische Einwohner überall als gottlos galten (Mayer 1918, 299). In Herzls Drama *Das neue Ghetto* zeigt sich eine der Figuren nach dem Besuch im Tempel denn auch recht verwirrt: „Die fremden Gebräuche mitten unter uns. Sonderbar!“ (Herzl 1897, 14)

Welche Bedeutung hatte aber dann das Judentum für die akkulturierten Wiener Juden? Eine extreme Antwort unter den zahllosen, sehr individuellen Antworten gab der Philosoph und klassische Philologe Theodor Gompertz. Er konnte sein Judentum nur mehr als „un pieux souvenir de famille“ begreifen (zit. n. Schorske

1982, 139). Anders Schnitzler: Für ihn war dieses Souvenir keineswegs ohne Bedeutung; immerhin besaß es ein Gesicht: das Gesicht der Großmutter. Wann immer er nach seiner Verwurzelung im Judentum fragte, stieß er auf sie und seine Ahnen. Das Bekenntnis zur Abstammung bestimmte und formte seine (jüdische) Identität (Schnitzler 1992, 60). Unter den akkulturierten Juden mag dieses Bewusstsein für die Abstammung der kleinste gemeinsame Nenner gewesen sein. Es ist darum bezeichnend, dass Seligmann nach Venedig „verbannt“ wird (Saar 1987, 31). Seine Nachkommen brechen auf diese Weise mit ihrer Abstammung. Seligmann, der „gleich allen Juden an seiner Familie hing“ (Saar 1987, 35), scheint das verstanden zu haben: Er schneidet sich mit dem Rasiermesser in den Hals.

Und doch gelingt der Bruch in Saars Novelle nicht, weil der Enkel seinem bis zum Klischee jüdisch aussehenden Großvater wie aus dem Gesicht geschnitten ist (Saar 1987, 35; „verdeckter Antisemitismus“ in *Seligmann Hirsch*; Magris 2000, 238; vgl. auch Miller 1985, 187). Ebenso wenig gelingen konnte er in der historischen Wirklichkeit. Dafür sorgten die Judenfeinde, die im liberalen Zeitalter niemals verstummten (Tietze 2008, 216–217; Pulzer in Botz u.a. 1990, 135–136). Als 1873 die Börse zusammenkrachte, mit katastrophalen Folgen für kleinere und mittlere Betriebe, das Baugewerbe und die Eisenindustrie, schlug ihre Stunde. Große Teile des Bürgertums wandten sich gegen den Liberalismus, der das Desaster nicht verhindert hatte. Auch auf die Nationalitätenfrage, ein Kardinalproblem des Vielvölkerstaats, schien die liberale Partei keine Antwort zu haben, ganz zu schweigen von ihrer einseitig kapitalistischen Politik und ihrer Vorliebe für das privilegierte Kuriensystem (Wistrich 1999, 132). Der Zorn traf auch die Juden, die „Kerntruppe des Liberalismus“, obschon sie unter der Krise nicht weniger zu leiden hatten als andere (Tietze 2008, 190; Beller 1993, 137; Scheichl in Botz u.a. 1990, 160). Dabei waren diverse Vorurteile im Spiel: So galt die krisenverursachende Maxime, aus allem ein Geschäft zu machen, als jüdisch (Tietze 2008, 200). Der Prediger August Rohling griff in seinem 1882 stark rezipierten Pamphlet *Der Talmudjude* (1871) sogar auf eine abstruse These aus Johann Andreas Eisenmengers *Entdecktes Judentum* (1700) zurück: Der Betrug an den Christen sei den Juden von ihrer Religion zur Pflicht gemacht (Pulzer 2004, 194; Wistrich 1999, 186). In Kombination mit der wachsenden Angst der Kleinbürger vor jüdischer Konkurrenz (1880: Gründung der antisemitischen *Gesellschaft zur Verteidigung der Handwerker*) verfehlten diese Behauptungen ihre Wirkung nicht, selbst als Rohling der Lüge überführt war (Tietze 2008, 231; Wistrich 1999, 186). Tatsächliche Korruptionsskandale um liberale Abgeordnete, in die jüdische Bankiers und Geschäftsleute verwickelt waren, taten ein Übriges, um die Juden bei der christlichen Bourgeoisie herabzusetzen (Janik und Toulmin 1984, 66). Als sich die antiliberalen und antijüdischen Kräfte 1879 im Kabinett des Grafen Taaffe zusammenschlossen, war abzusehen, dass schwere Zeiten kommen würden. Es sollte nicht lange dauern, bis Antisemiten in Wien an die Macht gelangten.

Besonders spürbar wurde die neue Stimmungslage an jenem Ort, der den Wiener Juden den sozialen Aufstieg ermöglichen sollte: an der Universität. Bereits

1877/78 ergänzten die „Libertas“ und die „Teutonia“ ihre Satzungen um antisemitische Paragraphen. Die Radikalisierung an den Universitäten erreichte ihren Höhepunkt, als die schlagenden Studentenverbände 1897 in Waidhofen beschlossen, niemand dürfe den Juden Satisfaktion gewähren; denn „nach deutschen Begriffen“ seien sie ehrlos. Anregen, ja begeistern ließen sich viele Studenten vom Gründer der Alldeutschen Partei, Georg Ritter von Schönerer, in dem auch Hitler ein Vorbild fand (Hamann 1998, 337–364). In einem Zusatz zum „Linzer Programm“ hatte Schönerer 1885 die „Beseitigung des jüdischen Einflusses auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens“ zu den Kernzielen seiner Partei erhoben. Zwar war Schönerer zu fanatisch, um größere Rückendeckung in der Bevölkerung zu finden; doch sein Einfluss auf die Liberalen – nicht nur an den Universitäten – darf nicht unterschätzt werden (Pulzer 2004, 187). Mit seinem Überfall auf die Redaktion des *Neuen Wiener Tagblatts*, das von dem „jüdischen Laffen“ Moriz Szeps geführt wurde, setzte er sich freilich selbst außer Gefecht. Nach Verbüßung seiner Haftstrafe konnte er nicht mehr an seine Erfolge anknüpfen.

Für die Geschicke Wiens wichtiger war Schönerers Rivale Dr. Karl Lueger, von 1897 bis zu seinem Tod 1910 Wiener Oberbürgermeister. Im Privatleben einzelnen Juden nicht abgeneigt, machte er sich in der Öffentlichkeit antisemitische Klischees zu eigen. Vor allem die Judäomagyaren nahm er aufs Korn, weniger die Wiener Juden. Seine Reden stießen bei der niederen Mittelschicht, den Fünf-Gulden-Männern, auf breite Akzeptanz, aber auch bei Intellektuellen, ehemaligen Sympathisanten des Liberalismus (Boyer 1981, 307–357; Beller in Botz u.a. 1990, 67; Beller 1993, 12). Die bürgerliche Wählerklientel sicherte Lueger 1895 den Sieg bei den Gemeinderatswahlen – „eines der beunruhigendsten Ereignisse im Wien um die Jahrhundertwende“ (Timms 1999, 28). Mit seinem Einzug ins Rathaus, den der Kaiser mit einem Veto bis 1897 hinauszögerte, fiel die Hauptstadt – als einzige in Europa – endgültig in die Hände der Judenfeinde. Wien war enger geworden für die Juden. Es drohte der Ausschluss aus einer der beiden Welten, die nicht wenigen zur (einzigen) Heimat geworden war.

Zwischen dem Ende der 1880er Jahre und dem Beginn des Ersten Weltkriegs fühlten sich viele Wiener Juden verstoßen aus der Welt, zu der sie gehört zu haben meinten. Mitten in ihrer Heimatstadt sahen sie sich behandelt wie Fremde, existenziell getrennt von allen übrigen Wienern. So schreibt Schnitzler am 3. Februar 1898 in sein Tagebuch, 99% der Christen in Wien seien der Meinung, er könne als Jude gar nicht wissen, was in der Seele einer Wienerin vorgehe (Schnitzler 1995, 277). Da viele bürgerliche Juden säkularisiert waren, konnten sie in der Religion keine Zuflucht finden. Sie konnten sich aber auch nicht darauf berufen, dass der Glaube keine Rolle in ihrem Leben spielte. Denn die Feinde machten ihnen die (unabänderliche) Abstammung zum Vorwurf. Ignorieren oder erdulden ließ sich dieses Dilemma nicht, was Schnitzler mit einem drastischen Bild unter Anspielung auf Shakespeares Shylock-Figur zum Ausdruck brachte:

Es war nicht möglich, insbesondere für einen Juden, der in der Öffentlichkeit stand, davon abzusehen, daß er Jude war, da die andern es nicht taten, die Christen nicht und die Juden noch weniger. Man hatte die Wahl, für unempfindlich, zudringlich, frech oder für empfindlich, schüchtern, verfolgungswahnsinnig zu gelten. Und auch wenn man seine innere und äußere Haltung so weit bewahrte, daß man weder das eine noch das andere zeigte, ganz unberührt zu bleiben war so unmöglich, als etwa ein Mensch gleichgültig bleiben könnte, der sich zwar die Haut anaesthetisieren ließ, aber mit wachen und offenen Augen zusehen muß, wie unreine Messer sie ritzen, ja schneiden, bis das Blut kommt. (Schnitzler 1968, 328–329)

Diese unheilvolle Lage erforderte gemeinsames Handeln. Den Antisemiten traten zionistische Jugendverbände und Turnvereine entgegen, ebenso Studentenverbindungen wie die *Kadimah*. Für die jüdische Sache kämpften auch kulturzionistische Zeitschriften wie *Jerubaal* und *Esra*, die österreichisch-israelitische Union und jüdische Nationalisten. Sie alle sahen ihre Aufgabe nicht allein in Angriff und Verteidigung, sondern auch darin, das eigene Judentum neu und positiv zu bestimmen. Es reagierten aber auch die Literaten. Sie schufen Werke, in denen sie den Antisemitismus attackierten, ihre jüdische Identität konkretisierten und ihre Beziehung zu Österreich klärten. Noch einmal sollte die deutsche Kultur zur Brücke werden zwischen Österreichern und Juden.

Forschung

Was wäre, wenn die Regierung alle Juden aus Wien vertriebe? Ein „dystopischer Roman“ aus dem Jahre 1924 soll auf diese Frage Antwort geben. Hugo Bettauers *Die Stadt ohne Juden* erzählt Folgendes: Der fiktive Bundeskanzler Dr. Karl Schwertfeger bringt ein Gesetz durchs Parlament, das die Ausweisung aller Nichtarier aus Österreich vorsieht. Daraufhin kommt es zu einem Massenexodus der Juden. In den folgenden zwei Jahren geraten Export und Fremdenverkehr in eine schlimme Krise, Bühnen und Kabarett müssen schließen, und die wenigen verbliebenen Theater beschränken ihren Spielplan auf Ganghofer und Anzengruber. Überall herrscht Depression, Not und Arbeitslosigkeit. Ohne die Juden, so Bettauers These, gäbe es keine prosperierende Wirtschaft und keine Hochkultur in Wien. Rechtsanwalt Dr. Haberkehl, eine der vielen Nebenfiguren, bringt es im Wiener Dialekt auf den Punkt: „Wien versumpert ohne Juden!“ (Bettauer 2012, 70)

Eine Liste Arthur Schnitzlers scheint diese Behauptung zu bestätigen, und zwar schon für das Jahr 1897. Unter den 23 für Schnitzler wichtigsten Vertretern der modernen Wiener Literatur finden sich 16 Dichter jüdischer bzw. teils jüdischer Abstammung; das sind 70% (zit. n. Greve und Volke 1974, 119; Beller 1993, 29–30). Stefan Zweig schätzt den Anteil der Juden im Kulturbetrieb der Stadt noch höher ein: „Neun Zehntel von dem, was die Welt als Wiener Kultur des neunzehnten Jahrhunderts feierte, war eine vom Wiener Judentum geförderte, genährte oder sogar schon selbstgeschaffene Kultur.“ (Zweig 2003, 38) Jakob Wassermann, der zwi-

schenzeitlich in Wien lebte, kommt zu dem am weitesten reichenden, aber auch pauschalsten Befund: „Die Banken, die Presse, das Theater, die Literatur, die gesellschaftlichen Veranstaltungen, alles war in den Händen der Juden.“ (Wassermann 1994, 102) Hans Kohn, Literaturwissenschaftler und selbst Wiener Jude, äußert sich zurückhaltender, er zweifelt aber nicht daran, dass das jüdische Element in Wien eine „große und fruchtbare Rolle“ gespielt habe (Kohn 1962, 69). In der bis heute maßgebenden Überblicksstudie zur österreichischen Kulturgeschichte fordert William M. Johnston, jede Arbeit über das intellektuelle Wien müsse den Juden besondere Aufmerksamkeit widmen (Johnston 1974, 39). In der Folge ist der Hinweis auf den außerordentlichen Beitrag der Juden zur Wiener Kultur fast zu einem „Topos in der historiographischen Literatur“ geworden (Vivanco 2004, 534).

Freilich gehörte die These von der jüdischen Dominanz in Wien seit 1876 auch zur antisemitischen Propaganda, nicht zuletzt bei Karl Lueger (Henneke-Weischer 2008, 261; Ausschnitt aus einer Rede bei Hellwing 1972, 55, Anm. 65). Um die Objektivität ihrer Anschauungen zu suggerieren, erstellten auch die Antisemiten Namenslisten, nicht anders als Schnitzler. Die jüdische Gegenseite – Siegmund Kaznelson, Arnold Zweig oder die Herausgeber des „Philo-Lexikons“ – antwortete, indem sie die gelungenen Beispiele der Akkulturation dokumentierte, ebenfalls in Listenform – eine „tragische Koinzidenz der Methoden“ (Henneke-Weischer 2008, 275). Fern von ideologischen Grabenkämpfen geht es Steven Beller um eine Bestandsaufnahme als tragfähiges Fundament für künftige Studien. Das Ergebnis bestätigt und präzisiert die intuitiven Befunde: Mit Ausnahme der bildenden Künste lässt sich tatsächlich eine „äußerst starke Beteiligung der Juden an der kulturellen Elite“ Wiens feststellen (Beller 1993, 40). In den letzten vier Jahrzehnten haben Forscher verschiedener Fachrichtungen, überwiegend aus dem angelsächsischen und französischsprachigen Raum, diese starke Beteiligung gründlicher untersucht als alles andere in der Geschichte der Wiener Juden (Vivanco 2004, 512; Nachwort in Tietze 2008, 296). Mit dem voluminösen Buch von Wistrich liegt seit 1999 eine systematische, akribisch recherchierte und darstellerisch souveräne Studie zu den Wiener Juden im Zeitalter Franz Josephs vor. Einen konzisen Überblick über die richtungsweisenden Arbeiten, aber ohne literaturhistorischen Fokus, bietet Vivanco (2004).

Immer wieder ist nach den spezifischen Voraussetzungen für das kulturelle Spitzenengagement der Wiener Juden gefragt worden. Gestützt auf statistisches Datenmaterial hat die sozialhistorisch orientierte Forschung eine erste entscheidende Voraussetzung benennen können: das hohe Bildungsniveau der Juden. Vor allem Marsha Rozenblit, die sich gegen die Beschränkung der Forschungen auf die „kulturell Großen“ wendet (Rozenblit 1988, 8), und erneut Beller verdanken wir die systematische Erkundung der Wiener Bildungslandschaft. Das gemeinsame Ergebnis: Trotz des nicht allzu großen Bevölkerungsanteils waren die Wiener Gymnasiasten zu ungefähr einem Drittel Juden, in den politisch liberalen Bezirken (I, II und IX) sogar zur Hälfte – eine gewaltige Zahl (Rozenblit 1988, 106; Beller 1993, 63). Und

während 1881 0,6% aller Wiener ein Gymnasium besuchten, waren es unter den Juden 2,2%; knapp dreißig Jahre später, 1910, lagen die Anteile bei 0,4% bzw. 1,3% (Rozenblit 1988, 111). Für die Wiener Universität lässt sich eine vergleichbare Bilanz ziehen. Bis zu einem Drittel der zwischen 1880 und 1904 immatrikulierten Studenten waren Juden (Beller 1993, 43). Besonders hohe Einschreibungen verbuchten die juristische (1889/90: 22%) und die medizinische Fakultät (1889/90: 48%). Das wissenschaftliche Personal beider Fakultäten bestand 1910 ebenfalls zu einem großen Teil aus Juden (Beller 1993, 45). Bei der Interpretation dieser Daten ist zu berücksichtigen, dass die jüdischen Gymnasiasten in der Mehrzahl aus dem ökonomisch erfolgreichen Bürgertum stammten. Aus dieser Tatsache schließt Rozenblit, die jüdische Bourgeoisie habe versucht, ihren Status durch eine gymnasiale und anschließende akademische Bildung ihrer Kinder abzusichern, ja zu verbessern (Rozenblit 1988, 106). Bei den Wiener Juden existierte also in der Tat jenes „immanente[] Ideal“, in eine höhere kulturelle Schicht aufzusteigen, von dem Stefan Zweig gesprochen hatte (Zweig 2003, 26). Selbst Forscher, die dieses Ideal auch anderen Bevölkerungsgruppen attestieren, räumen ein: Bei den Juden sei es am stärksten ausgeprägt gewesen (z.B. Pulzer 2004, 77). Das dürfte nicht zuletzt damit zusammenhängen, dass die Juden säkulares Wissen als Ersatz für religiöse Bildung betrachteten (Beller 1993, 106).

Diese Schlüsse lassen eine These fragwürdig erscheinen, die Carl E. Schorske in seiner bahnbrechenden Studie zur Kultur und Gesellschaft Wiens im *Fin de siècle* aufgestellt hat: Durch den Aufstieg der politischen Gegner entmachtet, habe das liberale Bürgertum nach alternativen Entfaltungsmöglichkeiten gesucht – und sie im kulturellen Bereich gefunden. Die Juden mit ihrem Drang zur Assimilation und ihrem traditionellen Bildungseifer hätten diese Tendenz bestärkt (Schorske 1982, 7). Die Unterscheidung zwischen dem gesamten liberalen Bürgertum und den Juden als einem seiner Teile brachte Schorske dazu, den jüdischen Einfluss auf die Wiener Kultur zu relativieren. Dagegen wendet sich nun Beller. Seiner Meinung nach lassen die verfügbaren Daten nur den gegenteiligen Schluss zu: dass der gebildete Teil des liberalen Bürgertums überwiegend aus Juden bestanden habe; die Juden seien keineswegs eine – wenn auch wichtige – Gruppe innerhalb des intellektuell ambitionierten Wiener Bürgertums gewesen, sondern die „Kernschicht der modernen Kultur“ (Beller 1993, 63 und 81).

Angeregt erneut von Schorske (Vivanco 2004, 512), hat die literarhistorische Forschung eine zweite entscheidende Voraussetzung für den immensen Beitrag der Juden zur Wiener Kultur herausgearbeitet. Es handelt sich um jene Krisenerfahrung, die hervorgerufen wurde durch das Versagen des Liberalismus und das fatale „Wert-Vakuum“ der Jahre zwischen 1870 und 1890 (Broch 1976, 137). Mit Blick auf den beginnenden Höhenflug des Antisemitismus und seine schlussendliche Akzeptanz hält Beller diese Krise sogar für eine vornehmlich „jüdische Krise“; Wiens kulturelle Erneuerung sei durch den Motor der „jüdische[n] Problematik“ vorangetrie-

ben worden (Beller 1993, 265; ähnlich Timms 1999, 30). Den meisten Autoren ging das zu weit, aber auch sie nehmen an, die allgemeine Krise sei mit einer „jüdischen Krise“ verknüpft. Für Jacques Le Rider bilden drei Themen und ihre Verbindung das „besondere Merkmal“ der Wiener Moderne: die Krise der Identität, die Infragestellung der Geschlechterrollen und die Krise der jüdischen Identität (Le Rider 1990, 7–8). Die Krise der Identität sei das eigentliche Kennzeichen der Wiener Moderne (Le Rider 1990, 57); zugleich liege darin das postmoderne Potential der Epoche, ihre paradigmatische Bedeutung für die Gegenwart (Le Rider 1990, 39). Auch Hillary Hope Herzog erkennt eine doppelte Krise: eine generelle Kulturkrise sowie eine darauf reflektierende Bewusstseinskrise der Juden (Herzog 2011, 82). Und auch sie schaut über die Jahrhundertwende hinaus auf die Nachwirkung der Wiener Fin-de-siècle-Literatur bei späteren jüdischen Schriftstellern (Herzog 2011, 6).

Wenn man diese Voraussetzungen zusammen sieht, ergibt sich folgendes Resümee: Aufgrund ihres hohen Bildungsniveaus und ihrer früh entwickelten kulturellen Neigungen waren einzelne Wiener Juden prädestiniert für einen kreativen Umgang mit der Krise. Wie sie ihre Identität narrativ im Einzelnen neu zu konstruieren suchten, erforscht Le Rider, und zwar in Anlehnung an Paul Ricoeurs Identitätsbegriff (Le Rider 1990, 55). Mit Nachdruck weist er darauf hin, dass die Wiener (jüdischen) Intellektuellen nur selten ein Manifest oder Gemeinschaftsprogramm verfassten. Sie hätten sich mit ihrer Identitätskrise einzeln auseinandergesetzt, vor allem in Tagebüchern; ihre Lösungen seien vielfältig und „weder einheitlich noch solidarisch“ (Le Rider 1990, 48 und 278; siehe auch Spiel 1987, 87). Zugleich stellt Le Rider aber auch Parallelen fest: die bis zur Identifikation reichende Beschäftigung mit Moses bei Freud und Herzl, die Revolte gegen das Wiener geistige Klima bei Beer-Hofmann und Weininger (Le Rider 1990, 318–346 und 278). Ähnlich nähert sich Gillman der Wiener Moderne, sie konzentriert sich freilich auf eine einzige Gemeinsamkeit: Die Wiener Literaten hätten sich bemüht, aus ihrem Judentum wieder ein existenziell bedeutsames „Erlebnis“ zu machen (Gillman 2009, 176–77).

Das Gemeinsame im Individuellen zu bestimmen und das Individuelle im Gemeinsamen muss das Anliegen aller Arbeiten zur Dichtung der Wiener jüdischen Moderne sein. Schon Janik und Toulmin gehen in ihrem Buch *Wittgensteins Wien* davon aus, dass es „wesentliche Gemeinsamkeiten in den Weltdeutungen von Künstlern und Schriftstellern auf allen, selbst den abstraktesten Gebieten“ gegeben habe (Janik und Toulmin 1984, 16). Ihren Überlegungen zum *Tractatus* stellen sie daher einige kulturhistorische Kapitel voran, mit dem Ziel, die Wechselwirkungen „zwischen (1) sozialer und politischer Entwicklung, (2) den allgemeinen Zielen und Weltdeutungen auf verschiedenen Gebieten der zeitgenössischen Kunst und Wissenschaft, (3) Wittgensteins persönlicher Einstellung zu Moral- und Wertfragen und (4) den Problemen der Philosophie“ in Wien um 1900 zu ergründen (Janik und Toulmin 1984, 19). Die vorbildlichste Verknüpfung der beiden Pole gelingt Edward Timms in seiner Studie zu Karl Kraus, einer brillanten Einführung zugleich in die

Wiener Moderne (Timms 1999). Im Rahmen der deutsch-jüdischen Literaturgeschichte ist es aber notwendig, die Quellenbasis für solche Verknüpfungen einzuschränken. Die Richtlinie für diese Einschränkung hat Harry Zohn formuliert: „Irgendein jüdisches Ethos oder Zugehörigkeitsgefühl, die Beschäftigung mit jüdischen Themen, ein ehrlicher Versuch, die Spannung jüdischen Wienertums oder wienerischen Judentums auf irgendeine Weise zu lösen – das sollten Vorbedingungen für eine Darstellung der österreichisch-jüdischen Symbiose auf dem Gebiet der Literatur sein.“ (Zohn 1964, 7) Diese Vorbedingungen sind beispielhaft erfüllt in einem von Armin A. Wallas herausgegebenen Sammelband, der die „Diskurse der Anverwandlung und der kritischen Infragestellung von Elementen jüdischer Tradition“ untersucht (Wallas u.a. 2002, 1). Da sich die jüdischen Dichter alle zentralen Stoffe und Motive der Wiener Moderne anverwandeln konnten, ist es allerdings möglich, dass die Werke unabhängig von ihrer eigentlichen Thematik eine „jüdische Substanz“ besitzen (Horch und Shedletzky 2000, 522).

Die Stadt der Masken und der Fackel

Das klassisch-griechische Parlamentsgebäude und das gotische Rathaus, die Universität im Renaissance-Stil und das frühbarocke Burgtheater – die Wiener Ringstraße ist eine steinerne Camouflage, ein „Kostümball in der Luft“ (Bahr zit. n. Wunberg und Braakenburg 2000, 108). Keines dieser Gebäude stammt aus der Zeit, aus der es zu stammen vorgibt, selbst hinter Adelspalais-Fassaden wohnten Bürger und keine Aristokraten (Schorske 1982, 23–109; Timms 1999, 42). Die Kunstzeitschrift *Ver Sacrum* bezeichnete die Ringstraße darum als „Potemkinsches Dorf“ (Schorske 1982, 204) – eine passende Analogie für das Wien des *Fin de siècle* insgesamt. Hier, in der Stadt der „Dekoration par excellence“ (Broch 1976, 146), war die Illusion wichtiger als die Realität, die Maske klarer und bestimmter als das Gesicht (Timms 1999, 54). „Die meisten Menschen“, schreibt Hofmannsthal an Karg von Bebenburg, „leben nicht im Leben, sondern in einem Schein [...]“ (Hofmannsthal und Bebenburg 1966, 81) Dieses Leben im Schein, die wirksamste Strategie zur Verschleierung des ‚Wert-Vakuums‘, gipfelte in der „Theatromanie“ der Wiener (Zweig 2003, 34). Die Bühne wurde zur Welt und die Welt zur Bühne (beispielhaft in Schnitzlers *Der grüne Kakadu*). Allgemeine Bewunderung erregten der „schöne Karl“ Lueger, eine „glänzende Bühnenerscheinung“ (Saltan zit. n. Wunberg und Braakenburg 2000, 125), und die Stars des Burgtheaters, darunter der Jude Sonnenthal (Zweig 2003, 30; Timms 1999, 46).

Wie sehr sich viele Wiener weigerten, die eigene Verstrickung in dieses Welttheater einzusehen, oder wie tief sie sich für das alltägliche Rollenspiel insgeheim verabscheuten, lassen einige typische Vorwürfe gegen die Juden erahnen. Während Hermann Bahr die akkulturierten Westjuden in zeitweiliger Verblendung zu Schauspielern einer fremden Rasse erklärte (vgl. Le Rider 1990, 239), behaupteten die

Antisemiten sogar, die Juden könnten sich besser verstellen als andere Menschen (Kernmayer 1998, 97). Die Projektion der eigenen Lebensweise auf ein ‚fremdes‘ Gegenüber diene der Selbst-Exkulpation und täusche über die „allgemeine[] Moraltendenz der Zeit“ hinweg, „deren Hauptsorge das Verdecken und Verstecken war“ (Zweig 2003, 92). Mit ihren angeblich enthüllenden (Vor-)Urteilen verfielen die Antisemiten so nur einem neuen Trugbild.

Getäuscht sahen sich auch die Juden. Stefan Zweig etwa rühmte an Wien die *concordia discors* – ein fataler Irrtum. Die Stadt war eher „Schlachtfeld“ als „Schmelztiegel der Nationalitäten“ (Le Rider 1990, 27). In seiner Autobiographie musste sich Zweig eingestehen, dass „der Krieg aller gegen alle“ in Wirklichkeit schon vor der Jahrhundertwende angefangen hatte (Zweig 2003, 85). Auch Theodor Herzl erkannte seine Täuschung. Unter dem Eindruck der Dreyfus-Affäre sah er sich gezwungen, seinen bisherigen Optimismus in der ‚Judenfrage‘ aufzugeben:

[V]ergebens bemühen wir uns, den Ruhm unserer Vaterländer in Künsten und Wissenschaften, ihren Reichtum durch Handel und Verkehr zu erhöhen. In unseren Vaterländern, in denen wir ja auch schon seit Jahrhunderten wohnen, werden wir als Fremdlinge ausgeschrien [...]. (Herzl 1988, 15)

Auch in ihren Werken beschäftigten sich einige Dichter der Wiener jüdischen Moderne mit Täuschungen. Als Inspirationsquelle diente die Tora. Zur Vorgeschichte von Richard Beer-Hofmanns *Jaákobs Traum* (1918) gehört die Täuschung des blinden Isaak, der sich von Jaákob um den väterlichen Segen betrügen lässt. Um Jakobs eigenen Irrtum in der Hochzeitsnacht, wo er Lea für Rachel hält, geht es in Stefan Zweigs Legende *Rachel rechtet mit Gott* (1926). Anders als in der Genesis unterdrückt seine Rachel aber ihre Eifersucht und wirkt an der Täuschung sogar mit (Zweig 2007, 56–73). In beiden Texten versöhnen sich Täuscher und Getäuschter, nachdem die Wahrheit ans Licht gekommen ist. Bei Beer-Hofmann werden Jaákob und Edom von neuem Brüder, nun aus „freier Wahl“ (Beer-Hofmann 1996, 75). Und bei Zweig erhält Jakob nach sieben Tagen Rachels Hand. Sie selbst will den erzürnten Gott auf ihren eigenen Langmut verpflichten; er soll Israel für den Götzendienst nicht bestrafen. Und sie hat Erfolg. Dass es einen Ausweg aus dem Teufelskreis von Täuschung und Zwietracht gibt, war in einer „Stadt der Kontraste“ (Le Rider 1990, 25) keine geringe Botschaft. Sie sollte aber auch außerhalb Wiens Gehör finden. Denn in ganz Europa hatte die Katastrophe des Ersten Weltkrieges viele Illusionen zerstört. Kurz vor dem Ende des Krieges erinnert Zweig in seiner dramatischen Dichtung *Jeremias* (1918) an den angefeindeten Propheten, sein *alter ego* (Zweig 2003, 456). Vergeblich warnt Jeremias die Juden vor einem Feldzug gegen den übermächtigen Nabukadnezar; sie hören nicht. Bald erweist sich, dass der Glaube an den Sieg eine Täuschung ist (zum Zeitbezug Henze 1988, 239–240). Selbst der Prophet hat vorübergehend Zweifel an seiner Berufung: „Trügnis ist überall, außen und innen.“ (Zweig 2011, 123)

Die Künstler und Intellektuellen konnten sich mit dieser Situation nicht abfinden. Sie wollten die „Doppelbödigkeit“ des Wiener Lebens beseitigen (Janik und Toulmin 1984, 42). Auf ihrem je eigenen Gebiet mühten sie sich, das „wirkliche Wien, das verborgene“ unter der Oberfläche zu zeigen (Bahr zit. n. Wunberg und Braakenburg 2000, 106). Ihre gesellschaftliche Funktion sahen sie darin, Masken herunterzureißen, und Masken gab es genug. Noch Elias Canetti, der mit Unterbrechungen von 1913 bis 1938 in Wien lebte, stellte die Maske ins Zentrum seiner Poetik: Durch die „akustische Maske“ eines Menschen, seine je eigenen fünfhundert Worte, gesprochen in bestimmtem Tonfall und Rhythmus, töne sein innerstes Geheimnis, sein Privatmythos (siehe Canetti 2005b, 137–138). In Canettis satirischem Roman *Die Blendung* (1935) treffen Figuren mit solchen akustischen Masken aufeinander – und bleiben doch in ihren Wahnvorstellungen gefangen.

Eine seelische Form der Maskierung erregte das Interesse Sigmund Freuds. Er erforschte die Verdrängung, „eine österreichische Grunderfahrung“ (Hessing in Fraiman-Morris 2005, 10). Sein Ziel hieß: das Geheimnis hinter der Maske der Identität zu finden, die „Nemesis von Selbstbetrug und Illusionen“ zu sein (Gay 2001, 678). Verschüttetes sollte zu Tage gefördert (Begriff der „Deckerinnerung“ in *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*), die Tiefen des Unbewussten erkundet, die Wirkmächtigkeit verborgener Wünsche ergründet werden. Wie Stefan Zweig formulierte, sah Freud „in unserer Kultur, unserer Zivilisation nur eine dünne Schicht [...], die jeden Augenblick von den destruktiven Kräften der Unterwelt durchstoßen werden kann [...].“ (Zweig 2003, 19) Zweig dachte hier an einen Vers Vergils, den Freud seiner *Traumdeutung* (1900) programmatisch vorangestellt hatte: „Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo.“ (Freud 2000, 11) Die Macht der Unterwelt erforschte Freud zuerst in seinen eigenen Phantasien und Träumen (vgl. etwa den „Geseres-Traum“ in Freud 2000, 426–429), wobei er den „Text des Traumes“ assoziativ auszuliegen suchte, gleichsam nach Art eines Talmudkommentars (Simon 1957, 291). Auch ein anderer Text geriet in den Fokus seiner Kritik: die Tora. In seinem letzten Buch *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1938) identifizierte Freud den Helden der Juden, Moses, als einen Ägypter, vielleicht, weil er sich selber eine andere (frei gewählte) Herkunft wünschte (Le Rider 1990, 344). Zumindest sehnte er sich nach einem Judentum der Tat, das der eigene Vater nicht verkörperte. In seinen Träumen verwandelte sich dieser Wunsch in die Gestalt des Semiten Hannibal, der sich gegen die Feinde wehrte (Freud 2000, 208). Dabei indessen blieb es nicht: Unter dem Druck der Antisemiten bekannte sich Freud mit dem „ganzen Trotz“ und der „ganze[n] Leidenschaft unserer Ahnen, als sie ihren Tempel verteidigten“, zum Judentum, statt es zu verbergen oder zu verleugnen (Freud 1968, 208–209; vgl. Gay 2001, 670–679).

Kurz vor dem Erscheinen der *Traumdeutung* schickte sich im April 1899 ein erst Vierundzwanzigjähriger an, mit den Mitteln von Polemik und Satire Fassaden einzureißen und „tabula rasa“ zu machen (Kraus 1970, F 311–312, 13): Karl Kraus. Als

Leitwort seiner Zeitschrift *Die Fackel* wählte er: „*Was wir umbringen*“ (Kraus 1968, F 1, 1). Das Frontispiz der ersten Nummer visualisiert sein Programm: Über zwei Satyrmasken, Sinnbild der Wiener Existenz, schwebt eine brennende Fackel, sowohl Logo der Zeitschrift als auch Emblem der Aufklärung. Das Licht dieser Fackel traf vor allem die Wiener Presse. Kraus war der Auffassung, die Zeitungen täten alles, um den eigentlichen Zweck ihrer Artikel und Feuilletons zu verbergen; sie seien Prostituierte, die sich in Österreich mit dem „Gewand der Priesterin“ bekleideten (Kraus 1968, F 28, 6). Um die Wirklichkeit von der „Hülle der schlechten Absicht“ (Kraus 1989, 189) zu befreien, hielt er es für notwendig, zuerst die Sprache in ihre alten Rechte einzusetzen: Sie sollte wieder Wahrheit künden. Was er für die Wahrheit hielt, machte er deutlich, indem er zum Beispiel die Zeitung seines Intimfeindes Moriz Benedikt die „Wiener Feile Presse“ nannte. Auch Maximilian Harden, Herausgeber der *Zukunft* und wie Benedikt Jude, sah sich aufs Korn genommen. In einer Tabelle übersetzte Kraus dessen gespreizte Formulierungen in eine klare Sprache (Kraus 1987, 79–85). Als Stammvater des verhüllenden Feuilletonisten-Stils identifizierte Kraus ebenfalls einen Juden: „Heine war ein Moses, der mit dem Stab auf den Felsen der deutschen Sprache schlug. Aber Geschwindigkeit ist keine Hexerei, das Wasser floß nicht aus dem Felsen, sondern er hatte es mit der andern Hand herangebracht; und es war Eau de Cologne.“ (Kraus 1989, 209) Der betrügerische Parfümeur Heine erinnert an das Zerrbild des arglistig täuschenden Juden, das die Wiener Antisemiten entwarfen. Obwohl Kraus selbst aus einer jüdischen Familie stammte, arbeitete er häufig mit antisemitischen Klischees (Kombination von singendem Tonfall und rollendem Geld in *Er is doch ä Jud*; Kraus 1989, 329; jüdisches Mauscheln in *Harakiri und Feuilleton*; Kraus 1989, 140–151). Um Masken herunter zu reißen, bediente er sich einer weiteren Maske, ließ auch er sich täuschen. Das hatte einen Vorteil: Alles, was er verachtete, konnte er mit demselben „kulturellen Code“ als jüdisch bezeichnen (Wistrich in Fraiman-Morris 2005, 31). Theodor Lessing nannte ihn daher nicht zu Unrecht das „leuchtendste Beispiel des jüdischen Selbsthasses“ (Lessing 2004, 72). Als sich Kraus im Vorwort der ersten *Fackel*-Nummer zur „Trockenlegung des weiten Phrasensumpfes“ anschickte (Kraus 1968, F 1, 2), hatte er indessen nicht speziell die jüdische Presse oder einzelne jüdische Redakteure im Sinn („Itzig Witzig“; Kraus 1989, 194), sondern die gesamte Wiener Journaille (am Beispiel von *Harakiri und Feuilleton* so auch Kernmayer 1998, 53–54). Er prangerte alle an, ob Juden oder Christen, die Kunst und Information vermengten; die sich der Sprache als „Ornament des Geistes“ bedienten (Kraus 1970, F 279–80, 8).

Das gewaltigste Zeugnis dieser Anprangerung und ein „Meisterwerk der Antikriegssatire“ (Timms 1999, 505) ist das dokumentarische Drama *Die letzten Tage der Menschheit* (1922). Kraus bringt eine Vielzahl von historischen, typologischen und allegorischen Figuren auf die Bühne: „Masken des tragischen Karnevals“ (Kraus 1986, 9). Einige sind antisemitisch stilisiert wie die Hyänen, die im Epilog um Leichen tanzen: Kriegsgewinnler mit „Gesichter[n] als Larven“, rücksichtslose, bestiali-

sche Profiteure des Krieges, Sieger noch in der Niederlage (Kraus 1986, 746–747). Auch ihr Herr ist als Jude gekennzeichnet: ein Mann mit einer „energisch gebogene[n] Nase“ und einem fellartigen Bart, der leibhaftige Antichrist (Kraus 1986, 750). Er erinnert an das Paradigma des inneren Feindes mit seiner „Krummnas“, das die ersten Entwürfe des Dramas bestimmt hatte, nach dem Krieg von Kraus jedoch ergänzt und abgeschwächt worden war (Timms 1999, 507–509). Der Herr der Hyänen ist aber zugleich eine Karikatur Moriz Benedikts, den Kraus in *Das Bild des Siegers* (1914) auf einer Fotomontage als „Herr seines und unseres Lebens“ vor dem Parlament gezeigt hatte (Kraus 1989, 73). Auch diese „Vereinigung zweier Sehenswürdigkeiten“ (Kraus 1989, 72) sollte die Wahrheit aufdecken; sie sollte auf die Vermischung von Politik, Presse und Wirtschaft aufmerksam machen und ihre Trennung einklagen. Etwas Ähnliches nahm sich auf anderem Gebiet der Architekt Adolf Loos vor: die Scheidung von Kunst und Gebrauchsgegenstand (zu Loos und Kraus siehe Timms 1999, 179). Das Haus, das er für die Firma eines jüdischen Schneiders am Michaelerplatz entwarf, war für zeitgenössisches Empfinden geradezu nackt, ohne Ornamente über den Fenstern. Nackt erscheint bei Gustav Klimt sogar die Wahrheit selbst. Sie ist die *Nuda Veritas* (dazu Schorske 1982, 204).

In seiner berühmten Erzählung *Lieutenant Gustl* (1900) enthüllt auch Schnitzler die nackte Wahrheit. Wie sein „Doppelgänger“ Freud blickt er hinter die Maske, nicht ins Unbewusste, sondern ins Bewusste und Vorbewusste. Während der Lieutenant in der Oper die Schwester eines Bekannten aus der Ferne ausfindig zu machen sucht, führt Schnitzler seine Leser so nah wie möglich an ihn heran: in Form eines Inneren Monologs, der (wenn auch kunstvoll organisiert) an Freuds Technik der freien Assoziation erinnert (Laermann 1977, 129) und zudem Bahrs Methode der „Neuen Psychologie“ erzählerisch erprobt (Aurnhammer 2007, 71–78). Schnitzlers Interesse am Inneren Monolog – eine Technik, die er aus Édouard Dujardins *Les lauriers sont coupés* (1888) kannte (zu den Parallelen siehe Aurnhammer 2007, 79–83) und in der deutschen Literatur etablierte – mag nicht zuletzt dem *genius loci* geschuldet sein. In der Stadt der Fassaden verzichtet Schnitzler bei einer „Leitfigur der Epoche“ (Laermann 1977, 111; Scheible 1976, 80: ein „bedeutsame[r] Sozialcharakter seiner Zeit“) auf jede Kostümierung. Der Lieutenant erscheint, wie er ist, unter seiner Uniform: ehrsüchtig und dünkelfhaft, selbstzweifelnd, ängstlich, lüstern und voller (antisemitischer) Vorurteile. Im Gegensatz zu seinem Schöpfer bemüht er sich gerade nicht, den Menschen auf den Grund zu kommen, er bleibt Äußerlichkeiten verhaftet. Gern vertraut er seinem „physiognomische[n] Vorurteil“ (Schmidt-Dengler 1996, 28): ein schwarzer Schnurrbart, eine auffällige Nase, Reichtum, eine Beschäftigung im Bankwesen – daran erkennt er den Juden. Selbst eine blonde, bildhübsche Frau, die nicht dem Stereotyp des hässlichen Juden entspricht, verrät der Name: Mannheimer (Schnitzler 1961, 339). Bei der Orientierung in einer verwirrenden Welt hält sich Gustl, eine gemeine Person, ein Jedermann (Aurnhammer 2007, 78), an scheinbar Unverrückbares: an antisemitische Parolen und die fixe Rolle des Offi-

ziers. Doch Schnitzler entlarvt die Verblendung, indem er die vermeintlich gefestigte Welt aus einem nichtigen Anlass aus den Fugen geraten lässt. Von einem Bäckermeister beleidigt, kommen Gustl vorübergehend Zweifel an seiner Eignung zum Offizier. Auch bei ihm divergieren Sein und Schein. Selbst das Klischee des feigen Juden ließe sich auf ihn, den Lieutenant, beziehen.

Dieses Klischee durchkreuzt Schnitzler 1912 mit einem eigenen Drama. Die „deutschen Tugenden“, Mut, Treue und Gesinnungsfestigkeit (Schnitzler 1962b, 396), besitzt dort ausgerechnet ein Jude: Professor Bernhardi, die Titelfigur. Gegen alle Widerstände kämpft er, Direktor einer privaten Klinik, für sein ärztliches Ethos. Nachdem er einer Sterbenden den Besuch des Pfarrers verweigert hat, um sie nicht aus ihrem „glücklichen Wahn“ zu reißen (Schnitzler 1962b, 356), rückt er in den Fokus der Antisemiten, die seine Absetzung und Bestrafung erreichen. An diesem „Fall“ demonstriert Schnitzler den „instrumentelle[n] Charakter des Antisemitismus“ (dazu Riedmann 2002, 20). Bei allen Gegnern Bernhardis steht die antisemitische Demagogie „im Dienst anderweitiger Zwecke“ (Abels 1982, 13), eine gemeinsame Maske für Verschiedenes: Klerikale, Nationalisten, Karrieristen und Opportunisten. Zu differenzieren weiß Schnitzler auch bei den jüdischen Figuren; der Ärztestab gewinnt repräsentative Bedeutung (Rey 1971, 15). Das Spektrum reicht von Schreimann, einem jüdischen Antisemiten, bis zu Adler, der erst Bernhardis Suspendierung zustimmt und dann für ihn aussagt; es reicht von dem gedrückten, unsicheren und doch tüchtigen Dozenten Wenger (Schnitzler 1962b, 64) bis zu Löwenstein, einem Eiferer für die jüdische Sache. Hinter Bernhardi stehen aber auch Nichtjuden wie die Professoren Cyprian und Pflugfelder, letzterer Antisemit und Antiarier zugleich (Schnitzler 1962b, 352). Auch bei anderen Figuren erschwert Schnitzler die eindeutige Zuordnung und moralische Bewertung, und zwar vielleicht gerade deshalb, weil die Antisemiten nach eindeutigen Zuordnungen verlangen. Komplex ist auch Bernhardi selbst. Als Arzt ein „Mann der Wahrheit“ (Schnitzler 1962b, 389) und „Vertreter des echten, des aufgeklärten Menschentums“ (Rey 1971, 54) ist er außer Stande, die politische Dimension seiner „unbeträchtliche[n] Affäre“ anzuerkennen (Schnitzler 1962b, 391); darin besteht seine Täuschung (Janz 1985, 115). In der politisch aufgeladenen Atmosphäre Wiens, auf der öffentlichen Bühne, ist er zum Scheitern verurteilt. Es fehlt ihm die Wendigkeit seines egozentrischen Antipoden Flint und die Einsicht, dass seine Rolle als moderner Christus anachronistisch ist. Dennoch gibt es in Schnitzlers Komödie einen Moment, in dem alle Masken ihre Bedeutung verlieren. Bernhardi und der Pfarrer reichen sich die Hand „über den Abgrund“, in Anerkennung des je eigenen „innere[n] Gefühl[s]“ (Schnitzler 1962b, 436). Dem eigenen „inneren Gefühl“ folgten auch Schnitzler und die übrigen jüdischen Dichter der Wiener Moderne. Während die Antisemiten gegen sie den Vorwurf der Täuschung erhoben, rissen Schnitzler, Kraus, Freud und andere unentwegt Masken herunter und erleuchteten das Potemkinsche Wien mit der Fackel ihrer Werke.

Die Welt der (Un-)Sicherheit

Mit einem Schuss endete am 28. Juni 1914 für Stefan Zweig eine „windstille[] Epoche“ (Zweig 2003, 42). Fernab von Wien, in Sarajewo, starb der österreichische Thronfolger Franz Ferdinand – und mit ihm eine Welt: das „goldene Zeitalter der Sicherheit“ (Zweig 2003, 15). Kurz vor seinem Selbstmord beschwor Zweig diese „Welt von Gestern“ ein letztes Mal herauf: „Alles stand in diesem weiten Reiche fest und unverrückbar an seiner Stelle und an der höchsten der greise Kaiser.“ (Zweig 2003, 16) Zweig hatte Recht und Unrecht zugleich: Der Staat garantierte seinen Bürgern Sicherheit, er schützte Leib und Leben, Besitz und Unterhalt (Beller 1993, 223). Der oberste Repräsentant des Staates, der Kaiser, dem das Schicksal die Frau und zwei seiner Söhne entrissen hatte, wirkte besonders standhaft, Exponent einer „grandiose[n] Statik“ (Magris 2000, 232). Unverrückbar auch seine politischen Ansichten: Volk, Adel und die Prinzen des Erzhauses, so Hermann Broch, waren für ihn nichts anderes als „Reichsverderber aus Neuerungssucht, waren unterschiedslose Masse, eine Welt der Veränderlichkeit, vor der er, Monarch und Hüter des Reichsbestandes, sich ins Unveränderliche zurückzuziehen verpflichtet war.“ (Broch 1976, 164) Doch das Zeitalter der Unsicherheit hatte längst begonnen, als Zweig die Welt noch sicher schien. Bereits 1902 ließ Hofmannsthal in *Ein Brief* Philipp Lord Chandos klagen, selbst im häuslichen Gespräch seien ihm „alle Urteile, die leichthin und mit schlafwandelnder Sicherheit abgegeben zu werden pflegen“, bedenklich geworden; es sei ihm völlig „die Fähigkeit abhanden gekommen, über irgend etwas zusammenhängend zu denken oder zu schreiben“; die Worte zerfielen ihm im Mund wie „modrige Pilze“ (Hofmannsthal 1991, 48–49).

Unsicherer wurde mit jeder neuen Offensive der Antisemiten auch die Identität der Wiener Juden. Ihre Überzeugung, sie seien mit Österreich und der deutschen Kultur untrennbar verbunden, verwandelte sich in eine Frage. So intensiv wie kaum jemand sonst in Wien hat sich Schnitzler mit dieser Frage beschäftigt. Da ihn vor allem die „psychologische Seite“ interessierte (Schnitzler 1968, 96), beobachtete er das Verhalten anderer Juden, etwa seines Freundes Louis Friedmann, eines jüdischen Antisemiten (Schnitzler 1968, 208). Außerdem hielt er seine eigenen Gedanken zur ‚Judenfrage‘ fest. Im Unterschied zu Friedmann und allen jüdischen „Rene-gaten“, „Kriechern“ und Snobs“ (dazu Schwarz 1986, 75; Riedmann 2002, 360) zeigte er sich keinesfalls bereit, der „Complicirtheit der Sache bei mir“ mit einer einfachen Lösung auszuweichen. Zunächst bezeichnete sich Schnitzler als „Oesterreicher. Jude“ (Schnitzler 1983, 35). In den Jahren des Krieges präziserte und vervollständigte er diese Formel (Fliedl 2005, 8–9), indem er erst auf den trennenden Punkt und dann alle Satzzeichen verzichtete. Er sei „Jude, Oesterreicher, Deutscher“ (Schnitzler 1984, 69), nein, genauer: Er sei „oesterr. Staatsbürger jüdischer Race zur deutschen Kultur mich bekennd.“ (Schnitzler 1985, 196) Die innere Weite, die sich Schnitzler von den „Judenfressern“ nicht nehmen lassen wollte, verteidigte er auch

in seinem Verhältnis zum Judentum. Er fühlte sich seinen Ahnen verbunden, sah in den Lehren und Riten des Judentums indessen eine Gefahr für seine Freiheit (Schnitzler 1992, 60; Zohn 1986, 30). Und er lehnte den Zionismus ab, nachdem dieser sich mit fixen Vorschriften für den Einzelnen zu einer Weltanschauung verfestigt hatte. Zum Sprachrohr seiner antidogmatischen Haltung machte er eine seiner Figuren, den Arzt Paracelsus: „Sicherheit ist nirgends.“ (Schnitzler 1962a, 498; Schnitzler 1991, 307) Schnitzler erhob die geistige Beweglichkeit, das ständige In-Frage-Stellen vermeintlich sicherer Wahrheiten, damit in den Rang eines allgemeinschlichen Paradigmas. Während Otto Weininger das Jüdische in *Geschlecht und Charakter* (1902) zum „ewige[n] Irren draußen vor der Türe der Realität“ herabwürdigte (Weininger 1980, 435), während (geistige) Beweglichkeit unter den Wienern als negative, typisch jüdische Eigenschaft galt (Mittelman in Fraiman-Morris 2005, 36) und sich Freud umgekehrt gerade als Jude auf angenehme Weise von vielen Vorurteilen befreit fand (Freud 1968, 381–382), verkündete Schnitzler mit sokratischer Weisheit: Allen fehle die Gewissheit. „In einer menschlichen Angelegenheit“, heißt es in den Paralipomena zu *Der Weg ins Freie*, „kommt es nie auf Definitives an und wenn wir auch gelegentlich von dem Ziel einer Bewegung sprechen, so meinen wir damit nicht etwas anderes als einen Aufenthalt von voraussichtlich längerer Dauer.“ (zit. n. Willi 1989, 193) Kein Zufall also, dass die Wegmetapher in Schnitzlers Werken eine zentrale Bedeutung gewinnt, nicht zuletzt in seinem Roman *Der Weg ins Freie* (1908), dem „umfassendste[n] Panorama der Situation der Wiener Juden“ (Le Rider 1990, 402).

Der Roman spielt symbolträchtig in den Jahren 1898/1899. Zu dieser Zeit residierte im Wiener Rathaus bereits ein Antisemit, und alljährlich kamen zionistische Delegierte zusammen, um ihre Lösung der ‚Judenfrage‘ voranzutreiben (Abels 1982, 21). Zwischen diesen beiden Extremen siedelt Schnitzler das Personal seines Romans an, das er zum Teil nach realen Vorbildern gestaltet (vgl. etwa Beier 2008, 70–74). Das eine Extrem, den (abermals instrumentellen) Antisemitismus, repräsentiert der Papierhändler Jalaudek, „der allerdümmste[] und frechste[] der freigewählten Volksvertreter“ (Schnitzler 1961, 657). Moderater sind zwei andere Nicht-Juden: der Hauptmann Demeter Stanzides, der die Juden für eine „sonderbare Rass“ hält (Schnitzler 1961, 695), und die Mittelpunktfigur Georg von Wergenthin. Obschon er sich fremd fühlt unter den Juden, gewinnt er eine Ahnung von ihrem „geheimnisvolle[n] Los“, ja er entwickelt sogar ein Schuldbewusstsein (Schnitzler 1961, 722 und 730). Das andere Extrem, den Zionismus, verkörpern Leo Golowski, der begeistert vom Basler Zionistenkongress 1897 berichtet (Schnitzler 1961, 720), und Salomon Ehrenberg. Ähnlich wie Herzl ist er durch den Antisemitismus ernüchtert worden (Willi 1989, 178). Seine Hoffnung richtet sich deshalb auf das Gelobte Land, wiewohl eine Auswanderung für ihn nicht in Frage kommt. Vor seinem Tod möchte er aber Jerusalem besuchen (Schnitzler 1961, 688). Später reist er in der Tat nach Palästina – und kehrt enttäuscht zurück. Von den jüdischen Siedlungen, die „sicherem Ver-

nehmen nach im Entstehen waren“ (Schnitzler 1961, 741), hat er nichts gesehen. Diese überraschende Wendung zeigt, dass Schnitzler auch hier, wie in *Professor Bernhadi*, den einzelnen Figuren Tiefe verleihen und ihre Positionen nicht schematisch darstellen wollte. Selbst die Extreme kreuzen sich; denn der konfessionslose, ehemalige Jude Edmund Nürnberger behauptet, der einzige echte Antisemit sei ein „bekannter Zionistenführer“ (Schnitzler 1961, 689). Auch Ehrenberg, der bei den Gesellschaften seiner Frau am liebsten in Kaftan und mit Löckchen erscheinen würde, ist keineswegs radikaler Zionist. Gegenüber der Familie ist er zu einer „Konzession“ bereit: Auf der Tafel an der Tür steht nur der Anfangsbuchstabe seines Vornamens Salomon (Schnitzler 1961, 642). Mit seinem Sohn Oskar, einem adelsbegeisterten Assimilanten, geht er allerdings ins Gericht: Als dieser vor der Michaelerkirche vor einigen Aristokraten den Hut lüftet, um seine Frömmigkeit zu beweisen, züchtigt er ihn auf offener Straße (Schnitzler 1961, 808).

Zu Schnitzlers Differenzierung gehört die Einführung weiterer jüdischer Figuren. Sie bereichern das Figurenensemble zwischen den beiden Extremen. So ist Willy Eißler Sohn eines überassimilierten Kraftjuden und das „täuschende Ebenbild eines Wiener Kavaliere“ (Schnitzler 1961, S. 643). Einige dieser Figuren haben sich unterschiedlichen politischen Gruppen angeschlossen: Therese, die Schwester Leo Golowskis, engagiert sich in der Führung der sozialistischen Partei. Für die Liberalen sitzt Dr. Berthold Stauber im Reichsrat. Da er sich dort schweren rassistischen Angriffen ausgesetzt sieht, kehrt er der Politik den Rücken, um als Bakteriologe in Paris neu anzufangen. Zu den Deutsch-Liberalen gehörte der Vater des Dichters Heinrich Bermann, der zweiten Hauptfigur des Romans (Willi 1989, 31); allerdings haben ihn die Antisemiten aus seiner Partei verdrängt (Schnitzler 1961, 708). Heinrich selbst flüchtet aus dem „klägliche[n] Parteihader“ in den Egoismus (Schnitzler 1961, 708). Er lehnt kollektive Unternehmungen ab und bleibt bewusst allein: „Und zusammengehörig fühlte er sich mit niemandem, nein, mit niemandem auf der Welt. Mit den weinenden Juden in Basel gerade so wenig als mit den grölenden Alldeutschen im österreichischen Parlament; mit jüdischen Wucherern so wenig als mit hochadeligen Raubrittern; mit einem zionistischen Branntweinschänker so wenig als mit einem christlich-sozialen Greisler.“ (Schnitzler 1961, 721) Statt zu einer einzigen Ideologie bekennt Bermann sich zur Vielfalt: „Für unsere Zeit gibt es keine Lösung, das steht einmal fest. Keine allgemeine Lösung wenigstens. Eher gibt es hunderttausend verschiedene Lösungen.“ (Schnitzler 1961, 833) Solch verschiedene Lösungen präsentiert Schnitzler in seinem Roman, verkörpert in den einzelnen Figuren, und stellt sie zur Diskussion (Zohn 1986, 16). Der *Weg ins Freie* ist gedacht als „Bestandsaufnahme der Disparität des zeitgenössischen Diskurses“ (Krobb 2002, 202), die dem Leser die Entscheidungsfreiheit belassen soll. Schnitzler überträgt damit gleichsam die Wiener Salonkultur in eine literarische Form. Das unterscheidet seinen Roman von Adolf Dessauers *Großstadtjuden* (1910), in dem zwar etliche jüdische Figuren auftreten, aber doch immer derselbe Typus: der überangepasste und sich anbietende Jude (Krobb 2002, 213). Selbst Bermann, in vielerlei Hinsicht

Stimme seines Schöpfers, ist keine völlig positive Figur. Seiner antisystematischen Haltung zum Trotz wirkt er auf Georg wie ein Fanatiker (Schnitzler 1961, 647 und 723). So verhindert Schnitzler einmal mehr, dass man ihn mit einer einzigen Position identifiziert. Wenn man seinen Roman als Reflex auf die Suche nach der eigenen Identität versteht, dann findet man darin also nicht mehr und nicht weniger als dies: ein Ja zur Freiheit, zum je eigenen „inneren Weg“ (Schnitzler 1961, 833). Schnitzler ging diesen inneren Weg. Er verabschiedete sich von der Sehnsucht nach Sicherheit und akzeptierte die drei Pole seiner Identität als gleichwertig, machte sein Ich zu einem Raum. Er war ein „Selbstsucher“ und kein „Selbstfinder“ (O. Schnitzler 1962, 36).

Auch wenn die existenzielle Unsicherheit die jüdischen Intellektuellen für Neues aufgeschlossener machte (vgl. Timms 1999, 22), hielten doch viele am „Credo der Epoche des Vaters“ fest: „Safety first“ (Zweig, 2003, 21). In dieser Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen besteht die Paradoxie der Wiener jüdischen Moderne (Pollack in Botz u.a. 1990, 101). Obwohl Kraus und Zweig – so wie Schnitzler – eine Abneigung gegen Dogmatik hegten, sehnten sie sich nach Sicherheit. Zweig sammelte Autographen, um zu studieren, wie sich aus den „noch ungewissen ersten Entwürfe[n]“ bei anderen Dichtern „allmählich die künftige gültige Form kristallisiert.“ (Zweig 2003, 396) Kraus dagegen bewunderte die Präzision des Lateinischen (Schick 1965, 27). An seinen eigenen Sätzen feilte er perfektomanisch, als könnte ein einziger Fehler den gesamten Text zerstören wie bei der Tora. Auf Sicherheit zielte auch seine Sprachlehre, mit der er an die (jüdische) Sprachmystik anknüpfte (Braese 2010, 210–222). Gegen Heine und dessen Nachfolger stritt Kraus, „Rächer[] an einem verirrtten Volk“ (Kraus 1989, 329), für eine paradisiische deutsche Sprache: „Wort und Wesen – das ist die einzige Verbindung, die ich je im Leben angestrebt habe.“ (Kraus 1986, 431). Aus diesem Grund monierte er – wie einst Konfuzius – in *Schicksal der Silbe* die „Schäden und Veränderungen“, die durch den „Gebrauch“ der Worte entstehen, vor allem eine zunehmende Distanz der Menschen zum „Erlebnis der Natur“ (Kraus 1987, 320 und 316). Dieses Erlebnis allein – davon war Kraus überzeugt – verbürgt sichere und vollkommene Erkenntnis. Die Sprache nämlich sei ein Mittel, sich mit der Schöpfung zu verständigen (Kraus 1987, 316), sofern man denn bereit sei, sich ihr anzuvertrauen, ihr zu gehorchen, statt sie zu missbrauchen. In seinem *Heine*-Essay lässt Kraus darum nur jene Autoren als Künstler gelten, die sich von Worten in „schweigende[] Ekstase“ bringen, sich auf die Knie zwingen lassen (Kraus 1989, 209–210). Einer dieser wahren Künstler war sein Freund Peter Altenberg. Er verkörperte aufs Eigentümlichste die Paradoxie der Wiener Moderne. In Anlehnung an Alfred Ehrenstein schrieb Hans Tietze über ihn, er sei eine „Kreuzung aus Lokalphilister und Weltwanderer, urwienerisch und heimatlos, zugleich ein ewiger Jude und die letzte populäre Volkstyp“ (Tietze 2008, 258). Die Paradoxie von Ruhe und Bewegung, die zu Altenbergs Identität gehörte, prägt auch ein drittes wichtiges Thema der Wiener jüdischen Moderne: die Wanderung.

Juden auf Wanderschaft

Was unterscheidet die Juden von anderen Völkern? Elias Canetti gibt in *Masse und Macht* (1960) folgende Antwort: Die Juden sind das einzige Volk, „*das so lange schon wandert*.“ (Canetti 2005a, 208) Von solchen Wanderungen aus Vergangenheit und Gegenwart, sogar von einem künftigen Exodus erzählen die Dichter der Wiener jüdischen Moderne. Einige betonen das Leid der wandernden Juden, die Vertreibung aus der Heimat, die ahasverische Existenz. In Stefan Zweigs Erzählung *Im Schnee* (1901) muss eine ganze Judengemeinde gegen ihren Willen eine spätmittelalterliche deutsche Stadt verlassen. Gerade zu Chanuka weichen ihre „Träume von der siegenden Kraft eines Juda Makkabi“ der bitteren Realität (Zweig 2007, 98; dazu Gelber 1982, 41). Denn es kommen die Flagellanten, um sämtliche Juden zu töten. Und so fliehen Männer, Frauen und Kinder, „arme, zitternde, hilflose Juden“ (Zweig 2007, 98) aus ihrer unsicher gewordenen Heimat. Ihr Exodus führt sie aber nicht in ein Gelobtes Land, sondern in ein Schneegestöber, dem alle zum Opfer fallen. Schlecht ergeht es auch dem galizischen Trödler *Buchmendel* (1929), der ein „reines Leben im Geist“ (Zweig 2007, 212) führt. „[U]nentwegt und unerschütterlich“ sitzt er, die Karikatur eines Ostjuden (Henze 1988, 207), an einem kleinen Tisch im Wiener Café Gluck, seinem „Zuhause“ (Zweig 2007, 201 und 228). Zweimal wird er aus diesem „Paradies“ vertrieben: Die Jahre des Krieges verbringt er als Gefangener in einem Lager, weil man ihn für einen feindlichen Russen hält. Nach seiner Entlassung wirft ihn der neue Besitzer des Cafés hinaus. Zweig versucht, in diesen Erzählungen das Leid der Juden zu fassen, denen die Antisemiten, denen der Krieg Heimat und Sicherheit genommen hatten. Auch sein Drama *Jeremias* endet mit Vertreibung: Nicht das irdische Jerusalem hat ewigen Bestand, sondern das Jerusalem in „ihren Herzen“ (Zweig 2011, 302). Und ewig dauert die Wanderung auf dem „heiligen Weg unserer Leiden“ (Zweig 2011, 326; vgl. auch Zweig 2011, 310). Auf problematische Weise verherrlicht hier Zweig das Leiden des jüdischen Volkes (Henze 1988, 228–229). Die Niederlage wird zum Triumph, die Juden selbst zu Ebenbildern des Höchsten. Denn dereinst werden sie heimwärts gelangen zu einem Gott, der – wie sie selbst – die „Welt umwandert und leuchtend umkreist“ (Zweig 2011, 326).

An Gewissheit mangelt es auch den Hauptfiguren in einem Drama Richard Beer-Hofmanns, das zunächst die „Die drei allzu Sichern“ heißen sollte (Hofmannsthal und Beer-Hofmann 1972, 150). Veröffentlicht hat Beer-Hofmann es unter einem anderen Titel: *Der Graf von Charolais* (1904). Bereits von Kindheit an ist der Graf auf Wanderschaft, ein Christ mit durchaus jüdischen Zügen (Kraft 1959, 196). Aufgewachsen im Sattel, führt er ein Leben in Hast (Beer-Hofmann 1994b, 40), fixiert auf einen einzigen bleibenden Orientierungspunkt: den Vater. Mit dem Tod des alten Grafen, der bezeichnenderweise einem Vertragsbruch zum Opfer fällt, ist dieser Halt, die einzige Heimat, verloren. Da die Gläubiger des Vaters den Leichnam pfänden, ist Charolais vollends entwurzelt – wie die Juden aus Zweigs Erzählungen.

Freilich: Mit Hilfe des Gerichtspräsidenten, der sich von der Vaterliebe des jungen Grafen beeindruckt zeigt und für ihn bürgt, gelingt es, den Toten auszulösen und ihm die letzte Ruhe zu verschaffen. Und mehr noch: Charolais heiratet Desirée, die Tochter des Präsidenten, und wird Vater. Nur drei Jahre allerdings findet er einen „sichern Schritt“ (Beer-Hofmann 1994b, 70), dann bringt das blinde Schicksal, der „eigentliche Protagonist des Stückes“ (Scherer 1993, 44), ihn wieder aus dem Tritt. Verunsichert sieht sich aber zunächst Desirée, und zwar durch die Verführungskünste ihres Cousins. Sie folgt ihm in ein berüchtigtes Wirtshaus, wo Charolais die beiden ertappt. Erneut muss er den Verlust seiner (personalen) Heimat betrauern: „Bei *ihr* nur einzig, bei *ihr* war Zuflucht, Sicherheit bei *ihr*!“ (Beer-Hofmann 1994b, 208) Die Folge: Sein vorbildliches Verhalten verkehrt sich ins Gegenteil. Er tötet den Nebenbuhler, nötigt seinen verstörten Schwiegervater zum Todesurteil über die Tochter und sieht zu, wie sie sich selber richtet. Nichts trennt den Grafen jetzt noch von einem seiner Gläubiger: dem roten Itzig, einer jüdischen Figur, um die Beer-Hofmann die elisabethanische Vorlage seines Stückes *The fatal dowry* (1632) von Philip Massinger und Nathanael Field ergänzt. Nach der Hinrichtung des Vaters, die zu beobachten man ihn als Kind zwang, weiß Itzig, dass er sich seines Lebens nicht sicher ist; nur Geld vermag ihn zu schützen (Beer-Hofmann 1994b, 58). Gegen jede Pietät besteht er, ein zweiter Shylock (Peters 1993, 95), deshalb auf Pfändung der Leiche. Da niemand Juden wie Menschen behandelt, braucht er sich erst gar nicht human zu verhalten. Dass die Juden aufgrund ihrer Ausgrenzung unmoralisch zu handeln beginnen, ist eine Erkenntnis, die Beer-Hofmann etwa mit Herzl teilt. Zugleich meint er aber, ähnlich wie Schnitzler, allen Menschen fehle die Sicherheit (Abels 1982, 51). In einer unkalkulierbaren Welt „kann für den reinsten, gütigsten und frommsten Menschen eine Stunde kommen [...], da er unter das Tier sinkt“ (Hofmannsthal und Beer-Hofmann 1972, 150). Die „tierische“ Grausamkeit des Juden spiegelt sich darum am Ende im Blutdurst eines Christen. Wenn Charolais den Gerichtspräsidenten beim Tod der eigenen Tochter zusehen lässt, dann wiederholt sich Itzigs Kindheitstrauma, verkehrt vom Kind auf den Vater.

Im Gegensatz zu Schnitzler scheint Beer-Hofmann ein unstabiles Leben wenig erstrebenswert. Doch so einfach ist es nicht. In seiner Novelle *Der Tod Georgs* (1900) stellt Beer-Hofmann dar, wie der narzisstische Dandy Paul zurück zu seinen ethnischen Wurzeln findet (dazu Fraiman-Morris in dies. 2005, 52). Als er einem Trupp jüdischer Arbeiter begegnet, heißt es, in den letzten Sätzen der Novelle: „Langsam ging er hinter ihnen, unbewußt in den schweren Takt ihrer Schritte verfallend. [...] Aber durch alle Müdigkeit hindurch empfand Paul Ruhe und Sicherheit. Als läge eine starke Hand beruhigend und ihn leitend auf seiner Rechten; als fühlte er ihren starken Pulsschlag. Aber was er fühlte, war nur das Schlagen seines eigenen Bluts.“ (Beer-Hofmann 1994a, 136) Wanderung und Sicherheit fallen hier zusammen. Und wieder hängt das Gefühl der Geborgenheit von Menschen ab, im Unterschied zum *Grafen von Charolais* diesmal aber von einem Kollektiv: Heimat ist das wandernde

Gottesvolk, in das Paul sich einfügt. Nur dort, in der ahasverischen Gemeinschaft, ist Ruhe und Sicherheit (Le Rider 1990, 389: Überwindung der Individuation). Nicht anders lässt Beer-Hofmann sein berühmtestes Gedicht ausklingen: *Schlaflied für Mirjam* (1897), geschrieben drei Jahre zuvor, nach der Geburt seiner ersten Tochter. Schon im Titel dieses „schönste[n], jüdische[n] Gedicht[s] in deutscher Sprache“ (Zohn 1964, 36) deutet Beer-Hofmann an, dass es nun um Beruhigung gehen soll (in den Strophen verklammert mit dem Tod) und ums Judentum (Mirjam). In der vierten und letzten Strophe mündet eine heftige Bewegung („rinnen“, „rollen“, Enjambement über mehrere Zeilen) in Ruhe und Schlaf (Ausklang in kurzen Sätzen, Gedankenstriche), ohne dass aber die Bewegung endet:

Mirjam, mein Kind, / Ufer nur sind wir, und tief in uns rinnt / Blut von Gewesenen – zu Kommenden rollts, / Blut unsrer Väter, voll Unruh und Stolz./ In uns sind *Alle*. Wer fühlt sich allein? Du bist ihr Leben – ihr Leben ist dein – / Mirjam, mein Leben, mein Kind – schlaf ein!
(Beer-Hofmann 1998, 12)

Die Blutmetapher und der Chiasmus bringen das Getrennte zusammen: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, den sterblichen Einzelnen und das dauernde Kollektiv, das jüdische Mädchen, seinen Vater und ihrer beider Ahnen. Erlösung birgt auch hier die Gemeinschaft – gerade weil sie nicht zur Ruhe kommen, nicht sterben wird. Dass der einzelne Mensch in dieser Gemeinschaft keineswegs marginale Bedeutung besitzt, verdeutlicht Beer-Hofmann in seinen späteren synkretistischen Bibeldramen (dazu Lutz 2008, 234–235; Scherer 1993, 395; zu den Quellen Peters 1993, 148–156). Unzählige jüdische Nebenfiguren treten hier ins Scheinwerferlicht und ziehen für wenige Augenblicke die Aufmerksamkeit auf sich (Scherer 1993, 391).

Immer wieder erzählen die Dichter der Wiener jüdischen Moderne von biblischen Gestalten, die in die Fremde aufbrechen. Bei Beer-Hofmann sind es – neben Ruth – Jaákob und David, der eine vertrieben vom eigenen Bruder, der andere von König Schaúl. Beide zeigen sich anfangs sehr verunsichert, „voll von dunklen Fragen“ wie Jaákob (Beer-Hofmann 1996, 27). Mit der Zeit wächst jedoch ihre Sicherheit, und sie finden Halt und Ruhe: nicht in einem gelobten Land, sondern in ihrer Beziehung zu Gott. Sie bleiben auf Wanderschaft, aber sie lernen, sich als Erwählte zu begreifen und dieses Schicksal anzunehmen. Als Erwählte, die Gott „treu bis ans Ende“ (Beer-Hofmann 1996, 472) bezeugen, sind sie zugleich Leidende, von den Mächtigen dieser Welt verstoßen. Ebenso ergeht es dem ganzen Volk der Juden. Das Paradoxe, Bewegung und Dauer, irdische Heimatlosigkeit und göttlicher Segen, gehört für Beer-Hofmann zusammen: „Nur *du* – Sein ewig Volk – darfst ewig wandern – Ein ewiges Wunder seiner ewigen Welt!“ (Beer-Hofmann 1996, 99) Erwählung und Leiden sind auch in Zweigs *Jeremias* miteinander verbunden (Zweig 2011, 311). In den späten 1930er Jahren, in der Emigration, verstärkt sich allerdings Zweigs Sehnsucht nach Ruhe. Er gibt dieser Sehnsucht Raum in seiner Legende *Der begrabene Leuchter* (1937). Nach einer langen ‚Reise‘, von Jerusalem nach Babel und zurück

nach Jerusalem, befindet sich der siebenarmige Tempelleuchter in Rom. Er wird aber von den Vandalen geraubt, in Karthago dann von Belisar erbeutet, der ihn nach Byzanz befördert. In der Heimatlosigkeit der Menorah, so das Grundmotiv der Legende, spiegelt sich das Schicksal der Juden: „Wenn Gottes Zeichen wandern, müssen wir wandern mit ihnen.“ (Zweig 2007, 89) Die jüdische Gemeinde in Rom setzt daher alle Hebel in Bewegung, die Wanderschaft des Leuchters für immer zu beenden. Ihrem Gesandten Benjamin Marnefach gelingt es durch List und Fügung, in den Besitz des Leuchters zu gelangen und ihn an unbekannter Stelle im Heiligen Land zu vergraben: Denn: „Nur unter der Erde ist Friede.“ (Zweig 2007, 179) Mit diesem Finale kündigt Zweigs Legende – trotz aller Grabmetaphorik – von der Hoffnung vieler Juden auf eine lokale Heimat: Palästina.

Die Zionisten wollten diese Hoffnung erfüllen. Ihre Symbolgestalt ist Moses, der Anführer des biblischen Exodus. 1898 entwirft Herzl eine Oper, die den Namen *Moses* im Titel tragen soll, und notiert: Es gehe darin „nicht um das Ziel, sondern die Wanderung“ (zit. n. Le Rider 1990, 344). Auch in seinem Schauspiel *Das neue Ghetto* (1894) steht die Wanderung im Mittelpunkt, und auch da taucht ein Moses auf: Es ist der Moses von Mainz; er wird dem Protagonisten Jacob Samuel zum Vorbild. Wegen eines Notrufs hatte Moses in tiefster Nacht das Ghetto verlassen – und war nicht zurückgekehrt. Am nächsten Morgen hatte man ihn vor dem Eingang erstochen aufgefunden (Herzl 1897, 74). Als sich Jacob dann aus seinem „inneren Ghetto“ (Egoismus, Geldgier etc.) hinauswagt, um zu helfen „wie der Moses von – Mainz!“, kostet es auch ihn Leib und Leben. Trotzdem bereut er seine Courage nicht: „Hinaus – aus – dem – Ghetto!“ (Herzl 1897, 100; dazu auch ders. 1988, 74). Zu wichtig ist für ihn, ist für seinen Schöpfer der Ausbruch aus dem Teufelskreis von Ausgrenzung und moralischer Verrohung. Dieser Ausbruch kann unter den gegenwärtigen Bedingungen nicht gelingen. Wie Beer-Hofmann sieht auch Herzl in den Juden eine Leidensgemeinschaft, schwer bedrückt vom Antisemitismus. Er erkennt darin allerdings nichts Positives, vielmehr baut er auf die Fähigkeit der Juden zur Selbstermächtigung; sie selbst können ihr Leiden beenden: „Wir sind ein Volk – der Feind macht uns ohne unseren Willen dazu [...]. In der Bedrängnis stehen wir zusammen, und da entdecken wir plötzlich unsere Kraft.“ (Herzl 1988, 34) Mit dieser kollektiven Kraft, nicht mit den von Schnitzlers Bermann propagierten individuellen Lösungen, scheint Herzl die Lösung der ‚Judenfrage‘ möglich: Es soll ein neuer Exodus stattfinden, hinaus aus der ägyptischen Knechtschaft in eine „freie Heimat“, am besten Palästina (Herzl 1988, 85). In Erinnerung an die biblische Wanderung bezeichnet Herzl die „Society of Jews“, die staatsbildende Macht des Judenstaats, als „neue[n] Moses der Juden“ (Herzl 1988, 93); seine Anhänger, aber auch seine Gegner vergleichen gar ihn selbst mit Moses (Tietze 2008, 251–252). In seinem Roman *Altneuland* (1902) bringt Herzl seine Utopie zur Darstellung. Alles ist hier besser als in Österreich oder Amerika, eingerichtet nach wissenschaftlichen Prinzipien: eine neue Heimat auf altem Terrain ohne die Fehler der Vergangenheit, ohne den trüge-

rischen Schein; ein „Garten Eden“ (Herzl 1978, 110) mit Opern und Theatern, dem Flair der Wiener Kultur. Lösen nämlich kann sich Herzl nicht von Wien, obgleich er selbst die Juden auffordert, in ihrer Seele „tabula rasa“ zu machen (Herzl 1988, 22). Karl Kraus spottet daher über ihn und seine Anhänger. In *Eine Krone für Zion* (1898) wirft er ihnen mangelnden Realismus vor: Sie wüssten vom Heiligen Land nicht mehr, als dass dort Milch und Honig flössen (Kraus 1979, 301). Auch zweifelt er an ihrer Entschlossenheit: Basel, Tagungsort der Fernsüchtigen, sei die „Hochburg der Sesshaftigkeit“ (Kraus 1979, 303). Was Kraus nicht ahnen konnte: Die Juden Europas sollten ihre Heimatländer bald verlassen. Sie zogen aber nicht nach Palästina, sondern in die Lager der Nazis – und sechs Millionen in den Tod. Der Mann, der sie von der Erde tilgen wollte, wurde zum Antisemiten gerade in derselben Stadt, in der Herzl seine Vision des *Judenstaates* (1896) entworfen hatte, eine Vision, die nach dem Zweiten Weltkrieg Wirklichkeit werden sollte. So wurde Wien zum Schicksalsort der Juden im 20. Jahrhundert.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Beer-Hofmann, Richard: *Schlaflied für Mirjam. Lyrik, Prosa, Pantomime und andere verstreute Texte*. Hrsg., mit einem Nachwort und einem editorischen Anhang versehen von Michael Matthias Schardt. Oldenburg: Igel, 1998.
- Beer-Hofmann, Richard: *Der Tod Georgs*. Hrsg. und mit einem Nachwort von Alo Allkemper. Paderborn: Igel, 1994a.
- Beer-Hofmann, Richard: *Der Graf von Charolais. Ein Trauerspiel und andere dramatische Entwürfe*. Hrsg. und mit einem Nachwort von Andreas Thomasberger. Paderborn: Igel, 1994b.
- Beer-Hofmann, Richard: *Die Historie von König David und andere dramatische Entwürfe*. Hrsg. und mit einem Nachwort von Norbert Otto Eke. Paderborn: Igel, 1996.
- Bettauer, Hugo: *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von übermorgen*. Wien: Metroverlag, 2012.
- Broch, Hermann: „Hofmannsthal und seine Zeit“. Ders.: *Schriften zur Literatur I: Kritik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1976.
- Canetti, Elias: *Masse und Macht*. München: Hanser, 2005a.
- Canetti, Elias: *Aufsätze, Reden, Gespräche*. München: Hanser, 2005b.
- Ehrenstein, Alfred: *Aufsätze und Essays*. Göttingen: Wallstein, 2004.
- Freud, Sigmund: *Die Traumdeutung*. Frankfurt a.M.: Fischer, 2000.
- Freud, Sigmund: *Werke aus den Jahren 1925–1931*. Frankfurt a.M.: Fischer, 5¹⁹⁷⁶.
- Freud, Sigmund: *Briefe 1873–1939*. Ausgewählt und hrsg. von Lucie Freud. 2., erw. Aufl. Frankfurt a.M.: Fischer, 1968.
- Greve, Ludwig; Volke, Werner (Hrsg.): *Jugend in Wien. Literatur um 1900. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach a.N.* München: Kösel, 1974.
- Herzl, Theodor: *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Zürich: Manesse, 1988.
- Herzl, Theodor: *Das neue Ghetto*. Wien: Verlag der Welt, 1897
- Herzl, Theodor: „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen“. *Altneuland, Der Judenstaat*. Hrsg. und eingel. von Julius Schoeps. Kronberg i.Ts.: Jüdischer Verlag, 1978.

- Hofmannsthal, Hugo von: „Ein Brief“. Ders.: *Erfundene Gespräche und Briefe*. Hrsg. von Ellen Ritter. Frankfurt a.M.: Fischer, 1991, 45–55.
- Hofmannsthal, Hugo von; Karg von Bebenburg, Edgar: *Briefwechsel*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1966.
- Hofmannsthal, Hugo von; Beer-Hofmann, Richard: *Briefwechsel*. Hrsg. von Eugene Weber. Frankfurt a.M.: Fischer, 1972.
- Kraus, Karl: *Die Fackel, Wien, Heft 1–922 (1899–1936)*. Photomechanischer Nachdr., hrsg. von Heinrich Fischer. 39 Bde. München: Kösel, 1968–1973.
- Kraus, Karl: „Eine Krone für Zion“. Ders.: *Frühe Schriften 1892–1900*. Hrsg. von Johannes J. Braakenburg. Bd. 2: 1897–1900. „Die demolirte Literatur“, „Eine Krone für Zion“. München: Kösel, 1979, 298–314.
- Kraus, Karl: *Aphorismen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
- Kraus, Karl: *Die letzten Tage der Menschheit*. Tragödie in fünf Akten mit Vorspiel und Epilog. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1986.
- Kraus, Karl: *Literatur und Lüge*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.
- Kraus, Karl: *Die Sprache*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1987.
- Kraus, Karl: *Untergang der Welt durch schwarze Magie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1989.
- Saar, Ferdinand von: *Seligmann Hirsch*. Kritisch hrsg. und gedeutet von Detlef Haberland. Tübingen: Niemeyer, 1987.
- Schnitzler, Arthur: *Die erzählenden Schriften*. Bd. 1. Frankfurt a.M.: Fischer, 1961.
- Schnitzler, Arthur: *Die dramatischen Werke*. 2 Bde. Frankfurt a.M.: Fischer, 1962a und b.
- Schnitzler, Arthur: *Jugend in Wien. Eine Autobiographie*. Hrsg. von Therese Nickl und Heinrich Schnitzler. Wien, München, Zürich: Molden, 1968.
- Schnitzler, Arthur: *Tagebuch 1893–1902*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, ²1995.
- Schnitzler, Arthur: *Tagebuch 1903–1908*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1991.
- Schnitzler, Arthur: *Tagebuch 1913–1916*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1983.
- Schnitzler, Arthur: *Tagebuch 1917–1919*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1985.
- Schnitzler, Arthur: *Briefe 1913–1931*. Hrsg. von Peter Michael Braunwarth u.a. Frankfurt a.M.: Fischer, 1984.
- Schnitzler, Arthur: „„Ich habe Heimatgefühl, aber keinen Patriotismus“. Unveröffentlichte Aufzeichnungen und Aphorismen“. *Literatur und Kritik* 269/70 (1992), 55–62.
- Schnitzler, Olga: *Spiegelbild der Freundschaft*. Salzburg: Residenz, 1962.
- Traum und Wirklichkeit. Wien 1870–1930. 93. Sonderausstellung des historischen Museums der Stadt Wien*. Wien: Eigenverlag der Museen der Stadt, 1985.
- Wassermann, Jakob: *Mein Weg als Deutscher und Jude*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1994.
- Weininger, Otto: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*. München: Matthes & Seitz, 1980.
- Wunberg, Gotthart; Braakenburg, Johannes J. (Hrsg.): *Die Wiener Moderne. Literatur, Kunst und Musik zwischen 1890 und 1910*. Bibliographisch erg. Ausgabe. Stuttgart: Reclam, 2000.
- Zweig, Stefan: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*. Frankfurt a.M.: Fischer, ³⁴2003.
- Zweig, Stefan: *Rachel rechnet mit Gott*. Legenden. Hrsg. und mit einer Nachbemerkung versehen von Knut Beck. Frankfurt a.M.: Fischer, ³2007.
- Zweig, Stefan: *Buchmendel. Erzählungen*. Hrsg. und mit einer Nachbemerkung versehen von Knut Beck. Frankfurt a.M. Fischer, ²2007.
- Zweig, Stefan: *Tersites – Jeremias. Zwei Dramen*. Hrsg. und mit einer Nachbemerkung versehen von Knut Beck. Frankfurt a.M.: Fischer, ⁵2011.

Forschungsliteratur

- Abels, Norbert: *Sicherheit ist nirgends. Judentum und Aufklärung bei Arthur Schnitzler*. Königstein i. Ts.: Athenäum, 1982.
- Andics, Helmut: *Die Juden in Wien*. Wien: Kremayr & Scheriau, 1988.
- Arens, Detlev: *Untersuchungen zu Arthur Schnitzlers Roman „Der Weg ins Freie“*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1981.
- Aurnhammer, Achim. „„Lieutenant Gustl“. Protokoll eines Unverbesserlichen“. Kim, Hee-Ju; Saße, Günter (Hrsg.): *Interpretationen Arthur Schnitzler. Dramen und Erzählungen*. Stuttgart: Reclam, 2007, 69–88.
- Beier, Nikolaj: „Vor allem bin ich ich...“ *Judentum, Akkulturation und Antisemitismus in Arthur Schnitzlers Leben und Werk*. Göttingen: Wallstein, 2008.
- Bein, Alex: *Theodor Herzl. Biographie*. Berlin, Wien: Ullstein, 1983.
- Beller, Steven: *Wien und die Juden 1867–1938*. Aus dem Engl. übers. von Marie Therese Pitner. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 1993.
- Botz, Gerhard; Oxaal, Ivar; Pollak, Michael (Hrsg.): *Eine zerstörte Kultur. Jüdisches Leben und Antisemitismus in Wien seit dem 19. Jahrhundert*. Buchloe: Obermayer, 1990.
- Boyer, John W.: *Political Radicalism in Late Imperial Vienna. Origins of the Christian Social Movement 1848–1897*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1981.
- Braese, Stephan: *Eine europäische Sprache. Deutsche Sprachkultur von Juden 1760–1930*. Göttingen: Wallstein, 2010.
- Fliedl, Konstanze: *Arthur Schnitzler*. Stuttgart: Reclam, 2005.
- Fraenkel, Josef (Hrsg.): *The Jews of Austria. Essays on Their Life, History and Destruction*. London: Vallentine, Mitchell & Co, 1967.
- Fraiman-Morris, Sarah (Hrsg.): *Jüdische Aspekte Jung-Wiens im Kulturkontext des „Fin de siècle“*. Tübingen: Niemeyer, 2005.
- Gay, Peter: *Freud. Eine Biographie für unsere Zeit*. Aus dem Amerik. von Joachim A. Frank. Frankfurt a.M.: Fischer, 2001.
- Gelber, Mark H.: „Karl Emil Franzos, Achad Ha-am und Stefan Zweig“. *Bulletin des Leo Baeck Instituts* 6 (1982), 37–48.
- Gillman, Abigail: *Viennese Jewish modernism. Freud, Hofmannsthal, Beer-Hofmann, and Schnitzler*. University Park, PA: Pennsylvania State Univ. Press, 2009.
- Hamann, Brigitte: *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators*. München, Zürich: Piper, 2004 [zuerst 1998].
- Hellwing, Isak Arie: *Der konfessionelle Antisemitismus im 19. Jahrhundert in Österreich*. Wien u.a.: Herder, 1972.
- Henneke-Weischer, Andrea: „Die deutsch-jüdische Kulturgemeinschaft“. Haupt, Sabine; Würffel, Stefan Bodo (Hrsg.): *Handbuch Fin de siècle*. Stuttgart: Kröner, 2008, 256–278.
- Henze, Volker: *Jüdischer Kulturpessimismus und das Bild des Alten Österreich im Werk Stefan Zweigs und Joseph Roths*. Heidelberg: Winter, 1988.
- Herzog, Hillary Hope: „Vienna is different“. *Jewish writers in Austria from the fin de siècle to the present*. New York, NY, Oxford: Berghahn Books, 2011.
- Horch, Hans Otto; Shedletzky, Itta: „Die deutsch-jüdische Literatur und ihre Geschichte“. Schoeps, Julius H. (Hrsg.): *Neues Lexikon des Judentums*. Überarb. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000, 291–294.
- Irsigler, Ingo; Orth, Dominik: *Einführung in die Literatur der Wiener Moderne*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2015.
- Janik, Allan; Toulmin, Stephen: *Wittgensteins Wien*. Aus dem Amerik. übers. und bearb. von Reinhard Merkel. München, Wien: Hanser, 1984.

- Janz, Rolf-Peter: „Professor Bernhardt – ‚eine Art medizinischer Dreyfus‘? Die Darstellung des Antisemitismus bei Arthur Schnitzler“. Giuseppe Farese (Hrsg.): *Akten des Internationalen Symposiums „Arthur Schnitzler und seine Zeit“*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1985, 108–117.
- Johnston, William M.: *Österreichische Kultur- und Geistesgeschichte. Gesellschaft und Ideen im Donauraum 1848–1938*. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1974.
- Jürgensen, Christoph; Lukas, Wolfgang; Scheffel, Michael (Hrsg.): *Arthur Schnitzler-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2014.
- Kernmayer, Hildegard: *Judentum im Wiener Feuilleton (1848–1903). Exemplarische Untersuchungen zum literarästhetischen und politischen Diskurs der Moderne*. Tübingen: Niemeyer, 1998.
- Kohn, Hans: *Karl Kraus, Arthur Schnitzler, Otto Weininger. Aus dem jüdischen Wien der Jahrhundertwende*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1962.
- Kraft, Werner: „Richard Beer-Hofmann“. Ders.: *Wort und Gedanke. Kritische Betrachtungen zur Poesie*. Bern, München: Francke, 1959, 188–215.
- Krobb, Florian: „‚Der Weg ins Freie‘ im Kontext des deutsch-jüdischen Zeitromans“. Foster, Jan; ders. (Hrsg.): *Arthur Schnitzler Zeitgenossenschaften / Contemporanéités*. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 2002, 199–216.
- Krobb, Florian: „Gefühlszionismus und Zionsgefühle. Zum Palästina-Diskurs bei Schnitzler, Herzl, Salten und Lasker-Schüler“. Fuchs, Anne; Strümper-Krobb, Sabine (Hrsg.): *Sentiment, Gefühle, Empfindungen. Zur Geschichte und Literatur des Affektiven von 1770 bis heute*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003, 149–164.
- Laermann, Klaus: „‚Leutnant Gustl‘“. Janz, Rolf-Peter; ders. (Hrsg.): *Arthur Schnitzler. Zur Diagnose des Wiener Bürgertums im Fin de siècle*. Stuttgart: Metzler, 1977, 110–130.
- Le Rider, Jacques: *Das Ende der Illusion. Die Wiener Moderne und die Krisen der Identität*. Aus dem Frz. übers. von Robert Fleck. Wien: Österreichischer Bundesverlag, 1990.
- Lessing, Theodor: *Der jüdische Selbsthass*. Mit einem Vorw. von Boris Groys. Berlin: Matthes & Seitz, 2004.
- Lorenz, Dagmar: *Wiener Moderne*. Stuttgart: Metzler, 1995.
- Lutz, Simone: „‚Du aber halte meinen Bund‘. Die Bibel als Paradigma jüdischer Identität in Beer-Hofmanns ‚Jaäkobs Traum‘“. Bayerdörfer, Hans-Peter u.a. (Hrsg.): *Judenrollen. Darstellungsformen im europäischen Theater von der Restauration bis zur Zwischenkriegszeit*. Tübingen: Niemeyer, 2008, 221–235.
- McGrath, William: *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*. New Haven, London: Yale University Press, 1974.
- Maderthauer, Wolfgang: „Libéralisme, identité, assimilation. La culture juive dans la ‚Fin de siècle‘ viennoise“. Ott, Herta Luise (Hrsg.): *Penser le puriculturel en Europe centrale*. Grenoble: CERAAC, 2007, 41–53.
- Magris, Claudio: *Der habsburgische Mythos in der modernen österreichischen Literatur*. Wien: Zsolnay, 2000 [zuerst 1966].
- Mayer, Sigmund: *Die Wiener Juden. Kommerz, Kultur, Politik 1700–1900*. Wien, Berlin: Löwit, 1918.
- Miller, Norbert: „Das Bild des Juden in der österreichischen Erzählliteratur des Fin de siècle. Zu einer Motivparallele in Ferdinand von Saars Novelle ‚Seligmann Hirsch‘ und Arthur Schnitzlers Roman ‚Der Weg ins Freie‘“. Strauss, Herbert A.; Hoffmann, Christhard (Hrsg.): *Juden und Judentum in der Literatur*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985, 172–210.
- Neumann, Hans-Gerhard: *Richard Beer-Hofmann. Studien und Materialien zur ‚Historie von König David‘*. München: Fink, 1972.
- Oxaal, Ivar: *The Jews of Pre-1914-Vienna. Two Working Papers*. Hull: The University of Hull, 1981.
- Peters, Ulrike: *Richard Beer-Hofmann. Zum jüdischen Selbstverständnis im Wiener Judentum um die Jahrhundertwende*. Mit einem Vorw. von Sol Liptzin. Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang, 1993.

- Pulzer, Peter G. J.: *Die Entstehung des politischen Antisemitismus in Deutschland und Österreich 1867–1914*. Mit einem Forschungsbericht des Autors. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004 [zuerst engl. 1964, dt. 1966].
- Rey, William: *Arthur Schnitzler „Professor Bernhardt“*. München: Fink, 1971.
- Riedmann, Bettina: *„Ich bin Jude, Österreicher, Deutscher“*. *Judentum in Arthur Schnitzlers Tagebüchern und Briefen*. Tübingen: Niemeyer, 2002.
- Rozenblit, Marsha L.: *Die Juden Wiens 1867–1914. Assimilation und Identität*. Wien, Köln, Graz: Böhlau, 1988.
- Rossbacher, Karlheinz: *Literatur und Liberalismus. Zur Kultur der Ringstraßenzeit in Wien*. Wien: J und V, 1992.
- Scheible, Hartmut: *Arthur Schnitzler mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, ¹⁴2007.
- Scherer, Stefan: *Richard Beer-Hofmann und die Wiener Moderne*. Tübingen: Niemeyer, 1993.
- Schick, Paul: *Karl Kraus mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1965.
- Schmidt-Dengler, Wendelin: „Arthur Schnitzler ‚Leutnant Gustl‘.“ *Interpretationen. Erzählungen des 20. Jahrhunderts*. Bd. 1. Stuttgart: Reclam, 1996, 21–37.
- Schorske, Carl E.: *Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de siècle*. Dt. von Horst Günther. Frankfurt a.M.: Fischer, 1992.
- Schwarz, Egon: „Arthur Schnitzler und das Judentum“. Grimm, Gunter E.; Bayerdörfer, Hans-Peter (Hrsg.): *Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*. Königstein i.Ts.: Athenäum, 1985, 67–83.
- Schwarz, Egon: *Wien und die Juden*. München: C.H. Beck, 2014.
- Simon, Ernst: „Sigmund Freud, the Jew“. *Leo Baeck Institute Year Book 2* (1957), 270–305.
- Spiel, Hilde: *Glanz und Untergang. Wien 1866–1938*. Autorisierte Übers. aus dem Engl. von Hanna Neves. Wien, München: Kremayer und Scheriau, List, 1987.
- Tietze, Hans: *Die Juden Wiens. Geschichte, Wirtschaft, Kultur*. Wien: Mandelbaum, ²2008 [zuerst 1933].
- Timms, Edward: *Karl Kraus. Satiriker der Apokalypse. Leben und Werk 1874–1918*. Aus dem Engl. von Max Losser und Michael Strand. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.
- Vivanco, Pedro: „Das jüdische Wien des Fin de siècle. Trends und Grenzen der Historiographie der 1980er und 1990er Jahre“. *Aschkenas* 14 (2004), H. 2, 511–536.
- Wallas, Armin A. u.a. (Hrsg.): *Jüdische Identitäten in Mitteleuropa. Literarische Modelle der Identitätskonstruktion*. Tübingen: Niemeyer, 2002.
- Willi, Andrea: *Arthur Schnitzlers „Der Weg ins Freie“*. *Eine Untersuchung zur Tageskritik und ihren zeitgenössischen Bezügen*. Heidelberg: Winter, 1989.
- Wistrich, Robert S.: *Die Juden Wiens im Zeitalter Kaiser Franz Josephs*. Übers. aus dem Engl. von Marie-Therese Pitner und Susanne Grabmayer. Wien, Köln, Weimar: Böhlau, 1999.
- Worbs, Michael: *Nervenkunst. Literatur und Psychoanalyse im Wien der Jahrhundertwende*. Frankfurt a.M.: Europäische Verlagsanstalt, 1983.
- Zohn, Harry: *Wiener Juden in der deutschsprachigen Literatur*. Tel Aviv: Ed. Olamenu, 1964.