

“der Jude meines Namens” – “der Dichter meines Namens”: zur Neukonzeption von religiöser Identität und Autorschaft in Alfred Döblins Schicksalsreise

Bettina Bannasch

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Bannasch, Bettina. 2013. “‘der Jude meines Namens’ – ‘der Dichter meines Namens’: zur Neukonzeption von religiöser Identität und Autorschaft in Alfred Döblins Schicksalsreise.” In *Exilerfahrung und Konstruktionen von Identität 1933 bis 1945*, edited by Hans Otto Horch, Hanni Mittelman, and Karin Neuburger, 207–32. Berlin: de Gruyter.
<https://doi.org/10.1515/9783110316964.207>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



»der Jude meines Namens«¹ – »der Dichter meines Namens«²

Zur Neukonzeption von religiöser Identität und Autorschaft in Alfred Döblins *Schicksalsreise*

Exilliterarische Texte, sofern sie die Erfahrung von Flucht und Exil thematisieren, tragen häufig stark autobiografische Züge. Dass die Forschung auf diesen Umstand reagiert, hat ihr nicht selten den Vorwurf eingetragen, allzu biografisch orientiert zu arbeiten und die Texte dabei lediglich als auf die Person des Autors und seine Zeit bezogenes aufschlussreiches Belegmaterial zu behandeln. Richtet sich dieser Vorwurf nicht an die Forschung, so wendet er sich oftmals gegen die Texte selbst, denen die literarische Qualität abgesprochen wird.

Einer der Texte, an denen sich dies besonders eindrücklich zeigen lässt, ist Alfred Döblins *Schicksalsreise*, entstanden in den Jahren 1940/41 und 1949. Der Autor selbst leistet einer solchen Rezeption Vorschub, wenn er seinen Text nicht als Roman sondern als *Bericht und Bekenntnis* bezeichnet. Mit diesen Bezeichnungen ordnet Döblin sein Werk gleich zweifach der Gattung Autobiografie zu: Während die Bezeichnung »Bericht« den referentiellen Charakter der Gattung betont, verweist das »Bekenntnis« auf den Gründungstext der Gattung, auf die augustinischen *Confessiones*; im dritten Buch der *Schicksalsreise* werden sie explizit genannt, wenn das Ich Lektüreerlebnis nennt, die es geprägt haben.³ Im besonderen Fall der *Schicksalsreise* handelt es sich in der Tat um ein sehr persönliches Bekenntnis, um ein Bekenntnis zumal, das mit einiger Berechtigung an Augustinus anschließen kann, handelt es sich doch um ein Glaubensbekenntnis: Beschrieben wird der Übertritt eines deutschen, von den Nationalsozialisten ins amerikanische Exil vertriebenen Juden zum Katholizismus. Der Bericht wird aus der Ichperspektive erzählt, sein Protagonist ist unmissverständlich mit den biografischen Daten des Autors Alfred Döblin ausgestattet.

Die Frage nach der Konstruktion und Dekonstruktion von Identität in der Literatur des Exils erlaubt es zu zeigen, dass die Konstruktion von Identität in

¹ Alfred Döblin: Briefe. In: Ausgewählte Werke in Einzelbänden. In Verbindung mit den Söhnen des Dichters. Bd 13. Hg. von Walter Muschg. Weitergeführt von Heinz Graber. Olten, Freiburg i. Br. 1970, S. 179.

² Alfred Döblin: Der Nervenarzt Döblin über den Dichter Döblin. In: Autobiografische Schriften und letzte Aufzeichnungen. Olten, Freiburg i. Br. 1977, S. 33f., Zitat S. 33.

³ Alfred Döblin: *Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis*. Olten, Freiburg i. Br. 1993, S. 288. Vgl. hierzu auch Anm. 33.

der *Schicksalsreise* auf eine so enge Weise mit Döblins Selbstverständnis als Autor verschränkt ist, dass über den Zugang des Biografischen poetologische und literaturpolitische Aspekte des Textes erschlossen werden können, die sonst verloren gingen. In dieser Hinsicht stellt Döblins Text keine Ausnahme innerhalb der Exilliteratur dar, sondern einen lediglich besonders anschaulichen Beispielfall.

Nicht erst in der *Schicksalsreise* sondern in den Werken Döblins überhaupt ist die Frage nach der Konstruktion von Autorschaft und Identität eng an die Auseinandersetzung mit religiösen Fragen gebunden, im Falle Döblins bedeutet dies zunächst: an die Frage nach der jüdischen Identität. Bevor die Verschränkung von (jüdischem) Identitätsdiskurs und Autorschaft in der *Schicksalsreise* analysiert – und bis zu einem gewissen Grad verallgemeinert – werden kann, ist daher zunächst ein Blick zu werfen auf frühere Schriften Döblins, die sich mit religiösen Fragen befassen. Neben verstreuten Bemerkungen in Essays und Interviews und neben der Einbeziehung religiöser Themen und Motive in einzelnen Werken – Döblins Werk ist voll davon⁴ – können diese Texte im Nachhinein als wichtige Stationen auf dem Weg betrachtet werden, der schließlich in die Konversion des Ich in der *Schicksalsreise* mündet.

Dies betrifft insbesondere die *Reise in Polen* (1926),⁵ in der sich der säkulare Westjude Döblin in einen Dialog mit dem noch in seinem Glauben verankerten Ostjudentum begibt. Neben den Beschreibungen jüdischen Lebens findet sich hier auch die Schilderung der Anziehung, die eine Kirche und der Anblick des Gekreuzigten auf den Betrachter ausübt. Die zweite wichtige Station auf dem Weg zur *Schicksalsreise* markieren Döblins *Schriften zu jüdischen Fragen*, die er in den ersten Jahren des Exils in Frankreich verfasst. Es sind dies: die *Jüdische Erneuerung* (1933), die wenige Tage nach ihrem Erscheinen von den Nationalsozialisten verbrannte Schrift *Unser Dasein* (1933) – in die Döblin die *Jüdische Erneuerung* als ein Kapitel integriert – sowie *Flucht und Sammlung des Judentums* (1935). Döblin analysiert in diesen Schriften die aktuelle Situation der Judenverfolgung und bezieht sie, wie viele seiner Zeitgenossen, auf das Scheitern der deutsch-jüdischen Emanzipationsbewegung im 19. Jahrhundert.

Die folgenden Überlegungen gliedern sich dementsprechend in vier Schritte: 1. Selbstvergewisserung. Der säkulare Westjude im Dialog mit dem Ostjudentum: *Die Reise in Polen* (1925), 2. Jüdische Identität als Akt der Solidarität: Döblins *Schriften zu jüdischen Fragen* (1933–35), 3. *Schicksalsreise*, 3.1. Identitätskrise und Identifikation mit dem Gekreuzigten: *Erstes Buch*

⁴ Vgl. Helmuth Kiesel: Alfred Döblins Verhältnis zum Judentum. In: Alfred Döblin – Judentum und Katholizismus. Hg. von Karol Sauerland. Berlin 2010, S. 35–44.

⁵ Döblin reist 1924 nach Polen und hält sich dort in der Zeit von Ende September bis Ende November auf. Seine Reiseberichte erscheinen zunächst fortlaufend in der *Vossischen Zeitung*, 1926 werden sie zu dem Buch *Reise in Polen* zusammengefasst und veröffentlicht.

(1940/41), 3.2. Austritt und Ausschluss aus der Gemeinschaft der Exilanten und der »verirrten« Deutschen: Zweites und drittes Buch der *Schicksalsreise* (1949), 4. Fazit.

1 Selbstvergewisserung. Der säkulare Westjude im Dialog mit dem Ostjudentum: *Die Reise in Polen* (1925)

Im Jahr 1924 unternimmt der in einem säkularen jüdischen Haushalt aufgewachsene Alfred Döblin, der bereits 1912 in einem formellen Akt aus dem Judentum ausgetreten ist, eine Reise nach Polen. Ziel dieser Reise ist es, so erinnert sich der Ich-Erzähler der *Schicksalsreise*, in dem Kapitel *Ich prüfe und befrage mich* angesichts des wachsenden Antisemitismus in Deutschland ein reflektiertes Verhältnis zum eigenen Jüdischsein zu entwickeln, das sich zuvor auf den achtungsvollen Respekt vor dem Glauben der Mutter beschränkte.⁶ Man sagt ihm, in Polen seien noch echte Juden anzutreffen und er macht sich auf den Weg, um sie aufzusuchen.

Ja, ich war da und habe zum ersten Mal in meinem Leben Juden gesehen. Ihr Anblick rührte mich tief. [...] Sie waren ein eigenes Volk, überhaupt eine andere Welt. Sie hatten ihre Religion, ihre Sprache, ihre Umgebung. So wenig ich mich zu ihnen rechnete, rechneten sie mich zu sich.⁷

Die Abfolge der einzelnen Berichte, die 1925 in der *Reise in Polen* zu einem Buch zusammen gefasst sind, zeigt jedoch mehr als lediglich die in der *Schicksalsreise* erinnerte Fremdheitserfahrung. Sie zeigt, wie aus der anfänglichen Fremdheit, die der westliche Besucher den polnischen Juden gegenüber empfindet, die Fähigkeit zu einer differenzierten Wahrnehmung und zum fruchtbaren Dialog erwächst.

Döblins Anliegen in der *Reise in Polen* ist nicht nur dem Bemühen darum geschuldet, den Nötigungen des wachsenden Antisemitismus seiner Zeit nachzugehen und sich über das Verhältnis zur eigenen jüdischen Herkunft klar zu werden. Mindestens ebenso engagiert verfolgt sein Buch ein politisches Anliegen. Gleich auf den ersten Seiten macht Döblin deutlich, dass er das polnische Volk als eines zur Darstellung bringen möchte, das in seinem Kampf um Freiheit den Deutschen zum Vorbild werden soll.

Alle Völker haben die Pflicht, dieser unglücklichen Nation zu helfen, welche der Welt beweist, was die Verzweiflung vermag. [...] Verlaßt Polen nicht! Wartet nicht, bis ihr wie sie zur Verzweiflung gebracht werdet – lasset nicht das Haus eures

⁶ Vgl. die Passage zur Mutter in dem Kapitel *Ich prüfe und befrage mich* im ersten Buch der *Schicksalsreise* (wie Anm. 3), S. 125–136, hier: S. 127.

⁷ Döblin, *Schicksalsreise* (wie Anm. 3), S. 132.

Nachbars brennen, wenn ihr wollt, daß man euch helfe den Brand zu löschen, den das eurige verzehrt.⁸

Neben diesen beiden Selbstbeschreibungen als ein seine Religion reflektierender, säkularer Jude und als ein politisch links stehender, dem aktiven Kampf zugeneigter Berichterstatter – letzteres eine Positionsbestimmung, die Döblin bereits 1921 in der Wahl des Pseudonyms *Linke Poot* markiert, unter dem er u. a. eine scharfe Antisemitismus-Analyse vorlegt – neben diesen beiden Selbstbeschreibungen finden sich bereits in der *Reise in Polen* wichtige Passagen, in denen sich Döblin zu jenen »mystischen Unterströmungen« bekennt, die seine Persönlichkeit und seine Schriften kennzeichnen. Im Krakau-Kapitel beschreibt er die Anziehungskraft, welche die Marienkirche auf ihn ausübt. Ausdrücklich wird die Anziehung durch das Bauwerk nicht mit der durch die katholische Religion gleich gesetzt.

Ich habe ja schon tagelang solche geheimnisvolle, rheumatisch ziehende Sehnsucht in der Brust. Ich wache damit auf und gehe dreimal täglich in die Marienkirche, auf fünf Minuten, zehn Minuten, laß die Gewölbe über meinem Kopf hängen und zusammenschlagen. Davon, davon möchte ich mehr haben. Dies fehlt mir. Oder: dies habe ich, und davon brauche ich mehr.⁹

Eine vergleichbare Unterscheidung trifft Döblin in der Beschreibung des Eindrucks, den die Betrachtung des Kruzifixes hinterläßt. Stets wird die leidende Christusfigur in ihrem geschundenen Menschsein beschrieben, als »ein Hingerichteter«, ein »toter Mann«,¹⁰ niemals ist von ihm als dem Messias die Rede. Wenn W.G. Sebald die in Döblins *Reise in Polen* enthaltenen Schilderungen des Judentums mit dem Verdikt des Denunziatorischen belegt,¹¹ so entgeht ihm dabei nicht nur die Entwicklungslinie von erschrockener Befremdung hin zu lebendiger Dialogfähigkeit, die der Abfolge der Reiseberichte eingeschrieben ist.¹² Es entgeht ihm auch, dass sämtliche Begegnungen mit dem Gekreuz-

⁸ Alfred Döblin: *Reise in Polen*. In: *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*. In Verbindung mit den Söhnen des Dichters. Bd 12. Hg. von Walter Muschg. Olten, Freiburg i. Br. 1968, S. 19.

⁹ Ebd., S. 247.

¹⁰ Ebd., S. 239.

¹¹ Einen vergleichbaren und nicht minder problematischen Vorwurf formuliert Sebald auch gegen die Schildungen ostjüdischen Lebens im Werk von Karl Emil Franzos. Zu Döblin vgl. den Kommentar von Klaus Müller-Salget, der in wünschenswerter Klarheit auch auf die Problematik der Döblin-Lektüre von W. G. Sebald hinweist (Klaus Müller-Salget: *Alfred Döblin und das Judentum*. In: *Deutsch-jüdische Exil- und Emigrationsliteratur im 20. Jahrhundert*. Hg. von Itta Shedletzky und Hans Otto Horch. Tübingen 1993, S. 153–163). Nahezu unveränderter Wiederabdruck in *literaturkritik* Nr 8 (2003).

¹² Vgl. auch Hans-Peter Bayerdörfer: »Ghettokunst«. Meinetwegen, aber hundertprozentig echt.« Alfred Döblins Begegnung mit dem Ostjudentum. In: *Im Zeichen Hiobs. Jüdische Schriftsteller und deutsche Literatur im 20. Jahrhundert*. Hg. von Gunter E. Grimm und Hans-Peter Bayerdörfer. Königstein/Ts. 1985, S. 161–177.

zigten diesen in seiner geschundenen Menschlichkeit beschreiben, und damit Vokabeln wählen, die sich sowohl mit jüdischen Auffassungen der Christusfigur wie mit den Überzeugungen eines politisch links stehenden Atheisten vereinbaren lassen. In der *Reise in Polen* feiert Döblin den »blutenden Schmerzensmann[.]« als einen »hingerichteten Rebellen«, und verschränkt damit seinen eingangs formulierten Aufruf zur Solidarität mit den freiheitsliebenden Polen mit der katholischen Religion.¹³

Unter der Berufung auf diesen Rebellen holt Döblin zu einer umfassenden Kritik am lauen Humanismus seiner westlich-zivilisierten Zeitgenossen aus. Mag der westliche Humanismus und das mit ihm verbundene Bildungsideal einmal gut gewesen sein und eine lobenswerte Funktion erfüllt haben, so gehört es inzwischen längst schon einem bequem und handlungsunwillig gewordenen Bildungsphilistertum zu, das sich sozialen und politischen Neuerungen verschließt, das zur Sicherung des selbst errungenen Status kein Interesse an dem emanzipatorischen Potential des Bildungsgedankens mehr hat. In diesem Sinne sucht Döblin nun den solidarischen Schulterschluss mit dem ihm in seiner sozialen und religiösen Zugehörigkeit so fremden Ostjudentum:

Was die aufgeklärten Herren, die jüdischen Aufklärer sagen werden, weiß ich. Sie lachen über die »dummen rückständigen« Leute ihres eigenen Volkes, schämen sich ihrer. Sie werden ihren platten Spott gegen mich richten. [...] Ich, weder zu den Aufklärern noch zu dieser Volksmasse gehörig, ein westlicher Passant – auf mich machen diese »Aufgeklärten« den Eindruck von Negern, die mit den Glasperlen paradien, die ihnen die Matrosen schenken, [...].¹⁴

Döblins Widerwille gegen platten Rationalismus, wie er auch in anderen Zusammenhängen jenseits jüdischer Fragen zum Ausdruck kommt, verbindet sich in der *Reise in Polen* mit Anwürfen gegen »die jüdischen Aufklärer«.

2 Jüdische Identität als Akt der Solidarität: Döblins *Schriften zu jüdischen Fragen* (1933–35)

Döblins *Schriften zu jüdischen Fragen*, die er in den Jahren zwischen 1933–35 veröffentlicht, machen deutlich, dass Döblin diese im Polenbuch angelegten Überlegungen weiter denkt und ausformuliert auf eine Kritik am humanistischen Bildungsideal und die unheilvolle Funktion, die es im Kontext der deutsch-jüdischen Emanzipationsbewegung des 19. Jahrhunderts erfüllte. In zahlreichen historischen Rückblicken identifiziert er es als eine Falle, in die das emanzipationswillige Judentum des 19. Jahrhunderts blindlings lief. Dem Irrglauben daran, dass Bildung für die deutschen Juden das Entrebillet in die Gesellschaft darzustellen vermöge, schreibt Döblin die maßgebliche Schuld an

¹³ Döblin, *Reise in Polen* (wie Anm. 8), S. 248.

¹⁴ Ebd., S. 251.

den antisemitischen Entwicklungen seiner Zeit zu. Kurt Tucholsky, der sich bereits 1931 bitter über die »penetrante Besserwisserei« des einst von ihm so geschätzten und inzwischen für maßlos überschätzt gehaltenen Döblin beklagt¹⁵ – teilt mit diesem jedoch in wesentlichen Punkten die Einschätzung dieser Fehlentwicklung, die das Judentum in Deutschland genommen habe. Wie bei Döblin richtet sich seine Kritik zunächst auf das Verhalten der Juden in Deutschland, weitet diese Kritik dann aber auf die linken Exilantenkreise insgesamt aus, insbesondere auf die Pariser Exilantenszene. Immer noch weigern sich die linken jüdischen Intellektuellen, so Tucholsky, ihre Situation klar zu erkennen. Sie halten in ihrer bildungsbürgerlichen Borniertheit an der Vorstellung von einem »anderen Deutschland«¹⁶ fest. Tucholsky notiert dazu:

Statt einer Selbstkritik und einer Selbsteinkehr sehe ich da etwas von »Wir sind das bessere Deutschland« und »Das da ist doch gar nicht Deutschland« und solchen Unsinn. Aber ein Land ist nicht nur das, was es tut – es ist auch das, was es verträgt, was es duldet.¹⁷

Eben diese Haltung der Selbstkritik und Selbsteinkehr charakterisiert Döblins Äußerungen zu jüdischen Fragen in den Jahren zwischen 1933 und 1935, veröffentlicht in den kleinen Bändchen *Jüdische Erneuerung* (1933) und *Flucht und Sammlung des Judentums* (1935). Döblin, der noch in der *Reise in Polen* seine Distanz zum Judentum beschrieben und reflektiert hatte, engagiert sich nun für die Freilandbewegung und hält zahlreiche Vorträge vor jüdischem Publikum, in denen er sich zur aktuellen Situation äußert. In seinen Essays wird deutlich, dass sich nicht seine Anliegen, doch seine Perspektivnahme auf das Judentum verschoben hat. Den Ort des säkularen Juden, der sich zu Antisemitismusanalysen aufgerufen sieht, verschiebt er nun – gewissermaßen in dem von Tucholsky geforderten Sinne der nötigen Selbstkritik – auf ein Spre-

¹⁵ 1931 notiert Tucholsky enerviert über den einst geschätzten Döblin: »Und zum Schluß knallt einem noch die penetrante Besserwisserei Alfred Döblins um die Ohren, ohne dass der Getroffene Zeit hätte diesem maßlos überschätzten Schriftsteller dessen Wappenspruch entgegenzurufen »Worauf herauf?«« (Kurt Tucholsky: Werke 1931. In: Gesammelte Werke. Bd 9. Hg. von Mary Gerold-Tucholsky und Fritz J. Raddatz. Hamburg 1985, S. 208f.

¹⁶ Einen guten Überblick bietet Erhard Bahr: Die Kontroverse um »das andere Deutschland«. In: Deutschsprachige Exilliteratur seit 1933. Bd 2. Hg. von John M. Spalek und Joseph Strelka. Bern, New York 1989, S. 1493–1513. Zu den problematischen Implikationen dieses Diskurses vgl. Lutz Winckler: Mythen der Exilforschung? In: Kulturtransfer im Exil. Hg. im Auftrag der Gesellschaft für Exilforschung von Claus-Dieter Krohn, Erwin Rotermund, Lutz Winckler und Wulf Koepke. München 1995 (Exilforschung. Ein internationales Jahrbuch; 13), S. 68–81, sowie Stefan Braese: Exil und Postkolonialismus. In: Jahrbuch für Exilforschung 27. Hg. von Claus-Dieter Krohn und Lutz Winckler. München 2009, S. 1–19.

¹⁷ Kurt Tucholsky in seinem berühmten Brief an Arnold Zweig vom 15. Dezember 1935, den er kurz vor seinem Freitod im schwedischen Exil verfasst (Kurt Tucholsky: Briefe 1935. In: Gesamtausgabe. Texte und Briefe. Bd 21. Hg. von Antje Bonitz, Dirk Grathoff, Michael Hepp u.a. Hamburg 1997, S. 470–478.

chen aus der Perspektive der jüdischen Schicksalsgemeinschaft heraus. Entsprechend steht nicht eine Kritik der nationalsozialistischen Rassenideologie sondern die Analyse jüdischen Fehlverhaltens, die allzu große Duldungs- und Anpassungsbereitschaft der deutschen Juden, im Zentrum seiner Analysen.

Die Juden haben das Leiden um seinen natürlichen Sinn gebracht, Antrieb zur Empörung zu sein. In tausend Gestalten, denken sie, kann der Messias kommen, auch als gebratene Taube.¹⁸

Später heißt es dazu ausführlicher:

Das schreckliche Wort muß gesagt werden. *Die Juden leiden schlecht*. [...] Sie haben das Leiden um seinen Sinn gebracht, nämlich *Antrieb zur Empörung* zu sein! Sie haben eine schändliche *Denaturierung des Leidens* vollzogen.¹⁹

Döblin unterscheidet zwei Fehlentwicklungen: erstens die ostjüdische ›harte‹ Variante des Leidens, die der selbstverständlichen Fügung in Verfolgung und Demütigung. Und zweitens die westjüdische ›weiche‹ Variante der Assimilation und Anbiederung an eine Heimat, die zu keinem fruchtbaren Austausch bereit ist, die sich hofieren lässt, ohne sich zu öffnen.

Der aufrechte fliehende Jude – hat zwar längst vergessen, was ihn gestern, nach dem Fall des Tempels aufgegeben wurde, nämlich ihn wieder aufzubauen, aber in dumpfer Unruhe wandert er weiter, nimmt keine Heimat an, und ist in der langen Wandschaft ein neuer harter Mensch geworden, es gibt kaum eine Nation, die einen härteren, seiner selbst mehr sicheren Typ hervorgebracht hat (ach, was müßte er leisten, wenn er sich dem tiefen Schlaf entrisse, der auf ihm liegt. Der Wanderjude weiß aufs tiefste wenigstens dieses: er hat keinen Ort. Die deutschen Reformer, Verwüster, Abbauer und Abrüster aber sagen: »Wir haben einen Ort, endlich, und das ist Deutschland. [...]«²⁰

Auffällig ist, dass die Kritik am assimilierten Westjudentum in dem Essayband von 1933 noch deutlich schwächer ausfällt als in dem Band von 1935. Diese Beobachtung legt die Vermutung nahe, dass für Döblin der bereits in der *Reise in Polen* vorskizzierte solidarische Schulterschluss mit dem Ostjudentum an Bedeutung gewinnt – nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass sich Döblin mit der für den politischen Kampf angenommenen (west)jüdischen Identität zunehmend schwer tut.

Im Rückblick auf die Zeit zwischen der Polenreise und dem Ende des Engagements für jüdische Fragen heißt es in der *Schicksalsreise* in lapidarer Knappheit: »Nach diesem Besuch [d. i. nach dem Besuch in Polen, d. Verf.]

¹⁸ Alfred Döblin: Leitsätze. In: *Flucht und Sammlung des Judenvolkes* (1935). Schriften zu jüdischen Fragen (Ausgewählte Werke in Einzelbänden). Hg. v. Hans Otto Horch. Solothurn, Düsseldorf 1995, S. 79–262, S. 83–86, hier: S. 83.

¹⁹ Ebd., S. 92.

²⁰ Alfred Döblin: *Wie das Volk sich verlor*. In: *Flucht und Sammlung des Judenvolkes*. Aufsätze und Erzählungen. (Amsterdam: Querido 1935). Nachdruck von 1977, S. 34–47, Zitat S. 39.

wurde mein Interesse am jüdischen Schicksal rege.«²¹ Es folgt eine wenige Zeilen umfassende Aufzählung der in den Jahren zwischen 1933–1935 geleisteten Einsätze für die Sache des Judentums um anschließend knapp zu bilanzieren: »Wieder eine Fahne, die ich nicht halten konnte.«²² In die Diktion der Essays zu jüdischen Fragen aus diesen Jahren – in die Formulierungen von ›den Juden‹, die ein ›wir‹ durchaus vermeiden – ist diese spätere Distanznahme jedoch von Anfang an eingeschrieben.

3 Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis

Die polemischen Antisemitismusanalysen Döblins aus den zwanziger Jahren des 20. Jahrhunderts, das Engagement, das er in den dreißiger Jahren für die jüdische Freilandbewegung zeigt – auch wenn er sich bald schon von den in diesem Zusammenhang vertretenen Positionen wieder distanziert –, seine Vertreibung als Jude durch die deutschen Nationalsozialisten und schließlich die Inanspruchnahme jüdischer Hilfsorganisationen und privater jüdischer Geldgeber bei der Flucht und der Bestreitung seines Lebensunterhalts im Exil schlagen Döblin unabhängig von allen Glaubensfragen einem als ›jüdischer Schicksalsgemeinschaft‹ verstandenen Judentum zu. Bis zur zwangsweisen Identifizierung seiner Person mit dem »Jude[n] seines Namens«²³ im Jahr der Bücherverbrennung 1933 kann Döblin diese Zugehörigkeit als ein freies Bekenntnis begreifen. Es ist allein der Verpflichtung geschuldet, die sich aus seinem moralischen Empfinden heraus ergibt. Mit der Vertreibung aus Deutschland, die ihm *aufgrund* seines Judentums widerfährt, verliert Döblin die Freiheit, sich zur jüdischen Schicksalsgemeinschaft zu bekennen. Der Übertritt zum Katholizismus, den sein Text *Schicksalsreise* beschreibt und dokumentiert, gibt ihm diese verlorene Freiheit wieder zurück.

Döblins Selbstverständnis als Autor ist, dies machen frühe wie späte Selbstbeschreibungen deutlich, mit dem Status des Außenseiters verknüpft. In Abgrenzung zum Topos vom Schriftsteller als Außenseiter in der Moderne versteht sich Döblin jedoch nur zur einen Hälfte als Außenseiter. Zur anderen Hälfte begreift er sich als Teil der Gesellschaft; diese Zugehörigkeit ist für ihn als Schriftsteller ebenso notwendig wie sein Außenseitertum. In diesem Verständnis von Autorschaft – und in seiner narrativen Umsetzung, insbesondere in *Berlin Alexanderplatz* – begründet sich Döblins Erfolg als Autor in Deutschland vor 1933. Entsprechend konfrontiert eine frühe autobiografische Skizze aus dem Jahr 1927 den Kassenarzt Döblin mit dem Dichter Döblin. Dabei urteilt der Dichter über den Kassenarzt:

²¹ Döblin, *Schicksalsreise* (wie Anm. 3), S. 132.

²² Ebd., S. 133.

²³ Angabe vgl. Anm. 1.

Er ist mein gerades Gegenstück, [...]: ich immer Einzeltänzer, Primadonna, wie einmal mein Verleger sagte, er grauer Soldat in einer stillen Armee.²⁴

Bis zum Schluss bleibt dieses Selbstverständnis für Döblin und für sein literarisches Schaffen zentral. Das zweite Buch der *Schicksalsreise* knüpft daran an. Dort begründet das Ich seine Entscheidung aus dem amerikanischen Exil nach Deutschland zurückzukehren folgendermaßen:

Auf meinem Zimmer hatte ich gearbeitet, gelesen, geschrieben, die Existenz eines Einsiedlers. Der Geist, der mir im Busen wohnt, er kann nach außen nichts bewegen. Wie war ich früher an Tätigkeit gewöhnt, an Tätigkeiten, an vieles Durcheinander. Ich bewegte mich unter Menschen, griff ein, diskutierte. Das Schreiben stellt nur eine Seite meiner Existenz dar. Das rein Ästhetische widerte mich an. Da kam ein Ruf von drüben und lockte mich. Das bedeutete: Es gab wieder Zugang zu dem Alltag, den ich liebte.²⁵

Bis 1933 kann Döblin sein Judentum in Einklang bringen mit seinem Selbstverständnis als Autor. Nicht zufällig verwendet Döblin die zugleich Identität und Distanz anzeigende Formulierung vom »Jude[n] meines Namens« auch im Zusammenhang mit seinem Schreiben, wenn er vom »Autor meines Namens«²⁶ spricht. Mit dem Akt der Konversion ist dieses Selbstverständnis neu zu fassen. Eben dies leistet die *Schicksalsreise*. Der Text demonstriert, inwiefern die Erfahrung von Flucht und Exil eine religiöse Neuorientierung verlangt – und mit ihr eine neue Konzeption von Autorschaft.

3.1 Identitätskrise und Identifikation mit dem Gekreuzigten: Erstes Buch

Das erste Buch der *Schicksalsreise* (1940/41) beschreibt die Situation einer existentiellen Krise, die ein deutsch-jüdischer Exilant in einem Internierungslager einer südfranzösischen Kleinstadt erlebt. Von den Nationalsozialisten aus Deutschland vertrieben, beim Einmarsch der Deutschen überstürzt aus Paris aufgebrochen, von Frau und Sohn auf dem Weg nach Südfrankreich getrennt und nun im Ungewissen über ihr Schicksal, gerät er in das Lager. Zwischen den anderen Flüchtlingen ist er verloren. Ein Empfinden von Solidarität unter den jüdischen Leidensgenossen stellt sich nicht ein. Um eine »Schicksalsgemeinschaft« bilden zu können, ist die beliebig durch die willkürliche Rassengesetzgebung der Nationalsozialisten zusammen gewürfelte Gruppe der Flüchtlinge zu inhomogen. Um einen Identität stiftenden Einblick in das Verhältnis von Judentum und Antisemitismus gewinnen zu können, ist sie zu unreflektiert.

²⁴ Alfred Döblin: Der Dichter Döblin über den Nervenarzt Döblin. In: Autobiografische Schriften und letzte Aufzeichnungen. Olten, Freiburg i. Br. 1977, S. 34f., hier: S. 34.

²⁵ Döblin, *Schicksalsreise* (wie Anm. 3), S. 295.

²⁶ Angabe vgl. Anm. 2.

Würden sie jetzt über ihr Schicksal nachdenken, würden sie z. B. ihr Augenmerk darauf richten, daß sie nicht als einzelne, sondern als Juden verjagt waren, wofür sie doch nichts konnten, und sie waren nicht einmal gläubig, – was also dachten und fühlten sie. Ich traf lauter einzelne, lauter Privatleute.²⁷

Das Entstehen eines Solidargefühls verhindert nicht zuletzt die existentielle Bedrohung, in der sich jeder einzelne Flüchtling befindet: Bei dem Versuch sich und seine Familie außer Landes und in Sicherheit zu bringen ist sich jeder selbst der Nächste.

Zwischen uns Exilierten besteht keine Solidarität. Wir haben schon vorher sehr privat unser Privatleben geführt; jetzt dichten wir uns noch besonders ab. Man sah den andern auf dem Konsulat und nickte: »Aha, du bist auch hier«, und keiner verriet, was er vorhatte und auf wen er rechnete. Man bewahrte sein Geheimnis. Misstrauen, Furcht, der andere könnte sich an dieselbe Stelle wenden und ihm zuvorkommen. (SR 219f.)

Der Mann, von dem Döblin aus der Perspektive des Ich-Erzählers berichtet, verliert binnen weniger Tage jede Selbstgewissheit und jedes Orientierungsvermögen. Da sieht er sich zunehmend auf Zusammenhänge gestoßen, die seine verlorene, vereinzelte Existenz in einen größeren Zusammenhang einbinden.²⁸ Der Sinn dieses größeren Zusammenhangs bleibt ihm zunächst verschlossen, bis er schließlich erkennt, dass alles ihn auf die örtliche Kathedrale und auf das Kruzifix in ihrem Zentrum hinführt. Täglich sucht er die Kathedrale auf und versenkt sich in die Betrachtung des Gekreuzigten. Dabei gelangt er zunächst nicht über rationale Reflexionen hinaus – bis sich eines Tages die Qualität seiner Betrachtungen entscheidend verändert.

Ich sitze in der Sichtweite des Kruzifixes.
Wenn ich die Augen schließe, fühle ich das Kruzifix oben rechts als eine strahlende Wärme.²⁹

In den Wirren der folgenden Wochen, in denen es dem Ich-Erzähler gelingt, wieder mit seiner Familie zusammenzukommen, gerät dieses Erlebnis fast in Vergessenheit. Erst die wunderbare Geschichte seiner Rettung ruft es ihm wieder in Erinnerung.

Ich vergaß. Ich wollte nichts von ihm wissen. Er behielt mich im Auge. Er ließ nicht los. Er gab diesmal kein Zeichen. Er griff ein.
Ich war erschüttert und bin es noch, sobald ich daran denke.³⁰

²⁷ Döblin, *Schicksalsreise* (wie Anm. 3), S. 267. Ähnlich schon S. 219f.

²⁸ Vgl. hierzu auch Günter Niggel: *Erfahrung von Zeitgeschichte und religiöse Bekehrung in Döblins »Schicksalsreise«*. In: Sauerland (Hg.), *Alfred Döblin – Judentum und Katholizismus* (wie Anm. 4), S. 59–70, hier: S. 67.

²⁹ Döblin, *Schicksalsreise* (wie Anm. 3), S. 168.

³⁰ Ebd., S. 229.

Erst das als göttlich gedeutete Eingreifen bei der schon für unmöglich gehaltenen Flucht, ausgeführt durch einen höheren Angestellten auf der Präfektur in Marseille, bringt die eigentliche Glaubensgewissheit. Es wird zum Beweis für die »Richtigkeit« des »Erwärmungserlebnisses« in der Kathedrale von Mende.

Der Mann, dessen Krise Alfred Döblin in dem Text beschreibt, ist auf geradezu verschwenderische Weise mit autobiografischem Material aus dem Leben des Autors ausgestattet. Der Text erfüllt damit auf idealtypische Weise die Merkmale, die Döblin 1936 in seinem Essay *Der historische Roman und wir* als Charakteristika des modernen Romans gekennzeichnet hatte. Diesem, so formuliert er, sei eine »neue eigene Funktion berichtender Art zugefallen«, nämlich die Funktion einer »Spezialberichterstattung aus der persönlichen und gesellschaftlichen Realität«.³¹

Zugleich schließt Döblins Text, es war davon bereits die Rede, mit den augustinischen *Confessiones* an den Prototyp der Gattung Autobiografie an. Im Unterschied zu den *Confessiones* jedoch akzentuiert sein Ich-Erzähler nicht den Bruch zwischen neuem und altem Ich.³² Vielmehr macht er auf Kontinuitäten aufmerksam: Auf die schicksalhaften Verkettungen, die das Ich auf den Gekreuzigten hinführen, auf sein lange zuvor schon einsetzendes Kreisen um religiöse Fragen. Diese Bemerkungen werden schließlich ergänzt um eine Fülle von intertextuellen Verweisen auf eigene literarische Werke, die sich mit dem Christentum auseinandersetzen und die sich unschwer als Arbeiten Döblins identifizieren lassen.³³ Durch die Konstruktion dieser Kontinuitäten wird

³¹ Alfred Döblin: *Der historische Roman und wir*. In: Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur. Ausgewählte Werke in Einzelbänden. Bd 29. Begründet von Walter Muschg. In Verbindung mit den Söhnen des Dichters. Hg. von Anthony W. Riley. Hg. dieses Bandes: Erich Kleinschmidt. Olten, Freiburg i. Br. 1989, S. 291–316, Zitat S. 304.

³² Die *Schicksalsreise* zeigt, dass Döblin sich auch in diesem Punkt auf Augustinus beruft, dass er dabei allerdings von einer recht eigenwilligen Lektüre der *Confessiones* ausgeht: Sein Ich-Erzähler ist fasziniert von der »großartige[n] Verschmelzung« (Schicksalsreise 288), die Augustinus zwischen altem und neuem Ich vornimmt.

³³ Der Ich-Erzähler nennt hier insbesondere ein Buch, dessen ersten Teil er vor seiner Flucht abschließt und dessen zweiten Teil er am Ende seiner Flucht im amerikanischen Exil wieder aufnimmt; es ist zu identifizieren als Döblins 1939 verfasster Roman *Bürger und Soldaten 1918*, später umgearbeitet zum ersten Band der Roman tetralogie *November 1918. Eine deutsche Revolution* (1949/50). Auch bezieht sich der Ich-Erzähler auf sein frühes Angezogenensein angesichts eines Kruzifixes in Polen; es ist zu identifizieren als das Krakau-Kapitel in Döblins *Reise in Polen* aus dem Jahr 1925. Weitere in den Roman eingestreute Bemerkungen knüpfen an die von Döblin für seine Selbstbeschreibung wiederholt bemühte Formulierung vom »Atheisten mit mystischer Unterströmung« an. Essays aus der Zeit vor 1933 – unter ihnen auch solche, die vordergründig nicht mit religiösen Fragen befasst zu sein scheinen, wie etwa der programmatische Essay über das *Naturalistische Zeitalter* – machen es nachvollziehbar, dass der Ich-Erzähler die Kenntnisnahme dieser allgegenwärtigen Kontinuitäten im Werk Döblins einklagt. – Bezeichnend für die Einschätzung des li-

die tiefe Identitätskrise, die das Ich im ersten Buch der *Schicksalsreise* durchläuft, als eine Stärkung der »eigentlichen« Identität des Ich-Erzählers beschrieben.³⁴ Um der mystischen Tradition gerecht zu werden, in die Döblin sich mit der *Schicksalsreise* einschreibt, wäre diese Stärkung genauer zu beschreiben als die Entdeckung der zuvor verdeckten Identität des Ich.³⁵ Das narrative Verfahren der Intertextualität, das vorzugsweise auf eigene Texte Bezug nimmt, gibt nicht zuletzt einen Einblick in die Sorgfalt, mit der Döblin in der *Schicksalsreise* seine essayistischen und literarischen Werke zu einem Gesamtwerk zusammenschließt, zu einem Gesamtwerk, das seinem Autor einen angemessenen Platz im Kanon der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts sichert.³⁶

Auffallend ist nun, dass das neue Ich des Konvertierten merkwürdig blass bleibt. Entsprechend notiert Klaus Müller-Salget am Ende seines Beitrags über *Alfred Döblin und das Judentum* sinngemäß, dass zu Döblins Übertritt zum Katholizismus kaum mehr zu sagen sei, als dass er nun einmal stattgefunden habe.³⁷ Künstlerisch betrachtet, so Müller-Salget, sei die *Schicksalsreise* eben-

terarischen Charakters dieses *Bericht und Bekenntnis* bezeichneten Werks ist es, dass die Titel der Werke zwar ohne weiteres zu identifizieren sind, dass sie jedoch nicht explizit genannt werden; damit erhält der Text eine Allgemeingültigkeit, die über den Anspruch hinausweist, nur für den Autor und sein Werk selbst aussagekräftig zu sein.

³⁴ Mit dem zunächst ideell und bald darauf auch formell vollzogenen Übertritt zum Katholizismus fügen sich die Erlebnisse des Ich-Erzählers zu einem stimmigen Selbstbild und zu einem bestimmten Bekenntnis. Zugleich aber sind diese Erlebnisse, die einem passiven Ich »widerfahren«, der Grund dafür, dass das Ich in der *Schicksalsreise* – und mit ihm der Autor Döblin – aus der Schicksalsgemeinschaft der Exilierten verstossen wird. Diese neue Erfahrung von Isolation und Einsamkeit registriert und beschreibt sehr genau das letzte und mit Abstand kürzeste Buch der *Schicksalsreise*.

³⁵ Die Vorstellung von dem das »eigentliche« Ich überlagernden Unrat ist ein Grundgedanke der Mystik seit Meister Eckhart; Döblin erhält seine Anregungen aus der Lektüre der Schriften Taulers. Vgl. Thomas Isermann: Das Ich und die Vielheiten. – Döblins Konversion zwischen Naturphilosophie und Mystik. In: Sauerland (Hg.), Alfred Döblin – Judentum und Katholizismus (wie Anm. 4), S. 113–134, zu Döblins Tauler-Rezeption vgl. bes. S. 126.

³⁶ Als Döblin seinen Roman veröffentlicht, liegt mit der Schrift *Der unsterbliche Mensch* (1946) bereits eine Kommentierung seines Konversionserlebnisses vor.

³⁷ Müller-Salget schreibt: »Das Judentum, die jüdische Herkunft, die jüdische Überlieferung und das, was man beschönigend »das jüdische Schicksal im 20. Jahrhundert« nennt, sind für Döblins Leben und Werk von entscheidender Bedeutung gewesen. Er verdankt dem Judentum Grundmotive seines Fühlens, Denkens und Schreibens, und in den Jahren 1924 bis 1937 hat er es auch an persönlichem Einsatz nicht fehlen lassen (wie immer man über die Richtung dieses Einsatzes denken mag)« (Müller-Salget, Alfred Döblin und das Judentum [wie Anm. 11], S. 153–163. Nahezu unveränderter Wiederabdruck in *literaturkritik* 2003). Entsprechend dieser Einschätzung

so fragwürdig wie alle übrigen im Exil entstanden Werke Döblins.³⁸ Anna Wolkowicz resümiert aus einer ähnlichen Irritation heraus:

So sehr sich der Bekehrte glücklich preist, nun in der »unsichtbare[n] Gemeinschaft der Gläubigen«, in dem »mystische[n] Leib Christi, d[er] Kirche« (SR 365) aufgehoben zu sein – ergreifender und authentischer bleibt das Zeugnis des Zusammenbruchs, der Verzweiflung, Unruhe, Resigniertheit.³⁹

Die Kategorie des ›Authentischen‹ jedoch verstellt den Blick darauf, was der Text neben dem Ablegen eines persönlichen Bekenntnisses auch leistet: er verstellt den Blick auf seine poetologischen und literaturstrategischen Operationen, und – dies nicht zuletzt – auf seine literarische Qualität. Abgesehen von den Auffassungen, wie Döblin sie zum modernen Roman vertritt, abgesehen auch von seinem Versuch, den Text zum einen als einen sehr persönlichen Bericht, und zum anderen als einen allgemein gültigen literarischen Text auszuweisen (so wie er sich etwa in dem Verzicht auf die Nennung der konkreten Titel jener Texte Döblins ausdrückt, auf die sich das Ich der *Schicksalsreise* vielfach bezieht),⁴⁰ abgesehen also von diesen programmatisch die Annäherung von Roman und autobiografischem Bericht betreibenden Bemühungen des Autors, ist das erzählerische Verfahren selbst als ein literarisches zur Kenntnis zu nehmen. Den Text charakterisiert ein eigentümliches narratives Verfahren, das bereits frühere Werke Döblins auszeichnet, essayistische wie literarische: In die sachliche Nüchternheit eines breiten Erzählstroms werden kleine Spreng-Sätze eingefügt. Es handelt sich dabei um zwei sehr unter-

widmet Müller-Salget in seiner Untersuchung zu Döblin diesem Thema nur einige wenige Seiten.

³⁸ Entsprechend kurz fällt in Müller-Salgets Döblinarbeit auch das Kapitel über die in der Emigrationszeit entstandenen Werke aus (vgl. Klaus Müller-Salget: Alfred Döblin. Werk und Entwicklung. 2., durchgesehene u. ergänzte Aufl. Bonn 1988, S. 367ff.).

³⁹ Anna Wolkowicz: Der Gekreuzigte und der Gehenkte. In: Sauerland (Hg.), Alfred Döblin – Judentum und Katholizismus (wie Anm. 4), S. 71–101, Zitat S. 97. – Für die hier angestellten Überlegungen zur *Schicksalsreise* wurde auf die Kategorie des ›Authentischen‹ verzichtet und anstelle dessen die gelegentlich etwas umständliche, doch unverzichtbare Unterscheidung zwischen dem Autor Döblin und dem Ich-Erzähler der *Schicksalsreise* getroffen.

⁴⁰ Bei allen Brüchen und wechselnden Positionsbestimmungen, die Döblins Leben und Werk kennzeichnen – und auf die Döblin selbst ebenso wie Freunde und Weggefährten, auf die schließlich auch die Forschung nicht müde werden hinzuweisen – zeigt die *Schicksalsreise* zugleich jedoch auch, in welcher überbordenden Fülle Döblin seinem Ich-Erzähler intertextuelle Verweise auf das eigene Werk in den Mund legt. Sie weisen auf Entwicklungslinien und Kontinuitäten hin, greifen sie in der *Schicksalsreise* auf und schreiben sie fort. In diesem erzählerischen Verfahren bekundet sich mehr als lediglich der berechtigte Einspruch Döblins gegen all jene, die ihm einen prinzipiellen Gesinnungswandel vorwerfen und sein immer schon in seinen Schriften nachweisliches Interesse für mystische und religiöse Fragen nicht zur Kenntnis nehmen.

schiedliche Typen von Spreng-Sätzen, pathoshaltige Sentenzen einerseits und pointierende Aperçus andererseits. Sie stehen gleichberechtigt nebeneinander. Dies gilt auch für die in diesem Sinne sehr treffend als *Bericht und Bekenntnis* bezeichnete *Schicksalsreise*, auch sie trägt ihre Wahrheiten halb im Ton des persönlichen Glaubensbekenntnisses und – um Hermann Kesten zu zitieren – halb im Ton des »Weltkrakeelers«⁴¹ vor.

Zunächst zu den biografischen Hintergründen der Konversion, die in der *Schicksalsreise* beschrieben wird. Noch vor dem formellen Übertritt im November 1941 werden erste Gerüchte über den Gesinnungswandel Döblins laut. Er selbst gibt Anlass dazu, als er bei der Feier zu seinem 65. Geburtstag im August 1941 Andeutungen über seine religiöse Neuorientierung macht. Im Anschluss an die Feier notiert Bertolt Brecht verärgert, diese habe durch die Schlussworte des Jubilars einen unschönen Abschluss gefunden, der die »irreligiösen gefühle der meisten feiernden«⁴² entschieden verletzt habe. Mehr noch als verärgert zeigt sich Brecht jedoch erschüttert über den Ausdruck der Gebrochenheit, als den er sich diesen Schritt Döblins nur verständlich zu machen weiß. In seinem Tagebuch notiert er:

Ein fatales gefühl ergriff die rationaleren zuhörer, etwas von dem verständnisvollen entsetzen über einen mitgefangenen, der den folterungen erlegen ist und nun aussagt.⁴³

Andere reagieren mit einem anderen Verständnis der Andeutungen Döblins. So etwa das Ehepaar Elvira und Arthur Rosin, das die Familie Döblin finanziell unterstützt und das ihm vorwirft, Verrat zu üben. In einem Brief vom September 1941 nimmt Döblin zu diesem Vorwurf Stellung. Er weist zunächst darauf hin, dass er auf lediglich hypothetische Erwägungen eingehe. Denn er sei bisher weder zum Protestantismus noch zum Katholizismus übergetreten. Dies entspricht im September, also zwei Monate vor dem formell vollzogenen Akt der Konversion, durchaus den Tatsachen – auch wenn es zweifelsohne die Bekenntnisfreudigkeit dessen vermissen lässt, der sich gemeinsam mit seiner Frau und seinem jüngsten Sohn bereits vorbereitenden Unterweisungen durch Jesuiten anvertraut hat. Ganz abgesehen davon aber, so fährt Döblin in seinem Brief fort, stünde es ihm frei zu entscheiden, welcher Religionsgemeinschaft er

⁴¹ Vgl. Hermann Kesten: Alfred Döblin. In: *Meine Freunde, die Poeten* (1953). Zürich 2006, S. 59–72.

⁴² »helli hat eine feier für DÖBLIN organisiert, der 65 jahre wurde. heinrich mann hielt eine herrliche begrüßungsrede, kortner, lorre, granach lasen aus döblins büchern, blandine ebinger sang berliner chansons, steuermann spielte einen eislerschen satz am klavier, und am schluß hielt döblin eine rede gegen moralischen relativismus und für feste maße religiöser art, womit er die irreligiösen gefühle der meisten feiernden verletzte« (Bertolt Brecht: *Arbeitsjournal*. Bd 2. Hg. von Werner Hecht. Frankfurt am Main 1973, S. 605).

⁴³ Ebd.

angehören wolle. Und zwar stünde ihm dies genau so lange frei, wie er seine Glaubensangelegenheiten für sich behalte, denn ein Hervortreten damit bedeute »dem eigenen Volk in den Rücken fallen«.⁴⁴ Döblins Antwort macht deutlich, dass er den Vorwurf des Verrats als einen politisch begründeten prinzipiell gelten lässt. In diesem Sinne kann er den Vorwurf, mit dem er sich konfrontiert sieht, guten Gewissens zurückweisen. Deutlich wird allerdings auch, dass es nur einen Weg gibt, um aus der »jüdischen Schicksalsgemeinschaft« zu entkommen. Der moralisch höchst aufgeladenen Zwangsverpflichtung auf die säkulare, durch antisemitische Anfeindungen von außen zusammengefügte Gemeinschaft kann nur der Verweis auf die innere Glaubensfreiheit des religiös empfindenden Einzelnen entgegengesetzt werden. Eben dies ist es, was Döblin in seinem ausweichenden Antwortschreiben für sich reklamiert.

Nach der Konversion, vermutlich auch in Reaktion auf die zahlreichen und vielfältigen Irritationen im Gefolge seiner Geburtstagsfeier fordert Döblin, im Ton weitaus pragmatischer und auch deutlich schärfer als in seinem Rechtfertigungs- und Besänftigungsschreiben an das Ehepaar Rosin seinen Sohn Peter dazu auf, für die Dauer des Krieges Gespräche über die Konversion der Familie für sich zu behalten, »ich hätte«, so schreibt er, »sonst massenhaft Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten dadurch; ich will es während des Krieges absolut zurückhalten.«⁴⁵ Bis heute wird die durch Döblin bis 1945 geübte Zurückhaltung bei der Veröffentlichung seines Glaubensbekenntnisses vorzugsweise im Licht dieser Erwägungen gesehen und als wenig ehrenvolles Nutznießertum jüdischer Geldgeber wahrgenommen. Der solidarische Akt, als den Döblin sein Verhalten gern verstanden wissen wollte, tritt dahinter zurück.

Ein anderes Licht auf die Einschätzung dieses Verhaltens wirft möglicherweise der Umstand, dass sich Döblin unmittelbar nach der Fertigstellung des Manuskripts – des ersten, 1940/41 fertig gestellten Buches – um dessen Veröffentlichung bemüht.⁴⁶ Hätte Döblin eine Veröffentlichung erreichen können, wäre er offenkundig bereit dazu gewesen, die zu erwartenden »massenhaften Schwierigkeiten« in Kauf zu nehmen. Die Sorgfalt, die Döblin beim Verschweigen seiner – doch zunächst durch ihn selbst lancierten – religiösen Neuorientierung an den Tag gelegt hat, ließe sich vor diesem Hintergrund auch verstehen im Kontext einer – salopp gesprochen – Marketingstrategie: als ein Mittel, Neugier auf den eben erst fertig gestellten Text zu erregen, und als ein Mittel, die »Frische« seines spektakulären Inhalts zu garantieren.

Der Inhalt der *Schicksalsreise* ist in zweifacher Hinsicht spektakulär. Er ist es zum einen im Blick auf Döblins Austritt aus dem Judentum und aus der »jüdi-

⁴⁴ Döblin, Briefe (wie Anm. 1), S. 259.

⁴⁵ Ebd., S. 298.

⁴⁶ Der Versuch gilt allein der Veröffentlichung des ersten Buchs, das 1940/41 fertig gestellt ist; die beiden anderen Bücher entstehen erst 1949. Das erste Buch dokumentiert zwar noch nicht den formellen Akt des Übertritts – diese Schilderungen bleiben dem zweiten Buch vorbehalten –, doch die Hinwendung zum Christentum.

schen Schicksalsgemeinschaft«. Spektakulär ist die *Schicksalsreise* auch im Blick auf das philosophische Menschenbild Döblins, das mit diesem Text ins Christliche gewendet wird. Diese Wendung lässt sich über die veränderte Haltung nachverfolgen, die das Ich gegenüber aktivem Handeln und passivem Leiden einnimmt.

In seiner letzten 1933 noch in Deutschland veröffentlichten Schrift *Unser Dasein*⁴⁷ erläutert Döblin seine Überlegungen zum Verhältnis von der Freiheit und Unfreiheit des Menschen im Kontext seines Menschenbildes.⁴⁸ Er findet darin zu der Formulierung vom Menschen als »Stück der Natur und ihrem Gegenstück«,⁴⁹ eine Formulierung, in der die Schicksalhafterkeit der Glaubenserfahrung, die dem Ich im ersten Buch der *Schicksalsreise* widerfährt, ebenso vorgezeichnet ist wie die – wenn auch von schicksalhaften »Zufällen« durchsetzte – Freiheit, mit der es sich im zweiten Buch für den Katholizismus entscheidet.

Wie bereits in Döblins *Schriften zu jüdischen Fragen* ist auch in der Schrift *Unser Dasein* die Frage danach zentral, welche Rolle dem Leiden zuzuschreiben ist.⁵⁰ Handeln und Leiden, so betont Döblin in einer eigens eingefügten *Notiz über das Leiden*, seien dabei nicht als ein komplementäres Begriffspaar misszuverstehen.

Man erinnere sich und halte sich vor Augen unseren Begriff vom Ich. Da wurde ja nicht eine feste Person, ein Ding-Ich als Ideal gefasst, es wurde auch nicht die gesamte Welt, das Welterlebnis als Ich gefasst, sondern ihre Beziehung zueinander.

⁴⁷ *Unser Dasein* erscheint im April 1933 und wird zusammen mit den übrigen Werken Döblins am 10. Mai 1933 verbrannt; diese Schrift bleibt also für lange Zeit, bis zu ihrer Wiederauflage 1964 ohne jede öffentliche Resonanz. – Döblin kann in diese Abhandlung bezeichnenderweise die kleine Schrift *Jüdische Erneuerung* als ein Unterkapitel integrieren.

⁴⁸ In Korrespondenz zu den frühen autobiografischen Skizzen wird deutlich, dass dabei den Erfahrungen, die Döblin in seiner kassenärztlichen Praxis gesammelt hatte, eine entscheidende Rolle zukommt. Das Buch ist voll von Beispielgeschichten, die knapp skizzierte und kommentierte Lebensschicksale nebeneinander stellen. Eine Leerzeile markiert jeweils den Einsatz einer neuen Erzählung, auf Überleitungen wird verzichtet. Diese narrative Inszenierung von Lebensgeschichten lassen auf überaus suggestive Weise den Eindruck von Geschehnissen entstehen, die zwar unter der professionellen Anleitung eines medizinisch geschulten Sachverständigen verstanden werden können – Döblins Auffassungen von Krankheit als einer Handlungsweise fließen hier mit ein –, die sich zugleich aber jedem »höheren« Verständnis, jedem größeren Zusammenhang entziehen. Um diesen »realistischen Kern« herum baut Döblin seine philosophischen Überlegungen zum Menschenbild.

⁴⁹ Alfred Döblin: *Unser Dasein*. In: *Ausgewählte Werke in Einzelbänden*. Hg. von Walter Muschg. Olten, Freiburg i. Br. 1964, S. 49.

⁵⁰ Vgl. bes. das vierte Buch von *Unser Dasein*. Walter Muschg spricht von einer neuen Ethik, die Döblin hier vorstelle (vgl. ebd., Nachwort Muschg, S. 479–490, bes. S. 484). Müller-Salget zeigt auf, dass sich Döblin zeitlebens mit diesen Fragen befasst, vermerkt aber ebenfalls, dass sich Döblins Auffassung vom Leiden in dieser Zeit verschiebe.

Diese eigentümliche Spannung und ihr wechselndes Gefälle nennen wir Ich. [...], wir müssen dem Wort Handeln einen andern Inhalt geben. [...] Nicht bloß die Bewegung der Person auf die Welt bedeutet Handeln, sondern auch die Gegenbewegung der Welt auf die Person. Es geht in beider Richtung auf Erweichung, Aufschließung und Durchdringung. In beider Richtung erfolgt eine Anreicherung. [...] Leiden ist ein Gefühl, aber nicht das Gegenteil von Handeln.⁵¹

Mit diesem Verständnis vom Leiden, das ein »Gefühl, aber nicht das Gegenteil von Handeln ist«, schließt Döblin an die medizinischen Debatten seiner Zeit an; dabei wird deutlich, wie stark sein Denken von der Lektüre der Schriften Sigmund Freuds geprägt ist.

In der *Schicksalsreise* nun verändert sich Döblins Verständnis vom Leiden.⁵² Angesichts der Erfahrung von Flucht und Exil wird das Leiden nicht mehr nur als ein Gefühl verstanden, das dem Handeln nicht entgegengesetzt ist, sondern es wird als eine *Erfahrung* akzeptiert. Die Anerkennung des Leidens als einer Erfahrung verlangt nach einer ausgleichenden Jenseitsvorstellung; diese hält das Christentum bereit.

Die mühelose Selbstverständlichkeit, mit der Döblin im ersten Buch der *Schicksalsreise* diesen »Ausgleich« konstruiert, hat ihre Vorgeschichte in den *Schriften zu jüdischen Fragen*. Die dort vorgetragene Auffassung vom »falschen Leiden« der Juden, das ihnen zum Verhängnis wird, führt das Ich der *Schicksalsreise* auf das Christentum hin. Die zentrale Stellung des Leidens im Christentum, die ihm zunächst angesichts der Auferstehungslehre unverstänlich bleibt, bietet sich wenig später – mit dem Sprung in den Auferstehungsglauben – als ein gangbarer Weg an, die eigene Leidenserfahrung nicht

⁵¹ Döblin, Unser Dasein (wie Anm. 49), S. 186f. – Aufschlussreich ist, dass Döblin seine im selben Jahr erschienene kleine Schrift *Jüdische Erneuerung* in diese Ausführungen integriert. Seine Einschätzung des Judentums als einer Religion des falsch verstandenen Leidens ist damit noch in einen Kontext eingebettet, in dem das Leiden nicht in einer vergleichbaren Weise abqualifiziert wird wie in der zwei Jahre später entstandenen Schrift *Flucht und Sammlung des Judentums*.

⁵² Bezeichnenderweise wird sich das Ich im zweiten Buch der *Schicksalsreise*, wenn es noch einmal seine frühen Prägungen durch Lektüreerlebnisse Revue passieren lässt, nur mehr mit Mühe der Wirkung entsinnen können, welche die Schriften von Marx und Freud einst auf ihn ausübten. Dem Rückblick auf die frühen Lektüreerfahrungen des »alten Ich« ist im ersten Band der *Schicksalsreise* bereits ein eigener Passus in dem Kapitel *Ich prüfe und befrage mich* gewidmet. Der Ich-Erzähler kommt im zweiten Buch der *Schicksalsreise* noch einmal darauf zurück. Festgehalten wird nach wie vor an Hölderlin, Kleist, Dostojewski, Nietzsche; die Begegnung mit ihren Werken wird in den größeren Zusammenhang der »Zufälle« eingebunden, die »schicksalhaft« auf das Ereignis der Konversion zuführten. Aus diesem Zusammenhang entlassen und als »fremd geworden« (*Schicksalsreise*, S. 289) bezeichnet werden Marx und Freud; die so entstandene Leerstelle füllt Thomas von Aquin. Auch auf ihn stößt der Ich-Erzähler »zufällig«: »So ging ich jetzt auf die Nahrungssuche in die Bibliotheken, zumeist in die Stadtbibliothek von Los Angeles und nahm, was sich da fand und was mir in die Hände fiel. Mir fiel die *Summa gegen die Heiden* des heiligen Thomas von Aquin in die Hände« (ebd., S. 288).

jüdisch-»falsch« sondern christlich-»richtig« in das Selbstverständnis zu integrieren.

Die Annäherung des säkular lebenden Juden an die leidende Christusfigur, die im ersten Buch der *Schicksalsreise* beschrieben wird, ist dabei eng gebunden an die spezifische Erfahrung von Flucht und Exil. Sie gelingt in einem Akt der Identifikation. Wie der gekreuzigte Christus, so ist auch der Ich-Erzähler »An Händen und Füßen [...] gebunden.«⁵³

3.2 Austritt und Ausschluss aus der Gemeinschaft der Exilanten und der »verirrten« Deutschen:

Zweites und drittes Buch der *Schicksalsreise*

Im zweiten Buch der *Schicksalsreise*, das wie auch das dritte Buch 1949 abgeschlossen wird, vollzieht das Ich den formellen Akt der Konversion. Dabei weist es den Überlegungen zur angemessenen Wahl von Religion und Konfession zwei Funktionen zu. Zum einen wird der Übertritt aus einem sehr pragmatischen Grund erwogen, nämlich aus erzieherischem Verantwortungsbewusstsein. Anders als seine Eltern, die beide in säkularen jüdischen Familien aufgewachsen sind, soll der jüngste Sohn in geordneten Verhältnissen groß werden: »Ein wirkliches Koordinatensystem mußte das Leben haben, und keinen bloßen, leblosen Rahmen.«⁵⁴ Von der erforderlichen »Führung«⁵⁵ des – wenn auch zuvor als keineswegs verhaltensauffällig geschilderten – Jungen ist dabei die Rede, von der Notwendigkeit, ihm etwas an die Hand zu geben, an dem er sich »hochranken«⁵⁶ kann. Eine Erneuerung der Zugehörigkeit zum Judentum wird dabei nicht erwogen; als brauchbare Ordnungsmacht wird in den Gesprächen der Eheleute allein das Christentum verhandelt.⁵⁷ Dabei fällt die Ent-

⁵³ Döblin, *Schicksalsreise* (wie Anm. 3), S. 77, vgl. hierzu auch Wolkowicz, Anna: »Der Gekreuzigte und der Gehenkte«. In: Sauerland (Hg.), Alfred Döblin – Judentum und Katholizismus (wie Anm. 4), S. 71–101, S. 84f. Döblins Tauler-Lektüre, die bereits für den ersten Band der *November-Tetralogie* eine wichtige Rolle spielte (der 1939 verfasste Roman *Bürger und Soldaten 1918*, später umgearbeitet zum ersten Band der Romantetralogie *November 1918. Eine deutsche Revolution 1949/50*), hat bei dieser identifikatorischen Christusbetrachtung Pate gestanden. Der Ich-Erzähler macht am Ende vom ersten Band der *Schicksalsreise* darauf aufmerksam, dass das beschriebene Erweckungserlebnis in dem unmittelbar vor dem Antritt der Flucht abgeschlossenen Werk bereits »geistig vorerlebt« worden sei. Doch ausdrücklich fügt er hinzu »– vorerlebt, aber nicht abgelebt« (*Schicksalsreise*, S. 269).

⁵⁴ Döblin, *Schicksalsreise* (wie Anm. 3), S. 269.

⁵⁵ »Der Junge sollte besser geführt werden. Wir sprachen vom Christentum« (*Schicksalsreise*, S. 276f.).

⁵⁶ Döblin, *Schicksalsreise* (wie Anm. 3), S. 276.

⁵⁷ Der Ich-Erzähler vollzieht im zweiten Buch der *Schicksalsreise* – ebenso wie der Autor Döblin – den formellen Akt der Konversion zum Katholizismus gemeinsam mit Frau und Sohn. In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend, welche autobiografischen Daten *nicht* in den Text eingehen. So wird der erzieherische Wunsch

scheidung für die katholische Konfession so »zufällig« wie auch das Ich auf seiner Flucht in Frankreich durch »Zufälle« vor das Kruzifix in der Kathedrale geleitet worden war.⁵⁸ Auch die Vorgeschichte des formell vollzogenen Akts der Konversion stellt Döblin damit wieder in das alte Spannungsverhältnis von schicksalhafter Fügung und freier Entscheidung. Die kühle Diktion, in der diese Passagen gehalten sind – und die viel dazu beigetragen haben, dass man sie als »nicht authentisch« empfunden hat –, die kühle Diktion korrespondiert dabei mit der Überzeugung Döblins, dass sich Glaube und Rationalität nicht ausschließen, ja, keinesfalls ausschließen sollten.

Zum zweiten verweist der Text auf eine – wie ich meine, weitaus bedeutendere – Funktion, die der Konversion und dem Bericht darüber zugeschrieben wird. Diese Funktion ist eine erinnerungskulturelle.

Die Katastrophe, in die ich hineingerissen war, sollte aufbewahrt werden und der Verschüttung durch die Zeit entgehen. Es sollte ihr ein Denkmal gesetzt werden. Und das sollte kein bloßes Erinnerungszeichen sein.⁵⁹

Die Einschätzung, die Bertolt Brecht anlässlich der Döblinschen Andeutungen bei dessen 65. Geburtstag äußerte – hier spreche einer, der den Folterungen erlegen sei (eine Einschätzung, die bis heute von weiten Teilen der Forschung getragen wird) – diese Einschätzung lässt sich angesichts dieser Passage noch einmal neu zur Diskussion stellen. Der Akt der Konversion lässt sich nun auch als einer verstehen, der durchaus bewusst und selbstbewusst von einem Autor vollzogen wird, der seinen Erfahrungen von Flucht und Exil mit der Konversion ein Denkmal setzt, ein Denkmal, das literarisch gefasst die autobiografischen Erinnerungszeichen der Kollegen überragt. Im Kontext einer Literatur, die eine Fülle spektakulärer Rettungsgeschichten auf der Grundlage autobio-

nach einer christlichen Ordnung als einer inszeniert, der aus Gesprächen der Eheleute erwächst. Der Umstand, dass die Gattin des Autors, Erna Döblin, getauft ist, wenn auch protestantisch, bleibt dabei unerwähnt. Der gemeinschaftlich vollzogene Akt des Übertritts legt nahe – nicht zuletzt in der befremdlich autoritären Sprache, in der über die Erziehungsbedürftigkeit des Sohnes verhandelt wird – dass es hier um eine andere Ordnung geht: um die familiäre Ordnung, die mit der Identitätskrise des Familienoberhaupts irritiert worden war und nun wieder herzustellen ist. Diesem Eindruck entspricht nicht zuletzt der Kommentar, mit dem die Reaktion des jüngsten Sohnes auf die gemeinschaftlich vollzogene Konversion und ihre Folgen bedacht wird. Dieser nämlich kann zunächst nicht so recht einsehen, mit welchem Recht man ihn aus der Schule heraus nimmt, in der er sich wohl fühlt und zu den »Betenden Schwestern« steckt – für ein Kind, das gerade den Wechsel vom französischen zum amerikanischen Exil zu bewältigen hat, erscheint diese Reaktion durchaus nachvollziehbar. Doch schon wenig später notiert der Ich-Erzähler befriedigt, der Sohn zeige sich einsichtig und es gefalle ihm in der neuen Schule.

⁵⁸ Das Ich kommt »zufällig« mit Jesuiten in der Nachbarschaft ins Gespräch, es entsinnt sich des Zufalls, sich schon einmal in einem früheren Werk näher mit den Jesuiten befasst zu haben, es gerät schließlich auf diesem Weg zum Katholizismus.

⁵⁹ Döblin, Schicksalsreise (wie Anm. 3), S. 277.

grafischer Daten zu bieten hat, wird erst die Konversion und ihre literarische Dokumentation zu einem außergewöhnlichen Zeugnis, das wirkungsvoll und nachhaltig dem Vergessen entgegen gehalten werden kann.

In der *Schicksalsreise* geht die Idee des Denkmals zusammen mit der durch Christus vorgelebten Forderung nach rückhaltloser Offenbarung. Sie hat zur Aufgabe, die »glücksverhärtete[n] Herzen« derer, die bisher noch kein Leid erfahren mussten, mit der eigenen Leidensgeschichte »aufzuweichen«. ⁶⁰ Im ersten Buch heißt es dazu:

Der Gekreuzigte ist ein Anblick für »glücksverhärtete Herzen«. [...] Vielleicht war es nötig, das Mitleid zwischen den Menschen zu steigern, denn der kräftige gesunde Mensch neigt dazu, hart und fremd zu werden und sich mit seiner persönlichen Last zu begnügen. ⁶¹

Diesen Gedanken der Selbstoffenbarung greift Döblin im dritten Buch der *Schicksalsreise* wieder auf. Er spricht dort ganz allgemein von den beiden schweren Aufgaben, die Christus zu erfüllen hatte. Als erste Aufgabe nennt er die Verpflichtung »sich zu offenbaren« (SR alt 415), als zweite, die Schuld der Welt auf sich zu nehmen.

Was vor ihn gesetzt und auf ihn geladen wurde, war die molluskenhafte, zitternde und heulende Hölle der Sünde, die Verworfenheit nicht bloß der Großverbrecher, sondern die Schmierigkeit, Erbärmlichkeit und die Niedertracht, die Bosheit, die sich in den Alltag verbreitet hat und da wie eine Kloake rinnt, – die eisige Gleichgültigkeit der Wohlhabenden, die um sich Armut und Not wissen [...]. ⁶²

An diesen allgemein gehaltenen, den Aufgaben Christi gewidmeten Passus fügt der Ich-Erzähler nun eine ausführliche und sehr konkrete Beschreibung seiner eigenen Rückkehr in die einst so vertraute und nun fremd gewordene Heimatstadt Berlin an, die auch ihm einiges an alltäglicher Bosheit und Niedertracht beschert. Im Jahr 1948 nimmt er dort an einem Schriftsteller-Treffen teil und nutzt dieses Forum um offen sein Glaubensbekenntnis vorzutragen. ⁶³ Die Ablehnung, die ihm entgegenschlägt, ist nicht minder offen. Ausführlich zitiert die *Schicksalsreise* aus den Zeitungen, die den »Sündenfall« des einst in jüdischen Fragen so engagierten Atheisten beklagen. Der ehemals gefeierte Autor findet sich in der Rolle des Außenseiters wieder. Der Bezug auf die

⁶⁰ Es ist der alte Gedanke von der Verhärtung im Leiden, der in Döblins Schriften zu jüdischen Fragen in der Gegenüberstellung von Ost- und Westjudentum eine so große Rolle spielt, und der hier nun neu gefasst wird. Er verschiebt sich auf die Gegenüberstellung zwischen leidgeprüften Exilanten und Anderen.

⁶¹ Döblin, *Schicksalsreise* (wie Anm. 3), S. 144.

⁶² Ebd., S. 356.

⁶³ Bereits im Zusammenhang mit der Geburtstagsfeier im amerikanischen Exil, die im zweiten Buch beschrieben wird, notiert und kommentiert der Ich-Erzähler sehr genau die stumme Ablehnung, die ihm auf seine bekenntnishaften Andeutungen hin entgegen schlägt.

erlittenen Kränkungen durch die Kollegen und die literarisch interessierte Öffentlichkeit wird dabei in der *Schicksalsreise* nicht explizit gemacht; er wird lediglich nahe gelegt durch die unmittelbare Nachbarschaft der Textstellen.⁶⁴ In der entsprechenden Passage ist nur von jener Demontage die Rede, die der kreatürliche Prozess des Alterns dem Ich-Erzähler zufügt.

Und so ist das Jahr 1948 zu Ende gegangen, und ich habe die siebzig überschritten. Auf der unruhigen und unheimlichen Reise durch Frankreich im Sommer 1940 hatte ich oft das Gefühl des Beraubtseins und der völligen Entblößung. Es kam mir vor, als sei mir alles aus den Händen geschlagen. Dann erfasste ich: ich nahm nun wahr, was schon bestand; es wurde mir demonstriert. Nun, 1948, geht es mir ähnlich. Das Alter und die zunehmende Kränklichkeit erschüttern und zermürben den Bau des Körpers. Es scheint, hier wird mir etwas weggerissen. Tatsächlich ist eine neue Situation im Entstehen. Stück für Stück werden Ziegel aus meinem Haus gerissen und man sägt Balken an. Mein Haus, aber das war ich nicht, das war ich nicht.⁶⁵

Der Reise zum Schriftstellerkongress in Berlin geht eine erste Reise in Deutschland voraus. Ihre Beschreibung macht die erste Hälfte des dritten Bandes in der *Schicksalsreise* aus. Dabei ist die Perspektive, die eingenommen wird, weder die des einstigen Exilanten noch die des einstmals mit Fragen des Antisemitismus befassten Essayisten. Damit ist gemeint: Die Deutschen erscheinen weder als diejenigen, die einst Hitler gewählt und ihre Mitbürger, unter ihnen den Schriftsteller Alfred Döblin, ins Exil gezwungen haben. Sie erscheinen auch nicht als diejenigen, die Juden ermordet haben. Das Wort Konzentrationslager fällt überhaupt nur ein einziges Mal in diesem letzten Buch der *Schicksalsreise*, und zwar bezeichnenderweise im Zusammenhang mit der großen Aufklärungskampagne, die in Deutschland zu leisten ist. Dabei vergleicht der Ich-Erzähler die Deutschen mit einem trotzigem Kind, das zwar um seine bösen Vergehen weiß, diese aber nicht immer und immer wieder vorgehalten bekommen möchte. Er sieht Kranke in ihnen, die auf dem Weg der Genesung und insofern mit Rücksicht zu behandeln sind. Er zeichnet sie als ein Volk, das Hitler zum Opfer gefallen ist, das durch Hitler »geschändet«⁶⁶ wurde.

Im Blick des Ich-Erzählers auf das Deutschland der Nachkriegszeit vermengen sich so auf kuriose Weise der fremde Blick des re-educators⁶⁷ mit der

⁶⁴ Zwar verweist die unmittelbare Nachbarschaft dieser Passage zu der vorangestellten auf die ungleich größeren Leiden, die Christus zu erdulden hatte, doch steckt in diesem Verweis ganz offenkundig nicht Linderung genug; es findet sich kein Zitat, das nicht ohne einen knappen scharfen Kommentar versehen würde.

⁶⁵ Döblin, *Schicksalsreise* (wie Anm. 3), S. 353f.

⁶⁶ Ebd., S. 343.

⁶⁷ Die Einnahme dieser Erzählperspektive im dritten Buch der *Schicksalsreise* korrespondiert mit der Tätigkeit Döblins im Rahmen des französischen Reeducation-Programms als »Lektor«, der Empfehlungen ausspricht für literarische Werke, die zum Druck gebracht werden sollen. Er beschreibt diese Tätigkeit näher im dritten Buch der *Schicksalsreise* und versteht sie zugleich als eine Gelegenheit, einen Ein-

kenntnisreichen Diagnose des »heilenden Arztes«. Kurios nicht zuletzt deshalb, weil diese Rolle unmittelbar nach Kriegsende bereits einem anderen Autor angetragen worden war, der diese Rolle zurückgewiesen hatte. Es ist ein Autor, mit dem sich Döblin seit langem in einem Konkurrenzverhältnis befindet: Thomas Mann.⁶⁸ Dieser verweist in seiner ablehnenden Antwort⁶⁹ zunächst auf seine Gebrechlichkeit – das berühmte »Herzasthma des Exils«⁷⁰ – und auf sein »hohes Alter« bevor er dann mit großer Entschiedenheit das Angebot von sich weist, als neuer Führer die Nachkriegs-Deutschen behutsam an der Hand zu nehmen und sie darüber zu belehren, was ihnen unter Hitler denn eigentlich widerfahren ist.

Auch das Ich der *Schicksalsreise* reklamiert, wie bereits zitiert, die Gebrechen des Alters für sich. Doch bietet es sich nun im dritten Buch der *Schicksalsreise* dazu an, die durch die Absage Manns rhetorisch so glanzvoll und in der Sache so scharfsichtig zurückgewiesene Rolle des heilenden Arztes auszu-

blick in den Geisteszustand der Deutschen nach 1945 zu gewinnen. Mit dem fremden Blick des re-educators korrespondiert auch die Selbstinszenierung Döblins als öffentliche Figur des literarischen Lebens. So entscheidet er sich dafür, auf dem Schriftstellerkongress 1948 in Berlin in französischer Uniform zu erscheinen, eine Entscheidung, die viele seiner Kollegen unabhängig von seinen religiösen Bekenntnissen befremdet.

⁶⁸ 1946 bittet Walter von Molo in einem offenen Brief Thomas Mann darum, er möge dem endlich befreiten »großen Konzentrationslager« Deutschland als »guter Arzt« zu Hilfe zu eilen. Er beschreibt dabei Deutschland als ein »allmählich gewordene[s] große[s] Konzentrationslager, in dem es bald nur mehr Bewachende und Bewachte verschiedener Grade gab« (Walter von Molo: Offener Brief von Walter von Molo an Thomas Mann. In der *Münchener Zeitung* vom 13. August 1945. In: Die große Kontroverse. Ein Briefwechsel um Deutschland. Hg. u. bearb. von J. F. G. Grosser. Hamburg u. a. 1963, S. 18–21, Zitat S. 19). Frank Thiess, Walter von Molo freundschaftlich verbunden, verleiht dieser Bitte wenige Tage darauf noch einmal Nachdruck mit der Drohung, Thomas Mann verwerfe die ihm angetragene Rolle als bedeutsamer deutscher Autor, wenn er nicht zurückkehre. »Wir erwarten dafür keine Belohnung, dass wir Deutschland nicht verließen. Es war für uns natürlich, dass wir bei ihm blieben. Aber es würde uns sehr unnatürlich erscheinen, wenn die Söhne, welche um es so ehrlich und tief gelitten haben wie ein Thomas Mann, heute nicht den Weg zu ihm fänden und erst einmal abwarten wollten, ob sein Elend zum Tode oder zu neuem Leben führt. Ich denke, nichts ist schlimmer für sie, als wenn diese Rückkehr zu spät erfolgt und sie dann vielleicht nicht mehr die Sprache ihrer Mutter verstehen würden« (Frank Thiess: Die Innere Emigration von Frank Thiess. In der *Münchener Zeitung* vom 18. August 1945. In: ebd., S. 22–26, Zitat S. 25).

⁶⁹ Sie trägt die programmatische Überschrift *Warum ich nicht zurückkehre!* Thomas Mann: Warum ich nicht zurückkehre! Im *Augsburger Anzeiger* vom 12. Oktober 1946. In: ebd., S. 27–36, Zitat S. 28. Thomas Manns Antwort ist in ihrer Rhetorik sorgfältig abgewogen. Dies beginnt bei der Wahl des Ansprechpartners: Mann richtet sein Antwortschreiben lediglich an Walter von Molo und nicht an Frank Thiess; die zahlreichen Unterstellungen, mit denen Thiess ihn konfrontiert hatte, arbeitet er jedoch in jedem Punkt ab.

⁷⁰ Ebd., S. 28.

füllen. Die *Schicksalsreise* kann so auch als eine Wiederbelebung des Konkurrenzverhältnisses gelesen werden, in dem Alfred Döblin und Thomas Mann stehen. Waren in den dreißiger Jahren Thomas Mann und Alfred Döblin von der Kritik als die beiden großen Antipoden der deutschen Literatur aufgebaut worden – Thomas Mann als der glanzvolle Vollender einer bürgerlichen Literatur, Döblin als ihr scharfsichtiger Neuerer – so gerät diese Gegenspieler-Konstruktion nach 1933 schnell aus dem Fokus des öffentlichen Interesses. Im amerikanischen Exil kann nur mehr Thomas Mann seine Karriere erfolgreich weiterführen, Döblin ist auf finanzielle Unterstützung angewiesen, sämtliche seiner im Exil unternommenen Versuche einen Text zu veröffentlichen scheitern. Und schließlich ruft man nach 1945 nach Thomas Mann, nicht nach Alfred Döblin.⁷¹

Das Ich der *Schicksalsreise* präsentiert sich als Arzt und »Geschichtslehrer« der Deutschen. Dabei macht es allerdings deutlich, dass hier keiner zurückkehrt, der an die Sinnhaftigkeit der *menschlichen* Geschichte glauben würde.⁷² Dafür kehrt einer zurück, der Einblick in die Sinnhaftigkeit der *göttlichen* Geschichtsschreibung erhalten hat. Er begreift die Herrschaft Hitlers als Strafgericht, das Gott über die Deutschen verhängte. Im dritten Buch der *Schicksalsreise* heißt es dazu:

So furchtbar spricht das Gericht in der Geschichte.

Die Straßen. Weit ist das alles von dem entfernt, was früher war. Es ist nicht mehr das, was ich kannte. Aber es ist mir auf neue Weise nahe gerückt: Vom göttlichen Strahl getroffen und gezeichnet. Ich sagte auch bei der Diskussion: Zwischen all den Trümmern müßte man sitzen, lange und sie auf sich wirken lassen,⁷³ und den Schmerz und das Gericht ganz fühlen. Ja, es geht mich sehr an.

Mit dieser Auffassung grenzt sich das Ich der *Schicksalsreise* nun in der Tat entschieden von Thomas Mann ab. Dieser zeigt sich bereits in Amerika befremdet von Döblins Glaubenseifer und zieht es vor, sich in der Begegnung mit ihm auf seine protestantische Tradition zu besinnen. Diese, so formuliert Mann in einem Brief, scheide ihn gleichermaßen von Katholiken wie Juden.

⁷¹ Zwar wird auch Döblin um seine Rückkehr gebeten – das zweite Buch der *Schicksalsreise* spricht von dem »Ruf«, der ihn ereilt –, doch ist dieser Ruf kein öffentlicher.

⁷² Seinen Gang durch das zerstörte Berlin fasst der Ich-Erzähler zusammen mit den Worten: »Diese Gegend ist eine Bodenpartie, durch die die Spree fließt. So sieht Geschichte aus« (Döblin, *Schicksalsreise* [wie Anm. 3], S. 342).

⁷³ Ebd., S. 347f. Fast wörtlich heißt es bereits eine Seite zuvor: »Ich zog durch die Gegend, in der ich lange gewohnt hatte [...]. Dies ist nicht mehr das, was ich kannte und worin ich lebte. Aber es ist auf neue Weise mir nahe gerückt. Es ist von einem göttlichen Strahl getroffen und gezeichnet. Hier müßte man, sprach ich aus und kam mir immer wieder vor, zwischen den Trümmern sitzen und sie auf sich wirken lassen« (ebd., S. 346).

Ich habe mich noch mit meiner protestantisch-humanistischen Tradition zu drücken gesucht und gesagt, Katholiken und Juden hätten es leichter.⁷⁴

Von dieser Leichtigkeit, die Thomas Mann ›den Juden‹ und ›den Katholiken‹ attestiert – und die offenbar so etwas wie eine fehlende Verpflichtung auf ein humanistisches Erbe meint – von dieser ›Leichtigkeit‹ jedoch ist in der *Schicksalsreise* nichts zu erkennen. Vielmehr wird hier die Utopie formuliert, »die frühe auch in Deutschland beheimatete europäische, christliche und humanistische Gesinnung an ihren alten, ihr gehörenden Platz«⁷⁵ zu stellen. Der Humanismus, gegen den Döblin einst so scharf zu Felde gezogen war – insbesondere in seinen Antisemitismus-Analysen, in denen er ihn als den verhängnisvollen Irrweg des *jüdischen* Bürgertums verurteilte –, dieser Humanismus wird hier im christlichen Gewand wieder aufgerufen. Doch gerade nicht in seiner bildungsbürgerlichen Tradition – die Mann als protestantisch und die Döblin als jüdisch begreift –, sondern als katholische, in der Tradition der deutschen Mystiker.

Das Anknüpfen an diese Tradition erlaubt es Döblin, hinter die Aufklärung zurückzugehen. Sie ist gescheitert, sie musste – diese Überzeugung vertritt die *Schicksalsreise* – scheitern, weil es sich dabei nur um eine scheinbare Aufklärung handelte. Das Ich im dritten Band der *Schicksalsreise* propagiert nun eine zweite Aufklärung⁷⁶: die wahre Ent-Deckung des Menschen, die eine »Weltära«⁷⁷ jenseits nationaler Grenzen einläuten wird.

4 Fazit

Nach 1945 gelingt es Döblin nicht mehr an die Erfolge von einst anzuknüpfen. Sein Austritt aus der jüdischen Schicksalsgemeinschaft hat den Ausschluss aus der Gemeinschaft linksintellektueller Exilautoren zur Konsequenz. Seinen Einführungen in die göttliche Geschichtsschreibung mag kaum einer folgen. Weder einst nahestehende Kollegen, die den einstigen Antipoden Thomas Manns nun im ›anderen Lager‹ eines bildungsbürgerlich-christlichen Humanismus verorten, noch die im Land gebliebenen Deutschen, die in ihrer Sehnsucht nach einem ›heilenden Arzt‹ Döblin als ›Ersatzmann‹ nicht akzeptieren. Der vor 1933 anerkannte Außenseiter sieht sich nach 1945 mit der durchaus leidvollen und schmerzhaften Erfahrung der Nicht-Anerkennung konfrontiert.

⁷⁴ Brief vom 20.8.1943 anlässlich der Feier des 65. Geburtstags von Döblin. In: Thomas Mann: Briefe 1937–1947. In: Stockholmer Gesamtausgabe der Werke. Bd 16,2. Hg. von Erika Mann. Frankfurt am Main 1963, S. 330.

⁷⁵ Döblin, *Schicksalsreise* (wie Anm. 3), S. 312.

⁷⁶ Der letzte Abschnitt im dritten Buch der *Schicksalsreise* ist überschrieben mit dem programmatischen Titel: »Einer neuen besseren Aufklärung entgegen« (ebd., S. 365).

⁷⁷ Ebd., S. 366.

Das Ich der *Schicksalsreise* beschreibt dieses neue Leiden – es wurde bereits zitiert – in Korrespondenz zur Leidenserfahrung der Flucht. Auch diese Erfahrung wird schließlich in eine Befreiung umgewendet, mehr noch: in eine Auferstehung vom Tode.⁷⁸ Der letzte Satz der *Schicksalsreise* lautet:

Eine schwere Maske fällt von ihm. Er sieht, daß ihn eine dicke Tonmaske presste und sich für sein Ich ausgab.⁷⁹

Der Gedanke der Befreiung des alten Ich zu seinem wahren Ich ist die mystische Klammer, mit denen die drei Bücher der *Schicksalsreise* zusammen gehalten werden.⁸⁰ Ohne sie zerfielen das Werk in Entsprechung zu den beiden Phasen seiner Niederschrift in zwei Teile: in ein religiös-bekennnisthafter erstes Buch und in die strategisch-literaturpolitischen Bücher zwei und drei.

Auf diese Weise aber ist die Neukonzeption des Ich untrennbar verschränkt mit der Neukonzeption der Autorschaft Alfred Döblins. Aufgegeben wird die Konzeption eines Ich, das sich zugleich als Stück und Gegenstück der Natur versteht – und mit ihr eben jene Konzeption, die Döblin (mit welcher Berechtigung auch immer) zum Antipoden des »reinen Ästheten« Thomas Mann qualifizierte.⁸¹ Das spannungsvolle Wechselspiel von Primadonna und »grauem Soldaten« verschiebt sich in ein Modell der Identifikation mit dem leidenden Messias, dessen Leid sich erst im Jenseits in Freude verkehren wird. Diesem Messias allerdings – und darin ist das alte diesseitige Modell von Primadonna

⁷⁸ Die biografischen Zeugnisse aus den letzten Jahren Döblins zeigen dagegen, wie schwer es war, den Ausschluss aus der deutschen Gesellschaft auszuhalten.

⁷⁹ Döblin, *Schicksalsreise* (wie Anm. 3), S. 367.

⁸⁰ Dabei wird der Zusammenhang zwischen einer unwesentlichen Beschädigung dieses Ich durch die befremdeten Kollegen nicht explizit ausgesprochen doch unmissverständlich nahe gelegt durch die unmittelbare Abfolge der entsprechenden Passagen. Der Ich-Erzähler selbst geht explizit nicht mehr weiter auf die geschilderten Vorfälle aus dem Jahr 1948 ein. Wenn er von der Beschädigung seines Ich spricht, so spricht er lediglich von den Gebrechen des Alters, die ihn zunehmend heimsuchen. Doch wenn von dem Haus des alternden Körpers die Rede ist, an dessen Balken gesägt wird und das sich dabei auf einmal als etwas herausstellt, das gar nicht mit dem Ich des Ich-Erzählers identisch ist, dann erinnert dies nicht nur an die christliche Jenseitsvorstellung. Es erinnert mindestens ebenso an die wenige Seiten zuvor beschriebenen Kränkungen, wenn sich der Autor des *Alexanderplatz* auf immer wieder nur diese eine, alte Rolle zurückverwiesen fühlt und darin missverstanden weiß – auch und gerade, was die Lektüre des *Alexanderplatz* selbst betrifft.

⁸¹ Der Ich-Erzähler vergleicht die »Schicksalsreise« von einst mit seiner gegenwärtigen Reise nach Berlin. Damals wie heute, so stellt er fest, erlebt er nur eine vermeintliche Beschädigung seines Ich. Auch diesmal wieder fällt das, was ihm so lange als Vertrautes erschien, als Fremdes und Feindliches von ihm ab. Der Ich-Erzähler erlebt eine zweite Schicksalsreise, eine Enttäuschung, die sich als die heilsame Ent-Deckung seines wahren Ich herausstellt. – Eine Gegenüberstellung wie sie Thomas Mann vorgeschwebt haben mag, wenn er in der Auseinandersetzung mit dem »neuen Ich« Alfred Döblins seinen protestantischen Humanismus gegen dessen jüdisch-katholischen Glaubenseifer ausspielt, kommt niemandem in den Sinn.

und Soldat, von Gegenstück und Stück noch aufgehoben – diesem Messias ist eine Frau zur Seite gestellt. Es ist die Mutter Maria, die demutsvoll dienende Frau. Ihre Haltung ist so eindrücklich, dass sie – so heißt es in die *Reise in Polen*, so heißt es wieder in der *Schicksalsreise* – fast den Blick auf die doch so herausgehobene Figur des Messias verstellt. Aus der Perspektive der Genderforschung erschließt sich die Eigentümlichkeit dieses neuen Spannungsverhältnisses kaum. Wohl aber erschließt sich die Eigentümlichkeit dieser Konstruktion aus der biografischen Perspektive. In dem für das erste Buch der *Schicksalsreise* zentralen Kapitel *Ich prüfe und befrage mich*, in dem sich das Ich mit seiner jüdischen Identität auseinandersetzt und alle Stationen dieser Auseinandersetzung noch einmal Revue passieren lässt, ist das erste Erinnerungsbild das wichtigste. Es zeigt die Mutter, die in aller Bescheidenheit ihren jüdischen Glauben lebt, wie sie sich an den Feiertagen in die heiligen Schriften vertieft. Die prominente Platzierung der Maria, die sich in den frühen wie in den späteren Schriften beobachten lässt, ist auch eine Hommage an sie, die jüdische Mutter. Der neuen Identität des christlichen Erlöser-Autors, des Außenseiters in der Gemeinschaft der Exil- und Nachkriegsliteratur, bleibt auf diese Weise die alte jüdische Identität eingeschrieben – und mit ihr jenes Spannungsverhältnis von Außenseitertum und Zugehörigkeit, das für Döblins Selbstverständnis und für sein Verständnis von Autorschaft so unerlässlich ist.