

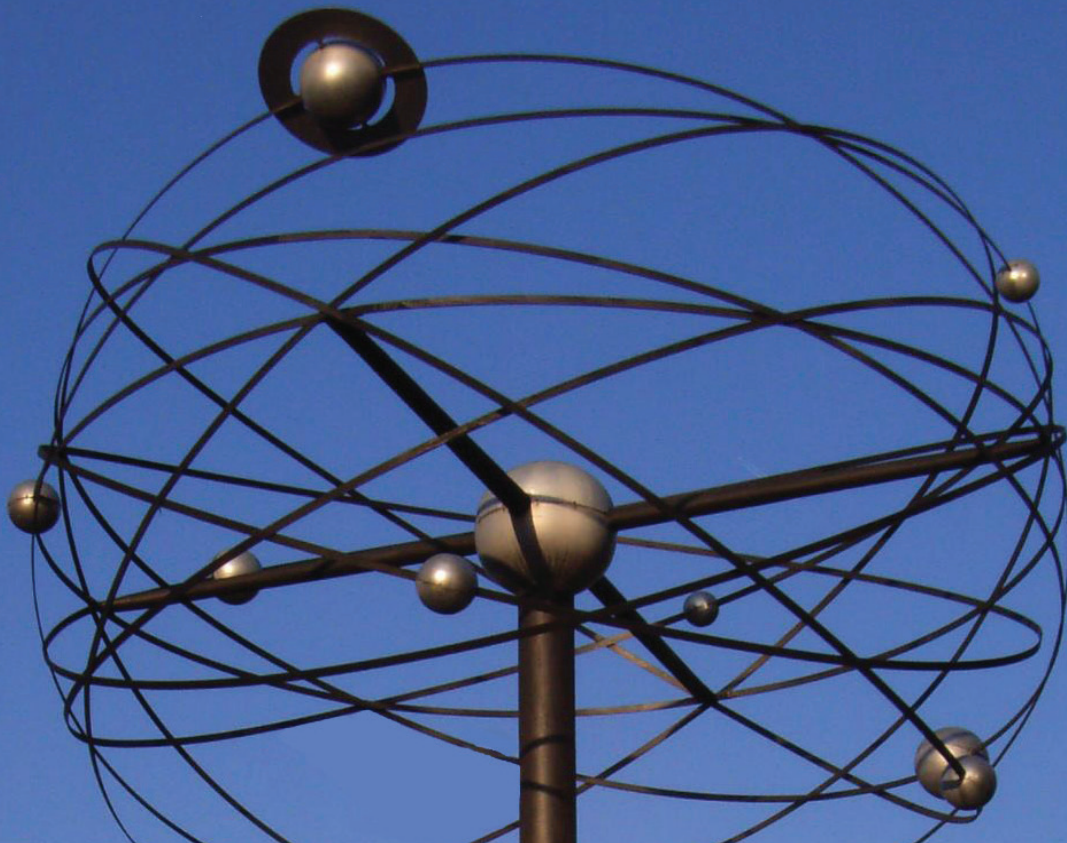


Martin A. Hainz

Nostallergie.

Die Czernowitzer

Inkongruenzkompensationskompetenz



CAS Working Papers

herausgegeben vom Center for Area Studies (CAS), Freie Universität Berlin

Die CAS Working Paper Serie dient der Verbreitung erster Ergebnisse aus laufenden Forschungsarbeiten zu transregionalen und transkulturellen Fragestellungen.

Alle Papiere werden einem zweistufigen Begutachtungsverfahren unterzogen. Sie werden online publiziert und sind kostenfrei zu beziehen über den Dokumentenserver der Freien Universität (<http://edocs.fu-berlin.de>) und über die CAS Website www.fu-berlin.de/cas/forschung/publikationen/working-papers/.

Die zeitnahe digitale Publikation soll zum Austausch von Ideen anregen. Die Aufnahme eines Textes in diese Reihe soll die Veröffentlichung an anderer Stelle nicht einschränken.

Das Copyright verbleibt bei den Autorinnen und Autoren.

Weitere Informationen unter: www.fu-berlin.de/cas/forschung/publikationen/.

Hainz, Martin A. (2009): Nostallergie.

Die Czernowitzer Inkongruenzkompensationskompetenz

ISBN 978-3-929619-54-6

CAS Working Paper Series No. 1/2009, Center for Area Studies, Freie Universität Berlin

Copyright für diese Ausgabe: ©Martin A. Hainz



Titelfoto: © F. Betz/pixelio.de

Center for Area Studies
Boltzmannstr. 1
14195 Berlin
Germany

Tel. +49 (0)30 838-52881

Fax: +49 (0)30 838-52873

geschaeftsstelle@cas.fu-berlin.de

www.fu-berlin.de/cas/

Haftungsausschluss:

Das CAS kann weder für Fehler in diesem Working Paper haftbar gemacht werden noch für andere Folgen, die aus der Verwendung von Informationen aus diesem Working Paper entstehen. Die im Text enthaltenen Ansichten sind diejenigen der Autorinnen und Autoren und geben nicht notwendigerweise die Ansichten des Center for Area Studies wieder.

Nostallergie.

Die Czernowitzer Inkongruenzkompensationskompetenz

Martin A. Hainz

Zusammenfassung

Czernowitz im Blick zurück: urban legend und Legende des Urbanen. Dieses soll hier modellhaft gewesen sein, ebenso ironisch gebrochene Aufklärung, schließlich auch Multikulturalität, hier lebten verschiedenste Ethnien, Lebensentwürfe, Sprachgemeinschaften harmonisch miteinander. Wer sagt das; und warum? Sollte dies die erste Geschichte sein, die sine ira et studio erzählt wurde? Dies soll in diesem Papier ebenso beantwortet werden wie die Frage, was Czernowitz war. Der Autor stützt sich dabei auf verschiedene Lektüren wie z.B. die Paul Celans.

Abstract

Czernowitz in retrospect: urban legend and legend of the urban. This was said to be exemplary there, as well as an ironically fractured enlightenment and, finally, multiculturalism. The most diverse ethnic groups, conceptions of life and speech communities lived together in harmony. Who says that and why? Is this to be the first story that was told sine ira et studio? This is to be answered in this paper as well as the question what Czernowitz has been. In order to do so, the author draws upon diverse readings such as Paul Celan's.

Über den Autor

Martin A. Hainz, geboren 1974 in Wien, ist Literatur- und Kulturwissenschaftler sowie Philosoph. Er lehrte an den Germanistik-Instituten der Universität Wien, Lasi und Timisoara (Rumänien) sowie Trondheim (Norwegen). Verschiedene Forschungsaufenthalte führten ihn u.a. nach Berlin, Boston, Düsseldorf, Hamburg und London. Derzeit ist er mit einer Habilitation zu F. G. Klopstock befasst. Martin A. Hainz ist Mitglied des Herausgebergremiums der historisch-kritischen Rose Ausländer-Edition (2008ff.).

Kontakt: martinhainz@yahoo.com; <http://homepage.univie.ac.at/martin.hainz/>

„Ich hatte schon früh Probleme
mit dem Begriff der Realität,
weil ich mit mehr als einer
Sprache aufgewachsen bin.“¹

„Ich bin auch, weiß Gott, kein
»Hirte des Seins«...“²

o

Czernowitz im Blick zurück: ein seltsamer Flecken, umgeben von geradezu Wildnis zu heißendem Land, darin nicht eine urban legend, sondern die Legende des Urbanen. Dieses soll hier modellhaft zu lesen gewesen sein, ebenso die ironisch gebrochene Aufklärung, die erst als solche wahrhaft Aufklärung zu sein beanspruchen kann, schließlich auch die Multikulturalität, lebten hier doch verschiedenste Ethnien, Schichten, Lebensentwürfe, Sprachgemeinschaften etc. recht harmonisch miteinander.³

Wer sagt das? Warum wird das erzählt? Sollte dies die erste Geschichte sein, die sine ira et studio erzählt wurde und wird? Dann aber gäbe sie schwerlich einen zumal so klar definierten Sinn, wäre nicht so unmittelbar logisch einleuchtend, dass Czernowitz als multikulturelle Miniatur-Metropole Modell einer „Oase der Völkerverständigung“ (Colin 1994: 13-24; 21) ist. Solche Unmittelbarkeit und Evidenz setzt vielmehr erstens interpretatorische Vorarbeit voraus, die zweitens stark motiviert sein muss, um gar so einhellig zu einem solchen Bild zu führen. Wahr ist doch: Geschichte ist nur sinnvoll, insofern sie „in wesentlichen Zügen [...] nicht geschichtlich ist“ (Burger 2004: 36).

1

Und eigentlich sind es ja mehrere Dispositive, die sich hier als Hintergrund einer Reihe leicht divergierender Bilder der Stadt und ihrer Geschichte herauspräparieren und in ihrer Motivation beleuchten lassen. Zwar gibt es wohl nie einen Anfang und immer eine Vorgeschichte, doch scheint die erste signifikante Erzählung dessen, was Czernowitz (gewesen) sei, die kakanische Ideologie zu sein: Es gebe im Vielvölkerstaat Österreich, worin separatistische Ambitionen bestanden, derer man – seien sie nationalistisch motiviert oder bloß Ausdruck des lokalen Establishments, das seine Privilegien zurücksehnte – Herr werden wollte, ein multikulturelles Paradies.

¹ Von Glasersfeld 1997: 24.

² Bachmann/Celan 2008: 121 (140. Paul Celan an Ingeborg Bachmann, Paris, 7.9.1959).

³ Dieses Working Paper basiert auf einem Vortrag des Autors im Rahmen der Ringvorlesung des Center for Area Studies „Die Welt erkennen. Alexander-von-Humboldt-Stipendiaten berichten aus ihrer Forschung“ am 4.11.2008 an der Freien Universität Berlin.

Hier werde exemplarisch zusammengelebt, es gebe also einen homo habsburgiensis und hier als dessen lokale Variante den homo bukoveniensis.

Dessen Kultur ist eine importierte – 1784 wird erstmals eine künstlerische Aufführung für die seit 1775 präsenten Militärs und Angesiedelten erwähnt – und konservativ-kalmierende, Ion Lihaciu weist auf die frühe Veranstaltung von Bällen hin (Lihaciu: 2006: 67). All das dient der Zivilisierung = Habsburgisierung; wo man damit scheiterte, konnte man noch immer die Interessen der sich widersetzenden Gruppen gemäß dem alten Satz *divide et impera* gegeneinander ausspielen, also die eingeklagte Pluralität dialektisch wieder für das habsburgische Reich nutzen. Habsburg und dessen pragmatische Fiktion zeitigten durchaus humane Folgen – freilich indirekt, sind es doch stets „die Umwege [...], die der Kultur die Funktion der Humanisierung des Lebens geben“ (Blumenberg 1988: 137).

2

Diese Humanisierung wurde in der Verklärung von dem postkolonialen Diskurs losgelöst, als die Opfer von Vertreibung und Verfolgung dieses Ortes gedachten. Während die Nationalisten die positive Seite des Projekts Habsburg, das Moderne daran nämlich, als das alte Österreich endigte, als mit diesem Projekt diskreditiert verstanden, waren die jüdischen Dichter und Denker, an denen diese Stadt so reich war, im Untergrund und in der Diaspora im Gedenken an jenes moderne Zusammenleben Verklärer der Stadt, wo es das nun darin gesehene Zusammenleben so freilich nicht unbedingt gegeben hatte. Es war ein Ort, von dem heute jeder Leser von derlei Zeugnissen zu wissen glaubt, dass dort „Menschen und Bücher lebten“ (Celan 1986: Bd. III, 185) – das schrieben indes jene, denen die Folie jenes paradiesischen Czernowitz das Lager oder die Fremde war, Czernowitz also die verlorene „Grenzgängerstadt“ (Musner 2000: 7), der zerstörte „Zufluchtsort“ (Musner 2000: 7) vor größtem Übel in unmittelbarer Nähe. „(J)eder Czernowitzer hat sein privates, persönliches Czernowitz“ (Shmueli 2006: 95), dessen Verklärung verständlich, aber nicht zum objektiven Sachverhalt zu stilisieren ist.

3

Ein vitales Interesse, Czernowitz als besonders funkelndes Juwel eines untergegangenen Multikulturalismus zu sehen, hatten hernach die Deutschen – denn anders als das jüdische Leben anderer Städte, Wiens, Prags, Frankfurts, Berlins, um nur einige zu nennen, hatte hier der Nationalsozialismus nicht alleine Schuld am Untergang. Hierauf hat Menninghaus in seinem brillanten Aufsatz »Czernowitz/Bukowina« als literarischer Topos deutsch-jüdischer Geschichte und Literatur neben anderem hingewiesen (Menninghaus 1999: passim).

4

Dem folgte der Ansatz, die Europäische Union als nicht etwa vage Utopie, sondern handfesten Rekurs auf eine bereits geglückte Multikulturalität darzustellen – was einmal war, das bleibt ja definitiv möglich, was, wenngleich politischer Gestaltungswille und Garantien einander wohl ausschließen, beruhigend wirken sollte; da bot sich Czernowitz erneut an, zum nunmehr vierten Male so gedeutet zu werden.

Seit einigen Jahren wird Czernowitz erstmals aber etwas realistischer als produktives Nebeneinander skizziert. Die Zeugnisse hierzu sind zahlreich. Es war in dieser multikulturellen Oase leider „für jüdische Schüler und Studenten [...] etwas keineswegs Ungewöhnliches“, „verprügelt zu werden“ (Menninghaus 1999: 352)... . Zahlreiche Zeitzeugen – auch etwa Alfred Gong – schreiben von solchen Problemen (Gong 1980: 13). Kurzum: „Die Czernowitzer Juden konnten nie auf eine allzu freundliche Gesinnung der anderen Stadtbewohner bauen“ (Corbea-Hoisie 1998: 18). Aber auch die anderen Volksgruppen litten unter Vorurteilen, die sich zuweilen auch in Gewalt äußerten. Und wurde durch Handel und die Anbindung an Wien all das in der Stadt Czernowitz gedämpft, so waren die Verhältnisse im eher dünn besiedelten Umland ungleich rauer... Czernowitz hatte tiefste Provinz um sich:

„Sitten und Gebräuche beider Völker (der Rumänen und der Ruthenen, M.H.) sind urwüchsig; allenthalben herrscht der Aberglaube: die Furcht vor Teufel, Hexen und bösen Geistern, vor und beherrscht die Ideenwelt der Landbevölkerung“ (Mittelmann 2002: 29), heißt es in einem Bericht von 1907/1908. Czernowitz selbst war eine Kleinstadt mit 68.000 Einwohnern, die latent von den 730.000 Einwohnern der gesamten Bukowina, die die Hauptstadt auch als verlockende Beute sahen, bedroht war (Hainz 2003: 106). Man ermordete nur nicht jene, die anders waren – jedenfalls nicht systematisch –; nicht unter habsburgischer Oberhoheit, auch nicht, als die Stadt Rumänien zugeschlagen wurde, schon vor General Antonescu gab es ja chauvinistische Bestrebungen, die Stadt zu rumänisieren, die aber nicht in systematischen staatlichen Mord und Totschlag mündeten. So wenig, doch so wenig ist das offenbar gar nicht, was bleibt – es reichte immerhin für einen Zusatzertrag des Nebeneinanders (Werner 2001: 39ff.).

5

Nach habsburgischer Propaganda und nostalgischer Verklärung, Schuldverdrängung und Multikulti-Dispositiv ist auch diese letzte Deutung nicht frei von Interessen. Dieses besteht nun darin, das Exemplarische dahingehend umzudeuten, dass auch für die dann dennoch gerechtfertigten Mühen Raum in der Darstellung bleibt. Man hat die Erfahrung von Parallelgesellschaften gemacht, erkannt, dass Multikulturalität eine Leitkultur wenigstens in Bezug auf die Verhandlung des Zusammen- und Nebeneinanderlebens bedarf, also eine Transformation, doch nicht Abschaffung des Prinzips cuius regio, eius religio anzustreben ist, dass es ferner nicht klug ist, voreilig „blühende Landschaften“ (Archiv der Gegenwart 2000: Bd. X, 9742) zu verheißen, wenn die Anspielung gestattet ist. Man hat kurzum gute Gründe, zu versuchen, eine polyethni-

sche Synthese einigermaßen unverkitscht zu denken, die dann dennoch einladend sein soll. Ferner hat im Rahmen der Vermarktung von Czernowitz mancher Interesse, generell den Wert der Lektion Czernowitz, worin sie auch immer bestehen mag, zu betonen – wer hat schon die Integrität, den Mut und die Intelligenz, mit Czernowitz befasst doch wie Ilana Shmueli einzuräumen, dass diese Stadt als Symptom wofür auch immer jedenfalls „vielleicht auch überbewertet“ (Shmueli 2006: 7) sein könnte?

Es gibt also nach wie vor Gründe, von Czernowitz zu schreiben, dass es besonders war, wenngleich eben die Haltlosigkeit der Versprechen tunlichst überblickbar bleiben sollte. Tun wir das also: Schreiben wir diese Fiktion, wenngleich sie an Daten, Dokumenten, Briefen, Erinnerungen und vor allem zum Kunstwerk objektivierten Empfindungen orientiert ist. Und bedenken wir, dass eine Konstruktion von Geschichte und Erinnerung nicht per se falsch ist, Czernowitz ist als geschichtliches Phänomen wie wohl alle historischen Vorkommnisse zwar nur unter der Bedingung einer recht rücksichtlosen Deutung ein Paradigma für dieses und jenes, dennoch hat Rabinovici ganz recht: Der Umstand, „dass [...] Erinnerung konstruiert ist, besagt [...] nichts über deren Wahrheitsgehalt“ (Rabinovici 2002: 25). Man kann also als Theoretiker Partei für Czernowitz ergreifen und das, was Czernowitz gewesen sein mag, dennoch wenigstens tangieren.

6

Czernowitz ist zunächst ein Marktplatz mit etwas urbanem Vergnügen inmitten einer rauen Landschaft, die dünn und heterogen besiedelt ist. Erst mit dem österreichischen Interesse, sich hier einen Vorposten zu schaffen, mit der Ansiedlung von Menschen, die eine Bürgerlichkeit in dieses Niemandsland importieren, ändert sich das. Nun entsteht hier eine forcierte Miniaturmetropole und Wien-Kopie, Czernowitz soll so werden, wie seiner später gedacht werden soll. Nach und nach residieren hier Vertreter staatlicher und kirchlicher Macht, wird Handel getrieben, während wie gesagt rundum rurales Leben ist, „Sitten und Gebräuche [...] urwüchsig“ (Mittelmann 2002: 29) bleiben, die Vorurteile aber zahlreich; „Kosaken haben kein Gesicht“ (Rosenkranz 2001: 56), so glaubt nicht nur der Ich-Erzähler in Rosenkranz' Erinnerungen mit dem Titel Kindheit, die wenigstens von der Atmosphäre einen Eindruck zu geben vermögen, als Jude ist man hier immer schon be- und abgeurteilt, steht man krumm, so als „Bethausjude“ (Rosenkranz 2001: 56), andernfalls: „wie'n Jude in der Parade“ (Rosenkranz 2001: 56). Mit diesen Stereotypen spielt Gong, wenn er bemerkt, die „Volksdeutschen zog es heimwärts“ (Gong 1980: 14), jedoch die „Juden, bodenständiger, blieben“ (Gong 1980: 14). Und die Landbevölkerung selbst sei primitiv, aber fruchtbar, das Wort „Ruthenenschickse“ (Rosenkranz 2001: 69) scheint nicht unüblich.

Inmitten dieses primitiven und mitunter brutalen Lebens wird Czernowitz zum Faszinosum, es wird auch als bedrohlich empfunden: Wer nur einen nie ganz trockenen Lehmboden kennt, der muss Czernowitz als „beutereiches Dickicht“ (Rosenkranz 2001: 212) empfinden, was angesichts dernicht immer nur aus klugem Wirtschaften resultierenden Vermögensverhältnisse mancher Bürger auch kein Irrtum ist. Über das Spekulantentum in Czernowitz wäre sicherlich mancherlei zu recherchieren, belassen wir es hier bei der Bemerkung, dass Kultur immer der Spezialisten für den

Zusammenhang von Glück und Ausbeutung bedurfte – während beispielsweise Jefferson an der Abfassung der Unabhängigkeitserklärung arbeitete, wonach jeder Mensch das Recht auf life, liberty and the pursuit of happiness habe, arbeiteten auf seiner Farm 187 Sklaven (Schuh 1998: 11). Natürlich ist Ökonomie kein Nullsummenspiel, worin des einen Gewinn der Verlust des anderen ist, aber immer ist über dem Profiteur doch jener Schatten – und Czernowitz ist auch in diesem Sinne kultiviert, was schon zu erahnen ist, wenn bei Granach die Dorfbewohner den Großstädter bereits am „Czernowitzer Lächeln“ (Granach 2003: 106) erkennen: ein Habitus der Ambivalenz.

Aber so sehr Großstadt ist Czernowitz dann doch nicht, dass es innerhalb der „große(n) Stadt Czernowitz“ (Rosenkranz 2001: 156), wo verschiedenste soziale, kulturelle, sprachliche und andere Milieus existieren, nicht doch wiederum Vorurteile gäbe. Auf den auch hier alltäglichen Antisemitismus wurde schon hingewiesen, es gibt aber auch Ressentiments innerhalb der Ethnien, macht auch für einen Juden beispielsweise einen Unterschied, ob er in dem besseren Viertel (wie Paul Celans Familie, die freilich sehr beengt untergebracht war) oder im schlechteren (wie die Familie Rose Ausländers) lebte. Es ist ja auch ein Stereotyp, sich Ethnien nicht heterogen vorzustellen – von drei Optikern in der Bukowina waren zwar alle drei Juden, was noch dem Klischee entsprechen mag, dann sind aber auch von 53 Lastenträgern 48 Juden, schließlich sieben von acht Kanalreinigern (Stephani 1992: 238). Ganz so homogen ist das Judentum also nicht. Umgekehrt waren Schichten wiederum je nach empfundener nationaler Zugehörigkeit oft getrennt.

Jedoch sind die Milieus, Ethnien und dergleichen mehr nicht hermetisch von einander getrennt, man kann wie Rose Ausländers Vater von der Rabbiner-Schule ins völlig säkulare Leben des Geschäftsmanns wechseln, es gibt die bürgerliche Idee des Aufstiegs, die des spirituellen Reichtums etc.; ähnlich ist es mit den Sprachen, Babylon ist für diese Gesellschaft kein Schreckgespenst, sondern Realität, neben den Amtssprachen gibt es eben noch viele Idiome. Czernowitz war die Gleichzeitigkeit des möglichen Eintauchens in andere Idiome und der Fremdheit in diesen, eine Fremdheit, die universell sein muß, es gilt ja von aller Sprache, man „habe nur eine, und das ist nicht meine“ (Derrida 1997: 15), und das wird an Celan, an Rose Ausländer und an Margul-Sperber, um nur drei Dichter jener Gegend zu nennen, exemplarisch. Es ist Alltag, sich in verschiedenen Kulturen und Traditionen, also auch Sprachen zu bewegen, wie auch Moses Rosenkranz bestätigt: „Wenn das Herz zum Ausdruck drängte, und miteinander, sprachen die Eltern jüdisch; mit uns Kindern, deutsch; mit der Dienstmagd, dem Gesinde auf der Pachtung und den Einwohnern des Dorfes, ruthenisch; mit den Gutsbesitzern der Umgebung polnisch; und mit den einkehrenden Reisenden, je nach Bedarf, eine dieser Sprachen, deren keine sie wohl musterhaft beherrschen mochten, aber jede gefällig und phantasievoll zu verwenden schienen, denn es wurde ihnen immer mit Vergnügen und Interesse zugehört.“ (Rosenkranz 2001: 10)

Parallel zu den Sprachen sind die Machtzentren zu sehen; erzbischöfliches Palais, die Universität (Dependance von Jassy und zugleich dogmatisch „deutsch, deutsch wie in Graz, deutsch wie in Innsbruck“ (Iorga 1998: 122)), manches Palais des Bürgertums, das ob des Machtbewusstseins des Wunderrabbiners verschiedentlich in Misskredit geratene Sadagora, schließlich: die staatlichen Repräsentanten zunächst des Habsburger Reiches, dann des rumänischen Staates.

7

Warum aber ist das eine geistige Lebensform? Das ist es eben nicht – es wird dazu, und zwar in der Kompetenz, damit umzugehen, dass derlei hier nicht besteht. Man weiß ja: „(D)er echte Traditionalist weiß nicht, daß er einer ist“ (Burger 1998: 38), die „Hopi-Indianer lebten in keiner Hopi-Kultur, sondern in einer ‚Welt‘ ” (Burger 1998: 38). Diese Czernowitzer Welt hier ist also keine Welt, sondern Verklammerung von Kulturen, von Welt-Möglichkeiten, die einander zu Welt-Unmöglichkeiten suspendieren – man könnte auch sagen, dass die Czernowitz-Welt das ist, was bleibt, wenn ihre ideologisch-sprachlich-kulturellen Bestandteile widerlegt sind, man könnte kurzum (parallel zu Odo Marquards Rede von der Philosophie als Umgang mit dem Scheitern, also als „Inkompetenzkompensationskompetenz“ (Marquard 1981: 23ff.)) von Czernowitz sagen: Die Hauptstadt des Buchenlands brachte eine Inkongruenzkompensationskompetenz hervor, die es ermöglicht, in Kulturen zu leben, die miteinander nicht vereinbar sind, vor allem aber nicht mit dem abgeklärten Selbst, das allenthalben gleich fremd ist.

Gegenmodell dessen ist der kulturelle Inzest – es gibt ein Dorf namens Tirol, das süd-westlicher in Rumänien liegt – dort wird nach wie vor eine dezidiert österreichische und insbesondere tirolerische Kultur tradiert, erst im Jahr 2000 starb die letzte Trägerin eines österreichischen Nachnamens, man ist noch immer dem Bewusstsein nach Nachkomme der Einwanderer von 1810, ist katholisch, sozusagen rund um eine St. Anna Selbdritt-Statue aus Ried im Zillertal organisiert ist das kulturelle Leben (Prinz 2002: 27; 163).

Czernowitz dagegen ist eigene und fremde Kultur im Stande ihrer Irrealität: Suspension dessen, was Heimat ist, um sich dafür einen bewohnbaren Ort zu schaffen, mit den Worten Herta Müllers – nicht aus Czernowitz stammend, doch als Rumänendeutsche transkulturell geprägt –: „Ohne Verklärung läßt sich das Wort ‚Heimat‘ gar nicht gebrauchen. [...] Seine Identitätsstiftung war eine Täuschung“ (Müller 1997: 214).

„Wenn ich mich zu Hause fühle, brauche ich keine ‚Heimat‘. Und wenn ich mich nicht zu Hause fühle, auch nicht. [...] Das ist »Heimat«“ (Müller 1997: 219).

Etwas „im Kitsch verweist auf Heimat und Vertrautsein, ein Bedürfen, das man nicht ablehnen kann, dem man aber mißtrauen muß“ (Schmidt 1994: 23) – und zuletzt bleibt ein Vertrautsein, das aber auf kein Recht als das der produktiven Auseinandersetzung pocht: cuius regio, eius religio, wobei diese religio mit dem Grundsatz *audiatur et altera pars* zu umschreiben wäre.

8

Wie sieht dies bei den verschiedenen Dichtern des Ortes aus? Dazu sei ein Blick auf einen der bekanntesten Czernowitzer getan, auf Paul Celan (Hainz 2005: passim). Dabei lautet – wie nun leicht zu erraten – die Hypothese: Der Umstand, dass Kultur in Czernowitz per se bedroht war, und zwar zugleich durch ihre Fetischisierung und durch die anderen Kulturen, trug sozusagen dialektisch

zum Reichtum der Sprache eines Celan bei. Was spricht für diese These? Es ist, insofern nur ein Vulgärpositivismus die Qualität einer Lyrik aus der Qualität einer Landschaft herleiten zu können vermeinte, nichts als eine Parallele der Struktur von Gedicht und Herkunft.

Doch besehen wir die Rolle der Kulturen der Stadt für Celan der Reihe nach. Celan war der Sohn eines gestrengen Vaters, der zerrissen zwischen Assimilation und Religion sicherlich Distanz zu etwa den Chassiden wahrte, aber in deutscher Sprache doch zum Judentum sich bekannte.⁴ Mit dem Vater waren die wesentlichen Assoziationen zu dessen Religion verbunden, die Celan nicht zu der seinen machen wollte – so ist das jüdische Wort für Celan „das Wort, / dem ich entrollte“ (Celan 1986: Bd II, 13). Allenfalls als Zugehöriger der Opfer war der Dichter jenem Glauben verbunden, dem er sich sonst nicht zugehörig empfand (Emmerich 1999: 32).

Hier wäre ein Exkurs angebracht, der besagte, dass jede kulturelle Identität Konstruktion ist, was gerade beim Judentum oftmals vergessen wird, ob nun unter anti- oder philosemitischen Vorzeichen. Nicht nur durchzieht den jüdischen Anteil der Czernowitzer Bevölkerung durch die Zugehörigkeit zu verschiedenen Schichten mancher Bruch, es ist auch unklar, was Judentum wäre – von außen zugeschriebene rassische Zugehörigkeit, ortho-dox aus dem Erbe der Mutter hergeleitete Identität, Religion? Bruno Kreisky (der verschiedentlich als antisemitischer Jude bezeichnet wurde, als würde der Umstand, daß er Jude ist, etwas über den ihm unterstellten Antisemitismus aussagen...) sprach von „Judentümer(n)“:

„Worauf es mir ankommt, ist die in meinen Augen unbestreitbare Tatsache, daß das heutige Israel zwar die religiöse Heimat des Judentums ist, daß aber die Menschen, die sich zum Judentum bekennen, auf ganz unterschiedliche Art Juden geworden sind und [...] deshalb von ganz unterschiedlichen Erfahrungen geprägt werden“ (Kreisky 1988: 293).

Chassiden, Säkularisierte, Grade der Aufklärung, was nicht mit Säkularisation gleichgesetzt werden muss; selbst „im galizischen Shtetl“ (Kreisky 1988: 293), dem Kreisky eine gewisse Homogenität zugestehen will, gibt es das Judentum nicht, sondern ihm Zugerechnete, aber auch solche Menschen, die von ihm – jener Konstruktion – Abstand wahren und denen man doch, wenn sie „sich für Juden halten, ihr Judentum abzusprechen“ (Kreisky 1988: 292; 274ff.) kaum das Recht hat. Es gibt das Judentum nicht, wie es wohl auch das Deutschtum nicht gibt, das als zweite Bezugsgröße Celans (nicht) in Betracht kommt.

Das Deutsche bot schwerlich Heimat, und zwar schon vor dem Holocaust, also in jenem Czernowitz, von dessen Multikulturalität noch sinnvoll gesprochen werden kann, die, als das Deutsche zur Mördersprache wurde, größtenteils vernichtet wurde. Bei Mittelmann, dessen Werk kaum antisemitisch zu nennen ist, findet sich der zweifelhafte Hinweis, die Juden sprächen „ein verdorbenes Deutsch“ (Mittelmann 2002: 35); dieses Verdikt richtet sich speziell gegen das Jiddische, das selbstredend auch unter den Juden von Czernowitz Feinde hatte, doch war allgemein der Bukowiner (oder Buko-wiener (Ausländer 1985: passim)) Jargon ein nicht völlig geachteter.

⁴ Zur Heterogenität des Czernowitzer Judentums: Allerhand 2000: 268f.; passim.

Celans Mutter – „gemessen an ihrem begrenzten schulischen Bildungsstand [,] außergewöhnlich belesen“ (Emmerich 1999: 28f.) – eröffnete ihrem Sohn die deutsche Kultur, die indes sich als tatsächlich unerreichbar erwies: aufgrund ihrer Insuffizienz, nämlich den Ressentiments vieler ihrer Vertreter. Das war jenen, die einer naiven Euphorie für das mit Schiller und Goethe sowie einer hohen Idee von Bürgerlichkeit assoziierte Deutschtum nachgingen, unbegreiflich – und blieb es: Ilana Shmueli erinnert sich an die Zirkel, in denen Celan verkehrte, „(w)ir lasen und sprachen hauptsächlich Deutsch und dachten nicht darüber nach, daß es die Sprache des Volkes war, das uns vernichtete“ (Shmueli 2002: 169). Später fügte sie über ihre eigene Biographie hinzu: „Paradoxerweise lernte ich gerade zu jener Zeit besonders die deutsche Dichtung und Literatur kennen und lieben“ (Shmueli 2006: 73) – im Falle Celans wurde das Deutsche das Idiom der „Widersinnigkeit“ (Shmueli 2006: 79), überhaupt zu sprechen und zu schreiben, als gäbe es verbürgt Heimat und Hörer.

Das Rumänische – Celan seit der Volksschule bekannt und Unterrichtssprache im Staatsgymnasium, das er hernach besuchte – wäre fast das Idiom seiner Dichtung geworden (Emmerich 1999: 31). „Entfremdet dem Deutschen“ (Stiehler 2002: 122), so schreibt Celan nach den Erlebnissen des Zweiten Weltkrieges, und darum – nicht nur aufgrund etwaiger Überlegungen in Bezug auf die Publizierbarkeit – gar nicht deutsch, sondern eben rumänisch. Zugleich ist auch das Rumänische ihm schon lange keine sprachliche Heimat, „Celan war des Rumänischen sicher“ (Stiehler 2002: 123), doch nicht nur derart „sicher, daß er es spielerisch handhabte“ (Stiehler 2002: 123), sondern auch so unsicher, dass er es spielerisch handhaben musste; unsicher, wie er es – darum Poet – in jeder Sprache schließlich war. Emmerich bemerkt, „daß aus dem deutschen Dichter aus der Bukowina ums Haar ein rumänischer Autor hätte werden können“ (Emmerich 1999: 63). Wahrscheinlich aber wurde weder das eine noch das andere aus ihm; absurd ist ja die Idee, Celan hätte „die Ehre der deutschen Sprache“ (Pöggeler 1986: 101; Hainz 2001: 19) nach seinen Erfahrungen retten wollen oder können. Und das Rumänische war eben auch die chauvinistische Sprache der Eisernen Garde: wie jede Sprache potentiell ehrlos und nur durch den verantwortungsvollen Gebrauch zeitweilig nicht barbarisch. Das wusste und empfand Celan, weshalb er auch in dieser Sprache keine Heimat fand.

Auch das Russische und das Ukrainische sind für Celan ähnlich zu bewerten – er liebte Ossip Mandelstams Dichtung, jedoch wohl nicht zuletzt deshalb, weil dessen poetische Expatriiertheit sich zu ihrem Idiom verhielt wie Celans Deutsch zum Deutschen. Soviel sei hier zur Ambivalenz des „slawischen Meridians“ (Rychlo: 2000: 159; passim) für Celan gesagt.

Celan verfügte also über keine sprachliche und ebenso keine kulturelle Heimat; auch unter jenen, die als ihre Sprache die Dichtung angegeben hätten, bildeten sich keine harmonischen Gruppen. Mit der zunehmenden Genauigkeit des Blicks zerfällt das, was das Czernowitzer Dichterleben gewesen sein soll, in immer kleinere Streitparteien; selbst jene, die einander noch einigermaßen nahe zu stehen scheinen, sind in einen steten Dichterstreit verstrickt, der noch die abstrakte Idee einer Poetenrepublik als Heimat verunmöglicht (Corbea-Hoisie 2003: passim).

Das Scheitern der Kultur verschärfte sich schließlich in den Jahren des Nationalsozialismus; gemeint ist damit nicht nur, dass unter dem Schlagwort einer arischen Kultur Kulturverbrechen begangen wurden, sondern, dass die kultivierten Antworten auf diese Verbrechen so verzweifelt wie ohnmächtig ausfielen. Gegen die Unkultur konnten gerade die Kulturliebhaber – falls sie es überhaupt wollten – wenig ausrichten; Ilana Shmueli erinnert sich an die Zirkel, in denen Celan – irritiert – doch verkehrte, sowie an den Tag, als jener eine Photographie, die sie eine Geige spielend zeigte, kurz, nachdem sie ihm das Bild geschenkt hatte, aufgrund der „Widersinnigkeit“ (Shmueli 2002: 172) einer solchen Inszenierung in jenen Zeiten zerriss.

Dieses Gefühl einer gescheiterten und nur noch schmerzhaft heimatlichen Kultur prägt ja auch das Werk Mihail Sebastians, der als Jude mit der zweifelhaften Umarmung der Eisernen Garde konfrontiert wurde, nämlich einem Vorwort des Antisemiten Nae Ionescu, der Sebastians Buch Seit zweitausend Jahren einleitete – worauf jener mit dem Essay Wie ich zum Hooligan wurde reagierte, einer bis heute gültigen Antwort, wie Norman Manea zeigte (Manea 2004: 23f.). Ihm war unter Antonescu die „tröstende Ironie erloschen“ (Sebastian, zit. in: Totok 1999: 9), die noch zu kultiviert für eine Gesellschaft ist, welche etwas im Falle Celans als undeutsch, im Falle Sebastians „als unrumänisch ablehnt“ (Sebastian, zit. in: Totok 1999: 6).

Undeutsch oder unrumänisch ist es, zu erkennen, wie wahrhaft undeutsch oder unrumänisch, wie kurzum unsprachlich die Sprache der Macht ist, Syntax und Vokabular derselben seien „totul [...] fals, artificial“ (Sebastian 1996: 304) und dergleichen mehr, zerbröckeln unter dem Blick des Dichters, dessen provisorische Heimat das Kritikvermögen ist, das Bewusstsein, dass in Bezug auf die Unsprache der offensiv Beheimateten „un examen critic absolut necesar“ (Sebastian 1996: 304) ist; Sebastian überlegte, für seine Dissertation derlei als Thema zu wählen, explizit die „legilaia anti-semit“ (Sebastian 1996: 372) seiner Zeit kritisch zu behandeln.

In Bezug auf Celans – nicht zuletzt sprachliche – Heimatlosigkeit war ähnlich im Jahr 1947 sein „entscheidender poetischer Formationsprozeß [...] abgeschlossen“ (Stiehler 1972: 38). Diese Heimatlosigkeit als ambivalente Qualität schildert in ihren luziden Memoiren auch Ilana Shmueli: „Frustrationen, Unsicherheiten, Einengungen. Die vielgerühmte Vielsprachigkeit wurde mir oft zur Sprachlosigkeit. Sie äußert sich auch in einem Mangel an Sprachidentität – ein Problem der Identität überhaupt. In welcher Sprache liebe ich, fluche ich, träume ich, klage ich und bete ich – in welcher Sprache wird der Tod zu mir kommen?“ (Shmueli 2006: 15f.).

Vergleichbar ist auch Rose Ausländers Entwicklung, die gleichfalls der Bukowina entstammt; sie ist 1901 geboren, also Österreicherin und mit der deutschen Sprache aufgewachsen, kann aber, je mehr sie die Formelhaftigkeit der frühesten Gedichte aus ihrer Feder überwindet, in dieser keine Heimat finden, ebenso nicht im Rumänischen, wiewohl ihr Interesse an Übersetzungen ihres Werks ins Rumänische bekannt ist und sie die Sprache also offenkundig gut beherrschte.

Auch das Jiddische, aus dem sie übersetzte, war ihr keine Heimat, sondern eng mit dem Bildreichtum des Chassidismus und den vom Vater vermittelten Brechungen des Glaubens verbunden, darum eine religiös geprägte Ressource, von der ihr aber klar war, dass eine zu einfach verstandene Heimat darin wie in jeder Religion rasch fundamentalistisch geraten mag. Ihre Position ist nicht so extrem wie jene Celans oder auch Gongs („mein Gott bleibt mir unsichtbar“ (Gong 1980: 19)), doch von einem ungebrochenen Bezug kann schwerlich die Rede sein, die „Wahrung der jüdischen Tradition“ (Helfrich 1998: 50) war ihr nicht unwichtig, doch war auch hier keine Eigentlichkeit zu haben.

Vor dem endgültigen Zusammenbruch dessen, was wesentlich deutsche Sprache und Kultur war, wich Rose Ausländer nach einem Schweigen in eine Sprache aus, die sie erst als junge Frau gut gelernt hatte, nämlich in das amerikanische Englisch. Ausländer war aus ökonomischen Gründen vor dem Zweiten Weltkrieg in den USA gewesen und kehrte, als sie Angst vor dem unsicheren Nachkriegs-Europa hatte, dorthin zurück, doch das, so meine ich, war nicht der Grund für den Wechsel des Idioms – es hätten ja auch deutsche Texte Leser finden können, überdies war der Erfolg der Dichterin zu der Zeit nicht so groß, dass sie hauptberuflich hätte dichten können. Nein, das Englische war ihr verhältnismäßig sozusagen so unvertraut, dass es wie eine mögliche intakte Sprachheimat schien; als sie aber auf höchstem Niveau zu dichten begann, kam es bald zum Wechsel zurück ins Deutsche. Die Qualität der Dichtung hatte ihr womöglich offenbart, dass auch diese Sprache nicht die Sprache ist.⁵ Sprache auf dem Niveau dieser Dichtung wird zum „LÜGENDETEKTOR“ (Rühmkorf 1972: 206), wie Rühmkorf schreibt, ein Detektor, der ausschlägt, wenn in ihr eine Schimäre von Verwurzeltheit vorgegaukelt werden soll, der also Heimat negiert.

Ähnlich mag es auch Alfred Margul-Sperber gesehen haben, der eine Zentralfigur jener Landschaft, jener Stadt war: „Vieles wäre [...] anders gelaufen im Leben Rose Ausländers und Paul Celans, wenn sie nicht Alfred Margul-Sperber begegnet wären“ (Gutu 2002/03: 70), dem Mentor, der multikulturell auch in dem Sinne dachte, dass er Kontakte unter anderem in die Vereinigten Staaten, nach Österreich und nach Deutschland unterhielt. Gerade bei Margul-Sperber wird es nochmals deutlich, was Czernowitz war, denn jener tauchte in die Traditionen und Kulturen der Region, wusste aber instinktiv von Beginn an um die Wichtigkeit dessen, was Czernin sehr treffend „wortsemantische(n) Möglichkeitssinn“ (Czernin 1992: 149) nannte – und wurde darum der traditionsbewusste, scheinbar nicht-experimentelle Schöpfer von doch-experimentellen Wendungen. Bezeichnend ist, dass er den Traditionen, aber auch der Eigentlichkeit nicht traut, also die Qualität seiner Dichtung auf dem Misstrauen einer wie immer gehaltenen Sprache basiert, damit immunisiert gegen Verstocktheit aber auch „Progressivität als Kitsch“⁶; so wird Tudor Arghezis Werk von Margul-Sperber übersetzt, aber zurückhaltend, an eine Umformung grenzend. Bei Margul-Sperber heißt es dementsprechend, wo Arghezi schreibt, er könne die Ewigkeit zur Vertrauten seiner Gedanken machen und Verse erfinden: „stihuri sprintene i grele“ (Arghezi 1996: 12) (Verse, beschwingt und gemessen), jene Verse seien „strenge und schöne“ (Arghezi 1996: 13). Das klassische Ebenmaß duldet die Vielfalt des leichten und lustigen oder aber gravitätischen Dichtens, wie es aus der Alternative bei Arghezi spricht, nicht.

⁵ Zu Rose Ausländer: Hainz (2003); Hainz (2000: passim).

⁶ Emile M. Cioran an Dieter Schlesak in einem Schreiben vom 24.9.1970 in: Schlesak (2005: 159).

Auch die Formulierung, dass eine himmlische Passion „sufletul mi-l arde” (Arghezi 1996: 12) (meine Seele verbrennt), ist stärker als Margul-Sperbers Wendung, wonach eine „himmlische Leidenschaft [...] meine Kraft (verzehrt)” (Arghezi 1996: 13, Hervorhebung von, M.H.) – was weitaus weniger ketzerisch als Arghezis Worte ist. Und das Wort „dezmierdai” (Arghezi 1996: 12), wonach das göttliche Gegenüber des lyrischen Ichs dieses liebteste, ist mit „du warst mir gut” (Arghezi 1996: 13) schlicht abgeschwächt übertragen.

Ähnliche Probleme bietet manches Poem von Itzig Manger, der kunstreich nun umgekehrt die Aneignung von Formen unter anderem Rainer Maria Rilkes in eine zugleich genuin jiddische Dichtung probt (Manger 2004: 45ff; passim).

Rose Ausländers Tonfall ist nicht unähnlich als einer, der Traditionen an sich selbst irre macht, dazu aber durch diese hindurch geht, zu beschreiben. Dies gilt für Frühes und erst recht, wenngleich sublimer für später Entstandenes. Das Gedicht Georg Trakl summiert dessen Topoi, „Melancholie / vorabendblau // Staubgeflüster // Im Schattenlaub / brechen Tiere zusammen // Der Herbst ist ein / goldener Kadaver // Wald / blutende Wunde” (Ausländer: Bd III, 240), doch dann heißt es:

„Deine Wunde
heilte nicht
Georg” (Ausländer 1984, Bd. III: 240)

Der Text der Dichterin erweist sich sogleich als Collage von Metaphern Traklscher Provenienz. Jene – im Präsens beschworen – sind bekannt, etwa aus Passion (Trakl 1995: 69f.). Was tut sich mit dem Traklschen Kosmos, einem in einen bizarren Schlossgarten gewandelten Eden, dem man das Paradies nicht mehr so recht glaubt, im Wort Rose Ausländers? Er wird vorgeführt: „Und ein weißes Tier bricht nieder” (Trakl 1995: 69f.). Man könnte auch dies restaurativ oder historizistisch verstehen. Trakl indes war ein progressiver Lyriker, so leise, so melodiös seine Untertöne auch klingen mögen.

Deine Wunde
heilte nicht
Georg –

sind diese Worte Poesie und Poetologie, die einer wunden Welt gegenüberstehend heile Formen nicht mehr kennen, oder – bloß...? – eine Lebensbilanz des jung Verstorbenen? Zu verhandeln wäre der moribunde Blick, worin der Kranke nur der Erkennende ist, der ausruft: „Wie scheint doch alles werdende so krank!” (Trakl 1995: 29; 199). Man kann befürchten, dass die Bilder nicht zu lesbarer Ikonographie werden, sondern zum ausgemalten Bilderbuch. Das mir kalkulierte scheinende Kippen des Résumés rettet indes das Gedicht vor jenem Verdacht. Das Fazit ist nicht die unterlassene Gegenwärtigkeit: Deine Wunde / heilte nicht / Georg – das heißt, dass sie nicht heilt, heißt vor allem, sind doch die letzten Worte die Durchstreichung ihrer selbst, dass das Präteritum eines von bleibender Gültigkeit ist, sozusagen:

Deine Wunde
wird nie geheilt sein
Georg.

Mancherlei bei dieser Dichtung, gerade bei jener Margul-Sperbers, mag betulich klingen, ist aber von der universellen Obdachlosigkeit in vielen und schließlich allen Sprachen geprägt und eine Qualität, die sich – auch als genuin poetische – erst auf den zweiten Blick, dann aber nachhaltig erschließt.

10

Als letztes Beispiel seien die angeblich amüsanten wie harmlosen Schnurren aus den Maghrebinischen Geschichten Gregor von Rezzoris erwähnt – auch hier sind es seltsame Zufälle, Listen und jene Lebensart, die der Autor schildert, welche eine harmlose Episode nach der anderen zeitigen. Freilich lauert unter diesen Geschichten stets ein Abgrund, sind außerdem die Menschen jener Märchenlandschaft zuweilen auch in eine andere Semiotik verstrickt, wie einzusehen man sehr bald genötigt ist. In einer Episode etwa besitzt ein reicher Mann, so wird erzählt, einen Garten, worin der diesen pflegende Diener den Tod antrifft – und also zu seinem Herrn läuft: Jener möge ihm sein schnellstes Pferd geben, um ihm die Flucht nach Samarkand zu ermöglichen.

„Der Kaufmann, der seinen Diener liebte, gab ihm sein schnellstes Pferd [...], und nachdem sich der Diener unter Dank und Segenswünschen davongemacht hatte, ging er zurück in seinen Garten. Dort traf er einen Jüngling von hohem Ernst und großer Schönheit an“ (von Rezzori 1998: 12). Es ist tatsächlich der Tod, doch ist er zufällig da; und sein Erscheinen – vom Diener als Zeichen verstanden – setzt indirekt das Geschehen in Gang: „Morgen [...] muß ich in Samarkand sein, um dort deinen Diener zu treffen“ (von Rezzori 1998: 12). Der Diener fällt dem, was Baudrillard als Theorie der „Macht des insignifikanten Signifikanten“ (Baudrillard 1992: 105; Baudrillard 2000: 112) formuliert hat, zum Opfer – dies erst recht, wenn man einräumt, es mag so geschehen sein, dass der Tod den Diener erblickend eine absichtslose Geste vollführte: überrascht, jenen, den er morgen an einem so fernen Orte treffen soll, zu sehen. Der Diener, der die Bewegung als Geste gelesen hat, die ihn aufforderte, nun dem Tode zu folgen, gibt ihr wie der Tod nicht ihren wahren Sinn, worauf sie erst wirkt (Baudrillard 1992: 101ff.).

Man kennt das Bedeutungslose, woraus das Schicksal Ödipus' herrührt, weiß um Montaignes Bericht von jenem, „den man vor dem Einsturz eines Hauses gewarnt hatte“: „mochte er sich noch so sehr im Freien aufhalten – aus heitrem Himmel erschlägt ihn der Panzer einer Schildkröte, die einem Adler im Flug aus den Krallen glitt!“ (de Montaigne 1998: 47).

Die in ihrer Zweideutigkeit manchmal rettende, dann aber auch wieder Unheil stiftende Sprache wird nun erst recht im Sprachen- und Kulturreichtum der Bukowina zu Rettung und Problem – genauer wieder zur Rettung aus den Problemen, die dieser Reichtum zunächst stiftet. Dieses Leben im Widerspruch zeitigt in Mensch und Sprache sozusagen „eine seelische Robustheit“ (Neumann

2002: 183), zugleich aber eine Vorsicht gegenüber auch dem eigenen „Artifizium der Kultur und Zivilisation“ (Neumann 2002: 183). Czernowitz ist in diesem Sinne eine Meta-Heimat, ein Leben an einem Ort, der immerhin dies zuläßt, und freilich gerade um den Preis, nicht ungebührlich mehr als dies: das Leben, das einigermaßen ungefährdet ist, zu verlangen. Ähnlich ist die Sprache eine jenseits der Eigentlichkeit, die damit freilich dialektisch präziser das trifft, was Heideggersches Geraune oftmals nur beschwört. Das Zeichen als Eigentliches wird hingegen sofort zur Falle – für das Selbst wie das Gegenüber –; als Eigentliches jenseits jeder Verhandlung genommen liefert das Zeichen den erwähnten Diener dem Tod aus, der den vor ihm Flüchtenden über dessen Wörtlichnehmen nach Samarkand befiehlt.

11

„Glauben Sie nicht, daß Czernowitz eine Stadt ist. Es ist eine Welt“ (Nora Gray, zit. in Rychlo 2005: 7). Das ist falsch. Czernowitz ist eine Stadt, und sie verklammert Welten. Man kann es nicht wie eine Synthese oder Universalisierung lesen, was da geschah und bei Rose Ausländer in die Verse gefasst wird, dass der Spiegelkarpfen in fünf Sprachen schwieg. Das Gedicht, worin sich diese Wendung findet, lautet in extenso so:

„Czernowitz

»Geschichte in der Nußschale«

Gestufte Stadt

im grünen Reifrock

Der Amsel unverfälschtes

Vokabular

Der Spiegelkarpfen

in Pfeffer versulzt

schwieg in fünf Sprachen

Die Zigeunerin

las unser Schicksal

in den Karten Schwarz-gelb

Die Kinder der Monarchie

träumten deutsche Kultur

Legenden um den Baal-Schem

Aus Sadagura: die Wunder

Nach dem roten Schachspiel

wechseln die Farben

Der Walache erwacht –
schläft wieder ein

Ein Siebenmeilenstiefel
steht vor seinem Bett –
flieht

Im Ghetto:
Gott hat abgedankt

Erneutes Farbenspiel:
Der Hammer schlägt die
Flucht entzwei
Die Sichel mäht die
Zeit zu Heu” (Ausländer 1985, Bd. II: 16f.)

Unter dem schwarz-gelben Banner Habsburgs entfaltet sich etwas, das höchst ambivalent ist, Ironie und Kompensation gegen den Heimatverlust stellt – bis hin zum ruralen Bild, das das Poem beschließt, in Jamben und mit einem (unreinen) Endreim. Man könnte schon der Amsel unverfälschtes Vokabular als Vorstufe zu einer einzig-einigen Sprache auffassen, die dann aber in der (Selbst-)Differenz besteht; es ist nicht so neu, dass Heimat „etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war” (Bloch 1985: 1628), ist. Das explizit angesprochene Wunder – der Verweis auf die Kartenlegerin und auf die Legenden, die Wunder – es wird von der Dichterin gleichfalls vor allem referiert. Das einzige nicht bloß referierte Wunder davor ist eine schon fast mystische Anti-Nostalgie, eine Nostallergie:

Der Spiegelkarpfen
in Pfeffer versulzt
schwieg in fünf Sprachen...

Entscheidend ist hier, was man Erkenntnisqualität heißen könnte. Etwas hindert, es jenen gleichzutun, die aus den Versen Rose Ausländers Idylle lasen und ihr dies später – zum Teil bis heute – vorhielten. Etwas hindert, das Wunder, das beschrieben wird, als Eigentliches zu nehmen, wobei man noch gar nicht die Folie des Terrors zu bemühen braucht, vor der fast jedes Leben sich verklären müsste.

Die Aberration, die den nostalgischen Satz und schließlich die Nostalgie demontiert, ist hörbar. Der Karpfen ist stumm, er schweigt polyglott – die Ironie darin ist irritierend, sie widerspricht dem Eindruck einer statt mehrerer verklammerter Welten, jenseits derer Czernowitzer Lebensart sich konkretisiert. Auf einmal also ist hier ein Schweigen, und es stört, als wäre je ein Karpfen durch Eloquenz aufgefallen: Parodiert wird schon fast die Mehrsprachigkeit, die wohl beides, Realität und Lüge war.

Es ist ein versulzter Karpfen in einer versulzten Welt; ich verweise auf Grimm, wo drei Bedeutungen für Versulzen zu finden sind, deren Einheit in diesem Gedicht keinen Anklang auszuklammern erlaubt. Versulzen ist 1. das Einkochen mit Salzbrühe (ein traditionelles Gericht ist der eingesulzte Karpfen), doch auch 2. ein Misslingen der Speisezubereitung; 3. aber findet sich der Verweis auf einen völlig anderen Prozeß, eine „grosze wunde versulzt sich, wenn sie sich unter ansetzung gallertartigen jungen fleisches schlieszt“. Wer beeinsprucht, dass die Akzentuierung an Überinterpretation grenzte, welche vor allem von letzterer Bedeutung spräche, hat recht. Doch sie unter den Tisch fallen zu lassen, das erschiene gleichfalls verkehrt, zumal hier das Schreiben und also auch das Lesen ihrerseits selbst brüchig werden, geradezu das Unmögliche einer „Methode der ‚Überinterpretation‘“ (Umberto Eco et al. 1994: 133) verlangen. Eine versulzte Welt führt zum erhofften Punkt – zum Deplazierten selbst, also zur präzisen Tilgung des Angemessenen mittels eines Gefühls, das Rose Ausländer trotz blumiger Worte gerne sublim aufkommen lässt.

12

Gerade diese tief begründete Unsicherheit in Bezug auf Sprache, Kultur, Identität macht Czernowitz zum anregenden wie aufregenden Ort.

Wäre das eine Welt, und eine vernünftige gar, so wäre hier nicht Leopold von Sacher-Masochs Transformation der Hegelschen Philosophie gültig – hier aber ist die These die eine und die Antithese die andere von vielen Welten, die Spannung unter ihnen ersetzt die Synthese. Das ist die Pointe des Lemberger Hegelianismus Sacher-Masochs, der ja einem in mancher Hinsicht Czernowitz vergleichbaren Soziotop entstammt. In seiner berühmten *Venus im Pelz* wird zu Beginn eine Hegel-Lektüre erwähnt (von Sacher-Masoch 1980: 13). Und dann prallt die These dessen, der eine Szenerie seiner Qual erdenkt, aber damit Täter ist, auf die Antithese der drohenden Erfüllung dieser Phantasie, die zugleich den Täter zum Opfer macht – das sich auch prompt beklagt: „Du bist herzloser als ich dachte [...]. Du nimmst meine Phantasie zu ernst“ (von Sacher-Masoch 1980: 13). Man hat es also mit „zwei irreduzible(n) Stämme(n)“ (Deleuze 1980: 169) zu tun, aus denen sich eine konstitutive Spannung eben zweier Welten ergibt – die Synthese Hegels würde diese ironische Idylle sofort zerstören, weil eine Welt ein Gesetz hat, doch hier kann endlich das „Gesetz [...] gar nicht anders als mit Ironie und Humor gedacht werden“ (Deleuze 1980: 169). In Czernowitz als dem zwischenweltlichen Sein ist das Gesetz angemessen gedacht, ist sozusagen das „Gesetz [...] verboten“ (Derrida 1992: 67; Hainz 2004a: passim).

Ähnlich ist die Welt, wie sie der in Czernowitz nicht zufällig eifrig rezipierte Constantin Brunner zeichnet – auch hier ist kein *fundamentum inconcussum*, sondern nur das Wechselspiel von Bewegungen und Wellen, keine Onto-, sondern eine Art Dynamologie: „Bewegung macht das einheitliche Wesen aller der verschiedenen und ineinander umwandelbaren Erscheinungen der Welt aus“ (Brunner: 1962: Bd. I, 271), was eben nicht auf eine Synthese, sondern wiederum Aggregats- und vor allem Spannungszustände weist.

Keine Welt – das heißt schließlich auch: kein Fokus, vielmehr wenigstens ein „Polytheismus von verstreuten Praktiken“ (de Certeau 1988: 110) ist hier anzunehmen, was eine weitere vorletzte Position begünstigt, nämlich Vorsicht im Umgang mit den Begriffen Opfer und Absolution, wie Klaus Werner ihn in einem Satz fasst: „Den Toten obliegt die Absolution, nicht dem Herrn“ (Werner 2005: 37) – was kein Votum für Unversöhnlichkeit ist, sondern zur Vorsicht mahnt, da manche Taten nur jene vergeben könnten, die es wegen dieser Taten nicht mehr können.

Kein eigentliches Sein; kein eigentliches Gesetz; keine Univozität: Das ist die Lektion nicht nur, aber insbesondere von Czernowitz. Czernowitz zeigt exemplarisch, dass man der Heimat und dem So-Sein und vor allem So-sein-Müssen dieser Welt als etwas sehr Fremdem gegenübersteht, die Fremde die Heimat anderer Menschen ist, doch Heimat ihrerseits dann nichts ist, auf das zu rekurrieren einen legitimierte und einem die Verantwortung nähme. Es ist dies zweifelsohne auch die Lektion anderer Soziotope, etwa Prags, das die Literatur Kafkas als eine der zweifachen Minderheit – der jüdischen innerhalb der deutschsprachigen – mitprägte, oder auch Wiens, wo der Naschmarkt jüngst durch Doron Rabinovici's ingeniosen Roman *Ohnehin* zu einem Miniatur-Kakanien wurde, worin lösbare und unlösbare Formen der Verständigung verhandelt werden, wobei gerade die unlösbaren Probleme überraschend ein „uneingeschränkter(es) [...] kommunikative(s) Handeln“ (García Düttmann 1999: 70) ermöglichen, während sich die prima vista kleinen Klüfte und sogar das scheinbare Einvernehmen als wenigstens noch unüberwindlich erweisen (Rabinovici 2004: passim).

Das Ergebnis des Lebens in derlei dissonanter Völkerfreundschaft hat Paul Celan geprägt, Rose Ausländer, Alfred Margul-Sperber und Immanuel Weißglas. Hier erfuhren Itzig Manger, Eliezer Steinberg, Alfred Kittner, Moses Rosenkranz, Alfred Gong und noch viele diese Anregung der multikulturellen Abregung, manchmal in der Folge Stilisten von ingenioser Sensibilität, manchmal aber leider auch paradigmatisch darin, ohne eigene Position und Verantwortung zu schreiben, so der Möchtegern-Klassiker Rosenkranz, der ja weder ein großer Dichter noch ein Muster an Charakter ist, wenn man sich einerseits seine Dichtung und andererseits seine bedenklichen Aussagen als Zeitzeuge beispielsweise über Celan ansieht (Schlesak 2005: 15). Auf diese Gefahr der beschworenen Lebensform von Czernowitz hat wohl nur Ilana Shmueli einmal hingewiesen, eine der hellstichtigsten Zeitzeuginnen (Shmueli 2006: 10). Zahlreich sind jedenfalls die Dichter, die entweder hier geboren wurden oder wichtige Erfahrungen machten.

Auch Schauspieler wie Alexander Granach erlebten hier wesentliche Formungen, Granach schreibt wie erwähnt vom „Czernowitzer Lächeln“ (Granach 2003: 106), von der Bürgerlichkeit, denn die größeren Städte beherbergen Theater, Cafés und die Sünde: schon das überschaubare Stanislaw sei „voll von Hurenhäusern“ (Granach 2003: 144). Sünde wird hier wenigstens ambivalent valorisiert; die Sonderung ist Gegenteil ja nicht nur zum Heils-Totalitarismus eines guten Gottes, sondern zu jedem totalitären Ansatz. Darum lernt Granach hier, dass weder Autoren noch Schauspieler einer Totalen gehorchende, „papierne[n] Geschöpfe“ (Granach 2003: 357) geben sollen – in Bezug auf seinen Shylock schreibt er in der Folge:

„Wenn auch der Dichter den Shylock nicht mochte, so hat er sich [...] seines schwarzen Narren doch angenommen und ihn [...] mit einer menschlichen Größe und [...] tragischen Einsamkeit beschenkt, die diese lustige, singende, schmarotzende [...] Gesellschaft um den Antonio zu kleinen Tage- und Nachtdieben machen“ (Granach 2003: 106).

Es wäre falsch und grausam, in der Folge Czernowitz wieder zu einer Lebenswelt zu reduzieren, die papieren und einfach wäre.

13

Noch viele Persönlichkeiten wären zu erwähnen, so der Körper- und Seelentherapeut Moshé Feldenkrais (übrigens von Paul Celan in Paris 1967 konsultiert (Emmerich 1999: 140)), so auch Erwin Chargaff, auf dessen literarische Texte hier gesondert hinzuweisen wäre, die ja wieder von der Trennung und dem sich differenzierenden Lebenszusammenhang erzählen:

„Die Trennungen

Zwischen ihm und der Welt ein Fenster, ein Rahmen.
Bricht er das Fenster, so wird sie ein Spiegel.
Bricht er den Spiegel, so wird er ein Flackern.
Bricht er das Flackern, so wird es ein Tod.

Zwischen ihm und der Nacht ein Herzschlag, ein Stöhnen.
Stillt er den Herzschlag, so wird sie ein Hämmern.
Stillt er das Hämmern, so wird es ein Beben.
Stillt er das Beben, so wird es ein Tod.

Zwischen ihm und dem Nichts eine Ader, ein Häutchen.
Birst ihm die Ader, so wird es ein Weltall.
Birst ihm das Weltall, so wird es die Brandung.
Aber die Brandung ist der Tod.“ (Chargaff 1992: 142)

Allenthalben wird in der Czernowitzer Kultur, wo sie sich auf ihrem avanciertesten Niveau bewegt, jedenfalls sozusagen dekonstruktiv gelebt und geschrieben. Das betrifft auch jene, die hier „von Hause aus Nichtliteraten“ (Werner 2003: 139) dennoch „ihr Zuhause wie nirgendwo in der Sprache fanden“ (Werner 2003: 139), wie Klaus Werner schreibt, eine Heimat, die aber die Obdachlosigkeit rundum und auch bis ins unsichere Obdach der Sprache hinein exakt verzeichnet.

Celan greift hierfür geradezu exemplarisch die Tradition einerseits auf und andererseits mit ihren Mitteln an. Ein erster Höhepunkt dieses Verfahrens ist seine kulturelle Versatzstücke extensiv zitierende und intensiv analysierende Todesfuge, die einen Kulturholismus anklagt, welcher ganz in einer Welt situiert ist, wie es eben darum das Czernowitz, das Celans und Ausländers Dichtung so

bereicherte, nicht war (Hainz 2002: passim).

Die Lyrik dieses Ortes bewegt sich zwischen sprachlich-kulturellen Beständen, von denen sie weiß, dass sie nicht tragen. Kultur ist nicht das, was ein kultivierter Mensch hat, sondern das, woran er arbeitet. Das lehrt Czernowitz seine Bewohner, die auch Fetischisten der Kultur sind, aber eben bei weitem nicht nur. Da ist also jene „Oase der Völkerverständigung“ (Colin 1994: 21); sie ist eine Fiktion – doch will es scheinen, gerade ihr Nichtvorhandensein habe etwas bewirkt, das ihr Vorhandensein nicht bewirken hätte können. Man lernte seine Kultur im Spiegel der anderen kennen, die anderen Kulturen durch die eigene – zuletzt also, dass das Fremde angeeignet werden kann, aber es das Eigene, das unproblematisch wäre, nicht gibt. Czernowitz war die Gleichzeitigkeit des möglichen Eintauchens in andere Idiome und der Fremdheit in diesen, eine Fremdheit, die universell sein muss, es gilt ja von aller Sprache, man „habe nur eine, und das ist nicht meine“ (Derrida 1997: 15), und das wird hier exemplarisch. Diese Narbe gleicht den vielsprachigen Dichter, dem kein Ort zu Eigen ist, Hermes an: „Hermes, das Netz, ersetzt alle lokalen Stationen [...]: Seine Geometrie disqualifiziert jede Phänomenologie“ (Serres 1993: 58).

Er disqualifiziert die Orte aufgeben müßend deren Sicherheit, etwas als es selbst erkennen zu können. „Der Bauer lebt gemeinsam mit seinem heidnischen Gott“ (Serres 1993: 58), schreibt Serres – das non-rurale Denken ist hingegen das von Czernowitz wie das seiner Dichter, die in diesem Sinne unkultiviert scheinen mögen, denn „Zitate zeugen von Unkultur“ (Serres 1993: 58). Gerade Celans Werk ist auch fortwährendes Zitat und zeigt, wie notwendig diese Unkultur ist. Diese Unkultur ist in Czernowitz beheimatet. Sie vollendet Kultur – eben als Inkongruenzkompensationskompetenz: „Es ist einer Kultur eigen, daß sie nicht mit sich selber identisch ist“ (Derrida 1992b: 12). Das Andere, so lehrt diese Kultur, die weder Kultur noch Unkultur genannt werden kann und in dieser Schweben in der Bukowina intensiviert ist, muss man nicht lieben, aber respektieren; schon mit einer gerecht auf das Eigene und das Andere in all seinen Ausprägungen verteilten Antipathie ist viel gewonnen – es ist ja zu ahnen, dass man selbst „für den Feind, zu dem man spricht, eine gewisse, ja zuweilen eine stärkere Freundschaft hegt als für den Freund, von dem man spricht“ (Derrida 2000: 233).

Diese Version legt jedenfalls die Konstellation von Daten einerseits und gegenwärtigen Wünschen andererseits in Bezug auf Czernowitz nahe, das also das Modell einer Auseinandersetzung ist, darum übrigens auch gerade hierin nicht singulär, sondern in vielem etwa Triest zu vergleichen – und wohl manchem der rund 80 Orte, die beanspruchen, Mittelpunkt Europas zu sein ...⁷.

Die Auseinandersetzung, welche Czernowitz paradigmatisch zeigt, ist eine, worin die Verhandlungsmächte auf etwas hinarbeiten, das jenseits eines Einzelinteresses zu liegen scheint – und, das ist gerade im offenen Konflikt, in der Friktion und in den Machtgebärden, die den Verlust realer Macht kaschieren wollend ihn vollkommen augenscheinlich machen, gewährleistet, wohl tatsächlich jenseits eines Einzelinteresses liegt.

⁷ Zu Triest: Lunzer (2002: passim); Hainz (2004: passim).

Literatur

- Allerhand, Jacob (2000): Bibel und Hawdala. Der Beitrag der Judaistik zum Verständnis des Werks von Paul Celan, in: Gaisbauer, Hubert/ Hain, Bernhard/ Schuster, Erika (Hg.), Unverloren. Trotz allem. Paul Celan-Symposium Wien 2000, Wien: Mandelbaum Verlag, S. 265-286.
- Archiv der Gegenwart. Deutschland 1949 bis 1999 (2000), Sankt Augustin, Sieglar Verlag, Bd 10.
- Arghezi, Tudor (1996): Cuvinte Potrivite / Wohlgefügte Worte. Zweisprachige Ausgabe Rumänisch – Deutsch, Hg.: Schuster, Paul/ Acsan, Ion, Bukarest: „Grai si Suflet – Cultura Nationala“-Verlag.
- Ausländer, Rose (1985- 1990): Gesammelte Werke in sieben Bänden und einem Nachtragsband, Hg.: Braun, Helmut, Frankfurt/M.: S. Fischer Verlag.
- Bachmann, Ingeborg/ Celan, Paul (2008): Herzzeit. Der Briefwechsel. Mit den Briefwechseln zwischen Paul Celan und Max Frisch sowie zwischen Ingeborg Bachmann und Gisèle Celan-Lestrange, Hg.: Badiou, Bertrand et al., Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Baudrillard, Jean (1992): Von der Verführung, München: Matthes & Seitz Verlag.
- Baudrillard, Jean (2000): Der unmögliche Tausch, Berlin: Merve Verlag.
- Bloch, Ernst (1985): Werkausgabe. Bd 5: Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Blumenberg, Hans (1988): Die Sorge geht über den Fluß, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Brunner, Constantin (1964) : Die Lehre von den Geistigen und vom Volk, Stuttgart: Cotta.
- Burger, Rudolf (2004): Kleine Geschichte der Vergangenheit. Eine pyrrhonische Skizze der historischen Vernunft, Graz, Wien: Styria.
- Burger, Rudolf (1998): Multikulturalismus im säkularen Rechtsstaat, in: Famler, Walter/ Kraller, Bernhard (Hg.), Lektüre. Ein Wespennest-Reader, Wien: wespennest, S. 38-43.
- Celan, Paul (1986): Gesammelte Werke in fünf Bänden, Hg.: Allemann, Beda/ Reichert, Stefan/ Bücher, Rolf Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Chargaff, Erwin (1992): Die Trennungen, in: Daniel, Peter/ Diethart, Johannes/ Kuhner, Herbert (Hg.), Wären die Wände zwischen uns aus Glas / If the Walls Between Us Were Made of Glass. Jüdische Lyrik aus Österreich / Austrian Jewish Poetry, Wien: Verlag Der Apfel, S. 142.
- Colin, Amy (1994): Einleitung, in: Colin, Amy/ Kittner, Alfred (Hg.), Versunkene Dichtung der Bukowina. Eine Anthologie deutschsprachiger Lyrik, München: Wilhelm Fink Verlag, S. 13-24, S. 21.
- Corbea-Hoisie, Andrei (1998): Czernowitz. Bilder einer jüdischen Geschichte, in: Corbea-Hoisie, Andrei (Hg.), Czernowitz. Jüdisches Städtebild, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Corbea-Hoisie, Andrei/ Gutu, George/ Hainz, Martin A. (Hg.) (2002): Stundenwechsel. Neue Lektüren zu Rose Ausländer, Paul Celan, Alfred Margul-Sperber und Immanuel Weißglas, Iasi, Konstanz, Bucuresti: Editura Universitatii „Al. I. Cuza“, Hartung-Gorre Verlag, Editura Paideia.
- Corbea-Hoisie, Andrei (2003): Ein Literatenstreit in Czernowitz (1939-1940), in: Études Germaniques, Nr 58, Jg. 2003 • 2, S. 363-377.
- Czernin, Franz Josef (1992): Möglichkeitssinn, Wirklichkeitssinn und lyrische Dichtung, in: Cejpek, Lucas (Hg.), Nach Musil. Denkformen, Wien, Berlin: Turia & Kant, S. 144-164.

- de Certeau, Michel (1988): *Kunst des Handelns*, Berlin: Merve Verlag.
- Deleuze, Gilles (1980): *Sacher-Masoch und der Masochismus*, in: Leopold von Sacher-Masoch (Hg.), *Venus im Pelz*, Frankfurt/M.: Insel Verlag, S. 163-281.
- de Montaigne, Michel (1998): *Essais*, Frankfurt/M.: Eichborn Verlag.
- Derrida, Jacques (1992a): *Préjugés. Vor dem Gesetz*, Hg.: Engelmann, Peter, Wien: Passagen Verlag.
- Derrida, Jacques (1992b): *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Derrida, Jacques (1997): *Die Einsprachigkeit des Anderen oder die Prothese des Ursprungs*, in: Haverkamp, Anselm (Hg.), *Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen*, Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 15-41.
- Derrida, Jacques (2000): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Eco, Umberto et al. (1994): *Zwischen Autor und Text. Interpretation und Überinterpretation*, München, Wien: Carl Hanser Verlag.
- Emmerich, Wolfgang (1999): *Paul Celan, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.*
- García Düttmann, Alexander (1999): *Freunde und Feinde. Das Absolute*, Wien: Turia + Kant.
- Gong, Alfred (1980): *Gnadenfrist. Gedichte*, Baden bei Wien: Grasl.
- Granach, Alexander (2003): *Da geht ein Mensch. Autobiographischer Roman*, Augsburg: Ölbaum.
- Gutu, George (2002/03): *Alfred Margul-Sperbers Mentorenrolle für Rose Ausländer und Paul Celan*, in: *Zeitschrift der Germanisten Rumäniens*, Nr 11/12 • 1-2 (21-24), Jg. 2002/03, S. 69-88.
- Hainz, Martin A. (2000): *Entgöttertes Leid. Zur Lyrik Rose Ausländers unter Berücksichtigung der Poetologien von Theodor W. Adorno, Peter Szondi und Jacques Derrida*, Dissertation, Wien.
- Hainz, Martin A. (2001): *Masken der Mehrdeutigkeit. Celan-Lektüren mit Adorno, Szondi und Derrida*, Wien: Braumüller.
- Hainz, Martin A. (2002): *Die Todesfuge – als Polemik gelesen*, in: Corbea-Hoisie, Andrei/ Gutu, George/ Hainz, Martin A. (Hg.), *Stundenwechsel. Neue Lektüren zu Rose Ausländer, Paul Celan, Alfred Margul-Sperber, Iasi*, Konstanz, Bucuresti: Editura Universitatii „Al. I. Cuza“, Hartung-Gorre Verlag, Editura, S. 165-188.
- Hainz, Martin A. (2003): *Österreichisches Alphabet • Rose Ausländer*, in: *Literatur und Kritik*, Nr 373•374, Jg. Mai 2003, S. 105-110.
- Hainz, Martin A. (2004a): *Cave Carnem. Eros, Macht und Inszenierung in Sacher-Masochs Venus im Pelz*, in: *arcadia*, Bd 39, Jg. 2004.1, S. 2-26.
- Hainz, Martin A. (2004b): *Renate Lunzer: Triest*, in: *arcadia*, Bd 39, Jg. 2004•2, S. 449-452.
- Hainz, Martin A. (2005a): *Mehr als ein Syndrom – zu Leopold von Sacher-Masoch (1836 – 1895)*, in: Enklaar, Jattie/ Ester, Hans/ Tax, Evelyne (Hg.), *Im Schatten der Literaturgeschichte. Autoren, die keiner mehr kennt? Plädoyer gegen das Vergessen*, Amsterdam, New York: Rodopi, S. 41-54.
- Hainz, Martin A. (2005b): *Celan und Czernowitz – topographische Überlegungen*, in: *Südostdeutsche Vierteljahresblätter*, Nr 1, Jg. 2005, S. 32-41.

- Helfrich, Cilly (1998): *Rose Ausländer. Biographie*, Zürich, München: Pendo Verlag.
- Iorga, Nicolae (1998): Czernowitz, in: Corbea-Hoisie, Andrei (Hg.), *Czernowitz. Jüdisches Städtebild*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, S. 119-125.
- Kreisky, Bruno (1988): *Im Strom der Politik. Erfahrungen eines Europäers*, Berlin: Siedler.
- Lihaciu, Ion (2006): Aufblühendes kulturelles Leben im alten Czernowitz. Zum kreativen Milieu einer Provinzmetropole, in: *Spiegelungen*, Nr. 1, Jg. 2006, S. 67-73.
- Lunzer, Renate (2002): *Triest. Eine italienisch-österreichische Dialektik*, Klagenfurt: Wieser Verlag.
- Manea, Norman (2004): *Die Rückkehr des Hooligan. Ein Selbstporträt*, München, Wien: Carl Hanser Verlag.
- Manger, Itzig (2004): *Dunkelgold. Gedichte. Jiddisch und deutsch*, Hg: Gal- Ed, Efrat, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Marquard, Odo (1981): *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart: Reclam.
- Menninghaus, Winfried (1999): Czernowitz/Bukowina als literarischer Topos deutsch-jüdischer Geschichte und Literatur, in: *Merkur*, Nr 600, Jg. März/April 1999, S. 345-357.
- Mittelmann, Hermann (2002): *Illustrierter Führer durch die Bukowina (1907/1908)*, Hg: Kusdat, Helmut, Wien: Mandelbaum Verlag.
- Müller, Herta (1997): Heimat oder Der Betrug der Dinge, in: Ecker, Gisela (Hg.), *Kein Land in Sicht. Heimat – weiblich?*, München: Wilhelm Fink Verlag, S. 213-219.
- Musner, Lutz (2000): Czernowitz als Paradigma. Kultureller Pluralismus und Nationalitätenfrage, in: *IFK-news*, Nr 1, Jg. 2000, S. 6-7.
- Neumann, Hans (2002): Zurück in die Gegenwart. Czernowitzer Lebensart in der memorialistischen Prosa Gregor von Rezzoris und Georg Drozdowskis, in: Corbea-Hoisie, Andrei/ Gutu, George/ Hainz, Martin A. (Hg.), *Stundenwechsel. Neue Lektüren zu Rose Ausländer, Paul Celan, Alfred Margul-Sperber, Iasi*, Konstanz, Bucuresti: Editura Universitatii „Al. I. Cuza“, Hartung-Gorre Verlag, Editura Paideia, S. 165- 188.
- Pöggeler, Otto (1986): *Spur des Worts. Zur Lyrik Paul Celans*, Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Prinz, Harald (2002): *Tiroler Heimat in Rumänien. „Dorf Tirol“*. Geschichte und Gegenwart eines rumänischen Dorfes, Innsbruck: Berenkamp.
- Rabinovici, Doron (2002): *Wie es war und wie es gewesen sein wird (2. Teil)*. Geschichtsschreibung und Literatur zur Shoah, in: *wespennest*, Nr 129, Jg. 1. Quartal 03, S. 24-28.
- Rabinovici, Doron (2004): *Ohnehin*. Roman, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Rosenkranz, Moses (2001): *Kindheit. Fragment einer Autobiographie*, Hg.: Gutu, George/ Rosenkranz, Doris, Aachen: Rimbaud.
- Rühmkorf, Peter (1972): *Die Jahre die Ihr kennt. Anfälle und Erinnerungen*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Rychlo, Peter (2000): Der slawische Meridian im Werk Paul Celans, in: Gaisbauer, Hubert/ Hain, Bernhard/ Schuster, Erika (Hg.), *Unverloren. Trotz allem. Paul Celan-Symposium Wien 2000*, Wien: Mandelbaum Verlag, S. 159-176.

Rychlo, Peter (2005): Czernowitz als geistige Lebensform, in: Braun, Helmut (Hg.), Czernowitz. Die Geschichte einer untergegangenen Kulturmetropole, Berlin: Ch. Links Verlag, S. 7-29.

Schlesak, Dieter (2005): Zeugen an der Grenze unserer Vorstellung. Studien, Essays, Portraits, München: IKGS Verlag.

Schmidt, Burghart (1994): Kitsch und Klatsch. Fünf Wiener Vortragsessays zu Kunst, Architektur und Konversation, Wien: Edition Splitter.

Schuh, Franz (1998): Pas de Chance, in: Famler, Walter/ Kraller, Bernhard (Hg.): Lektüre. Ein Wespennest-Reader, Wien: wespennest, S. 9-11.

Sebastian, Mihail (1996):: Jurnal 1935-1944, in: Omat, Gabriele (Hg.), Colectia memorii/jurnale.

Serres, Michel (1993): Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.

Shmueli, Ilana (2002): Über mein Czernowitz erzählen (1924-1944), in: Gordon, Cécile/ Kusdat, Helmut (Hg.), An der Zeiten Ränder. Czernowitz und die Bukowina. Geschichte • Literatur • Verfolgung • Exil, Wien: Verlag der Theodor Kramer Gesellschaft, S.161-172.

Shmueli, Ilana (2006): Ein Kind aus guter Familie. Czernowitz 1924 – 1944, Aachen: Rimbaud.

Stephani, Claus (1992): Zum jüdischen Handwerk in der Bukowina. Anmerkungen am Rande einer Statistik, in: Corbea, Andrei/ Astner, Michael (Hg.), Kulturlandschaft Bukowina. Studien zur deutschsprachigen Literatur des Buchenlandes nach 1918, Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza“, S. 237-242.

Stiehler, Heinrich (1972): Die Zeit der Todesfuge. Zu den Anfängen Paul Celans, in: Akzente, Heft 1, Jg. Februar 1972, S. 11-40.

Stiehler, Heinrich (2002): Der junge Celan und die Sprachen der Bukowina und Rumäniens. in: Gordon, Cécile/ Kusdat, Helmut (Hg.), An der Zeiten Ränder. Czernowitz und die Bukowina. Geschichte • Literatur • Verfolgung • Exil, Wien: Verlag der Theodor Kramer Gesellschaft, S. 115-128.

Totok, William (1999): Der Fall Sebastian. Über die Verstrickung der rumänischen Intelligenz in den Faschismus, in: Literatur und Kritik, Nr 331/332, Jg. März 1999, S. 5-9.

Trakl, Georg (2005): Das dichterische Werk, Hg.: Killy, Walther/ Szklener, Hans/ Kur, Friedrich, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

von Glasersfeld, Ernst (1997): Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.

von Rezzori, Gregor (1998): Maghrebinische Geschichten, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt TB Verlag.

von Sacher-Masoch, Leopold (1980): Venus im Pelz, Frankfurt/M.: Insel Verlag.

Werner, Klaus (2001): Waren die Bukowina und Galizien „inter“kulturell? Anmerkungen zu einer Debatte, in: Literatur und Kritik, Nr 353•354: Drei Orte in Europa, Jg. Mai 2001, S. 39-51.

Werner, Klaus (2003): Erfahrungsgeschichte und Zeugenschaft. Studien zur deutsch-jüdischen Literatur aus Galizien und der Bukowina, München: IKGS Verlag.

Werner, Klaus (2005): Edgar Hilsenraths Roman „Nacht“, in: Braun, Helmut (Hg.), Verliebt in die deutsche Sprache. Die Odyssee des Edgar Hilsenrath, Berlin: Dittrich Verlag, Akademie der Künste, S. 33-40.

Über das Center for Area Studies

Das Center for Area Studies (CAS) bündelt die an der Freien Universität Berlin in unterschiedlichen Forschungsverbänden aktive geistes- und sozialwissenschaftliche Regionalkompetenz. Nordamerika, Lateinamerika, Osteuropa, Ostasien und der Vordere Orient sind traditionelle Forschungs- und Lehrschwerpunkte der Freien Universität. Im Blick sind heute aber auch die übrigen Weltregionen wie Westeuropa und Afrika.

Wissenschaftliche Aufgabe des Zentrums für Regionalstudien ist die interdisziplinäre Erforschung transkultureller Phänomene und Prozesse.

Die Einrichtung des Center for Area Studies ist ein weiterer Meilenstein in der Profilierung der Freien Universität Berlin als Zentrum disziplinär basierter und interdisziplinär vernetzter Regionalforschung.

Weitere Informationen finden Sie auf der CAS Website: www.fu-berlin.de/cas/.