

Flucht und lateinamerikanische Konvivenz

Anatol Rosenfelds deutsch(-jüdisch)e Brasilkunde

Maud Meyzaud

ABSTRACT: Nach seiner Flucht aus dem nationalsozialistischen Deutschland widmete sich der Literaturkritiker Anatol Rosenfeld in São Paulo zunächst sukzessive dem europäischen Antisemitismus und der Situation der Afrobrasilianer*innen in der ‚Rassendemokratie‘ (*democracia racial*) Brasiliens. Vor dem historischen Hintergrund des Verlusts einer deutsch-jüdischen Konvivenz legen insbesondere Rosenfelds Vergleich und Verflechtung der deutsch-jüdischen Minderheit in Europa und der *mixed-race persons* in Brasilien die Weichen für die transkulturelle Literaturkritik, die seinen Beitrag aus heutiger Sicht besonders interessant macht.

Ein brasilianischer Mythos: die ‚Rassendemokratie‘

Brasilien, Land der jahrhundertelangen ethnischen Durchmischung (*mestiçagem*) und große Einwanderungsnation, wurde nach Ende des Zweiten Weltkriegs von der UNESCO zum Labor eines vorbildlichen friedlichen Miteinanders verschiedener ethnischer Gruppen erklärt (vgl. Schwarcz 2012, 69). Die im Auftrag der UNESCO entstandenen anthropologischen Studien kamen auf andere Ergebnisse. Das in Wirklichkeit eindeutig (bis heute) mit der vielfachen Hinterlassenschaft einer Sklavenhaltergesellschaft kämpfende Land der selbsternannten „Rassendemokratie“ hatte sehr wohl ein Rassismusproblem. In Brasilien sollte Rassismus bis in die 1970er-Jahren Tabu bleiben – es wurde allenfalls schamvoll auf ein „Rassenvorurteil“ (*preconceito racial*) hingewiesen. Zu einem konstanten und virulenten öffentlichen Thema ist es erst seit circa einem Jahrzehnt geworden.

Den Begriff „Rassendemokratie“ etablierte der Soziologe Gilberto Freyre in den 1930er-Jahren. Er bezog sich auf eine Gesellschaft, die seit der Gründung der portugiesischen Kolonie im 16. Jahrhundert fortwährend aus der ethnischen Durchmischung indigener und europäischer wie auch der im Zuge des transatlantischen Sklavenhandels als menschliche Ware eingeführten westafrikanischen Völker bestanden hatte und er zielte darauf ab, die einzigartige kulturelle Stärke dieser Gesellschaft hervorheben. Der damit geborene, heute kontrovers diskutierte Nationalmythos war zunächst ein Befreiungsschlag gewesen: Noch um 1900 und darüber hinaus war Brasilien von der Ideologie des *branqueamento* (zu Deutsch: „Weißwerdung“ bzw. „Erhellung“) weitgehend geprägt. Nach diesem offen rassistischen Grundsatz konnte der ethnischen Durchmischung der Gesellschaft nur durch die Zunahme weißer Elemente begegnet werden, womit längerfristig eine hellere Hautfarbe sich gesamtgesellschaftlich durchsetzen sollte.

Freyre selbst hatte erst im Zuge eines langen Aufenthalts in den USA, in dem er den Ku Klux Klan, die Segregation wie auch die soziale Ausgrenzung von katholischen, irischen oder polnischen Einwanderer*innen kennenlernte, die Ideologie der ‚Weißwerdung‘ verworfen. Er hatte damit einen ähnlichen Weg eingeschlagen, wie der kubanische Anthropologe und Theoretiker der Transkulturation (*transculturación*) Fernando Ortiz (vgl. Ette 2021, 230-244). Freyres kanonisches Werk *Herrenhaus und Sklavenhütte* (*Casa-grande & Senzala*; 1933; vgl. Freyre 2003) „verwandelte ein [vermeintliches, M.M.] Problem“, nämlich die ethnische Durchmischung (*mestiçagem*) Brasiliens, „in eine Lösung“ (Pallares-Burke 2006, 842; meine Übersetzung, M.M.).

Damit war ein Nationalmythos geboren, demzufolge Indigene, portugiesische Kolonisten und versklavte Afrobrasilianer*innen allesamt für die Einzigartigkeit Brasiliens gesorgt hätten und alle Gruppen in Brasilien ungeachtet ihrer Hautfarbe friedlich zusammenlebten. Damit wurde die systemische soziale und ökonomische Ausgrenzung der Afrobrasilianer*innen weiterhin ausgeblendet, und zwar dies gerade innerhalb einer Gesellschaft, in der Karneval und Samba, die von legendären afrobrasilianischen Spielern geprägte Tradition des Fußballs, ja sogar der religiöse Synkretismus von Cadomblé und Umbanda, als kulturelle Errungenschaften gefeiert werden.

Zum historischen Hintergrund einer Antisemitismus- und Rassismuskritik in Brasilien

Zu einer grundlegenden Infragestellung der „Rassendemokratie“ und zur kultur- und sozialwissenschaftlichen Rekonstruktion ihrer Genealogie haben insbesondere die Arbeiten der international anerkannten brasilianischen Anthropologin und Soziologin Lilia Moritz Schwarcz beigetragen (vgl. insb. Schwarcz 2012). Die Offenlegung des verkappten und verschwiegenen brasilianischen Rassismus durch Schwarcz, jüdischer und europäischer Abstammung, wird allerdings in der Gegenwart von afrobrasilianischen Intellektuellen nicht immer willkommen geheit. Aber okkupiert Schwarcz in der Öffentlichkeit einen Platz, der afrobrasilianischen Akademiker*innen zustnde? Oder lässt sich diese Sprecherposition anders begreifen? Ich plädiere dafür, sie hingegen in die lange sozialwissenschaftliche und kulturanthropologische Tradition schwarz-jüdischen Solidarität des 20. Jahrhunderts einzuordnen, die im W. E. B. Du Bois, in Melville Herskovits und Alice und Raymond Bauer ihre bekannteren Vertreter*innen fand (vgl. u.a. Lubrich 2022; Drmann 2024). So soll hier anhand einer bestimmten historischen Konstellation und der intellektuellen Vorarbeit eines Vorgängers aus dem 20. Jahrhundert die intrinsische Logik herausgearbeitet werden, der sich diese Sprecherposition verdankt. Adressiert wurde das Problem eines verkappten brasilianischen Rassismus nämlich just zur Hochzeit des brasilianischen Nationalmythos in den frühen 1950er-Jahren, in einer deutlichen Nähe zu den damals entstehenden UNESCO-Studien, und zwar ausgerechnet durch einen geflüchteten deutschen Juden, der sich wenige Jahre später als Literaturkritiker in Brasilien einen Namen machen sollte: Anatol Rosenfeld.

Rosenfeld, dessen wichtigsten Arbeiten zum modernen Roman, zum epischen Theater, zur deutschen wie auch zur brasilianischen Literatur um 1960 und um 1970 entstanden sind, ist als klassischer Literaturkritiker und -theoretiker in die Geschichte Brasiliens eingegangen (in Deutschland ist er bis heute ein unbekannter Autor). Dass seine früheren – meist journalistischen – Interventionen zunächst um Antisemitismus und Shoah, dann um (antischwarzen) Rassismus kreisen, weiß dort heute trotz des unermüdlichen Engagements seines Verlags (vgl. Rosenfeld 2011; Rosenfeld 2012) kaum jemand. Das liegt weniger an der Qualität der entstandenen Beiträge als vielmehr daran, dass eine grundlegende Kritik des Antisemitismus in Brasilien kaum Fuß gefasst hat: Europäische Juden und Jüdinnen wurden dort pauschal zu den Gruppen gerechnet, die sich im Zuge einer aktiven Einwanderungspolitik sukzessive in die brasilianische Gesellschaft eingegliedert haben und sozial aufgestiegen sind. Einwander*innen wurden aus zwei Gründen benötigt: Zum einen war durch die Abschaffung der Sklaverei insbesondere im ländlichen Bereich ein Kräfte­mangel entstanden, zum anderen wurde um 1900 jede*r Einwandernde, ob Japanerin, polnischer Jude oder Libanese, als geeignet empfunden, einer Biopolitik der gesellschaftlichen Weißwerdung nachzuhelfen, die sich offen auf die importierte Rassenlehre der Eugenik stützte. Selbst dann, als die brasilianische Einwanderungspolitik unter der Diktatur Getúlio Vargas' europäische Juden und Jüdinnen zusammen mit Schwarzen und Japaner*innen als untauglich zur „Bildung des angestrebten Typen des ‚neuen Brasilianers‘“ erklärte (Tucci Carneiro 2014, 61), wurde die „unerwünschte Rasse“ (ebd., 28) jedoch, einmal auf brasilianischem Boden, ‚weiß‘ umkodiert (Eckl 2010, 334 unter Bezug auf Cytrynowicz). Umso bemerkenswerter erscheinen die Arbeiten über den Antisemitismus und die Shoah, die Rosenfeld ab Mitte der 1940er-Jahre veröffentlichte. Aus dieser Reflexion, die ihm zuallererst ermöglichte, den in Brasilien tabuisierten Rassismus im vollen Umfang wahrzunehmen, ging eine akute Sensibilität für das Vermögen der Literatur hervor, Positionen der Marginalität zu konstruieren und umgekehrt das Interesse daran, wie Marginalität selbst gewissermaßen Literatur erzeugen kann.

Wie sehr sich Rosenfelds intellektuelle Arbeit insgesamt aus der historischen Erfahrung der Flucht herleiten lässt, hat der Literaturwissenschaftler Roberto Schwarz, dessen Eltern, beide säkular jüdische Intellektuelle aus Wien, ebenfalls nach dem Anschluss Österreichs an das nationalsozialistische Deutschland fliehen mussten, hervorgehoben. Schwarz analysierte in seinem unvergesslichen Nachruf und Essay *Anatol Rosenfeld, um Intelectual Estrangeiro*, wie die Flucht bei Rosenfeld sich bis in die Denkbewegung des Essays hinein einschrieb (übers. ins Englische unter dem Titel *Anatol Rosenfeld, a Foreign Intellectual* in: Schwarz

1992, 175-186). Darauf aufbauend wird im Folgenden gezeigt, dass das Verflechten von zwei Gewaltgeschichten, Shoah und Sklaverei, Rosenfeld zum Durchbruch als Literatur- und Theaterkritiker verholfen hat: indem er daran seinen transkulturellen Blick trainierte. An Rosenfelds Beiträgen zu einer Brasilkunde in den frühen 1950er-Jahren zeigt sich eine Sprecherposition, die sich kaum aus einem Elitebewusstsein herleiten lässt. Eher handelt es sich um die Sprecherposition eines Intellektuellen, der die brasilianische Konvivenz bei allen Widersprüchen und eklatanten sozialen Ungleichheiten zu schätzen weiß — aus der eigenen Erfahrung als geflüchteter deutscher Juden heraus, genauer: im Bewusstsein für die Lüge einer europäischen Assimilationspolitik, die sich am Ende ihren „internal others“ (Rothberg 2009, 40) in den Gaskammern entledigt hatte.

Zur Relevanz des Konzepts der Konvivenz

Den Neologismus ‚Konvivenz‘ hat Ottmar Ette vorgeschlagen (vgl. auch dessen Neologismus „ZusammenLebensWissen“, Ette 2010): In ihm hallen das auf das Zusammenleben der drei monotheistischen Religionen in Al-Andalus verweisende Konzept der *convivencia* auf Spanisch wie auch die folgenreiche Neukonturierung des englischen Begriffs *conviviality* durch Ivan Illich (Illich 1973) nach, die sich wiederum dem intellektuellen Austausch in Mexiko verdankte. „Konvivenz“ verwies bei Ette im Rahmen eines umfangreichen Forschungsprogramms auf das spezifische Vermögen der Literatur, Lebenswissen, ja, Wissen vom Zusammenleben, zu generieren. Dass die Arbeiten des Romanisten Ette sich größtenteils auf lateinamerikanische Literatur wie auch allgemeiner auf Literatur mit einer starken Verbindung zu Lateinamerika beziehen, ist kein Zufall. So ist Lateinamerika in eminenter Weise seit Beginn der Kolonial- und Versklavungsgeschichte ein Raum, in dem sich einerseits gewaltvolle Kulturkontakte und koloniale Herrschaftsstrukturen in Form von drastischen sozialen und ökonomischen Ungleichheiten fortgeschrieben haben, andererseits aber auch transkulturelle Widerstandspraktiken aus diesen Kulturkontakten hervorgegangen sind, wie Ettes Vordenker Édouard Glissant u. a. an der Schöpfung der kreolischen Sprachen festmachte (Glissant 1990).

Dieser Nexus war zweifelsohne Teil der brasilianischen Wirklichkeit, der Anatol Rosenfeld begegnete, als er mit 25 Jahren im Zuge der Nürnberger Gesetze über Amsterdam nach Brasilien gelangte und sich dort zunächst als Tagelöhner auf Fazendas oder als Türpolierer,

später als reisender Handelsvertreter verdingen musste. Dass dem so ist, legt jedenfalls die zeitliche Überlappung der zwei Themen nahe, Antisemitismus und (antischwarzer) Rassismus, die er Jahre später als selbstständiger Journalist, Übersetzer und Kritiker bearbeitete. Den einen damit verbundenen Problemkomplex möchte ich „Ende der deutsch-jüdischen Konvivenz“, den anderen „brasilianische Konvivenz“ nennen. Die damit suggerierte Symmetrie ist zugestandermaßen trügerisch. Denn während Rosenfelds Versuch, die ungeschriebenen Gesetze des brasilianischen Zusammenlebens zu verstehen, allein durch die Themenwahl auf der Hand liegt – *Die Situation der Farbigen in Brasilien* (Rosenfeld 1954), *Macumba* (1955) und *Das Fußballspiel in Brasilien* (1956) –, so ist das Ende der deutsch-jüdischen Konvivenz ein Problem, das zwar hartnäckig, jedoch unterschwellig – als Markierung eines Traumas und Gegenstand einer unmöglichen Trauer – andere Themen begleitet.

Ende der deutsch-jüdischen Konvivenz

Unmittelbar nach Kriegsende klärte Rosenfeld zur Shoah und zum Antisemitismus in den größten Tageszeitungen von São Paulo auf. Die Spannweite der unter dem Titel *Preconceito, Racismo e Política* beim Verlag Perspectiva posthum herausgegebenen Beiträge reicht von den „psychologischen Ursachen des Nationalsozialismus“ (*As Causas Psicológicas do Nazismo*; 1945) und der „Krise der Demokratie“ (*A Crise da Democracia*; 1947) über die Analyse der Rassentheorie Rosenbergs (*O sentido do Racismo*; 1943), den Appell daran, die Shoah nie zu vergessen (*O Que Ninguém Deve Esquecer*; 1946), eine frühe Diagnose des Mechanismus der deutschen Schuldumkehr (*Os Alemães Não Se Arrependeram*; 1947), bis hin zur Rezension von Jean-Paul Sartres *Réflexions sur la question juive* (1944) (vgl. Rosenfeld 2011). Insbesondere Sartres Buch, das heute als wichtiger Beitrag zu einer Theorie des Antisemitismus wiederentdeckt wird, sollte Rosenfelds spätere Literaturkritik prägen. Diese frühen journalistischen Beiträge erfüllen nach der Erfahrung einer antisemitischen Politik am eigenen Leib, erst recht nach der internationalen Offenlegung der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik, ein existenzielles Bedürfnis. Analysen zum Antisemitismus, zu Demokratie und totalitärer Herrschaft erweisen sich als die erste Stufe einer Reflexion, die längerfristig um die Geschichte der jüdischen Diaspora in Europa und insbesondere um die Tragik der Assimilation kreist.

Rosenfeld wurde wenige Jahre nach seiner Ankunft in Brasilien fester Mitarbeiter der Zeitung der (damals) liberalen jüdischen Gemeinde São Paulos, der *Crônica israelita*, der er auch nach seinem Durchbruch als regelmäßiger Kolumnist einer großen brasilianischen Zeitung (*O Estado de São Paulo*) ab 1956 treu blieb. Er hatte deren Chefredakteur wie auch Leiter der jüdisch-liberalen Gemeinde von São Paulo, Alfred Hirschberg, spätestens nach dessen Ankunft aus dem Londoner Exil 1940, womöglich bereits zuvor in Berlin kennengelernt. Hirschberg hatte in Deutschland als Chefredaktor der Zeitung des jüdischen Zentralvereins eine assimilationistische, an einem starken Rechtsverständnis geknüpfte emanzipatorische Politik vertreten. Dem Gemeindevorsitzenden galt demzufolge der nüchterne Spruch seines Vorbilds Leo Baeck, der 1945 formulierte: „Die Epoche der Juden in Deutschland ist ein für alle Mal vorbei“ (Jünger 2016, S. 45). Als religiöser Mensch konnte Hirschberg auch nach der Aufkündigung der „lebendigen Verknüpfung mit deutschem Land, deutscher Geschichte und deutscher Zukunft“ (vgl. Kaufmann 2020, 30) im Zuge der Nürnberger Gesetze 1935 und auch noch nach der Pogromnacht und dem Verbot der jüdischen Presse 1938, „wir“ sagen. Rosenfeld hingegen schreibt in einem langen Essay 1952 Heinrich Heine eine Grundeigenschaft zu, die erst recht für einen säkularen Juden im Angesicht der Shoah galt: „Heine“ habe „nie ‚wir‘“ sagen können (Rosenfeld 1993, 71). Wenn Heine als das Subjekt präsentiert wird, das von dieser Unmöglichkeit, „wir“ zu sagen, fundamental konstituiert wurde, so bestimmt ebendiese Unmöglichkeit Rosenfelds Lage: Im emphatischen Sinne gilt für ihn wie auch für alle „vom Glauben abgefallenen, emanzipierten und assimilierten“ Juden und Jüdinnen als „typische[] Opfer des Holocaust“ (Kertész 2004, 215) der Befund von Hannah Arendt, wonach Flucht im 20. Jahrhundert mit einem Novum einhergeht: „die Unmöglichkeit, eine neue [Heimat] zu finden“ (Arendt [1955] 2006, 608). Als säkularer Intellektueller war Rosenfeld selbst Produkt jener Assimilation bzw. „Emanzipationsperiode“, deren Mechanismus er in seinen fragmentarisch erhaltenen Arbeitsnotizen hellsichtig beschrieb: „Nur das Individuum in dem einzelnen Juden wurde befreit [...]. Die kollektive Seite des Juden, seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volke, blieb weiter unterdrückt, ja sie wurde, als Wert, verdrängt auch in Juden selber, was nie zuvor der Fall gewesen war.“ (Rosenfeld [loses Blatt ohne Datum])

Bemerkbar macht sich dieser Erkenntnisprozess in der Phase der Selbstfindung als Literaturkritiker vor allem im Fokus auf Positionen der Marginalität. Die (unmögliche) Trauer um jüdische Existenz in Deutschland bekundet Rosenfeld Ende der 1950er-Jahre im Zusammenhang mit der Lyrik von Gertrud Kolmar und Else Lasker-Schüler und zitiert Gottfried Benns schamlos opportunistische Würdigung von Lasker-Schüler: „Ein Gedicht wie das Gedicht

Mein Volk [...] ist [...] eine so völlige Verschmelzung des Jüdischen und des Deutschen, der Ausdruck einer wirklichen Seinsgemeinschaft auf höchster Stufe, daß es auf beiden Seiten, sofern die Kunst bei uns überhaupt etwas zu sagen hätte, auch politische Folgen würde gehabt haben können.“ (Benn 1968, 1103) Rosenfeld beobachtet lakonisch, es habe „selbstverständlich keine gehabt“ (Rosenfeld 1993, 194). Betrauert wird hier nicht eine verlorene Heimat, sondern ein „convívio de mais de mil anos“, ein deutsch-jüdisches „mehr als tausendjähriges Zusammenleben“, aus dem Kolmars bzw. Laske-Schülers lyrische Sprache(n) als „letzte und überaus wertvollen Vermächtnisse“ hervorgegangen seien (ebd.).

In derselben Zeit verweisen Arbeitsnotizen im Vorfeld der Rezension einer „abschließenden Anthologie“ deutsch-jüdischer Dichtung (vgl. Kaznelson 1959) auf ein literatur- und kulturtheoretisches Problem: „Es gibt keine Geschichte des juedischen Beitrags zur deutschen Literatur. Auch kaum moeglich, weil untrennbar mit ihr verbunden, tief in ihrem Gewebe verflochten. Es würde ein schiefes, einseitiges Bild ergeben“ (Rosenfeld [vermutlich 1959], 1)). Auf der Suche nach einem einigenden Merkmal dieses „jüdischen Beitrags“ findet Rosenfeld dann die spezifische soziale Situation des „Juden in der Diaspora“, nämlich jene „Situation des Marginalen“, „jene Spannung und Distanz, die den Marginalen bezeichnet, der nicht restlos mit der ihn umgebenden Kultur identifiziert ist“ und „die juedische Dichtung geformt“ habe (Rosenfeld [vermutlich 1959], 2). Dass hingegen – auch hier mit Verweis auf Lasker-Schüler – von Heimat nicht die Rede sein könne, wird an diesen Notizen deutlich, die dem „Heimweh nach Deutschland“ eine wesentliche jüdisch-diasporische „[H]eimatlos[igkeit]“ gegenüberstellen (ebd.).

Marginalität in der brasilianischen Konvivenz

Es besteht kein Zweifel daran, dass sich beim frühen Rosenfeld Rassismus- aus Antisemitismuskritik ergibt. Entscheidend ist, dass ihm mit der an Heine exemplarisch studierten „Situation des Marginalen“ ein analytisches, der Soziologie entliehenes Instrument zur Verfügung stand, das ihm ermöglichte, sich die brasilianische Gesellschaft und davon ausgehend die brasilianische Literatur zu erschließen (vgl. hierzu Meyzaud 2024, 108 ff.). Die Scharnierstelle bilden hier seine ersten Beiträge zum Staden-Jahrbuch: Ab 1952 entsteht unter der Leitung des Anthropologen Egon Schaden eine „Brasilkunde“, die heuristisch und

interdisziplinär verfährt, international ausgerichtet ist und Wissenschaft an ein breiteres, deutschsprachiges Publikum vermitteln soll (Schaden 1953, 5–8).

Der an der von Illich eröffneten Theorietradition orientierte Begriff der Konvivenz kann beim Nachvollzug der Kulturwissenschaft *avant la lettre* helfen, die Rosenfeld an Brasilien praktiziert (vgl. Vejmelka 2007). Denn damit soll der diffizile Balanceakt festgehalten werden, den seine Analysen leisten: zwischen Einschluss und Ausgrenzung, zwischen der Gewalt der faktisch produzierten Ungleichheiten und der schöpferischen Kraft, die marginalisierte Gruppen mobilisieren können, um diesen Ungleichheiten zu begegnen. Dass Rosenfeld in Bezug auf Rosenbergs Rassenlehre von Antisemitismus als Rassismus spricht, angesichts der „Situation der Farbigen in Brasilien“ sich jedoch ganz bewusst für „Vorurteil“ (das „pre-conceito“ übersetzt) entscheidet, hat wohl nicht lediglich taktische Gründe, zumal das anvisierte Publikum der (deutschsprachigen) *Beiträge zur Brasilkunde* unter der Leitung von Egon Schaden primär kein brasilianisches ist. Affektiv liegt diese Entscheidung in der biographischen Lage eines Intellektuellen, der sich zwar selbst der Heimatlosigkeit nicht entledigen kann, in São Paulo jedoch einen Ort gefunden hat, an dem er bleibt. Argumentativ liegt sie im Vergleich mit den Vereinigten Staaten in derselben historischen Phase begründet, den der erste Beitrag – wohlgemerkt: unmittelbar vor dem *Civil Rights Movement* (1954-1968) – durchzieht. Der nordamerikanischen ‚Kastengesellschaft‘, ihrem auf Segregation und Rassengesetze ruhenden systemischen Rassismus, stellt *Die Situation der Farbigen in Brasilien* die Beweglichkeit der brasilianischen Klassengesellschaft entgegen. Mit dem biologistisch begründeten, in Gesetzen verankerten Rassismus der USA, kontrastiert die diskrete, aber folgenreiche Beharrlichkeit eines sich an die Hautfarbe ausrichtenden Vorurteils, das explizit auszusprechen niemand wagt.

So wird in Rosenfelds Beiträgen zur Brasilkunde die Ästhetik des Fußballspiels auf dessen Status als Fest der ‚Rassendemokratie‘ zurückgeführt, der religiöse Synkretismus anhand der Rassen- bzw. Klassenunterschiede erklärt, der ubiquitäre Gebrauch des Diminutivs in der Alltagssprache aus einer der Republik und Abschaffung der Sklaverei überdauernden patriarchalischen Ordnung der Sklavenhaltergesellschaft hergeleitet. Die stärksten Momente liegen jedoch im Nachvollzug der Situation der „Mulatten“, nämlich der *Pardos* (mixed-race persons) einschließlich der damit einhergehenden grausamen, seelischen Folgen. Die Marginalität, um die es hier geht, ist keinesfalls schlichtweg mit Ausgrenzung gleichzusetzen: Ihre Besonderheit liegt vielmehr in der Position zwischen zwei sogenannten Rassen, zwei

Klassen und zwei sozialen Welten. Ohne Zweifel dient die Geschichte des deutschen Judentums als Minderheit diesen Analysen als Folie. Dass sich für den Literaturkritiker zwischen der sozio-historischen Lage Heines und derjenigen des Vordenkers des *Modernismo*, dem kanonischen brasilianischen Autor Lima Barreto, Verbindungslinien ergeben, ist allein durch eine Arbeitsnotiz belegt (vgl. Meyzaud 2024, 108). Nach *Die Situation der Farbigen in Brasilien, Das Fußballspiel in Brasilien* und *Macumba* folgt dann der erste von zahlreichen Beiträgen zur brasilianischen Literatur, der vorführt, wie Lima Barretos Zwischenstellung als Pardo ihm dazu verholfen habe, das Brasilianisch-Portugiesische als Literatursprache von der „sprachlichen Zwangsjacke“ der kolonialen Literaturtradition zu befreien (Rosenfeld 1958, 133-146, hier: 140; zur brasilianischen Literaturgeschichte vgl. Candido 1981). Barretos Werk wie jenes seines Vorgängers Joaquim Maria Machado de Assis, so Rosenfeld, sei „eine Art Racheakt an der Gesellschaft“ (ebd.): Ihrer sozialen Zwischenstellung verdanken beide Schriftsteller die „Waffe des Marginalen“, nämlich – frei nach W. E. B. Du Bois – „den Doppelblick, den von innen und den von außen, um eine Gesellschaft, der sie zugleich angehörten und nicht angehörten, liebend zu verstehen und hassend zu entlarven.“ (ebd., 145).

Fazit

An den frühen Arbeiten des Literaturkritikers Anatol Rosenfeld ließ sich beobachten, wie die unmittelbar nach Kriegsende einsetzende Antisemitismuskritik eines geflüchteten deutschen Juden Analysen des verkappten, tabuisierten Rassismus in Brasilien ermöglichte – dies im Rahmen eines ambitionierten kollektiven Projekts der „Brasilkunde“ um den Anthropologen Egon Schaden in den frühen 1950er-Jahren. Es wurde jedoch deutlich, dass die Leistung dieser Kritik und Essayistik weit darüber hinausgeht, ein zu diesem Zeitpunkt verschwiegenes Rassismusproblem offenzulegen. Indem die Reflexion über eine nun irreversibel verlorene deutsch-jüdische Konvivenz in jene über die brasilianische Konvivenz übergeht, öffnet vielmehr die Perspektive auf eine historisch bedingte deutsch-jüdische Heimatlosigkeit, die für Rosenfeld mit dem Leben als Minderheit ko-extensiv ist, die Aufmerksamkeit für andere historische Situationen der Marginalität. Erst dieses transkulturelle Vorgehen stellte im Fall des geflüchteten „fremden Intellektuellen“ (Schwarz) die Weichen für die Literaturkritik im engeren Sinne, nämlich das Nachvollziehen der literarischen Formarbeit aus der „Situation des Marginalen“ heraus. Damit konnte Rosenfelds frühe Kritik zu dem

Arbeitsprogramm – der Literatur des Marginalen – und zu der Methodik – Vergleich und Verflechtung – finden, die sie als Literaturkritik und -theorie in den darauffolgenden Jahren bestimmen sollte.

Maud Meyzaud ist Literaturwissenschaftlerin und derzeit Fellow am Leuphana Institute for Advanced Studies (LIAS) in Culture and Society der Leuphana Universität Lüneburg. Ihre thematischen Schwerpunkte liegen u.a. auf der politischen Theorie, auf der Theorie des Romans und auf der Literatur der Flucht.

Literaturverzeichnis

Arendt, Hannah. 2006. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus.* München: Piper.

Benn, Gottfried. 1968. „Rede auf Else Lasker-Schüler“. In *Gesammelte Werke 4: Reden und Vorträge*. Hrsg. von Dieter Wellershoff, 1101–04. München: DTV.

Cândido, Antônio. 1981. *Formação da literatura brasileira.* Belo Horizonte: Itatiaia.

Costa, Sérgio. 2019. „The Neglected Nexus between Conviviality and Inequality“. *Novos estudos CEBRAP* 38 (Heft 1): 15–32. Letzter Zugriff 22.08.2024.

Därmann, Iris. 2024. „Vergebliche Widerstände? Eine Spurensuche mit W.E.B. Du Bois, Herbert Aptheker, Melville J. Herskovits, Raymond A. Bauer und Alice H. Bauer“. *Sprache und Literatur* Jg. 53 (Heft 129): 9–34.

Eckl, Marlen. 2010. „Das Paradies ist überall verloren“: *Das Brasilienbild von Flüchtlingen des Nationalsozialismus.* Madrid/Frankfurt/M.: Iberoamericana/Vervuert.

Ette, Ottmar. 2021. *Romantik zwischen zwei Welten.* Berlin/München/Boston: De Gruyter.

Ette, Ottmar. 2010. *ZusammenLebensWissen. List, Last und Lust literarischer Konvivenz im globalen Maßstab.* Berlin: Kadmos.

Freyre, Gilberto (1933) 2003. *Casa-grande & senzala. Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.* São Paulo: Global.

Glissant, Édouard. 1990. *Poétique de la Relation – Poétique III.* Paris: Gallimard.

Illich, Ivan. 1973. *Tools for Conviviality.* New York: Harper & Row.

Jünger, David. 2016. *Jahre der Ungewissheit: Emigrationspläne deutscher Juden 1933-1938.* [Schriften des Simon-Dubnow-Instituts 24]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Kaufmann, Kristin. 2020. *Wege jüdischer Wanderung: „Das zweite transportable Vaterland“ des Publizisten Alfred Hirschberg in Brasilien. Masterarbeit, Humboldt-Universität zu Berlin, Kultur-, sozial- und Bildungswissenschaftliche Fakultät, Institut für Kulturwissenschaft.*

Kertész, Imre. 2004. „Die exilierte Sprache“. In *Die exilierte Sprache*, hrsg. von ders., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 206–21.

Kaznelson, Siegmund (Hg.). 1959. *Jüdisches Schicksal in deutschen Gedichten: eine abschließende Anthologie.* Berlin: Jüdischer Verlag.

Lubrich, Oliver. 2021. „Entlang der Farbenlinie‘. W. E. B. Du Bois in Nazi-Deutschland“. *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 6. Jg. 6 (3): 33–51. Letzter Zugriff 22.08.2024 <https://doi.org/10.2478/kwg-2021-0031>.

Meyzaud, Maud. 2024. „Kosmopolitismus der Geflüchteten. Zur transkulturellen Literaturkritik Anatol Rosenfelds in Brasilien“. *Sprache und Literatur* Jg. 53 (Heft 129): 89–116. <https://doi.org/10.30965/25890859-05301005>.

Rosenfeld, Anatol. (ohne Datum). „Nur das Individuum in dem einzelnen Juden wurde befreit“. In: *Mappe E 13 „Literatura – Conferencias (notas)“.* Quelle: Acervo Anatol Rosenfeld, Casa do Povo, São Paulo.

Rosenfeld, Anatol. 1993. „Duas Poetisas: Gertrud Kolmar e Else Lasker-Schüler“. (Erstver. 25. Juli 1959). In *Letras Germânicas*, 189–94. São Paulo: Perspectiva.

Rosenfeld, Anatol. (vermutlich 1959). „Es gibt keine Geschichte des jüdischen Beitrag...“. In: *Mappe E 13 „Literatura – Conferencias (notas)“.* Quelle: Acervo Anatol Rosenfeld, Casa do Povo, São Paulo.

Rosenfeld, Anatol. 1956. „Das Fussballspiel in Brasilien“. *Staden-Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde* 4, 149–70.

Rosenfeld, Anatol. 2012. *Judaísmo, reflexões e vivências.* São Paulo: Perspectiva.

Rosenfeld, Anatol. (1955): „Macumba“. *Staden-Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde* 3: 125–40.

Rosenfeld, Anatol. 1958. „Das Romanwerk Lima Barretos“. *Staden-Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde* 6: 133–46.

Rosenfeld, Anatol. 2011. *Preconceito, Racismo e Política.* São Paulo: Perspectiva.

Rosenfeld, Anatol. 1954. „Die Situation der Farbigen in Brasilien“. *Staden-Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde* 2: 149–70.

Rothberg, Michael. 2009. *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford, CA: Stanford UP.

Schaden, Egon. 1953. „Zum Geleit“. *Staden Jahrbuch. Beiträge zur Brasilkunde* 1: 5–8.

Schwarcz, Lilia Moritz. 2021. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário*. São Paulo: Companhia das Letras.

Schwarz, Roberto. 1992. „Anatol Rosenfeld, a Foreign Intellectual“. In *Misplaced Ideas. Essays on Brazilian Culture*. London/New York, NY: Verso, 175–86.

Tucci Carneiro, Maria Luiza. 2014. *Weltbürger. Brasilien und die jüdischen Flüchtlinge 1933-1948*. Münster: Litt.

Vejmelka, Marcel. 2007. „Annäherungen an die brasilianische Kultur: Anatol Rosenfelds frühe Beiträge zu den Staden-Jahrbüchern 1954-56“. *Martius-Staden-Jahrbuch* 54: 79–101.