

## **Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft II**

# **Europäisch-jüdische Studien Beiträge**

---

Herausgegeben vom Moses Mendelssohn Zentrum  
für europäisch-jüdische Studien, Potsdam

Redaktion: Werner Treß

## **Band 37**

# **Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft II**



Antisemitismus in Text und Bild –  
zwischen Kritik, Reflexion und Ambivalenz

Herausgegeben von  
Hans-Joachim Hahn und Olaf Kistenmacher

**DE GRUYTER**  
OLDENBOURG

Die elektronische Ausgabe dieser Publikation erscheint seit März 2025 open access.

Die Open-Access-Stellung wurde ermöglicht mit Unterstützung des Ministeriums für Wissenschaft, Forschung und Kultur des Landes Brandenburg.

ISBN 978-3-11-053970-7

e-ISBN (PDF) 978-3-11-054197-7

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-053989-9



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte, die nicht Teil der Open-Access-Publikation sind (z. B. Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.). Diese erfordern ggf. die Einholung einer weiteren Genehmigung des Rechteinhabers. Die Verpflichtung zur Recherche und Klärung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

**Library of Congress Control Number: 2019940865**

#### **Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek**

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston  
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

[www.degruyter.com](http://www.degruyter.com)

# Inhalt

Hans-Joachim Hahn und Olaf Kistenmacher

**Einleitung: Gegennarrative und Bildpolitiken**

Verhandlungen des Antisemitismus in Literatur, Kunst und  
Populärkultur — 1

Nike Thurn

**Entlarvende Inkongruenz und vorgeführte falsche Fährten**

Lessings literarische Kritik in *Die Juden* (1749) und *Nathan der Weise*  
(1779) — 29

Hans-Joachim Hahn

**Poetische Gerechtigkeit**

Ghettoliteratur und moderne Judenfeindschaft — 51

Katharina Bock

**Un-unheimliche Juden oder: Warum spukt es im Schloss?**

Steen Steensen Blichers Novelle über eine jüdische Familie in  
Jütland — 83

Mirjam Wenzel

**Von Ararat nach Sitka**

Zur Geschichte und Literatur der jüdischen territorialen  
Bewegungen — 109

Andrea Livnat

**„Hinaus – aus – dem – Ghetto!“**

Beschreibungen des Antisemitismus in Theodor Herzls literarischem  
Werk — 123

Sebastian Voigt

**Schmelztiegel. Die Neue Welt als Antwort auf den europäischen  
Antisemitismus**

Über *The Melting Pot* (1908) von Israel Zangwill — 141

Olaf Kistenmacher

**Latente Erinnerung – latenter Antisemitismus**

Die Darstellung der modernen Judenfeindschaft in Marcel Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* — 161

Agnieszka Pufelska

**„Die Juden, – das ist was anders“**

Das Tragische in dem satirischen Roman *Tohuwabohu* von Sammy Gronemann — 195

Patricia Zhubi

**Maskierte Propheten**

Darstellungsformen des Antisemitismus in Hugo Bettauers Roman *Stadt ohne Juden* und Artur Landsbergers Adaption — 219

Franziska Krah

**Schuld ohne Sühne**

Innenansichten eines Antisemiten in Franz Werfels *Der Abituriententag* — 249

Jan Süselbeck

**Flüchtling Shylock**

Antisemitismuskritik und Empathie lenkung in Walter Mehrings Drama *Der Kaufmann von Berlin* — 271

Birgit Schmidt

**Jüdisches Subproletariat in New York**

Michael Golds *Jews without Money* — 301

Maria Heiner

**Lea Grundigs Grafikzyklus „Der Jude ist schuld!“ — 315**

Paula Wojcik

**Der Antisemitismuskritik in jiddischsprachigen Balladen aus Osteuropa — 331**

Markus Streb

**Von Mäusen, Golems und Sündenböcken**

Die Auseinandersetzung mit Antisemitismus in europäischen und nordamerikanischen Comics der 1940er Jahre — 353

**Literaturverzeichnis — 377**

**Über die Autoren — 407**

**Personenregister — 413**



Hans-Joachim Hahn und Olaf Kistenmacher

## Einleitung: Gegennarrative und Bildpolitiken

### Verhandlungen des Antisemitismus in Literatur, Kunst und Populärkultur

Schon während der Arbeit am ersten Band, *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944*, war offensichtlich, dass er Lücken lassen würde. Seine verschiedenen Beiträge beschäftigen sich im weitesten Sinne mit theoretischen Texten, die sich vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs kritisch mit den verschiedenen Facetten der Judenfeindschaft auseinandersetzen: mit historiografischen, philosophischen oder psychologischen Texten, Texten aus der Wissenschaft des Judentums und Texten, die man heutzutage der Soziologie und der Politikwissenschaft zuordnen könnte, oder solchen, die aus Wissensgebieten wie der „Völkerpsychologie“ stammten, die heute nicht mehr existieren.<sup>1</sup> Zugleich konzentriert sich der erste Band überwiegend auf Veröffentlichungen, die seit der Etablierung der Antisemitismusforschung nach 1945 kaum noch bekannt sind. So erklärt sich auch, weshalb zum Beispiel der Philosoph Friedrich Nietzsche, der einerseits die antisemitische Bewegung in Deutschland des 19. Jahrhunderts harsch kritisiert hat, andererseits konservativen bis hin zu völkischen Geistesströmungen als Stichwortgeber galt (in *Jenseits von Gut und Böse* empfahl er, „die antisemitischen Schreihälse des Landes zu verweisen“, zugleich bezeichnete er selbst „die Juden“ als „die stärkste, zähste und reinste Rasse“, die es verstünde, „noch unter den schlimmsten Bedingungen sich durchzusetzen“<sup>2</sup>), in *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft* nur am Rande behandelt wurde. Solche uneindeutigen, in sich widersprüchlichen Texte sind es jedoch, die ebendeswegen aus der Perspektive einer historisch

---

1 Siehe auch Autorenkollektiv: Der Kampf gegen Judenfeindschaft von Johannes Reuchlin bis Heinrich Heine. Offenbach 2013; Erdle, Birgit u. Werner Konitzer (Hrsg.): Theorien über Judenhass – eine Denkgeschichte. Kommentierte Quellenedition (1781–1931). Frankfurt am Main/New York 2015; Krah, Franziska: „Ein Ungeheuer, das wenigstens theoretisch besiegt sein muß“. Pioniere der Antisemitismusforschung in Deutschland. Frankfurt am Main/New York 2016; Segel, Benjamin: Die Protokolle der Weisen von Zion kritisch beleuchtet. Eine Erledigung [1924]. Hrsg. von Franziska Krah. Freiburg im Breisgau/Wien 2017.

2 Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Leipzig 1930. S. 183–185. Zu Nietzsche siehe auch Kofman, Sarah: Die Verachtung der Juden. Nietzsche, die Juden, der Antisemitismus. Aus dem Französischen von Bernhard Nessler. Berlin 2002.

orientierten Antisemitismusforschung in Relektüren neu erschlossen werden sollten.

Hier setzt der vorliegende, zweite Band an, der mehr bietet als nur eine Ergänzung des ersten. Vielmehr richtet sich der Fokus auf eine andere Art historischer Quellen: Statt um theoretische Texte geht es um künstlerische Auseinandersetzungen mit der modernen Judenfeindschaft. In unterschiedlichen Medien und Genres, in der Literatur, der Musik oder der bildenden Kunst und ebenfalls in populären Darstellungsformen wie der Karikatur, später auch in Filmen oder Comics, finden sich Ansätze zu einer Kritik, Verhandlungen des Themas Antisemitismus, die auf eine Distanz zur jüdenfeindlichen Aggression abzielen. Während eine breite Forschung dazu vorliegt, inwieweit diese Medien den modernen Antisemitismus beförderten, reproduzierten und mitproduzierten – die Karikatur etwa als eine Text-Bild-Gattung, in der Juden mit einer antijüdischen Physiognomie versehen und denunziert wurden und werden –, blieb weit weniger beachtet, welche Versuche es in diesen Medien ebenfalls gegeben hat und gibt, Judenfeindlichkeit mit kulturellen Mitteln aufzugreifen, um sie zu bekämpfen.<sup>3</sup>

Insofern man den modernen Antisemitismus – oder sogar ältere Formen der Judenfeindschaft – formal als eine Fiktion, einen Mythos, eine ‚Erzählung‘ verstehen will, setzt eine künstlerische Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus an seiner Quelle an: im Bereich des mythischen Glaubens, der Imaginationen und der „Einstellung“.<sup>4</sup> Eine der wirkmächtigsten antisemitischen Schriften seit dem frühen 20. Jahrhundert, das Machwerk *Die Protokolle der Weisen von Zion*, war nicht nur, formal betrachtet, ein literarisches Werk, sondern es basierte auf einem Roman, *Biarritz*, der 1868 veröffentlicht worden war.<sup>5</sup> So betrachtet, ist es nur passend, dass sich Umberto Eco in *Der Friedhof von Prag* 2010 mit der Geschichte der mächtigen Verschwörungstheorie wiederum literarisch auseinandersetzte.<sup>6</sup> Fünf Jahre zuvor hatte er bereits eine Einführung zur letzten Graphic Novel des amerikanischen Comicpioniers Will Eisner verfasst, die den gleichen Gegenstand

---

3 Für die Literatur des späten 20. und beginnenden 21. Jahrhunderts leistet dies Wojcik, Paula: Das Stereotyp als Metapher. Zur Demontage des Antisemitismus in der Gegenwartsliteratur. Bielefeld 2013. Grundlegend auch Körte, Mona: Metaerzählungen, Grenzfälle. Literatur als Widerstand gegen Ideologiebildung. In: Der DeutschUnterricht 58 (2015) 2. S. 6–16.

4 Sartre, Jean-Paul: Überlegungen zur Judenfrage [1944/54]. Aus dem Französischen von Vincent von Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg 1994.

5 Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlage des modernen Antisemitismus – eine Fälschung. Text und Kommentar. Hrsg. von Jeffrey L. Sammons. Fünfte Auflage. Göttingen 2009. S. 8–11.

6 Eco, Umberto: Der Friedhof in Prag. Aus dem Italienischen von Burkhart Kroeber. München 2011.

in einer Bild-Text-Narration reflektiert.<sup>7</sup> Eisner wiederum erzählte schon 2003 in einer anderen Graphic Novel die Geschichte der antijüdisch codierten Figur Fagin aus Charles Dickens' Roman *Oliver Twist* neu – aus der Perspektive von Fagin, um so die Voreingenommenheit Dickens aufzuzeigen.<sup>8</sup>

Reflexionen aus dem 21. Jahrhundert stehen allerdings nicht im Zentrum der hier untersuchten Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Im Rahmen dieses Bandes setzen wir eine zeitliche Klammer von grob 200 Jahren, die damit den Zeitraum vom Beginn der „Sattelzeit“ (Reinhard Koselleck) um 1750 herum bis kurz nach dem Zweiten Weltkrieg umfasst. Für die Belletristik könnte man sogar ins späte 16. Jahrhundert zurückgehen, denn die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft zur jüdischen Minderheit ist seitdem mit dem Namen Shakespeare verknüpft. Sein Theaterstück *The Merchant of Venice* zeigt zugleich die Ambivalenz auf, die die künstlerische Beschäftigung mit Judenfeindschaft oft prägt.<sup>9</sup> Shylocks berühmte Worte „hath not a Jew hands, organs, dimensions, senses, affections, passions?“ dienen bis heute als Anklage gegen jede Form des Rassismus. Gleichwohl sahen sich auch Antisemit\*innen des 19. und 20. Jahrhunderts durch das Theaterstück *Der Kaufmann von Venedig* bestätigt.<sup>10</sup> Darüber hinaus stellten unterschiedliche Adaptationen des berühmten Stücks immer wieder konkrete Auseinandersetzungen mit jeweils aktuellen Formen des Antisemitismus dar, was Jan Süselbeck in seinem Beitrag anhand von Walter Mehrings Ende der 1920er Jahre uraufgeführten Stücks *Der Kaufmann von Berlin* aufzeigt.

Neben der Literatur, die in diesem Band den Schwerpunkt ausmacht, waren es andere kulturelle Bereiche, in denen ebenfalls eine Auseinandersetzung mit Judenfeindschaft stattfand. 1835 hatte Fromental Halévy die Oper *La Juive* geschrieben, deren Schluss, so jüngere Interpretationen, die Forderung nach Gleichstellung der Buchreligionen impliziert.<sup>11</sup> Knapp 100 Jahre später reagiert

---

7 Eisner, Will: Das Komplott. Die wahre Geschichte der Protokolle der Weisen von Zion. Mit einer Einführung von Umberto Eco. München 2005. Die amerikanische Originalausgabe erschien im selben Jahr unter dem Titel *The Plot. The Secret Story of the Protocols of the Elders of Zion*.

8 Eisner, Will: Ich bin Fagin. Die unerzählte Geschichte aus *Oliver Twist* [2003]. Aus dem Amerikanischen von Axel Monte. Köln 2015.

9 Aus der Reihe von neueren Forschungsarbeiten, die die grundsätzliche Ambivalenz des Stücks im Kontext ihrer erinnerungskulturellen Aktualisierungen in Deutschland reflektiert, sei nur erwähnt: Ackermann, Zeno und Sabine Schülting (Hrsg.): Shylock nach dem Holocaust. Zur Geschichte einer deutschen Erinnerungsfigur. Berlin 2011.

10 Sabin, Stefana: „Es ist ein Unmensch keines Mitleids fähig“. Shakespeares Shylock und der Antisemitismusvorwurf. Göttingen 2012.

11 Moindrot, Isabelle: Die Darstellung der Juden in der Oper. In: Halévy, Fromental: *La Juive* – Die Jüdin. Oper in fünf Akten. Libretto von Eugène Scribe. Stuttgart 2007/08. S. 8–16.

eine Musikrevue mit einer Reflexion des Antisemitismus auf den Wahlerfolg der NSDAP im Preußischen Landtag. Friedrich Hollaender verfasste ein satirisches Couplet mit dem Titel „An allem sind die Juden schuld“, das als Teil der Revue *Spuk in der Villa Stern* im September 1931 uraufgeführt wurde. Mit der Revue griff Hollaender den Nationalsozialismus und den Antisemitismus im Allgemeinen an; der „Spuk“ in der Villa war niemand anderes als Hitler. Die acht Strophen des Couplets, deren Text Hollaender zur Melodie von Georges Bizets „Habanera“-Arie verfasste, stellt den verschwörungstheoretischen Charakter antisemitischer Weltanschauung aus, der mit dem rhetorischen Mittel der Tautologie vorgeführt wird. Die bekannte Melodie verknüpft Bizets Operntext mit Hollaenders Strophen. Durch diese Verbindung entsteht ein Zustand der Widersprüchlichkeit, der die Paradoxien antisemitischer Parolen verdeutlicht.<sup>12</sup> So nutzte Hollaender explizit die besondere Medialität des Couplets zur parodistischen Entlarvung antisemitischer Konstrukte. Ob diese Form der Satire zur Entlarvung des Antisemitismus geeignet ist, wurde Anfang der 1930er Jahre allerdings von Einigen bezweifelt, etwa in der *C.-V.-Zeitung*, dem Organ des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, dem eine Mehrheit der ‚assimilierten‘ deutschen Jüdinnen und Juden nahestand.<sup>13</sup>

In der bildenden Kunst fand, so unser vorläufiges Ergebnis, vor allem im Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Verfolgung und der Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden eine Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus statt. Dies belegt eindrücklich der in diesem Band wiedergegebene Grafikzyklus „Der Jude ist schuld!“, den Lea Grundig aus den von ihr zwischen 1933 und 1938 geschaffenen Kaltnadelradierungen *Unterm Hakenkreuz* in den 1960er Jahren nachträglich zusammenstellte, der eine unzweideutige Kritik und Anklage des Judenhasses darstellt. Maria Heiner erinnert in ihrem Kommentar daran, dass diese Blätter trotz Arbeitsverbots und zahlreicher Hausdurchsuchungen der Gestapo entstanden. In *Bilder zum Judenmord* präsentiert Kathrin Hoffmann-Curtius ebenfalls frühe Versuche, die Verfolgung und Vernichtung der Jüdinnen und Juden in der bildenden Kunst darzustellen und zu reflektieren. Eine Zeichnung, in der Bedřich Fritta bereits 1944 die nach wie vor gültige „Beweiskraft“ von Filmaufnahmen infrage stellte, indem er den Vorgang des Filmens als „Inszenierung“ darstellte, veranschaulicht die Möglichkeiten bildlicher Reflexion: Man sieht eine Art Kameraroboter mit Armeestiefeln, der eine von einer durch einen nationalsozialistischen Judenstern markierten Maskenbildnerin geschönte Szene eines geschminkten älteren Juden porträtiert, doch das hinter einem Vor-

<sup>12</sup> Rösler, Walter: Das Chanson im deutschen Kabarett 1901–1933. Berlin 1980. S. 297.

<sup>13</sup> [Anonym]: Weg mit dem „Spuk“ in „Tingel-Tangel“. In: *C.V.-Zeitung* 10 (1931). H. 40. S. 475.

hang liegende Skelett nicht aufnimmt.<sup>14</sup> Fritta entlarvte damit den im Auftrag der SS von Kurt Gerron gedrehten Film *Theresienstadt – Ein Dokumentarfilm aus dem jüdischen Siedlungsgebiet* als antisemitische Propaganda.

Eine der ersten Auseinandersetzungen mit dem nationalsozialistischen Antisemitismus im Comic findet sich in einer Folge der österreichischen Serie „Tobias Seicherl“, deren Titelheld einen ressentimentgeladenen, grollenden Kleinbürger darstellt. Den hatte der Karikaturist und Comiczeichner Ladislaus Kmoch (alias Ludwig Kmoch) 1930 erfunden. Bereits in einer Folge aus dem Jahr 1932 lässt er Seicherl ein Pogrom anzetteln, nachdem er von Hitler ein Telegramm erhalten hat mit einer codierten Aufforderung zum Putsch („Großmutter gestorben, Maxi“). Die Panelfolge verbindet den Mord an Jüdinnen und Juden mit dem Krieg gegen Frankreich; das letzte Panel zeigt ein endloses Gräberfeld als Ergebnis der nationalsozialistischen Aggression.



**Abb. 1:** Ladislaus Kmoch: Zwei Panel aus einer Folge von „Tobias Seicherl“. In: Das Kleine Blatt (April 1932). Für die Druckvorlage danken wir Emil Gruber, Graz.

Markus Streb analysiert im vorliegenden Band etwas spätere Reflexionen der Nazi-Verfolgungen der europäischen Jüdinnen und Juden im Medium des Comic sowie anderer „narrativer Bildserien“,<sup>15</sup> Werke, an die die bekannteren Graphic Novels wie Art Spiegelmans *Maus* seit den 1980er Jahren anknüpfen. Horst Rosenthal, der seine Geschichte im Internierungslager Gurs zeichnete, wurde 1942 nach Auschwitz deportiert und ermordet. In seiner 16 Blätter umfassenden Bildergeschichte *Mickey au camp de Gurs* ist es die berühmte Comicfigur Mickey

<sup>14</sup> Hoffmann-Curtius, Kathrin: Bilder zum Judenmord: eine kommentierte Sichtung der Malerei und Zeichenkunst in Deutschland von 1945 bis zum Auschwitz-Prozess. In Zusammenarbeit mit Sigrid Philipps. Marburg 2014. S. 24 f.

<sup>15</sup> Vgl. Wendland, Jörn: Das Lager von Bild zu Bild. Narrative Bildserien von Häftlingen aus NS-Zwangslagern. Köln [u. a.] 2017.

Mouse, die sich im französischen Internierungslager wiederfindet. Rosenthal nutzt das Medium selbstreflexiv, indem sich die Maus am Ende selbst aus der Geschichte herausradiert. Es ist allerdings bemerkenswert, dass der jüdische Zeichner offenließ, ob die von ihm adaptierte Comicfigur ebenfalls als „jüdisch“ verschleppt worden war.<sup>16</sup> Wie Streb herausarbeitet, stand die bildliche Darstellung vor einem Dilemma, die den Spielfilm gleichermaßen betrifft: Wenn Jüdinnen und Juden visuell unterschieden werden, leistet man der Vorstellung Vorschub, dass „Juden“ eine spezifische Physiognomie hätten.<sup>17</sup> Die von Charlie Chaplin 1940 gedrehte Satire auf Hitler und den Nationalsozialismus, *The Great Dictator*, kommt ebenso wie Rosenthals Comic aus Gurs im Hinblick auf den zentralen Sympathieträger des Films, den jüdischen Friseur, ohne visuelle Markierung aus. Nicht nur vermeidet Chaplin so das ungewollte Aufgreifen antisemitischer Visualisierungen, sondern er kann zugleich Momente der Verwechslungskomödie nutzen: Während der Diktator Hynkel (alias Hitler) für einen Juden gehalten wird, gelangt der jüdische Friseur aufgrund seiner Ähnlichkeit mit Hynkel in die Position des Diktators.

Nicht nur in der figürlichen Grafik und Malerei finden sich vor und nach dem Zweiten Weltkrieg Auseinandersetzungen mit der Verfolgung und Vernichtungspolitik. Auch in der nichtgegenständlichen Malerei gibt es Werke, die sich als eine Auseinandersetzung mit der Shoah lesen lassen. In *Abstraction and the Holocaust* folgt Mark Godfrey nicht der Auffassung, abstrakte Werke seien, gewissermaßen als Verweigerung von Abbildungen, generell eine Reaktion auf die Shoah. Bei den von ihm untersuchten Künstler\*innen besteht allerdings ein wesentlicher Zusammenhang zwischen dem Trauma des Zweiten Weltkriegs und dem Eindruck, nichts mehr bildlich darstellen zu können. Barnett Newman erinnerte später, er habe seit Anfang der 1940er Jahre das Gefühl gehabt, „the world was coming to an end. And to the extent that the world was coming to an end, the whole issue of painting, I felt, was over because it was impossible to paint flowers, figures, etcetera, and so the crisis moved around the problem of what I can really paint.“<sup>18</sup> Newman drückt ein Gefühl aus, das Theodor W. Adorno 1949 mit der Formulierung „[N]ach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch“ in Worte fass-

<sup>16</sup> Siehe den Beitrag von Markus Streb im vorliegenden Band.

<sup>17</sup> Siehe auch Lipton, Sara: *The Invention of the Jewish Nose*. In: *The New York Review of Books*, 14.11.2014. URL: <http://www.nybooks.com/daily/2014/11/14/invention-jewish-nose/> [Aufruf am 3.2.2018]; Mosse, George L.: *Die Geschichte des Rassismus in Europa [Towards the Final Solution. A History of European Racism, 1978]*. Aus dem Amerikanischen von Elfriede Burau und Hans Günther Holl. Frankfurt am Main 1990. S. 43–60.

<sup>18</sup> Newman, Barnett [1966]. Zit. n. Godfrey, Mark: *Abstraction and the Holocaust*. New Haven/Conn. [u.a.] 2007. S. 14.

te.<sup>19</sup> Morris Louis' Werk *Charred Journal: Firewritten* von 1951, das sich mit der nationalsozialistischen Bücherverbrennung auseinandersetzt, lasse sich zugleich, so Godfrey, als ein Ausdruck der Krise von Bedeutung und Repräsentation nach der Shoah deuten. Die von ihm aufgeführten Künstler\*innen stammten und stammen aus jüdischen Familien. Die künstlerische Auseinandersetzung mit der Verfolgung und Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden begann allerdings nicht erst nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Anfang 1943 reagierte Mark Rothko etwa mit seinem Bild *The Syrian Bull*, einer Neudeutung eines archaischen Bildes, auf die nationalsozialistische Verfolgung und Ermordung der Juden in Europa. Darin greift er eine Illustration aus seiner *Graphic Bible* von 1928 auf, die den Titel trägt: *Israel is no more*.<sup>20</sup>

So wie sich antisemitische Darstellungen in allen Bereichen der Kultur finden, so erstreckt sich auf sie entsprechend auch die Bekämpfung des Antisemitismus. Innerhalb des von uns gesteckten zeitlichen Rahmens wird medien-, sprach- und länderübergreifend untersucht, welche Formen die kritische Darstellung des Antisemitismus in solchen Artefakten annahm, die im weitesten Sinne der Aufklärung über antijüdische Ressentiments und deren Bekämpfung dienten. Aufgrund des erweiterten Blickwinkels kann keine lückenlose Systematik geboten werden, sondern nur eine problemorientierte Auswahl. Die diachronische Perspektive zeigt zudem, dass die Einschätzung, wie eine Darstellung jeweils zu bewerten sei, sich historisch wandelt; zeitgenössische Betrachtungen sind geprägt von den miteinander konfligierenden Positionen der jeweiligen Gegenwart. Insofern kommt den ambivalenten Darstellungen eine besondere Bedeutung zu.

## Reflexion des Antisemitismus bis 1944

Als modernen Antisemitismus verstehen wir eine sich als Abwehr der Initiativen zur rechtlichen Gleichstellung der Juden ausbildende neue „Wissens“-Formation. Jan Weyand sieht als „Angelpunkt“ einer Transformation der mittelalterlichen

---

<sup>19</sup> Adorno, Theodor W.: *Kulturkritik und Gesellschaft* [1951]. In: Ders.: *Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen • Ohne Leitbild*. Frankfurt am Main 2003. S. 11–30, hier S. 30. Adornos zentrale Texte, die maßgebliche Beiträge zur wirkmächtigen Debatte über Fragen der künstlerischen Darstellung des Holocaust darstellen, sind samt einer Reihe von Reaktionen deutschsprachiger Autor\*innen versammelt in Kiedaisch, Petra (Hrsg.): *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*. Stuttgart 1998.

<sup>20</sup> Mark Rothko. *Retrospektive*. Hrsg. von Hubertus Gäßner/Christiane Lange/Oliver Wick. München 2008. S. 18.

Judenfeindschaft in den modernen Antisemitismus „die Idee“ einer Aufnahme der Jüdinnen und Juden in den Staat, was später als Emanzipation bezeichnet wurde.<sup>21</sup> In Preußen wurde diese Idee wirkmächtig mit Conrad Wilhelm von Dohms Schrift *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* aus dem Jahr 1781 artikuliert und unmittelbar zum umkämpften Programm in der öffentlichen Debatte. Zu Recht weist Weyand jedoch darauf hin, dass der „historische Prozess“, der die Artikulation dieser neuen Wissensformation ermöglicht, früher begann.<sup>22</sup> Der erste Band der *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft* übernahm eine zeitliche Zäsur, die uns, implizit und explizit, als Grundannahme der gegenwärtigen Antisemitismusforschung erschien, die es aber zu relativieren galt. 1944 schrieb Jean-Paul Sartre eine erste Fassung des später als *Réflexions sur la question juive* bekannt gewordenen Essays, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno publizierten im Exil eine erste Fassung der *Dialektik der Aufklärung*. Diese Gleichzeitigkeit sei, so Hans Mayer in *Aussenseiter*, bemerkenswert, denn sie zeige, dass „Auschwitz zwar im Vollzug, jedoch nicht im Denkvollzug eine ‚deutsche‘ Angelegenheit“ war. Sartre in Paris und Horkheimer und Adorno formulierten ihre Einsichten zu einem Zeitpunkt,

da die Niederlage des Dritten Reiches in die Analyse einbezogen werden darf. Beide Betrachtungsweisen gehen von der Prämisse aus, daß es eine *Judenfrage nach Kriegsende* geben wird. Beide Interpretationen deuten die virulent gebliebene Frage des Judenhasses als Scheitern der bürgerlichen Aufklärung, wobei Sartre terminologisch wenig genau den Vertreter dieser bürgerlich-humanistischen Konzeption als „démocrate“ kennzeichnet, während die deutschen Emigranten in Los Angeles vom bürgerlichen Liberalismus zu sprechen pflegen.<sup>23</sup>

Zwar sei der Holocaust eine „deutsche‘ Angelegenheit“ gewesen, nicht aber der Antisemitismus. Mayer bringt damit auf den Punkt, dass der Antisemitismus – hier mit dem historisch-pejorativen Terminus als „Judenfrage“ bezeichnet – nach dem Zweiten Weltkrieg weiterbestand, was er mit dem Scheitern der bürgerlichen Aufklärung begründet. Mit Horkheimer/Adorno teilt der materialistische Literaturwissenschaftler den Affekt gegen den „bürgerlichen Liberalismus“, den er für das Scheitern der Aufklärung verantwortlich macht. Für unseren Ansatz der

---

21 Weyand, Jan: Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus. Genese und Typologie einer Wissensformation am Beispiel des deutschsprachigen Diskurses. Göttingen 2016. S. 89. Unter Verweis auf Katz, Jacob: Frühantisemitismus in Deutschland. In: Ders. und K. H. Rengsdorf: Begegnungen von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Tübingen 1994. S. 79 – 91, hier S. 81.

22 Weyand, Historische Wissenssoziologie (wie Anm. 21), S. 89.

23 Mayer, Hans: *Aussenseiter* [1975]. Frankfurt am Main 2007. S. 454.

„Beschreibungsversuche“ ist daher eine konsequente Historisierung ebenso wie der Blick auf die Subjektpositionen der Künstler und Künstlerinnen konstitutiv. Da sich die Erscheinungsformen des Antisemitismus historisch ebenso unterscheiden, wie sich das Wissenschaftsverständnis während des von uns gesetzten Untersuchungszeitraums wandelt, verändern sich entsprechend auch die Formen, in denen der Antisemitismus reflektiert und beschrieben wird.

Der vorliegende Band geht von der Annahme aus, dass jenseits der im engeren Sinne „wissenschaftlichen“ Beschreibungsversuche eine Vielzahl von künstlerischen Auseinandersetzungen von Beginn an den modernen Antisemitismus thematisiert hat. Interessanterweise lässt sich an Sartre zeigen, dass offenbar ein Wechselverhältnis zwischen den Reflexionen in den Künsten einerseits und dem Erkenntnisfortschritt in den Wissenschaften andererseits bestanden hat. 1939 hatte er zunächst in einem literarischen Text Thesen ausprobiert, die er später in seiner Schrift zum Antisemitismus wieder aufgreifen wird:

Der erste Teil der *Überlegungen*, das *Porträt des Antisemiten*, hat einen eng verwandten literarischen Vorläufer: *Die Kindheit eines Chefs*. Diese Erzählung Sartres erschien 1939, in dem Jahr, in dem er sich in einem Interview für die Genfer *Revue juive* zum ersten Mal ausdrücklich zum Antisemitismus äußert.<sup>24</sup>

In *Die Kindheit eines Chefs* zeichnet Sartre den Charakter eines Menschen, dessen Selbstbewusstsein schwach ist und der sich auch in seinem sexuellen Begehren unsicher ist, der aber durch den Nationalismus und Antisemitismus in seinem gesellschaftlichen Umfeld Stärke gewinnt. Sartre stellt damit eine Verbindung zwischen Homophobie und Judenfeindschaft her, die sich schon in Marcel Prousts *Sodom und Gomorrha* findet, dem vierten, posthum erschienenen Band von *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*.<sup>25</sup> Was Sartres Protagonist bewundert und anstrebt, ist ein Zustand, in dem er alle „Verirrungen und Unsicherheiten“ hinter sich lassen könne, in dem er sich nicht mehr verändern und entwickeln müsse, sondern in sich abgeschlossen, „fertig“ sei.<sup>26</sup> Sartres künstlerische Reflexion ging

---

<sup>24</sup> Wroblewsky, Vincent von: Sartre, Dreyfus und die Juden. In: Schoeps, Julius H. u. Hermann Simon (Hrsg.): *Dreyfus und die Folgen*. Berlin 1995. S. 289 – 311, hier S. 294.

<sup>25</sup> Sartre, Jean-Paul: *Die Kindheit eines Chefs*. In: Ders.: *Die Kindheit eines Chefs*. Erzählungen in neuer Übersetzung. Aus dem Französischen von Uli Aumüller. 13. Auflage. Reinbek bei Hamburg 2011. S. 108 – 178. Siehe den Beitrag von Olaf Kistenmacher im vorliegenden Band.

<sup>26</sup> Sartre, *Die Kindheit eines Chefs* (wie Anm. 25), S. 164. Das erinnert an Klaus Theweleits grundlegende Studien zum soldatischen Körper. Theweleit, Klaus: *Männerphantasien*. Bd. 1: *Frauen, Fluten, Körper, Geschichte*. Frankfurt am Main 1977; ders.: *Männerphantasien*. Bd. 2: *Männerkörper. Zur Psychoanalyse des weißen Terrors*. Frankfurt am Main 1978.

einher mit dem öffentlichen Engagement, während der Versuch einer Analyse in (eher) wissenschaftlicher Form erst später erfolgt.

## Identität, Maske, Persona

Am Anfang der in diesem zweiten Band der Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft versammelten Aufsätze steht der Beitrag von Nike Thurn, in dem sie neben Gotthold Ephraim Lessings berühmten Theaterstück *Nathan der Weise* dessen weniger bekanntes Lustspiel *Die Juden* aus dem Jahr 1749 analysiert. Darin lässt Lessing zwei als Juden getarnte Räuber einen Baron überfallen. Bemerkenswert ist der frühe Gebrauch einer Maskierung, derer sich in einer literarischen Fiktion Nichtjuden bedienen, um als Juden zu erscheinen, und deren Demaskierung wiederum der Aufdeckung judenfeindlicher Vorstellungen dient. Lange bevor der antisemitische Diskurs mit dem Topos der Maske die vermeintliche Wesenlosigkeit und Uneigentlichkeit „der Juden“ negativ codiert hat, führt das Stück vor, wie sich christliche Räuber mit simplen Codes und etwas Verkleidung als Juden maskieren.

In Lessings *Die Juden* erhält der Bedrängte Hilfe von einem Reisenden und dessen Diener. Dank deren Hilfe werden die beiden Räuber in die Flucht geschlagen und der Baron gerettet. Lessing nutzt die Figur des „falschen Juden“, wie Thurn sie nennt, um mit ihr antijüdische Vorurteile und Handlungen vorzuführen und zu entlarven. Die Räuber tarnen sich als „Juden“, um auf diese Weise den Verdacht von sich ablenken und den zunächst unaufgeklärten Überfall Juden in die Schuhe schieben zu können. Andere Figuren des Stücks folgen dieser von den Räubern ausgegebenen Deutung bereitwillig, weil sie die gängigen antijüdischen Vorstellungen teilen. Sogar die an sich völlig unspezifische Tarnung durch falsche Bärte kann deshalb zur Attribuierung einer phantasmatischen Jüdischkeit geraten. Lessing greift zudem die in der Mitte des 18. Jahrhunderts weithin verbreitete Vorstellung einer physiognomischen Differenz von Juden und Nichtjuden auf, um sie zu entlarven. Pointiert ‚tarnt‘ er die einzige jüdische Gestalt im Stück, den Reisenden, durch dessen außergewöhnlich vorbildliches Handeln. Durch die Handlung entlarvt Lessing die in der Figurenrede aufgegriffenen antijüdischen Vorurteile, wobei seine Textstrategie darauf abzielt, das in diesen Dialogpartien ausgestellte und „den Juden“ als negative Eigenschaften und adversives Verhalten zugeschriebene konsequent als Allgemeines auszuweisen. Mit Lessings *Die Juden* lag noch vor der eigentlichen Artikulation des modernen Antisemitismus als neuer Wissensformation ein Stück vor, das ihn im Vertrauen auf das erzieherische Potenzial des Theaters auf die Bühne holt, um ihn auszustellen und zu bekämpfen. Als Theatertext und aufgeführte Inszenierung stehen Lessings *Die Juden*

bereits für die grundsätzlich medienüberschreitende kulturelle Reflexion des Antisemitismus.

Fast genau 200 Jahre später, nicht mehr im friderizianischen Preußen, sondern in den Vereinigten Staaten nach dem Zweiten Weltkrieg, nutzt ein anderer literarischer Text das „Passing“ einer nichtjüdischen Figur als eines Juden,<sup>27</sup> um den gegenwärtigen Antisemitismus zu demaskieren. In Laura Z. Hobsons Erfolgsroman *Gentleman's Agreement*, der im Jahr seines Erscheinens, 1947, von Elia Kazan mit Gregory Peck in der Hauptrolle verfilmt wurde, gibt sich der von der Westküste nach New York umgezogene Reporter Phil Schuyler Green als jüdisch aus, um gewissermaßen am eigenen Leib antisemitische Reaktionen erfahren zu können, über die er für eine liberale Zeitung eine Artikelserie schreiben soll. Die Verfilmung nutzt erfolgreich die Figur eines ‚falschen Juden‘, hier mit dem Gesicht eines als Nichtjuden bekannten Hollywoodstars ausgestattet, um gerade so die subtilen Mechanismen negativer Markierungen von als jüdisch wahrgenommenen Personen aufzeigen zu können. Dies geschieht im Film entsprechend überwiegend über sprachliche Codes. Verhandelt wird vor allem ein Antisemitismus, der sich konkret gegen ‚assimilierte‘ Jüdinnen und Juden richtet, die nicht durch die Verwendung religiöser Zeichen oder ritueller Objekte „erkennbar“ sind. Im selben Jahr hatte auch Edward Dmytryk's *Crossfire* im Stil des *film noir* Premiere, in dem Antisemitismus als Mordmotiv thematisiert wird.<sup>28</sup> Zwei Jahre zuvor, 1945, war der Protagonist in Arthur Millers Roman *Focus* unwillkürlich in die Rolle eines „Juden“ geraten. Nachdem der kurzsichtige Newman sich endlich dazu durchringt, eine Brille zu tragen, ist er für seine Umwelt plötzlich ein anderer

---

27 Zur Beziehung der vor allem im angloamerikanischen Diskurs diskutierten Frage des *Passings*, des Durchgehens als ein Anderer, auf die literarische Reflexion des Antisemitismus, vgl. Thurn, Nike: „Falsche Juden“. Performative Identitäten in der deutschsprachigen Literatur von Lessing bis Walser. Göttingen 2015. S. 20–23.

28 Vgl. Koch, Gertrud: Die Einstellung ist die Einstellung. Visuelle Konstruktionen des Judentums. Frankfurt am Main 1992. Obwohl mit Kurt Maetzig's *Ehe im Schatten* (D. 1947) und Joseph von Bákys *Der Ruf* (D. 1949) mit dem jüdischen Remigranten Fritz Kortner in der Rolle des aus Amerika zurückkehrenden Professors Mauthner auch im Nachkriegsdeutschland Versuche entstanden, mit den Mitteln des Spielfilms Antisemitismus zu reflektieren, scheint es doch verwunderlich, wenn Gertrud Koch gleich von „einer ganzen Reihe von Filmen“ spricht, die sich in dieser Zeit mit dem Antisemitismus auseinandersetzen. Vgl. Koch, Die Einstellung ist die Einstellung, S. 112. *Crossfire* und *Gentleman's Agreement* brechen nicht nur mit Darstellungstabus der „Traumfabrik“ Hollywood in der Zeit, sondern werden auch gegen andere Widerstände durchgesetzt. Eine größere Anzahl von Filmen ergäbe sich nur, wenn die frühen Versuche einbezogen würden, den Genozid an den Jüdinnen und Juden Europas im Medium des Spielfilms darzustellen, wie z. B. *Undzere Kinder* (P. 1948), *Lang ist der Weg* (D. 1948), *Ulica Graniczna* (P. 1948) oder *Morituri* (D. 1948).

Mensch, *a new man*. Seine Mutter weist ihn „lachend“ darauf hin, dass er mit der Brille „beinahe wie ein Jude“ aussehe.<sup>29</sup>

Im Rückblick nannte die Buchautorin Hobson die infame Rede Charles Lindberghs vom 11. September 1941 in Iowa als Auslöser, sich gegen Antisemitismus auszusprechen. Lindberghs Rede dokumentierte ebenfalls Philip Roth im Anhang zu seinem 2004 veröffentlichten Roman *The Plot against America. A Novel*, der als eine fiktive Autobiografie schildert, wie ein Junge namens Philip Roth erleben muss, dass der berühmte Pilot Charles Lindbergh, ein Freund der deutschen Nationalsozialisten, Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika wird.<sup>30</sup> Der reale Lindbergh hatte in seiner Rede 1941 drei Gruppen dafür verantwortlich gemacht, die Vereinigten Staaten in einen Krieg gegen Nazi-Deutschland zu führen: die Briten, „die Juden“ und die Roosevelt-Administration. Seine Rede enthält unter anderem die verschwörungsmythische Behauptung, die jüdischen US-Amerikaner\*innen würden die mediale Öffentlichkeit beherrschen: „Die größte von ihnen ausgehende Gefahr für unser Land geht vom Einfluss der Juden auf unsere Filmindustrie, unsere Presse, unseren Rundfunk und unsere Regierung aus.“<sup>31</sup>

Hobson reagierte auf diesen antisemitischen Ausbruch des Nationalhelden Lindbergh unmittelbar mit der Niederschrift eines kurzen Texts, „Choice... for Gentiles“, für den sie zwar einige Zustimmung erhielt, der allerdings ungedruckt blieb. Die von Hobson erinnerte Begründung, warum weder *Life* noch *Time* ihren Artikel publizierten, war die ausweichende Antwort, es bedürfe eines Aufhängers.<sup>32</sup> Bereits wenige Wochen nach Lindberghs Rede erschien das Problem eines US-amerikanischen Antisemitismus den Medienagenturen offenbar nicht mehr dringlich genug. Hobson allerdings nahm die Arbeit an einem Roman auf, der wenige Jahre später den Alltagsantisemitismus der „nice people“ in den Vereinigten Staaten thematisieren und schließlich – nach dem Holocaust – 1947 unter dem Titel *Gentleman's Agreement* erscheinen sollte. In Lessings Lustspiel *Die Juden* ebenso wie Laura Z. Hobsons Roman und Film *Gentleman's Agreement* ist die

---

<sup>29</sup> Miller, Arthur: Fokus [1945]. Aus dem Amerikanischen von Doris Brehm. Frankfurt am Main 2015. S. 39.

<sup>30</sup> Lindbergh, Charles: Who Are the War Agitators? In: Roth, Philip: *The Plot against America. A Novel*. New York 2004. S. 531–541.

<sup>31</sup> Lindbergh, Charles: Wer sind die Kriegstreiber? 11. September 1941. In: Roth, Philip: *Verschwörung gegen Amerika*. Aus dem Amerikanischen von Werner Schmitz. Reinbek bei Hamburg 2007. S. 531–541, hier S. 536.

<sup>32</sup> Hobson, Laura Z.: *Laura Z. The Early Years and Years of Fulfillment*. Mit einer Einl. v. Norman Cousins und einem Nachwort v. Christopher Z. Hobson. New York 1986. S. 290.

Intention einer Kritik des Antisemitismus offensichtlich, die sich der Form unterhaltender Medien bedient.

Daneben existieren zahlreiche mediale Reflexionen, die ambivalenter beurteilt werden müssen. Im Vorwort zu seinem Roman *Der neue Ahasver. Roman aus Jung-Berlin* schrieb Fritz Mauthner 1882, sein „Tendenz-Roman“ sei gegen zwei Fraktionen gerichtet: gegen „den Pöbel höherer und niederer Stände, der sein Gift gegen den jüdischen Stamm verschwendet“, und gegen „diejenigen Juden, die so wahnsinnig sind, mitten im Herzen Deutschlands eine orientalische Enklave bilden zu wollen“.<sup>33</sup> Diese Ambivalenz spiegelt sich oft in der Anlage des Romans wider. Zum Teil geraten die inszenierten Darstellungen schlicht uneindeutig, etwa wenn in Hugo Bettauers *Stadt ohne Juden* die Darstellung einiger jüdischer Charaktere, denen eigentlich die Sympathie des Publikums gelten soll, antisemitisch verzeichnet wird, obwohl die Intention der Darstellung auf die Entlarvung des Antisemitismus abzielt. Patricia Zhubi zeigt in ihrem Beitrag, dass die Versöhnungsutopie in Bettauers Buch und Hans Karl Breslauers Verfilmung, die die vertriebenen Jüdinnen und Juden am Ende zurückkehren lässt, auf einer Konstruktion beruht, die verschiedene antisemitische Annahmen als invertierte Stereotype bekräftigt (etwa das Phantasma, dass die Wirtschaft ohne den Beitrag von Jüdinnen und Juden zusammenbrechen würde). Zhubi weist darauf hin, dass die Reproduktion antisemitischer Vorstellungen im Medium Film zudem fataler ist als in der Literatur, weil Bilder in einem Roman durch die Leserinnen und Leser „individuell imaginiert“ werden, während „das Filmpublikum mit einem bereits fertiggestellten Bild konfrontiert“ wird, von dem es sich noch schwerer abgrenzen kann.<sup>34</sup>

## Tiergeschichten. Kafkas „Schakale und Araber“

Nicht nur Shakespeares *The Merchant of Venice* stellt einen „Grenzfall“ dar, wie Mona Körte Texte des literarischen Kanons bezeichnet, in denen „Ideologie und Ästhetik, kunstfertige Sprache und Gewalt eine Einheit eingehen, die uns stets

---

<sup>33</sup> Mauthner, Fritz: *Der neue Ahasver. Roman aus Jung-Berlin* [1882]. Berlin/Wien 2001. S. 8. Eva Lezzi liest den Roman vor dem Hintergrund der *postcolonial studies* als einen Text, in dem die Reflexion eines „mörderische[n], gesellschaftliche[n] Antisemitismus[?] und die Teilhabe des jüdischen Protagonisten Heinrich am imperialen Diskurs ineinander“ übergangen. Vgl. Lezzi, Eva: *Kolonialfantasien in der deutsch-jüdischen Literatur um 1900*. In: Dies. u. Dorothea Salzer (Hrsg.): *Dialog der Disziplinen: Jüdische Studien und Literaturwissenschaft (=minima judaica, Bd. 6)*. Berlin 2009. S. 437–479, hier S. 463.

<sup>34</sup> Siehe den Beitrag von Patricia Zhubi im vorliegenden Band.

von Neuem dazu zwingt, die Modalitäten des Ästhetischen zu überdenken“.<sup>35</sup> Ein komplexer, wenngleich kurzer Text Franz Kafkas aus der Zeit des Ersten Weltkriegs kann ebenfalls als ein solcher „Grenzfall“ gelesen werden. An der in der Forschung seit Beginn des 21. Jahrhunderts vermehrt diskutierten, vielschichtigen Erzählung „Schakale und Araber“ lässt sich das Problem der Ambivalenz einer literarischen Kritik des Antisemitismus verdeutlichen. Zusammen mit „Bericht für eine Akademie“ im zweiten Jahrgang von Martin Bubers kulturzionistischer Zeitschrift *Der Jude* 1917, also im Jahr der Balfour-Deklaration, erstmals veröffentlicht, legt bereits der Erscheinungsort nahe, dass beide Erzählungen von „specifically Jewish material“ handeln und zudem thematisch verwandt erscheinen.<sup>36</sup>

Der Germanist Jens Tismar stellte 1975 die Hypothese auf, dass in der Geschichte „das Verhältnis der Schakale und Araber als ein Anschauungsmodell für die Situation des jüdischen Volkes in der Galuth (= Exil, Zerstreuung)“ genutzt werde.<sup>37</sup> Eine solche Annahme setzt voraus, dass „Schakal“ als Synonym für „Jude“ verstanden wird, wofür Tismar eine Reihe von Belegen anführt: Er verweist auf Textstellen bei Heinrich Heine, Franz Grillparzer, Adalbert Stifter und Alfred Döblin bis hin zur hebräischen Bibel. Weil in der Thora Schakale häufig mit „Wüste“ und „Verwüstung“ verbunden erscheinen, etwa in den von Jeremia verkündeten Klagen des Herrn, Jerusalem in einen Steinhaufen und eine Wohnung der Schakale zu verwandeln (Jeremia 9,11), könne „der Schakal als Schemen der zerstreuten Judenheit, als ein gespenstiges Widerspiel der einstigen Größe“, interpretiert werden.<sup>38</sup> Diesem Fokus einer jüdisch-religiösen Perspektive, bei dem der Schakal als Schatten vergangener Herrlichkeit auf einen Juden verweist, steht der antisemitische Blick auf Jüdinnen und Juden zur Seite, der sie mit dem Tiervergleich denunziert.

Ein Kafka bekannter Intertext war Albert Stifters Erzählung „Abdias“.<sup>39</sup> Bei Stifter heißt es: „Nur ein Geschlecht teilte mit dem Schakal. Kinder jenen Geschlechtes waren es, das seit viertausend Jahren teilen mußte, das, seit sein erster

---

35 Körte, Metaerzählungen, Grenzfälle (wie Anm. 3), S. 10.

36 Rubinstein, William C.: Kafka's ‚Jackals and Arabs‘. In: Monatshefte für den deutschen Unterricht 59 (1967). S. 13–18, hier S. 13.

37 Tismar, Jens: Kafkas „Schakale und Araber“ im zionistischen Kontext betrachtet. In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 19 (1975). S. 306–323, hier S. 310.

38 Tismar, Kafkas „Schakale und Araber“ (wie Anm. 37), S. 312.

39 Stifter, Adalbert: Abdias. In: Ders.: Gesammelte Erzählungen. Bd. 1. Hrsg. und eingel. von Walter Hoyer. Leipzig 1954. S. 377–429, hier S. 379. Bei Tismar wird ein teilweise erheblich abweichender Wortlaut zitiert. Zudem findet bei ihm keine Erwähnung, dass die bei Kafka auftauchende Dreierkonstellation von Araber(n), Europäer und Schakalen schon für Stifters Erzählung konstitutiv ist.

Vater wanderte, wandern mußte, und auf dieser Wanderung sich gleicher blieb, als alle andern, die da fest und seßhaft sind auf jedem Punkte dieser Erde.“<sup>40</sup> Zunächst werden die Juden über das Motiv des ewigen Wanderns eingeführt, das üblicherweise mit der Figur des Ahasver verknüpft ist. Zudem werden sie, als düster und schmutzig apostrophiert, in der ihnen hier unterstellten Schattenhaftigkeit zu Mitbewohnern des Schakals erklärt und diesem so angenähert.<sup>41</sup>

Kafka ruft in seiner Erzählung beide Traditionen auf, die Jüdinnen und Juden mit Schakalen identifizieren, den biblischen Diskurs ebenso wie den antijüdischen. Seine zeitgenössischen Leserinnen und Leser erkannten in den Schakalen ein Bild des „Diaspora Jew“,<sup>42</sup> der in antisemitischer ebenso wie in zionistischer Perspektive negativ gezeichnet war. Kafkas zeitweiliges Interesse am Zionismus, seine Begeisterung für die jiddische Theatergruppe Jizchak Löwys, die 1911/12 in Prag gastierte, sowie seine Selbstcharakterisierung als den „westjüdischsten“ unter den Jüdinnen und Juden Westeuropas sind bekannt.<sup>43</sup> Wofür plädiert nun „Schakale und Araber“? Lässt sich dieser Text ebenfalls als eine Satire auf die Assimilation lesen, wie Max Brod die zeitgleich veröffentlichte Geschichte „Bericht für eine Akademie“ verstand? Offensichtlich zitiert Kafka in „Schakale und Araber“ die polyvalenten Bedeutungen; durch das Ausstellen dieser ambivalenten Bedeutungen gewinnt der Text Distanz zur Denunziation von Juden als Schakalen, die sich sowohl im modernen Antisemitismus als auch im zionistischen Diskurs fand. Kafkas „Schakale und Araber“ stellt insofern eine literarische Reflexion des Antisemitismus dar, als er dessen Diskurs aufgreift, aber der Text kann kaum als eine eindeutige Kritik verstanden werden. Die grundsätzliche Mehrdeutigkeit des komplexen Textes ermöglicht unterschiedliche Lesarten, die einer Festlegung auf eine politische Aussage widersprechen. Unzweifelhaft ist nur, dass hier Elemente des antisemitischen Diskurses der Zeit angeführt und als verfremdete vorgeführt werden.

---

<sup>40</sup> Stifter, Abdias (wie Anm. 39), S. 379.

<sup>41</sup> Stifter, Abdias (wie Anm. 39), S. 379.

<sup>42</sup> Robertson, Ritchie: Kafka. Judaism, Politics, and Literature. Oxford 1985. S. 164.

<sup>43</sup> Siehe dazu Baioni, Giuliano: Kafka. Literatur und Judentum. Aus dem Italienischen von Gertrud Billen und Josef Billen. Stuttgart/Weimar 1994. S. 34–58 sowie S. 1.

## „Ich habe gar nichts gegen...“. Analyse des latenten Antisemitismus

Viele historische, künstlerische Reflexionen des Antisemitismus greifen zeittypische Erscheinungsformen judenfeindlicher Codes auf; zum Teil bieten sie im ästhetischen Medium komplexe Analysen und halten Einsichten bereit, die in der Antisemitismusforschung erst später wiederentdeckt wurden. In Robert Musils Klassiker *Mann ohne Eigenschaften*, dessen erstes und zweites Buch 1930 und 1932 erschienen, gibt es nicht nur einen „christgermanischen Kreis junger Leute“ um Hans Sepp, die, wie es der Erzähler beschreibt, „keine Rassenantisemiten“ seien, sondern „Gegner der ‚jüdischen Gesinnung‘“, auf die sie den modernen Kapitalismus, Liberalismus, Sozialismus und den Rationalismus zurückführten.<sup>44</sup> Auch Romanfiguren, die sich für gänzlich frei von antisemitischen Vorstellungen halten, beschäftigt die „Judenfrage“, und sie benutzen dabei Formulierungen, die man vornehmlich aus der Zeit nach 1945 kennt.<sup>45</sup> Graf Leinsdorf eröffnet seine Ausführungen gegenüber der Hauptfigur Ulrich mit den Worten: „Ich habe gar nichts gegen die Juden“, beendet jedoch seinen Monolog mit der Idee: „Die ganze sogenannte Judenfrage wäre aus der Welt geschafft, wenn die Juden sich entschließen wollten, hebräisch zu sprechen, ihre alten eigenen Namen wieder anzunehmen und orientalische Kleidung zu tragen [...]“.<sup>46</sup> In Hugo Bettauers Roman *Die Stadt ohne Juden* von 1922 beginnt der Kanzler, bevor er die Ausweisung der Jüdinnen und Juden aus der Stadt anordnet, seine Rede vor dem Parlament mit der ganz ähnlichen Aussage, er sei „viel eher Judenfreund als Judenfeind“. Seit jeher wäre er „ein Schätzer der Juden, ich habe, als ich noch nicht den heißen Boden der Politik betreten, jüdische Freunde gehabt“.<sup>47</sup> Diese vorwegnehmende

---

<sup>44</sup> Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften I* [1932]. Hrsg. von Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg 1987. S. 312f.

<sup>45</sup> Musil, *Mann ohne Eigenschaften* (wie Fußnote 44), S. 843f. Siehe auch Boelderl, Artur R./Fanta, Walter: Die Online-Kommentierung von Polemiken Musils als literarisch-philosophische Interdiskurse. In: *Musil-Forum* 36 (im Erscheinen). Bringazi, Friedrich: Robert Musil und die Mythen der Nation. Nationalismus als Ausdruck subjektiver Identitätskrise. Frankfurt am Main [u. a.] 1998. S. 512–579. Walter Fanta: Ah, Fm: Doppelschichtung, unten jüdisch. Alles gilt, auch das Apokryph. In: *Musil-Forum* 31 (2011). S. 84–101. Wolf, Norbert Christian: Kakanien als Gesellschaftskonstruktion. Robert Musils Sozioanalyse des 20. Jahrhunderts. Wien/Köln/Weimar 2011. S. 80f., S. 501–523.

<sup>46</sup> Musil, *Mann ohne Eigenschaften* (wie Fußnote 44), S. 286f., S. 843f.

<sup>47</sup> Bettauer, Hugo: *Die Stadt ohne Juden*. Ein Roman von übermorgen [1922]. Hamburg/Bremen 1996. S. 14.

Einschränkung war nicht erst eine Folge der Shoah.<sup>48</sup> Bereits vor 1945 vergewisserten sich Menschen, die sich von jüdenfeindlichen Vorstellungen anstecken ließen, ebenso wie überzeugte Antisemitinnen und Antisemiten, dass sie keine Vorurteile hätten, sondern rational und unvoreingenommen urteilten.

Diese Form der Judenfeindschaft wird heute als „latenter Antisemitismus“ bezeichnet. Latent kann in diesem Fall zweierlei bedeuten: zum einen codierte Aussagen, die unterschwellig gegen Jüdinnen und Juden gerichtet sind, zum anderen eine unbewusste Form des Antisemitismus. Lange vor seiner Verwendung als Begriff aus der soziologischen Antisemitismusforschung war der Ausdruck „latenter Antisemitismus“ in wissenschaftlichen und künstlerischen Beschreibungsversuchen gebräuchlich. 1919 betitelte der Psychoanalytiker und Dada-Schriftsteller Charlot Strasser einen Aufsatz in *Esra. Monatszeitschrift des jüdischen Akademikers* mit „Latenter Antisemitismus“.<sup>49</sup> Zur gleichen Zeit verwendete der Philosoph Constantin Brunner den Begriff in seinen Analysen der deutschen Gesellschaft zur Zeit der Weimarer Republik.<sup>50</sup> In seinem Roman *Berlin ohne Juden* von 1925 benutzte Artur Landsberger den Ausdruck „latenter Antisemitismus“ zwar nicht, aber er beschrieb das Phänomen einer weitverbreiteten nichtbewussten Abneigung sehr treffend: „Irgendein unbehagliches Gefühl löst der Begriff ‚Jude‘ selbst bei denen aus, die den Antisemitismus als das Reservat geistiger Armut ablehnen.“<sup>51</sup> Marcel Proust gebrauchte im dritten Band von *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, dessen beide Teile im Oktober 1920 bzw. im Mai 1921 erschienen, die Formulierung „ein kleinbürgerlicher, latenter Antisemitismus“.<sup>52</sup> Bei Proust besteht, wie Olaf Kistenmacher zeigt, zudem eine tiefere Verbindung zwischen den Einstellungen, Meinungen und Vorurteilen, die unter der Oberfläche das gesellschaftliche Leben prägen, mit dem Hauptthema seines Romans, den Erinnerungen an frühe Erlebnisse, ihre Prägung im Vorhinein durch Erwartungen und im Nachhinein durch spätere Deutungen. Latenz scheint des-

---

48 Vgl. Bergmann, Werner u. Rainer Erb: Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung. Theoretische Überlegungen zum Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 38 (1986). S. 223–246. Marin, Bernd: Ein historisch neuartiger ‚Antisemitismus ohne Antisemiten‘? [1979] In: Ders.: Antisemitismus ohne Antisemiten. Autoritäre Vorurteile und Feindbilder. Frankfurt am Main/New York 2000. S. 107–147, hier S. 112.

49 Strasser, Charlot: Latenter Antisemitismus. In: *Esra: Monatsschrift des jüdischen Akademikers*. Jg. 1/H. 4. 1919. S. 97–107.

50 Krah, „Ein Ungeheuer, das wenigstens theoretisch besiegt sein muß“ (wie Anm. 1), S. 193.

51 Landsberger, Artur: *Berlin ohne Juden* [1925]. Bonn 1998. S. 53.

52 Proust, Marcel: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*. Band 3: *Der Weg nach Guermantes*. Aus dem Französischen von Bernd-Jürgen Fischer. Stuttgart 2014. S. 339f.

wegen ein Konzept zu sein, das mehrere Fäden der Erzählung miteinander verknüpft.

Von einem subtilen Antisemitismus handelt auch Franz Werfels Roman *Der Abituriententag. Die Geschichte einer Jugendschuld*, der 1927, wie Franziska Krah zeigt, „den Antisemitismus aus der Innenansicht eines Antisemiten beschreibt“.<sup>53</sup> Dabei ist in der Forschung umstritten, ob Judenfeindschaft überhaupt das Thema ist. Die Geschichte wird von einem Ich-Erzähler in einer Art Beichte zu Papier gebracht, der im Internat einen begabten Mitschüler gequält und drangsaliert hat. Die jüdische Identität des Mitschülers spielt auf den ersten Blick keine Rolle, und so findet sich im ganzen Roman „nur ein einziger Satz, der den Antisemitismus als mögliche Ursache“ für das Verhalten des Ich-Erzählers anzeigt.<sup>54</sup> Das interessante Unterfangen, Judenfeindschaft literarisch aus der psychologischen Binnenperspektive kritisch darzustellen, führt bei Werfel unter anderem dazu, dass Antisemitismus kaum beim Namen genannt wird.

Nicht nur das Phänomen eines unbewussten Antisemitismus war lange vor 1945 bekannt. Auch die Strategie, auf codierte Weise, durch Anspielungen, gegen Jüdinnen und Juden zu hetzen, war üblich. Eine Variante der versteckten Andeutung bestand in der besonderen Verwendung „jüdischer“ Namen. In seiner Studie *Kampf um Namen. Bernhard Weiß gegen Joseph Goebbels* rekonstruiert Dietz Bering, wie die NSDAP ab Mitte der 1920er Jahre die Strategie benutzte, Weiß, den Vizepolizeichef Berlins, mit dem Namen „Isidor“ zu stigmatisieren. Über die Motive der NSDAP schreibt Bering:

Bernhard Weiß war tatsächlich der erste nicht getaufte Jude, der in ein machtorientiertes Ministerium kam und der dann eine unvergleichliche Karriere machte. Sein Rang als Symbol für endgültige Emanzipation und zugleich für die Wehrhaftigkeit des neuen demokratischen Staates – dies als Polizeivizepräsident in eben jener Stadt, die selbst wiederum als Symbol für den deutschen Staat dastand – diese dreifache Verdichtung in der einen Person zeigt, was die Nationalsozialisten in ihr mit *einem* Schlag treffen wollten und konnten.<sup>55</sup>

Die Verwendung „jüdischer“ Namen war eine perfide, ‚verdichtete‘ Strategie, Menschen zu kennzeichnen. Der einzelne Mensch erschien dadurch als Repräsentant seiner Gruppe. „Der Name wird zu einem Stereotyp der Individualitätslosigkeit: kennt man einen Juden, kennt man sie alle.“<sup>56</sup> Das Perfide an den Na-

<sup>53</sup> Siehe den Beitrag von Franziska Krah im vorliegenden Band.

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Bering, Dietz: *Kampf um Namen. Bernhard Weiß gegen Joseph Goebbels*. Zweite Auflage. Stuttgart 1992. S. 397.

<sup>56</sup> Löwenthal, Leo: *Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus* [Prophets of Deceit, 1949]. Aus dem Amerikanischen von Susanne Hoppmann-Löwenthal. Frankfurt am Main 1990. S. 89.

menspolemiken bestand darin, dass die Stigmatisierung zum Bestandteil der öffentlichen Meinung, zum herrschenden ‚Wissen‘ und der falsche Name zu einer scheinbar objektiven Tatsache wurde.<sup>57</sup> So wurde Bernhard Weiß 1924 im parteiamtlichen Referentenmaterial der SPD zum „jüdischen Oberregierungsrat Isidor Weiß“.<sup>58</sup>

In Sammy Gronemanns Roman *Tohuwabohu*, den Agnieszka Pufelska in diesem Band analysiert, tut ein Richter nicht nur so, als hätte er die Namensänderung eines Rechtsanwalts Hank vergessen, sondern gibt, nachdem der Rechtsanwalt ihn daran erinnert, in dessen Gegenwart zu Protokoll:

„[...] Herr Referendar, also bitte ein neues Protokoll: mit dem Kläger dessen Prozeßbevollmächtigter Rechtsanwalt Kahn –“ „Hank!!“ schrie der Anwalt. „Nur ruhig, – einen Augenblick! – Eins nach dem anderen!“ sagte Bandmann sanft. „Haben Sie, Herr Referendar? Mit dem Kläger dessen Prozeßbevollmächtigter *Kahn*. – Rechtsanwalt *Kahn* erklärt, daß er neuerdings mit landesherrlicher Genehmigung nicht mehr den Namen *Kahn* führe, sondern sich jetzt *Hank* nenne; Rechtsanwalt *Hank* stellt nunmehr den Antrag aus der Berufungsschrift. – Sie haben verstanden, Herr Referendar?“<sup>59</sup>

Codierungen prägen jedoch nicht nur den antisemitischen Diskurs selbst, sondern auch die literarische Auseinandersetzung mit ihm. Paula Wojcik weist darauf hin, dass in den jiddischen Balladen, die im ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhundert in Osteuropa verfasst wurden, die Topoi des Verlusts eines geliebten Menschen oder der Heimat „ein kultureller Code in der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus“ waren. Sie funktionieren als Codes, weil „der Antisemitismus gar nicht als Ursache benannt werden muss, um als Abstraktum präsent zu sein“.<sup>60</sup>

## Ghettoliteratur, literarischer (Proto-)Zionismus und Reaktionen auf Gewalt im Nahen Osten

1840 wurde der Nahe Osten mit der sogenannten Damaskus-Affäre zum Schauplatz einer antisemitischen Verfolgung, über die in Europa breit berichtet wurde

---

57 Bering, Kampf um Namen (wie Anm. 55), S. 70. Ders.: Von der Notwendigkeit politischer Beleidigungsprozesse – Der Beginn der Auseinandersetzungen zwischen Polizeivizepräsident Bernhard Weiß und der NSDAP. In: Walter Grab/Julius H. Schoeps (Hrsg.): Juden in der Weimarer Republik. Zweite veränderte Auflage. Darmstadt 1998. S. 305–329.

58 Zitiert nach: Bering, Kampf um Namen (wie Anm. 55), S. 261.

59 Gronemann, Sammy: *Tohuwabohu*. Berlin 1920. S. 160 f. Hervorhebungen im Original.

60 Siehe den Beitrag von Paula Wojcik im vorliegenden Band.

und bei den europäischen Jüdinnen und Juden zu einer länderübergreifenden Solidarisierung führte.<sup>61</sup> Für Heinrich Heine bedeutete sie den Anstoß, seinen 1824 begonnenen Text *Der Rabbi von Bacherach*, der mit seiner Schilderung eines inszenierten Ritualmordvorwurfs am Pessachabend den Judenhass unmittelbar zum Thema macht, seinem *Salon* als Materialien zuzufügen und noch im selben Jahr zu veröffentlichen.<sup>62</sup> *Der Rabbi von Bacherach* steht nicht nur am Anfang der Entstehung eines jüdischen Literatursystems in deutscher Sprache, sondern zugleich auch an dem des Genres der Ghettoliteratur. Verstanden als „Kampfschrift zur Abwehr des Antisemitismus“,<sup>63</sup> zeigt die von Hans-Joachim Hahn in seinem Beitrag vorgelegte Analyse, wie sehr diese frühen Texte der deutschsprachig-jüdischen Literatur – zu denen neben dem *Rabbi von Bacherach* auch Berthold Auerbachs *Spinoza-Roman* (1837) zählt – den Antisemitismus im Medium der Literatur zu bekämpfen und zu überwinden suchen. Dessen Analyse bezieht sich entsprechend zugleich auf die Frage jüdischen Lebens in der Gegenwart.

Der Ende des 19. Jahrhunderts entstehende politische Zionismus reagiert ebenfalls auf den Antisemitismus, auf den er vielfach im literarischen Medium antwortet. So steht die Auseinandersetzung mit ihm zweifellos im Zentrum von Theodor Herzls literarischer, publizistischer und politischer Tätigkeit. Die Dreyfus-Affäre begann, während er an dem Theaterstück *Das Neue Ghetto* schrieb, das 1898 uraufgeführt wurde. Herzl war bereits während der Arbeit an dem Stück, wie Andrea Livnat in ihrem Aufsatz zur Reflexion des Antisemitismus in Herzls literarischem Werk ausführt, davon überzeugt, dass Judenfeindschaft weder durch Assimilation noch durch Taufe zu bekämpfen sei. Zugleich deutete er den Antisemitismus als etwas, das die Jüdinnen und Juden erziehen würde. Neben seinem theoretischen Werk *Der Judenstaat* als Programmschrift des politischen Zionismus entwirft Herzl in seinem utopischen Roman *Altneuland* einen jüdischen Idealstaat, der in der Abwehr des Antisemitismus das Bild einer befriedeten, ‚inklusiven‘ Gesellschaft auf dem Territorium des biblischen Erez Israel zeichnet, in der freilich der Interessenskonflikt zwischen den verschiedenen religiösen und ethnischen Gruppen um das gleiche Land idealisierend ignoriert wird.

Mirjam Wenzel analysiert in ihrem Beitrag am Beispiel der jüdischen Territorialbewegungen den engen Zusammenhang zwischen Literatur und jüdischen

---

61 Dazu bis heute grundlegend Frankel, Jonathan: *The Damascus Affair. 'Ritual Murder', Politics, and the Jews in 1840*. Cambridge 1997.

62 Heine, Heinrich: *Sämtliche Werke* Bd. VII. *Der Rabbi von Bacherach*/Aus den Memoiren des Herren von Schnabelewopski/*Florentinische Nächte*/Kleine Schriften 1820 – 1831. Hrsg. v. Hans Kaufmann. München 1964. S. 281.

63 Feldmann, Rainer: *Heinrich Heine: Der Rabbi von Bacherach. Geschichtsverständnis, Jude und Judentum im Romanfragment Heinrich Heines*. [Dissertation] Paderborn 1984. S. 5.

Siedlungsplänen. Seit Mordechai Immanuel Noah im Jahre 1825 seinen an die jüdische Weltbevölkerung gerichteten Aufruf veröffentlichte, sich mit ihm auf der Insel Ararat im Niagara-Fluss niederzulassen, beflügelten ähnliche Pläne, jenseits von Herzl und der Verortung im Nahen Osten, Autoren wie Alfred Döblin, Theodor Hertzka oder Israel Zangwill. Wenzel deutet das wiederkehrende Narrativ der Selbstermächtigung in diesen Schriften als „mehrstimmige Antwort auf den Antisemitismus der europäischen Moderne“. <sup>64</sup> In ähnlicher Perspektive rückt Sebastian Voigt den Autor und Zionisten Israel Zangwill ins Zentrum seiner Analyse, dessen Formel vom *melting pot* später zur bekannten Zugehörigkeitsformel der Vereinigten Staaten von Amerika als einer Nation von Einwanderinnen und Einwanderern werden sollte. Wie Voigt zeigt, votierte Zangwill zwar für die Gründung eines jüdischen Nationalstaats, bevorzugte aber wegen der Schwierigkeiten im britischen Mandatsgebiet ein anderes Territorium. Nach Herzls Tod 1904 überwarf er sich mit der zionistischen Bewegung.

An diese historische Vielstimmigkeit des Zionismus in Antwort auf den europäischen Antisemitismus erinnern einige der hier diskutierten literarischen Texte. Im Zerrbild eines sich bereits in den 1920er Jahren formierenden nationalsozialistischen Antizionismus verblassten allerdings die Mehrdeutigkeiten. Die antizionistische Facette des Antisemitismus vor 1933 ist bislang wenig erforscht, sie fehlt sogar in manchen Darstellungen zur Ideologie der Nationalsozialistischen Deutschen Arbeiterpartei ganz. <sup>65</sup> Die unterschiedlichen Konflikte im britischen Mandatsgebiet Palästina waren bereits in den 1920er Jahren auch geprägt von einem arabischen Nationalismus, der, vermittelt über politische Führer wie Amīn al-Husainī, vermehrt Ideologeme des europäischen Antisemitismus integrierte. <sup>66</sup> Von der Gewalt konnte man in Deutschland zum Teil aus der Tagespresse erfahren. Der Philosoph Theodor Lessing begann seine Abhandlung *Der jüdische Selbsthaß* mit der Schilderung pogromartiger Ausschreitungen im Spätsommer 1929, bei denen über hundert Jüdinnen und Juden ermordet wurden. <sup>67</sup> Solche Ereignisse wurden auch in literarischen Werken reflektiert, in denen nicht nur alternative Sichtweisen formuliert werden können, sondern auch abweichende Positionen Platz finden. 1932 schrieb Arnold Zweig, der sich seit dem Ersten Weltkrieg mit dem Antisemitismus beschäftigte und ihn in einer Studie als

---

<sup>64</sup> Siehe den Beitrag von Mirjam Wenzel in diesem Band.

<sup>65</sup> Vgl. Meyer zu Uptrup, Wolfram: Kampf gegen die „jüdische Weltverschwörung“. Propaganda und Antisemitismus der Nationalsozialisten 1919–1945. Berlin 2003.

<sup>66</sup> Kiefer, Michael: Antisemitismus in den islamischen Gesellschaften. Der Palästina-Konflikt und der Transfer des Feindbildes. Düsseldorf 2002.

<sup>67</sup> Lessing, Theodor: *Der jüdische Selbsthaß* [1930]. München 1984. S. 9 f.

Gruppenleidenschaft analysierte,<sup>68</sup> in *De Vriendt kehrt heim* über den Spätsommer 1929 in Palästina:

Es ist ein Pogrom, mehr ist es nicht. Kein nationaler Aufstand, kein Ansturm Enteigneter gegen Besitzende, kein Aufruhr gegen die Mandatmacht: es ist ein einfacher Pogrom, man kennt ihn in der jüdischen Geschichte; aber diesmal läuft er anders ab als früher: die Opfer, diese Juden, haben sich gründlich verändert. Sie schlagen zurück, und ihr Schlag sitzt.<sup>69</sup>

Zweigs erfreute Beschreibung jüdischer Selbstverteidigung stand in einer längeren politischen und literarischen Tradition. Die Passage evoziert den von Max Nordau propagierten „Muskeljuden“ und präsentiert die jüdische Gegenwehr als Praxis „neuer“ Juden, die im Gegensatz zum „Diasporajuden“ zurückschlagen. Im literarischen Medium wird das historische Ereignis des Pogroms 1929 in ein Narrativ über die (zukünftige) wehrhafte jüdische Gemeinschaft im Nahen Osten verwandelt. Zweigs Darstellung lässt sich außerdem als eine Entgegnung an die Adresse einer antizionistischen Position auf Seiten der politischen Linken lesen. Zwar stand er grundsätzlich einer sozialistischen Linken nahe, doch seine Position zum Jischuw in Palästina und zu den verschiedenen zionistischen Strömungen unterschied sich wesentlich von der der Kommunistischen Partei Deutschlands, die, im Einklang mit der Kommunistischen Internationale, das Pogrom als den Beginn eines arabischen, antiimperialistischen Aufstands im Nahen Osten verstanden wissen wollte, dem weitere Aufstände in den Kolonien folgen sollten.<sup>70</sup>

Zweig schilderte nicht allein das Ereignis, er ließ auch die Romanfiguren seine politische Bedeutung diskutieren. Eine Figur fragt sich, ob die Gewalt eine Reaktion auf die jüdische Migration sei oder ob sie „Wurzeln im Lande selbst besitzt“.<sup>71</sup> An anderer Stelle sprechen mehrere Figuren über das Für und Wider eines Nationalismus im Nahen Osten.<sup>72</sup> Noch während des Zweiten Weltkriegs beschreibt Arthur Koestler in *Diebe in der Nacht* die Gewalt im Nahen Osten während der dreißiger Jahre und setzt diesen Roman in einen Zusammenhang mit seinen Reflexionen der Revolution. In *Diebe in der Nacht* gibt eine Figur der bri-

<sup>68</sup> Zweig, Arnold: *Caliban oder Politik und Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus* [1927]. Berlin 2000. S. zu Zweigs Antisemitismustheorie vor allem neuerdings Krah, „Ein Ungeheuer, das wenigstens theoretisch besiegt sein muß“ (wie Anm. 1). S. außerdem auch den Beitrag von Franziska Krah in diesem Band.

<sup>69</sup> Zweig, Arnold: *De Vriendt kehrt heim* [1932]. Frankfurt am Main 1984. S. 165.

<sup>70</sup> Kistenmacher, Olaf: *Arbeit und „jüdisches Kapital“*. Antisemitische Aussagen in der KPD-Tageszeitung *Die Rote Fahne* während der Weimarer Republik. Bremen 2016. S. 267–278.

<sup>71</sup> Zweig, *De Vriendt kehrt heim* (wie Anm. 69), S. 177.

<sup>72</sup> Zweig, *De Vriendt kehrt heim* (wie Anm. 69), S. 180.

tischen Mandatsmacht eine Mitschuld an der Gewalt gegen Jüdinnen und Juden und sagt zum stellvertretenden Oberkommissar: „Die Araber glaubten, ihr hießet die Morde an den Juden gut, weil eure ganze Haltung sie ermutigte, dies anzunehmen! Ihr stütztet den Mufti zwanzig Jahre hindurch, obwohl ihr von seinem Treiben wußtet.“<sup>73</sup>

## Literarische Verhandlungen von Antisemitismus in der politischen Linken

In Isaak Babels 1924 veröffentlichter Kurzgeschichtensammlung *Die Reiterarmee* findet sich folgende Schilderung, die später in der Sowjetunion auf lange Zeit der Zensur zum Opfer fiel und entsprechend in Übersetzungen unvollständig blieb: In der Episode „Salz“ hetzt eine Russin gegen „die Juden Lenin und Trockij“, worauf ihr ein Kosak der Roten Armee entgegnet: „Von den Juden ist jetzt nicht die Rede, schädliche Bürgerin. Die Juden haben hier nichts verloren. Übrigens, über Lenin will ich nichts sagen, aber Trockij ist der tapfere Sohn des Gouverneurs von Tambov und kämpft, obwohl aus andrem Stand, für die werktätige Klasse.“<sup>74</sup> 1929 gibt Leo Trotzki in seiner Autobiografie einen ganz ähnlichen Wortwechsel wieder, den er als bezeichnend für die Revolutionszeit in Russland darstellt: Ein Weißgardist versucht, einen Kosaken der Roten Armee damit zu provozieren, dass er ihm sagt, er stehe „unter dem Kommando des Juden Trotzki“. Darauf erwidert der Kosak: „Trotzki ist kein Jude. Trotzki ist ein Kämpfer!... Er ist unser... Ein Russe... Lenin, ja, der Kommunist... ein Jude; aber Trotzki ist unser... Ein Kämpfer... Ein Russe... Der ist unser!“<sup>75</sup> Trotzki führt diesen Wortwechsel an, um zu belegen, dass während „des Aufstiegs der Revolution“ die Bolschewiki inklusive der Roten Armee immun gegen Judenfeindschaft gewesen seien – ganz im Gegensatz zu Babel, bei dem der fast gleiche Wortwechsel zeigt, dass es im Bürgerkrieg in der Ukraine auf beiden Seiten Judenhass gegeben hat.

Ihre Schilderungen passen zu einer Erinnerung Alexander F. Kerenskis. Kerenski, Ministerpräsident der von den Bolschewiki vertriebenen provisorischen Regierung, berichtete in seinen Memoiren, er habe auf seiner Flucht die Wand-

---

<sup>73</sup> Koestler, Arthur: *Diebe in der Nacht* [1946]. Aus dem Englischen von Lilly Speiser. Frankfurt am Main [u. a.] 1983. S. 239.

<sup>74</sup> Babel, Isaak: *Die Reiterarmee* [1924]. Aus dem Russischen von Peter Urban. Berlin 1994. S. 106. Vgl. Babel, Isaak: *Die Reiterarmee*. Aus dem Russischen von Karl-Heinz Jähn/Thomas Reschke/Dmitri Urban. Berlin (Ost) 1980. S. 104.

<sup>75</sup> Trotzki, Leo: *Mein Leben. Versuch einer Autobiographie* [1929]. Aus dem Russischen von Alexandra Ramm. Frankfurt am Main 1974. S. 312f.

aufschrift gelesen: „Nieder mit dem Juden Kerenski, es lebe Trotzki!“<sup>76</sup> Der Slogan verdreht die Realität auf ähnliche Weise wie die von Babel und Trotzki zitierten Aussagen. Trotzki, geborener Bronstein, stammte aus einer jüdischen Familie, gehörte nach der Nationalitätenpolitik der Bolschewiki zur ethnischen Minderheit der „Juden“ und war, wie seine Autobiografie zeigt, sich sehr bewusst, dass er stets als „Jude“ wahrgenommen wurde,<sup>77</sup> obwohl er sich, als revolutionärer Marxist, nicht im religiösen Sinn als jüdisch verstand. Lenin hingegen war freilich in keinerlei Hinsicht Jude, ebenso wenig wie Alexander Kerenski.<sup>78</sup> Wie lässt es sich also deuten, dass auf der Seite derjenigen, die für die Revolution in Russland kämpften und sie gegen ihre Feinde verteidigten, anscheinend die Vorstellung bestand, auf der anderen Seite stünden „die Juden“ – während die eigene Seite die „Russen“ und „Kämpfer“ vereine? Babel hält mit der Schilderung dieser und ähnlicher Anekdoten offenkundig fest, dass es nicht nur in den Reihen der Konterrevolutionäre, sondern auch unter den Bolschewiki Antisemitismus gab. In seinem Tagebuch, das die Grundlage für *Die Reiterarmee* bildet, schrieb er: „Der Haß ist einhellig, die Kosaken sind genauso, die Grausamkeit ist dieselbe, verschiedene Armeen, was für ein Unsinn.“<sup>79</sup>

In ihrem Beitrag über Michael Golds *Jews without Money* (1930) zeigt Birgit Schmidt einen anderen Konflikt zwischen der parteioffiziellen Linie kommunistischer Politiker und einem Erfolgsbuch, das außer dem Antisemitismus vor allem die sozialen Folgen der Emigration im Milieu jüdischer Einwandererinnen und Einwanderer auf der New Yorker Eastside zur Zeit der Weltwirtschaftskrise darstellt. Die im Roman auftauchenden Figuren gehören dem an, was die Parteilinie zu der Zeit als Lumpenproletariat bezeichnete, und entsprechen nicht dem von der kommunistischen Partei favorisierten Idealbild klassenbewusster Arbeiterinnen und Arbeiter. Schmidt deutet die geringe Zahl an Besprechungen des Romans vor diesem Hintergrund.

---

<sup>76</sup> Kerenski, Alexander F. Zitiert nach: Adamczak, Bini: *Beziehungsweise Revolution*. 1917, 1968 und kommende. Berlin 2017. S. 112. Siehe auch dies.: *Der schönste Tag im Leben des Alexander Berkman*. Vom möglichen Gelingen der Russischen Revolution. Münster 2017. S. 107.

<sup>77</sup> Trotzki, *Mein Leben* (wie Anm. 75), S. 294–295. Kistenmacher, Olaf: Kritik aus den eigenen Reihen. Alexandra und Franz Pfemfert, Alexander Berkman und Emma Goldman, Leo Trotzki. In: Hahn, Hans-Joachim/Kistenmacher, Olaf: *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944*. Berlin/München/Boston 2015. S. 364–380.

<sup>78</sup> Vgl. Petrovsky-Shtern, Yohanan: *Lenin's Jewish Question*. New Haven/London 2010.

<sup>79</sup> Babel, Isaak: *Tagebuch 1920*. Aus dem Russischen von Peter Urban. Berlin 1990. S. 137.

## Vieldeutiges Wissen zwischen Kritik und Ambivalenz

Der vorliegende Band versammelt gattungsübergreifend künstlerische Reflexionen des Antisemitismus aus einem mehrsprachigen historischen Archiv, das zudem einen Zeitraum von etwa zwei Jahrhunderten umspannt. Wie bereits im ersten Band, so sind auch bei dem vorliegenden viele Autor\*innen Mitglieder des Villigster Forschungsforum zu Nationalsozialismus, Rassismus und Antisemitismus e.V., das sich als inter- und transdisziplinäres Wissenschaftsforum versteht. Entgegen der ursprünglichen Intention der Herausgeber beziehen sich die meisten Beiträge allerdings auf literarische Verhandlungen des Antisemitismus. Die bildende Kunst ist dagegen lediglich durch den hier wiedergegebenen Grafikzyklus Lea Grundigs mit dem dazugehörigen kunstgeschichtlichen Kommentar Maria Heiners vertreten, und nur der Beitrag von Markus Streb widmet sich ausschließlich populärkulturellen Darstellungen. Allerdings stellen einige der literaturbezogenen Aufsätze Verbindungen zu anderen Medien her, etwa wenn wie von Jan Süselbeck die verschiedenen Aufführungspraktiken von Theater texts in die Analyse aufgenommen werden oder, wie Mirjam Wenzel, Paula Wojcik und Patricia Zhubi das tun, auf Verfilmungen oder andere mediale Umsetzungen von literarischen Texten eingegangen wird.

Angesichts des offensichtlichen Schwerpunkts auf Literatur darf der Hinweis auf die seit den 1980er Jahren vor allem von Mark H. Gelber angestoßene und im deutschsprachigen Raum inzwischen etablierte Forschung zum Literarischen Antisemitismus nicht fehlen, zu der einige Autor\*innen dieses Bandes selbst beigetragen haben.<sup>80</sup> Dabei wurde insbesondere von Mona Körte darauf hingewiesen, dass Literarischer Antisemitismus „auch ein innerliterarisches Thema“ darstellt, „also gleichsam von innen heraus mit literarischen Mitteln verhandelt“

---

**80** Nur exemplarisch: Gelber, Mark H.: *Aspects of Literary Antisemitism*. Yale Univ. Diss. 1980; Ders.: *What is Literary Antisemitism?* In: *Jewish Social Studies* XLVII (1985) 1. S. 1–20; Achinger, Christine: *Gespaltene Moderne*. Gustav Freytags *Soll und Haben*. Nation, Geschlecht und Judenbild. Würzburg 2007; Bogdal, Klaus-Michael [u.a.] (Hrsg.): *Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz*. Stuttgart 2007; Hahn, Hans-Joachim: *Literarischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert*. Eine kulturwissenschaftliche Skizze. In: „Der Fall Franz Stelzhamer“. *Antisemitismus im 19. Jahrhundert*. Hrsg. von Dallinger, Petra-Maria. (=Schriften zur Literatur und Sprache in Oberösterreich, Bd. 18). Linz 2014. S. 59–72; Süselbeck, Jan: *Tertium non datur*. Gustav Freytags „Soll und Haben“, Wilhelm Raabes „Der Hungerpastor“ und das Problem des Literarischen Antisemitismus – eine Diskussion im Wandel. In: *JbRG* (2013). S. 51–71.

wird.<sup>81</sup> Das heißt, in der Literatur und anderen erzählenden Medien artikulieren sich „Metaerzählungen“<sup>82</sup> über den Antisemitismus; es sind solche, die in diesem Band analysiert werden, hingegen keine Texte und Bilder, die vornehmlich oder vorsätzlich antisemitische Zielsetzungen verfolgen. Das im Hinblick auf Darstellungen und Narrative aus der Vergangenheit zu entscheiden, setzt allerdings aufwändige, historisch kontextualisierende Analysen voraus. Anhand der Novelle *Jøderne paa Hald* (1828; Die Juden auf Hald), einem der ersten Erzähltexte in der dänischen Literatur, in dem Jüdinnen und Juden auftauchen, zeigt Katharina Bock Ambivalenzen des literarischen Textes auf, die mit der Uneindeutigkeit in der Haltung des Autors Steen Steensen Blicher im Hinblick auf die rechtliche Gleichstellung der Jüdinnen und Juden korrespondieren. Gerade diese Uneindeutigkeit ermöglicht freilich unterschiedliche Reaktionen auf der Seite der Rezipientinnen und Rezipienten. Zugleich sind es solche Texte christlicher Autorinnen und Autoren, gegen die sich während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die deutschsprachig-jüdische Literatur als ein autonomes Feld insbesondere im Genre der Ghettoliteratur etabliert.<sup>83</sup> In Anlehnung an Cathy Gelbins Rede vom „German-Jewish counternarrative“ lässt es sich als eine literarische Gegenerzählung bzw. ein Gegendarrativ gegen die etablierten christlich-antijüdischen Topoi verstehen.<sup>84</sup>

Der Band erinnert an das grundsätzliche Vermögen künstlerischer Darstellungen aus verschiedenen kulturellen Feldern, den (nicht nur) europäischen Antisemitismus zu reflektieren und zu kritisieren. Für die Antisemitismusforschung ist dabei insbesondere das Aufzeigen von Gegendarrativen oder Bildpolitiken von Interesse, mit denen dem Antisemitismus immer wieder entgegengetreten wurde. Keinesfalls soll über dieser Perspektive die mit Kunst untrennbar verbundene Vieldeutigkeit geleugnet werden, die produktive Ambivalenz, die ermöglicht, gesellschaftliche Widersprüche wahrzunehmen und zu analysieren. Gerade in Zeiten, in denen Kunst häufig auf Identitätslogiken verpflichtet wird, gilt es an ihrem universalen Anspruch auf Einspruch gegen ungerechte Verhältnisse, gegen Ausgrenzung und Perhorreszierung festzuhalten. So ist es nicht zuletzt das Vermögen der Phantasie, mit dem sich der im Kern irrationale, emotionale Antisemitismus bekämpfen lässt, dessen Projek-

---

**81** Körte, Mona: *Judaeus ex machina* und ‚jüdisches *perpetuum mobile*‘. Technik oder Demontage eines Literarischen Antisemitismus? In: Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz. Hrsg. v. Bogdal, Klaus-Michael [u. a.]. Stuttgart 2007. S. 59–73, hier S. 63.

**82** Körte, *Judaeus ex machina* (wie Anm. 81), S. 62.

**83** Siehe dazu den Beitrag von Hans-Joachim Hahn im Band.

**84** Gelbin, Cathy S.: *The Golem Returns*. From German Romantic Literature to Global Jewish Culture, 1808–2008. Ann Arbor 2011. S. 13.

tionen und Fiktionen in den Arbeiten verhandelt werden, die die Aufsätze des Bandes analysieren. An das dort artikulierte, teils vergessene Wissen wird hier erinnert.



Nike Thurn

# Entlarvende Inkongruenz und vorgeführte falsche Fährten

Lessings literarische Kritik in *Die Juden* (1749) und *Nathan der Weise* (1779)<sup>1</sup>

## 1 *Die Juden* (1749)

Als „Resultat einer sehr ernsthaften Betrachtung über die schimpfliche Unterdrückung, in welcher ein Volk seufzen muß“, bezeichnete Gotthold Ephraim Lessing sein Stück *Die Juden* und formulierte als den dahinter stehenden Gedanken: „Ich bekam also gar bald den Einfall, zu versuchen, was es für eine Wirkung auf der Bühne haben werde, wenn man dem Volke die Tugend da zeigte, wo es sie ganz und gar nicht vermutet.“<sup>2</sup> Mit einem Lustspiel wählte er hierfür ein Genre, das einer „sehr ernsthaften Betrachtung“ auf den ersten Blick entgegensteht. Tatsächlich ermöglicht jedoch gerade dies eine entlarvende Kritik der zeitgenössischen Judenfeindschaft.

In *Die Juden* rettet ein unbekannter Reisender einen Baron aus einem Raubüberfall. Dessen Diener – ohnehin schon mit verdächtig viel Wissen über den Tathergang ausgestattet<sup>3</sup> – will anschließend von dem Retter Details über die Täter erfahren:

---

1 Der nachfolgende Text basiert in Teilen auf meinem Buch *Falsche Juden. Performative Identitäten in der deutschsprachigen Literatur von Lessing bis Walser*, vor allem dem Kapitel „Die ‚schöne Jüdin‘ als Christin *ex machina*: Gotthold Ephraim Lessings *Nathan der Weise* und Achim von Arnims *Die Majorats-Herren*“. Vgl. Thurn, Nike: *Falsche Juden. Performative Identitäten in der deutschsprachigen Literatur von Lessing bis Walser*. Göttingen 2015. S. 155–238.

2 Zit. n. Stenzel, Jürgen: Kommentar zu *Die Juden*. In: Gotthold Ephraim Lessing: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Hrsg. von Wilfried Barner [u. a.]. Band 1: Werke 1743–1750. Hrsg. von Jürgen Stenzel. Frankfurt am Main 1989. S. 1151–1166, hier S. 1152.

3 „MARTIN KRUMM: Ja, ja, glauben Sie mir nur, sie haben ihn umbringen wollen. Ich weiß, ich weiß ganz gewiß – DER REISENDE: Woher könnt Ihr das wissen? Doch es sei. So bald mich die Räuber ansichtig wurden, verließen sie ihre Beute, und liefen über Macht dem nahen Gebüsch zu. Ich lösete das Pistol auf einen. Doch es war schon zu dunkel, und er schon zu weit entfernt, daß ich also zweifeln muß, ob ich ihn getroffen habe. MARTIN KRUMM: Nein, getroffen, haben Sie ihn nicht ; – DER REISENDE: Wißt Ihr es? MARTIN KRUMM: Ich meine nur so, weil’s doch schon finster gewesen ist: und im Finstern soll man, hör’ ich, nicht gut zielen können.“ Lessing, Gotthold

MARTIN KRUMM: [...] Die Räuber, – sagen Sie mir doch – wie sahen sie denn aus? Wie gingen sie denn? Sie hatten sich verkleidet; aber wie?

DER REISENDE: Euer Herr will durchaus behaupten, es wären Juden gewesen. Bärte hatten sie, das ist wahr; aber ihre Sprache war die ordentliche hiesige Bauernsprache. Wenn sie verummmt waren, wie ich gewiß glaube, so ist ihnen die Dämmerung sehr wohl zu statten gekommen. Denn ich begreife nicht, wie Juden die Straßen sollten können unsicher machen, da doch in diesem Lande so wenige geduldet werden.<sup>4</sup>

Durch die eingestehende Zustimmung („Bärte hatten sie, *das ist wahr*“) und die einschränkende Widerrede („*aber* ihre Sprache war die ordentliche hiesige Bauernsprache“<sup>5</sup>) wird deutlich, welche Erkennungszeichen für Juden offenbar zugrunde gelegt werden: das Tragen eines Bartes und eine eigene, von der „hiesige[n]“ abweichende Sprechweise. Dem überfallenen Baron selbst reicht für seine Vermutung zudem die Überzeugung, dass dies „Volk, das auf den Gewinn so erpicht [...], wenig darnach fragt, ob es ihn mit Recht oder Unrecht, mit List oder Gewaltsamkeit erhält“<sup>6</sup> – sowie eine Beobachtung, die er den Reisenden zu bestätigen bittet:

DER BARON: Und ist es nicht wahr, ihre Gesichtsbildung hat gleich etwas, das uns wider sie einnimmt? Das Tückische, das Ungewissenhafte, das Eigennützigste, Betrug und Meineid, sollte man sehr deutlich aus ihren Augen zu lesen glauben – Aber warum kehren Sie sich von mir?

DER REISENDE: Wie ich höre, mein Herr, so sind Sie ein großer Kenner der Physiognomie; und ich besorge, daß die meinige –

DER BARON: O! Sie kränken mich. Wie können Sie auf dergleichen Verdacht kommen? Ohne ein Kenner der Physiognomie zu sein, muß ich Ihnen sagen, daß ich nie eine so aufrichtige, großmütige und gefällige Miene gefunden habe, als die Ihrige.<sup>7</sup>

Der „Verdacht“ des unbekannten Reisenden erschließt sich dem Publikum hier noch ebenso wenig wie den Figuren. Als er bei dem Diener wenig später zwei falsche Bärte findet – das einzige sichtbare und bestätigte Erkennungszeichen der bei der Tat beobachteten Juden –, ist er in der Lage, die wahren Räuber zu überführen:

---

Ephraim: Die Juden. In: Gotthold Ephraim Lessing. Gesammelte Werke in zehn Bänden. Hrsg. von Paul Rilla. Band 1: Gedichte und Sinnsprüche, Fabeln, Jugenddramen. Berlin, Weimar 1968. S. 531–571, hier S. 536.

<sup>4</sup> Lessing, Juden (wie Anm. 3), S. 536.

<sup>5</sup> Hervorhebung N.T.

<sup>6</sup> Lessing, Juden (wie Anm. 3), S. 544.

<sup>7</sup> Lessing, Juden (wie Anm. 3), S. 545.

MARTIN KRUMM: Nun gut! damit Sie sehen, daß ich ein ehrlicher Kerl bin, so will ich meine Schubsäcke selber umwenden. – [...] (*bei dem Umwenden fallen zwei große Bärte heraus.*) [...]

DER REISENDE: Was soll das vorstellen?

MARTIN KRUMM (*bei Seite*): O verdamm! ich denke, ich habe den Quark lange von mir gelegt.

DER REISENDE: Das ist ja gar ein Bart. (*er macht ihn vors Kinn.*) Sehe ich bald einem Juden so ähnlich?<sup>8</sup>

Wenig später enthüllt er, dass er Jude *ist* – seiner ihresgleichen suchenden „aufrichtige[n], großmütige[n] und gefällige[n] Miene“ zum Trotz, obgleich er keinen Bart trägt, explizit nicht auf Gewinn aus ist (gleich mehrfach weist er angebotene Belohnungen zurück) und sich sprachlich durch nichts von den übrigen Figuren abhebt.

Es findet im Stück dadurch eine deutliche innertextuelle Entlarvung zeitgenössisch vorherrschender antijüdischer Stereotype statt. Zum einen durch deren Urheber, die sich rasch als unzuverlässig herausstellen: Für Martin Krumm sind ‚die Juden‘, „keinen ausgenommen, [...] Betrieger, Diebe und Straßenräuber“,<sup>9</sup> dem Baron zufolge sind es „die allerboshaftesten, niederträchtigsten Leute“.<sup>10</sup> Doch Krumm führt damit lauter Dinge an, die auf ihn selbst als Nicht-Juden zutreffen; der Baron wiederum teilt seine Einschätzung unwissentlich einem Juden mit, dem er kurz zuvor noch gesagt hat, dass ihm „niemals [...] die Freundschaft so reizend vorgekommen [ist], als seit den wenigen Stunden, da ich nach der Ihrigen strebe“, und dessen „allzuzärtliche[n] Geschmack“ und „Großmut“ er eben noch gepriesen hat.

Ebenso wie diese inhaltlichen Anschuldigungen ins Leere laufen, wird auch die zuvor behauptete Erkennbarkeit von Juden auf gleich doppelte Weise entkräftet: Zum einen durch die doch recht simple Verkleidung, durch die es den Räubern gelungen war, eine entsprechend falsche Identifikation als ‚Juden‘ herbeizuführen; nach Eva Lezzi belegen die umgehängten Bärte so „die beliebige Zirkulation der Zeichen, die doch zugleich als Marker eindeutiger Identität dienen und nur aus diesem Grund überhaupt als Verkleidungsutensilien funktionieren können“.<sup>11</sup> Zum anderen durch den jüdischen Reisenden, der sich innerlich wie

<sup>8</sup> Lessing, *Juden* (wie Anm. 3), S. 560 f.

<sup>9</sup> Lessing, *Juden* (wie Anm. 3), S. 537.

<sup>10</sup> Lessing, *Juden* (wie Anm. 3), S. 544 f.

<sup>11</sup> Lezzi, Eva: „... ewig rein wie die heilige Jungfrau...“ Zur Enthüllung des Jüdischen in der Rezeption von deutschsprachigen Romanen um 1800. In: *Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur*. Hrsg. von Willi Jasper [u. a.]. Wiesbaden 2006. S. 61–86, hier S. 61.

äußerlich durch nichts (außer besondere Güte) von den anderen Figuren unterscheidet und so u. a. der zuvor angeführten Behauptung einer vermeintlich „sehr deutlich“ lesbaren Physiognomie ‚der Juden‘ Hohn spricht. Zwar gibt es durch den Verzicht auf Schweinefleisch einen Hinweis auf sein Judentum; doch kann sein Diener diesen erst rückwirkend mit der neu gewonnenen Information als solchen erkennen und einordnen. Kein Indiz war auf der Bühne zuvor sicht- oder hörbar, wie Mark H. Gelber in seinem Aufsatz „Das Judendeutsch in der Literatur“ hervorhebt: Der Handlungsverlauf wäre „[o]hne die Fähigkeit dieser Figur, sich perfekt in der deutschen Sprache auszudrücken, [...] unmöglich, d. h., der Reisende hätte sein Judentum nicht verhehlen können, um sich als tugendhafter Mensch zu beweisen“.<sup>12</sup>

Die schiere Möglichkeit eines solchen Stückaufbaus, der maßgeblich darauf ruht, dass der jüdische Reisende offenbar nicht als Jude ‚erkennbar‘ ist und so die Zugriffsungenauigkeit der Stereotype vorführt, zeigt rückblickend den Wandel antijüdischer Vorurteile und Begründungsmuster: Mit der ‚Unsichtbarkeit‘ des unbekannten Reisenden widerspricht Lessing einer Sicht- und Erkennbarkeit ‚des Jüdischen‘, einer physischen, vermeintlich ‚natürlichen‘ und also unhintergehbaren Andersheit, die biologistisch argumentierende Antisemitinnen und Antisemiten behaupten werden. Daraus entsteht eine hintersinnige und dadurch keineswegs nicht-ernsthafte Komik, die Lessings einige Jahre später in der *Hamburgischen Dramaturgie* gegebenen Definition entspricht, derzufolge „[j]ede Ungereimtheit, jeder Kontrast von Mangel und Realität [...] lächerlich [ist]“.<sup>13</sup> Die besondere Paradoxie der Frage des Reisenden: „Sehe ich bald einem Juden so ähnlich?“ führt damit die vorangegangenen Vorurteile der Figuren ebenso vor wie jene des Publikums.

Dessen Erwartungshaltung war zuvor bereits durch Titel und Gattung des Stücks fehlgeleitet worden: Die Kombination beider musste, wie Jürgen Stenzel zusammenfasst,

die Zeitgenossen irreführen, die nach den Gepflogenheiten der sächsischen Typenkomödie annehmen durften, in dem Lustspiel würden Juden als auslachenswürdige Figuren verspottet werden. Um so herber mußte die Überraschung ausfallen, daß sie selbst zusammen mit dem Baron des Stückes den Spiegel vorgehalten bekamen. Sie hatten sich zu ändern und

---

**12** Gelber, Mark H.: Das Judendeutsch in der deutschen Literatur. Einige Beispiele von den frühesten Lexika bis Gustav Freytag und Thomas Mann. In: Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch-israelisches Symposium. Hrsg. v. Stéphane Moses u. Albrecht Schöne. Frankfurt am Main 1986. S. 162–178, hier S. 165.

**13** Lessing, Gotthold Ephraim: *Hamburgische Dramaturgie*. In: Gotthold Ephraim Lessing. Gesammelte Werke in zehn Bänden. Hrsg. v. Paul Rilla. Band 6: *Hamburgische Dramaturgie*. Leben und leben lassen. Berlin 1954. S. 5–533, hier S. 149.

womöglich die in Preußen besonders rigiden Judengesetze gleichfalls, um den guten Schluß zu ermöglichen, den das Stück versagen muß, wenn es nicht ins Utopische umschlagen will. [...] Lessing greift erstmals wirklich ein, riskiert [...], klärt auf, ‚rettet‘ und schafft so gleichsam nebenbei eine neue Gattung, das Problemlustspiel.<sup>14</sup>

Moses Mendelssohn schrieb entsprechend treffend an Aaron Samuel Gumperth über das Stück:

Laßt einen Menschen, dem von der Verachtung der jüdischen Nation nichts bekannt ist, der Aufführung dieses Stückes beiwohnen; er wird gewiß während des ganzen Stückes für lange Weile gähnen, ob es gleich für uns sehr viele Schönheiten hat. Der Anfang wird ihn auf die traurige Betrachtung leiten, wie weit der Nationalhaß getrieben werden könne, und über das Ende wird er lachen müssen. Die guten Leute, wird er bei sich denken, haben doch endlich die große Entdeckung gemacht, daß Juden auch Menschen sind.<sup>15</sup>

Durch die Verkleidung des Geschehens als zeittypische Verwechslungsgeschichte ermöglicht das Lustspiel-Gewand eine besonders wirksame Demonstration dieser im Grunde doch banalen Erkenntnis, die – einmal gewonnen – beim Publikum umso größeren Misstrauen darüber erzeugen mag, dass hier das genretypische Happy End entfallen muss, weil andere noch längst nicht zu ihr gelangt sind. Der dadurch erzeugte Bruch ist derart wirksam, dass er kaum versehentlich geschieht. Gerade die subversive Komik erweist sich so als Werkzeug scharfer Kritik.

Zugleich kann der zeitgenössisch vielfach geäußerte Einwand, bei dem Reisenden handle es sich lediglich um eine Ausnahme, ebenfalls bereits mit Verweis auf den Titel zurückgewiesen werden: Wenn das Stück nicht lediglich *am Beispiel* des Reisenden „die schimpfliche Unterdrückung, in welcher *ein Volk* seufzen muß“,<sup>16</sup> anklagt, ergibt der Plural keinen Sinn (kommt doch neben dem Reisenden sonst niemand darin vor, der diesen erklären würde). Mit dem Satz des Barons: „O wie achtungswürdig wären die Juden, wenn sie alle Ihnen glichen!“ wird gerade keine ‚exzeptionelle‘ Stellung des Reisenden suggeriert, wenn dieser, sein Gegenüber spiegelnd, antwortet: „Und wie liebenswürdig die Christen, wenn sie alle Ihre Eigenschaften besäßen!“<sup>17</sup> Vielmehr wird der Baron hierdurch lediglich ein weiteres Mal in seiner Beschränktheit vorgeführt, wenn der Reisende damit

<sup>14</sup> Stenzel, Kommentar (wie Anm. 2), S. 1154.

<sup>15</sup> Brief von Moses Mendelssohn an Aaron Samuel Gumperth, zit. n. Lessing, Gotthold Ephraim: Über das Lustspiel ‚Die Juden‘. Im vierten Teile der Lessingschen Schriften. In: Gotthold Ephraim Lessing, Gesammelte Werke in zehn Bänden. Hrsg. v. Paul Rilla. Band 3: Frühe kritische Schriften. Berlin 1955. S. 652–659, hier S. 657.

<sup>16</sup> Hervorhebung N.T.

<sup>17</sup> Lessing, Juden (wie Anm. 3), S. 570.

nur noch einmal wiederholt und bekräftigt, worauf er bereits lange zuvor – folgenlos und nicht erhört – hingewiesen hat: „daß es unter allen Nationen gute und böse Seelen geben könne“.<sup>18</sup>

## 2 *Nathan der Weise* (1779)

Auch an dem einige Zeit später erschienenen *Nathan der Weise* lässt sich Lessings Fortschrittlichkeit in der Kritik antijüdischer Vorurteile ablesen. Mit Nathans Tochter Recha setzt er hier eine Figur ein, die über weite Teile des Stücks – umgekehrt zu dem ‚Versuchsaufbau‘ in *Die Juden* – vom Publikum sowie den meisten Figuren für eine Jüdin gehalten wird und sich erst am Ende als Nicht-Jüdin herausstellt: Gemeinsam mit der christlichen Gesellschafterin Daja zieht Nathan die Tochter seines Freundes Wolf von Filneck groß, ohne dass sonst jemand von ihrer wahren Herkunft weiß. Als ein Tempelherr auftaucht, vom Sultan Saladin aufgrund der großen Ähnlichkeit zu dessen Bruder begnadigt wird und nach einigen Verwirrungen um die nun Recha genannte, gebürtige Blanda von Filneck wirbt, verweigert Nathan ihm ihre Hand. Der Tempelherr, hierüber erzürnt, erfährt von Daja, dass es sich bei Recha um ein christliches Findelkind handelt, und wittert eine Chance, sie auch gegen den Willen Nathans zur Frau nehmen zu können, wenn er dieses ‚unrechte‘ Aufwachsen eines ‚Christenkindes‘ im Haus des Juden dem Patriarchen meldet. In der Schlusszene wird jedoch aufgedeckt, dass Nathan nicht aus religiöser Intoleranz gehandelt hat, sondern da er bereits ahnte, was er jetzt auch den übrigen Figuren sowie dem Publikum enthüllt: dass es sich bei Recha und dem Tempelherrn um Geschwister, die Nichte und den Neffen von Sultan Saladin handelt.

Zwar ist es Ende des 18. Jahrhunderts ein weit verbreiteter und überaus populärer literarischer Topos, dass eine „schöne Jüdin“ sich als christliches Findelkind entpuppt: Das „Christentum ex machina“ dient dabei als Rettung der zuvor verhandelten, unmöglich scheinenden interreligiösen Liebe, ermöglicht die Heirat und gewährleistet die Sicherung der christlichen Genealogie. Bei Lessing bildet dieses Szenario jedoch lediglich das Zwischenfazit.<sup>19</sup> Die Fortschrittlichkeit seiner Abweichung besteht, trotz des gleichen Ergebnisses, darin, das Heirats-

---

<sup>18</sup> Lessing, *Juden* (wie Anm. 3), S. 545.

<sup>19</sup> Indem Lessing das Stück gerade *nicht* mit einer Heirat enden ließe, schütze er zudem dessen aufklärerische Botschaft und deren mögliche Wirkung, die durch eine Happy-End-Auflösung in der Heirat, der sich zu dieser Zeit vor allem Komödien bedienten, unterminiert worden wären, befand Edith Welliver: *Eros in the Service of Ennoblement: Lessing's Recha and Goethe's Iphigenie*. In: *Verlorene Klassik?* Hrsg. von Wolfgang Wittkowski. Tübingen 1986. S. 40 – 51, hier S. 42f.

hindernis gerade *nicht* mit der interreligiösen, sondern der inzestuösen Figurenkonstellation zu begründen.<sup>20</sup> Die Verwirklichung interkonfessioneller Liebe bringt zwar auch er nicht auf die Bühne; doch deutet er die ‚Verwirklichung‘ ihrer vernehmlich an, wenn solche Verbindungen als in der Vergangenheit liegende zum einen und in der Zukunft mögliche zum anderen selbstverständlicher Bestandteil der Handlung sind: Am Beispiel des muslimischen Melek und der christlichen Schwester Richards, dessen christlichen Bruder und der muslimischen Sittah sowie der Vermutungen, die die Christin Daja über ein mögliches Interesse des Muslime Saladin an der ‚Jüdin‘ Recha anstellt,<sup>21</sup> wird dies bereits im Vorfeld – und vielfach gänzlich *en passant* – auf vielerlei Ebenen verhandelt. Nicht zuletzt beruht der Grund für die Verhinderung der Ehe zwischen Recha und dem Tempelherren selbst auf einer anderen, bereits stattgefundenen interreligiösen Beziehung: jener zwischen dem muslimischen Assad und seiner christlichen Frau.<sup>22</sup> Indem aus dieser Beziehung zwei überaus positiv gezeichnete Kinder hervorgegangen sind, wird das Misstrauen in sie widerlegt und sie nicht als ‚widernatürliche‘ und fatale *Mésalliance* gezeigt. Diese interkonfessionelle Ehe der Eltern macht die Konstruiertheit des Arguments der Religion deutlich, das zuvor maßgeblich über Ablehnung oder Befürwortung einer Ehe zwischen Recha und dem Tempelherren entschieden hat, wenn Mitglieder einer vorangegangenen Generation ihnen dies schon – erfolgreich – voraus haben.

Vor allem werden textinternen Missbilligungen einer interreligiösen Liebesbeziehung eines Christen mit einer Jüdin ebenso als verbohrte und rückständig vorgeführt wie Einwände gegen eine interreligiöse Familienbeziehung zwischen dem Juden Nathan und der ‚Christin‘ Recha. Den Tempelherren etwa schreckt deren vermeintliches Judentum zunächst keinesfalls von seinem Werben ab – im Gegenteil bezeichnet er derartige Konventionen als „Vorurteile“, die er nach seiner Rettung durch Saladin abgelegt habe: „Ist das nun Liebe: / So – liebt der

---

**20** Vgl. hierzu auch Klüger, Ruth: Sittah, Recha, Daja. Dankrede für den Lessingpreis des Freistaats Sachsen. In: Geistiger Handelsverkehr. Komparatistische Aspekte der Goethezeit. Hrsg. von Anne Bohnenkamp und Matías Martínez. Göttingen 2008. S. 253–260, hier S. 254; Garloff, Katja: Sublimation and Its Discontents: Christian-Jewish Love in Lessing's *Nathan der Weise*. In: Lessing Yearbook/Jahrbuch 2004/2005. S. 51–68, hier S. 52.

**21** „Was gilt? die einzige vermeinte Tochter / So eines reichen Juden wär' auch wohl / Für einen Muselman nicht übel? – Hui, Der Tempelherr ist drum. Ist drum: wenn ich / Den zweiten Schritt nicht auch noch wage; nicht / Auch ihr noch selbst entdecke, wer sie ist!“ Lessing, Gotthold Ephraim: Nathan der Weise. In: Gotthold Ephraim Lessing. Werke 1778–1780. Hrsg. von Klaus Bohnen und Arno Schilson. Frankfurt a. M. 1993. S. 483–627, hier S. 600 (IV/8). Zugleich macht die Textstelle jedoch deutlich, dass Daja gewiss davon ausgeht, dass Recha – wüsste sie, dass sie Christin ist – sich ganz natürlich gegen den „Muselman“ und für den Christen entschiede.

**22** Vgl. Lessing, Nathan (wie Anm. 21), S. 588 f. (IV/5).

Tempelritter freilich, – liebt / Der Christ das Judenmädchen freilich. – Hm! / Was tuts? – Ich hab’ in dem gelobten Lande, – / Und drum auch mir gelobt auf immerdar! – / Der Vorurteile mehr schon abgelegt.“ Klar benennt er dies als Fortschritt: „Der Kopf, den Saladin mir schenkte, wär’ / Mein alter? – Ist ein neuer; der von allem / Nichts weiß, was jenem eingepaudert ward, / Was jenen band. – Und ist ein beßrer; für / Den väterlichen Himmel mehr gemacht.“<sup>23</sup> Diese Erkenntnis bezieht er deutlich auf seinen Vater, an den er nun, da auch er eine Andersgläubige liebt, mehr denn je denkt, „itzt [...], da ich nur Gefahr / Zu straucheln laufe, wo er fiel“. Die sich selbst gestellte Frage „Er fiel?“ beantwortet er klar: „Ich will mit Männern lieber fallen, als / Mit Kindern stehn“, und verweist die Ablehnung solcher Liebe damit deutlich in den Bereich des Kindischen, auch Rückständigen.

Auch vom Sultan wird die Vorstellung von Religion als Hinderungsgrund einer Liebesheirat als überholt zurückgewiesen: „Dich schämen? – daß ein Judenmädchen auf / Dich Eindruck machte: doch wohl nimmermehr?“<sup>24</sup> Die Vermutung des Tempelherrn, Nathan könne von ihm fordern zu konvertieren, hält er offenbar für absurd und traut sie dem „Weisen“, den er als klugen und besonnenen Menschen kennengelernt hat, daher nicht zu:

SALADIN [...] Wird er denn von dir verlangen, / Daß du erst Jude werden sollst?

TEMPELHERR Wer weiß!

SALADIN Wer weiß? – der diesen Nathan besser kennt.

TEMPELHERR Der Aberglaub’, in dem wir aufgewachsen, / Verliert, auch wenn wir ihn erkennen, darum / Doch seine Macht nicht über uns. – Es sind / Nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten.<sup>25</sup>

Religiös geprägte Vorstellungen und Vorurteile werden hier als „Ketten“ charakterisiert, die man zwar bereits als ‚verspottenswert‘ erkannt, von denen man sich jedoch auch noch nicht wirklich befreit hat.<sup>26</sup> Ein ähnliches Bild bemüht er, als Nathan auf die Bitte um Rechas Hand äußerst zögerlich reagiert und der Tempelherr dies für religiöse Intoleranz hält. Erschrocken, als Nathan – den er bereits als „Vater“ angenommen und angesprochen hat – ihn weiter nur als „[l]ieber

<sup>23</sup> Lessing, Nathan (wie Anm. 21), S. 563 (III/8).

<sup>24</sup> Lessing, Nathan (wie Anm. 21), S. 585 (IV/4).

<sup>25</sup> Lessing, Nathan (wie Anm. 21), S. 586 (IV/4).

<sup>26</sup> Explizit wird ein solches Verhalten als „Schwachheit“ bezeichnet, die nicht zu Nathan – dem schon im Titel als „Weise[n]“ benannten Held – passe. Lessing, Nathan (wie Anm. 21), S. 586 (IV/4).

junger Mann“ betitelt, reagiert er: „Nicht Sohn? – Ich bitt’ Euch, Nathan! – Ich beschwör’ / Euch bei den ersten Banden der Natur! – / Zieht ihnen spätre Fesseln doch nicht vor!“<sup>27</sup> Dass es mitnichten die „spätre[n] Fesseln“ der Religion sind, die Nathan seine Zustimmung verweigern lassen, sondern ebenjene „ersten Bande[] der Natur“ – die Tatsache, dass Recha seine Schwester ist –, kann der Tempelherr an diesem Punkt nicht ahnen.<sup>28</sup> Die verspätete Aufdeckung dessen ermöglicht Lessing eine besonders subversive Leser- bzw. Zuschauerlenkung, wenn hierüber der zuvor als überaus tolerant gezeichnete Nathan kurzzeitig zum Vertreter einer verbreiteten und im Publikum mit Sicherheit vertretenen, durch die anderen Figuren zuvor aber als rückständig charakterisierten Position gemacht wird; die spätere Auflösung, dass selbstverständlich auch Nathan nicht wirklich derart ‚engstirnig‘ ist, sondern sein Handeln rational begründet war, führt so zu einer fruchtbaren Irritation und Konfrontation des Publikums mit seinen eigenen Vorurteilen.

Besonders deutlich verwahrt sich das Stück gegenüber einer Kritik an der Erziehung der ‚Christin‘ Recha durch den Juden Nathan: Alle Versuche, ihm hieraus einen Vorwurf zu machen, werden als anderweitig und deutlich durch niedere Beweggründe motiviert gezeigt. Sittah möchte diesem Gerücht vor allem deshalb nachgehen, weil es sie als reinen ‚Klatsch‘ interessiert, hierüber herauszufinden, an wen der Tempelherr sein Herz verloren hat.<sup>29</sup> Daja wird gerade im Vergleich mit dem selbstlosen Nathan ganz à la Brechts *Der kaukasische Kreidekreis* disqualifiziert, wenn sie Rechas Herkunft aus durchschaubar eigennützigen Gründen enthüllt (sie hofft, im Zuge dessen selbst nach Hause zu gelangen: „Wenn Ihr aber dann, sie nach / Europa führt: so laßt Ihr doch mich nicht / Zurück?“<sup>30</sup>) und dabei durchaus in Kauf nimmt, ihren Zögling durch dieses ‚Zerren‘ zu verletzen.<sup>31</sup> Der Tempelherr schließlich sieht hierin einzig seine Hoffnung, Recha auch gegen Nathans Willen zur Frau nehmen zu können. Seinen Verrat beim Patriarchen erkennt er selbst als von falschen Interessen geleitet an: „Zu-

---

27 Lessing, Nathan (wie Anm. 21), S. 565 (III/9).

28 Nathans Ablehnung ist deutlich einzig durch den Gedanken an eine inzestuöse Beziehung motiviert, wenn er sie begründet: „Eh ich einmal weiß, / Was für ein Staufer Euer Vater denn / Gewesen ist!“ Lessing, Nathan (wie Anm. 21), S. 565 (III/9).

29 „SITTAH Wie also, Saladin? wenn du / Nur gleich das Mädchen zu dir nähmst? Sie nur / Dem unrechtmäßigen Besitzer gleich / Entzögest? SALADIN Täte das wohl Not? SITTAH Not nun / Wohl eben nicht! – Die liebe Neubegier / Treibt mich allein, dir diesen Rat zu geben. / Denn von gewissen Männern mag ich gar / Zu gern, so bald wie möglich, wissen, was / Sie für ein Mädchen lieben können.“ Lessing, Nathan (wie Anm. 21), S. 589 (IV/5).

30 Lessing, Nathan (wie Anm. 21), S. 572 (IV/1).

31 Zu der schwierigen Beziehung Rechas und Dajas vgl. auch Lessing, Nathan (wie Anm. 21), S. 541 f. (III/1) und S. 616 f. (V/6).

dem, ich seh nun wohl, / Religion ist auch Partei; und wer / Sich drob auch noch so unparteiisch glaubt, / Hält, ohn' es selbst zu wissen, doch nur seiner / Die Stange. Weil das einmal nun so ist: / Wirds so wohl recht sein.“<sup>32</sup>

Dass besonders dieser Aspekt von Rechas Erziehung in den Bereich des zeitgenössisch gefährlich Fortschrittlichen fiel, wird durch den innertextuellen Verweis auf das Theater deutlich, der mit einem zentralen Satz in Lessings Entwurf zu einer Vorrede des Stückes korrespondiert: „Noch kenne ich keinen Ort in Deutschland, wo dieses Stück schon jetzt aufgeführt werden könnte. Aber Heil und Glück dem, wo es zuerst aufgeführt wird.“<sup>33</sup> Der Patriarch führt als einzig denkbaren Ort für eine Verhandlung des vom Tempelherrn „vorgetragne[n] Fall[s]“ an:

Ich will den Herrn damit auf das Theater  
Verwiesen haben, wo dergleichen pro  
Et contra sich mit vielem Beifall könnte  
Behandeln lassen. – Hat der Herr mich aber  
Nicht bloß mit einer theatral'schen Schnurre  
Zum besten; ist der Fall ein Faktum;  
[...]  
Dann wäre mit dem Juden fördersamst  
Die Strafe zu vollziehn, die Päpstliches  
Und Kaiserliches Recht so einem Frevel,  
So einer Lastertat bestimmen.  
[...]  
Und zwar bestimmen obbesagte Rechte  
Dem Juden, welcher einen Christen zur  
Apostasie verführt, – den Scheiterhaufen, –  
Den Holzstoß –  
[...]  
Und wie vielmehr dem Juden,  
Der mit Gewalt ein armes Christenkind  
Dem Bunde seiner Tauf entreißt!<sup>34</sup>

Lessings textinterner Verweis auf das eigene Vorgehen – „Ich will den Herrn damit auf das Theater / Verwiesen haben, wo dergleichen pro / Et contra sich mit vielem Beifall könnte / Behandeln lassen“ – bringt über die Komik dieser Sätze für das Publikum die abermalige Vergewisserung, dass es sich hier ‚lediglich‘ um eine künstlerische Verhandlung des brisanten Themas handelt. Zugleich wird die au-

<sup>32</sup> Lessing, Nathan (wie Anm. 21), S. 574 (IV/1).

<sup>33</sup> Lessing, Gotthold Ephraim: Entwürfe zu einer Vorrede. In: Gotthold Ephraim Lessing. Gesammelte Werke. Band 2: Dramen, Dramenfragmente. Hrsg. von Paul Rilla. Berlin 1954. S. 322f.

<sup>34</sup> Lessing, Nathan (wie Anm. 21), S. 577 (IV/2).

ßerliterarische Wirklichkeit aufgrund der ebenfalls mit deutlicher Komik ausgestellten Haltung des Patriarchen als borniert vorgeführt. Die Schilderung des Tempelherrn, dass der Jude in seinem Beispiel das Christenkind „mit der größten Sorgfalt / Zu allem Guten auferzogen“ habe, dass er es „liebe mehr als seine Seele, das / Ihn wieder mit der frömmsten Liebe liebe“, zeigt über die Inschutznahme des von ihm selbst Angeklagten einerseits den Prozess seines eigenen Erkennens des ‚rechten‘, menschlichen Wegs; andererseits lässt es den Patriarchen, für den all dies ganz wörtlich nichts zur Sache tut, umso gnadenloser und damit entschieden unchristlich wirken:

TEMPELHERR Wenn aber nun das Kind,  
Erbarmte seiner sich der Jude nicht,  
Vielleicht im Elend umgekommen wäre?

PATRIARCH Tut nichts! der Jude wird verbrannt. – Denn besser,  
Es wäre hier im Elend umgekommen,  
Als daß zu seinem ewigen Verderben  
Es so gerettet ward. – Zu dem, was hat  
Der Jude Gott denn vorzugreifen? Gott  
Kann, wen er retten will, schon ohn' ihn retten.

TEMPELHERR Auch Trotz ihm, sollt' ich meinen, – selig machen.

PATRIARCH Tut nichts! der Jude wird verbrannt.

TEMPELHERR Das geht  
Mir nah'! Besonders, da man sagt, er habe  
Das Mädchen nicht sowohl in seinem, als  
Vielmehr in keinem Glauben auferzogen,  
Und sie von Gott nicht mehr nicht weniger  
Gelehrt, als der Vernunft genügt.

PATRIARCH Tut nichts!  
Der Jude wird verbrannt ... Ja, wär' allein  
Schon dieser wegen wert, dreimal verbrannt  
Zu werden!<sup>35</sup>

Durch die ständige Repetition des immergleichen, jede Erklärung ablehnenden Einwands – „Tut nichts! der Jude wird verbrannt“ – wird der Patriarch in seiner religiös-verbohrteten Blindheit deutlich der Kritik wie dem Verlachen preisgegeben und als rückständig dargestellt. Der Position, selbst im Töten des „Christenkindes“ weniger Sünde zu sehen als in der liebevollen Erziehung durch einen Juden, wird schließlich jene des Tempelherrn entgegengestellt, der den guten Charakter

---

35 Lessing, Nathan (wie Anm. 21), S. 578 f. (IV/2).

Rechas gerade nicht auf ihre christliche Geburt, sondern im Gegenteil die Erziehung durch den Juden Nathan zurückführt: „Ach! Rechas wahrer Vater / Bleibt, Trotz dem Christen, der sie zeugte – bleibt / In Ewigkeit der Jude. – Wenn ich mir / Sie lediglich als Christendirne denke, / Sie sonder alles das mir denke, was / Allein ihr so ein Jude geben konnte: – / Sprich, Herz, – was wär’ an ihr, das dir gefiel? / Nichts! Wenig!“<sup>36</sup> Diese ungewöhnlich fortschrittliche Passage wirkt umso nachhaltiger dadurch, dass der diesbezügliche Lernprozess des Tempelherren gezeigt wird und die Zuschauerinnen und Zuschauer diesen Schritt für Schritt begleiten. Die Spekulation um Rechas Herkunft wird so als Spielball erkennbar, der zur Kritik des opportunen Gebrauchs religiöser und biologistischer Argumentationen u. a. in Bezug auf die Integrität eines Menschen dient.

Über die Figur der Recha und die mit ihr verbundene Darstellung der sozialen und familiären Beziehungen gelingt es so, zentrale zeitgenössische Diskurse wie den christlichen Judenhass und die Möglichkeit interreligiöser Liebe zu verhandeln und diesbezüglich rückständige Positionen als solche zu entlarven. Während andere Autoren dieser Zeit das Motiv der ‚falschen Jüdin‘ vielfach gerade einsetzen, *um* die Tugend des Findelkindes zu erklären, ihre Diskriminierung *hierdurch* als ‚falsch‘ zu entlarven und so durch die Volte der Verwechslung gerade *kein* aufklärerischer Effekt erhalten bleibt, wirkt Lessing einer solchen Interpretation revolutionär entgegen: Recha ist nicht gut, weil sie eigentlich keine Jüdin ist –, sondern weil sie von Nathan aufgezogen wurde: eine Begründung also, die durch ihre Enthüllung als Nicht-Jüdin nicht angegriffen wird und nicht an Bedeutung verliert.<sup>37</sup> Zentral ist hier die relationale Figurenkonstellation, durch die der ver-

---

<sup>36</sup> Lessing, Nathan (wie Anm. 21), S. 604 (V/3). Vgl. auch S. 605 (V/4): „Ich bin auf den doch launisch / Der diesen höhern Wert allein ihr gab?“ sowie S. 613 (V/5).

<sup>37</sup> Vielfach kritisiert wurde jedoch, dass Nathan hierdurch am Ende der Einzige ist, der nicht mit allen anderen im klassischen Sinne ‚verwandt‘ ist; vgl. hierzu u. a. Mayer, Hans: Außenseiter. Frankfurt am Main 2007. S. 341; Klüger, Ruth: Katastrophen. Über deutsche Literatur. München 2006. S. 203, S. 226; Robertson, Ritchie: The ‚Jewish Question‘ in German Literature 1749–1939. Emancipation and its Discontents. Oxford/New York 1999. S. 45. M. E. entsteht durch die nun aufgedeckten biologischen keine Minorisierung der ideellen, soziokulturellen Verwandtschaftsverhältnisse. Im Gegenteil wird eine weitere gelingende interreligiöse Beziehung gezeigt, die von außen zwar abstrakt kritisiert, zugleich aber als für alle Beteiligten gewinnbringend gezeigt wird. Nathan mit der Aufdeckung von Rechas Herkunft nicht mehr als ihren Vater und *dadurch* den Juden als Ausgeschlossenen der Schlusszene zu lesen, hieße mithin, die Botschaft des Textes, die Forderung des Blicks auf den Menschen hinter der Religion, zu missachten – und ausgerechnet hierüber eine Kritik an ihm zu formulieren. Wie Günter Saße hervorhebt, ist dadurch im Gegenteil „die letzte und fundamentalste aller Barrieren, die die Menschen einander zuordnet und voneinander trennt – das Prinzip einer auf Blutsverwandtschaft beruhenden Familienordnung –, [...] überwunden“. Das Schlussbild deutet er als den „ins Drama aufgenommene[n] Widerspruch der Empirie gegen ihre utopische Aufhebung“, „der deutlich macht, daß die durch das Verständi-

meintlichen Jüdin mit Nathan ein ‚tatsächlicher‘ Jude gegenübersteht. Wenn der Tempelherr ihn charakterisiert: „Welch ein Jude! – / Und der so ganz nur Jude scheinen will!“<sup>38</sup> so liegt die Fortschrittlichkeit des Textes gerade darin, dass *dieser* Jude tatsächlich einer ist – und nicht nur scheint. Auch seine Güte und Weisheit werden nicht dadurch erklärt, dass er sich letztlich als Nicht-Jude herausstellt, sondern im Gegenteil wird damit die Einschätzung des Tempelherrn als vorurteilsgeprägt gezeigt: Er scheint es nicht, er *ist* Jude und gut – dieser Befund muss nicht durch die Aufdeckung einer Verwechslung oder vorgetäuschten Identität plausibilisiert werden.

Lessing nutzt das Verwechslungsmotiv somit abermals, um virulente antijüdische Diskurse der Zeit scharf zu kritisieren; die diesen inhärenten Begründungslogiken werden dabei gleich auf mehreren Ebenen ad absurdum geführt. Dem aller Voraussicht nach in weiten Teilen ebenfalls in diesen Ressentiments verhafteten Publikum werden über die Enthüllungen unausweichlich auch die eigenen Vorurteilsstrukturen als solche entlarvt.

## 2.1 Umschriften, Parodien, Travestien

Dass er seiner Zeit damit weit voraus war, zeigen die zahlreichen Umschriften, Parodien und Travestien des Dramas, die diese kunstvoll verworrene Beziehung zwischen Religion, Humanität und Biologie in entscheidenden Aspekten variieren und trivialisieren, parodieren oder diffamieren. Der hierüber konstruierte Toleranzappell gerät dadurch, mitunter gezielt, ins Schwanken, wenn er nicht gleich ganz verloren geht. Eine der Kategorien erweist sich stets als ‚rechtmäßig‘ dominierend, Verbindungen zwischen ihnen – mit auffälliger Häufung das für Lessings Botschaft so zentrale Inzest-Motiv – werden entworfen oder müssen weichen. Statt des fortschrittlichen, aufklärerischen Einsatzes des Motivs, dient das „Christentum *ex machina*“<sup>39</sup> das die ‚schönen Jüdinnen‘ als christliches Findel entpuppt, hier entweder der Legitimation von Liebe und Ermöglichung der Ehe,

---

gungshandeln Nathans erzeugte Gesinnungsgemeinschaft ein ‚Gegenbild‘ ist, das die Gesellschaft in ihrer auf Trennungen beruhenden Ordnung nicht auslöscht, sondern nur kontrapunktiert“. Saße, Günter: Die aufgeklärte Familie. Untersuchungen zur Genese, Funktion und Realitätsbezogenheit des familialen Wertsystems im Drama der Aufklärung. Tübingen 1988. S. 247 und S. 261.

<sup>38</sup> Lessing, Nathan (wie Anm. 21), S. 563 (III/8).

<sup>39</sup> Lewin, Judith: The Sublimity of the Jewish Type: Balzac's *Belle Juive* as *Virgin Magdalene aux Camélias*. In: Jewishness: Expression, Identity, and Representation. Hrsg. von Simon J. Bronner. Oxford, Portland 2008. S. 239–271, hier S. 261.

der erschreckenden Gewährwerdung, dass ‚aus Versehen‘ eine Christin ermordet worden ist, obgleich sie doch als ‚Jüdin‘ hatte sterben müssen,<sup>40</sup> dem Nachweis essentieller Differenz oder der Wiederherstellung einer zuvor irritierten Ordnung: Als kontrastierende Figur eingesetzt, wirkt das unerkannte christliche Ziehkind dann lange wie eine für die Zeit ungewöhnlich positive literarische Darstellung einer Jüdin, die sich in gleich mehreren strukturanalogen Szenen diametral zu den ‚tatsächlichen‘ Juden verhält; die ‚Auflösung‘, dass die verwirrend gute, geradezu schleierhaft integre Jüdin letztlich gar keine ist, hat so den Effekt einer Wiederherstellung natürlicher, mehrheitsgesellschaftlicher Ordnung, die durch die angeblich ‚echten‘, negativ gezeichneten Juden zusätzlich plausibilisiert wird.<sup>41</sup> Anders als Recha entpuppen sich die Töchter nicht *aufgrund*, sondern *trotz* ihres Aufwachsens bei einem Juden als integer. Lessings aufklärerische Kritik an der – in diesem Licht als rückständig erkennbar werdenden – christlichen Judenfeindschaft, erfährt hier bereits vielfach eine modern-antisemitische Zurückweisung: nicht mit einem Gegenargument, sondern mit neuen Begründungsschemata, an denen der Weg zum nationalen, ökonomischen, kulturellen, biologischen Antisemitismus bereits erkennbar wird.

Die Betrachtung einiger besonders prägnanter Um- und Fortschriften illustriert dies und verdeutlicht die herausgehobene Stellung der innerliterarischen Kritik an zeitgenössischen antijüdischen Vorurteilen in Lessings *Nathan*.

### 2.1.1 Johann Georg Pfranger: *Der Mönch vom Libanon* (1782)

Johann Georg Pfranger etwa, Meininger Hofprediger, lässt in seinem explizit als *Nachtrag zu Nathan der Weise* untertitelten Stück *Der Mönch vom Libanon* den leiblichen Vater Curd und Rechas, Wolf von Filneck, zurückkehren, den er zu einem christlichen Mönch macht. Durch ihn erkennt Recha, allen von der Vorlage nivellierten Unterschieden zum Trotz, das Christentum als ihre ‚wahre‘ Bestimmung und kehrt Nathan – unmittelbar selbst die biologische über die geistige Herkunft stellend – den Rücken: „Recha, (*fliegt ihm an den Hals.*) [...] Mein wahrer Vater!“<sup>42</sup> Lessings komplexes Spiel mit Rechas „Scharnierstellung zwischen

<sup>40</sup> So etwa in der Oper *La Juive* von Eugène Scribe und Fromental Halévy. Vgl. Scribe, Eugène: Die Jüdin. Große Oper in fünf Acten. Nach dem Französischen des Scribe vom Freiherrn von Lichtenstein. Musik von Halevy. Text der Gesänge. Leipzig o. J.

<sup>41</sup> Vgl. hierzu ausführlicher Thurn, „Falsche Juden“ (wie Anm. 1), S. 185 – 204.

<sup>42</sup> Pfranger, Johann Georg: *Der Mönch vom Libanon*. Ein Nachtrag zu Nathan der Weise. Dessau 1782. S. 295 (V/7). Hervorhebung N.T. Vgl. auch Borgius, Eugen: Lessing's Nathan und der Mönch vom Libanon. Zum hundertjährigen Gedächtniß beider Dichtungen: „Beiträge zum Verständniß

Geistes- und Blutsverwandtschaft“<sup>43</sup> entfällt zugunsten einer nun behaupteten ‚Wahrheit‘ der Biologie sowie neu entdeckter Frömmigkeit: „Christentum und Nächstenliebe [erobern] ihre angestammten, hierarchisch höchsten Positionen zurück, während der Islam [...] als grausam und blutrünstig auf den letzten Platz verwiesen wird“, fasste Claus-Michael Ort dies in seinem Aufsatz „Zur Konstitution des literarischen Frühantisemitismus im 18. und frühen 19. Jahrhundert“ zusammen.<sup>44</sup>

### 2.1.2 Julius von Voß: *Der travestirte Nathan der Weise* (1804)

In Julius von Voß' *Der travestirte Nathan der Weise*<sup>45</sup> – der wohl bekanntesten der zahlreichen Nathan-Travestien, von ihm selbst auch als „Nathan in mutwilliger Faschingstracht“<sup>46</sup> bezeichnet – wird die Grundkonstellation der Personen in einem maßgeblichen Punkt verändert: Zwar nimmt Nathan Recha als vermeintliches Findel auf, sie stellt sich jedoch als seine leibliche Tochter mit einer Prostituierten heraus. Nathan selbst charakterisiert die Beziehung: „Lügt zum Papa sich, wischt das Rosenlippchen / Mit scheuslichrotem Wichselbart ihr wund: / Sie in schuldloser Dummheit wehrt dem Zwiebelhauche / Des Schinkenhassenden Erfrechters nicht, / Läßt vom Beschnittenen (mit Zucht zu reden), / Pfui vom Beschnittenen auf dem Schooß sich wiegen.“<sup>47</sup> Doch *obwohl* sie seine leibliche Tochter ist, grämt er sich, dass Daja aus dem Feuer nicht *erst* die kostbaren

---

Nathan's und zur Erkenntniß der Wahrheit“. Vortrag gehalten und nachträglich erweitert durch mehrere Fragmente. Barmen o.J. [1881].

**43** Gutjahr, Ortrud: Rhetorik des Tabus in Lessings *Nathan der Weise*. In: Streitkultur. Strategien des Überzeugens im Werk Lessings. Hrsg. von Mauser, Wolfram und Günter Saße. Tübingen 1993. S. 268–278, hier S. 272.

**44** Ort, Claus-Michael: „Es gibt doch wohl auch Juden, die keine Juden sind“. Zur Konstitution des literarischen Frühantisemitismus im 18. und frühen 19. Jahrhundert. In: Abweichende Lebensläufe, poetische Ordnungen. Band 1. Hrsg. von Betz, Thomas und Franziska Mayer. München 2005. S. 71–99, hier S. 83.

**45** Voß, Julius von: *Der travestirte Nathan der Weise*. Posse in zwey Akten, mit Intermezzos, Chören, Tanz, gelehrtem Zweykampf, Mord und Todschatz, auch durch Kupfer verherrlicht. Berlin 1804.

**46** Voß, Nathan (wie Anm. 45), S. XI. Vgl. hierzu auch Orland, Beate: Nicht nur Stereotypen... Von der Vielfalt jüdischer Romanfiguren im populären Roman der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Voß, Clauren, Seybold, Harring). In: *Conditio Judaica*. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Erster Teil. Hrsg. von Horch, Hans Otto und Horst Denkler. Tübingen 1988. S. 187–199.

**47** Voß, Nathan (wie Anm. 45), S. 2 (I/1).

Kleider, *dann* die „Schickse“<sup>48</sup> errettet hat: Die Beziehung zwischen Vater und Tochter, wie Lessing sie gezeichnet hat, könnte verzeichneter kaum sein. Gegen eine Verbindung mit dem Tempelherren spricht nach Nathan einiges: „Doch wai a Goi, a Goi, a Oreach, / Hätt er brov Mommon, wär ä feiner Saucher [i.e. ein Kaufmann, N.T.] / Und ließ die Milo an sich thun, die Milo [i.e. die Beschneidung, N.T.]; Als Sroel könn er Reches Choson [i.e. Bräutigam, N.T.] weren.“<sup>49</sup> Der Tempelherr will Recha ohnehin nur wegen Nathans Reichtum zur Frau nehmen und nähme auch in Kauf, dafür Jude werden zu müssen;<sup>50</sup> Nathan willigt in die Hochzeit ein, will ihm zuvor jedoch noch einen Kurs im Schachern geben: Wie der Text nahelegt, ist das, um Jude zu werden, offenbar unausweichlich.<sup>51</sup>

Nathans Diffamierung wird vor allem an der Wiedererrichtung der sprachlichen Barriere deutlich; an Recha werden ausführlich die literarischen Klischees weiblichen Judentums bedient. Bereits in der Vorrede wird sie als „Femme savante, deren man in großen deutschen Städten ja, Dank sey es der Cultur, die Menge antrifft“, eingeführt; doch wird diese Charakterisierung deutlich lächerlich gemacht,<sup>52</sup> wenn zugleich gezeigt wird, dass der Jüdin die Anpassung nie gelingt. Aus allzu gestelzter Sprache verfällt sie immer wieder ins Jiddische, unterweist Nathan jedoch: „Vater, weiset die Thorheit / Des eklen unästhetischen Jargons von euch. Dem[,] was man Zeitgeist nennt, gar nicht mehr frommend. [...] Der Vorzeit Brauch er tippelt gar mir nicht, / Ich schwebe schon auf des Jahrhunderts Höhe [...] Hörst ich spreche, / Schon keinen Dialekt mehr, weiß die Rede / Der höhern Bildung wie mein Aschre [i.e. das Abc, N.T.] – eh, / Will dibbern, wie mein Abc, man merkt / Mir nimmer noch die Jüdin an.“<sup>53</sup> An beiden Figuren – Vater und Tochter – wird so ein neuer Themenkomplex aufgemacht: jener der Travestie der Assimilationsbestrebungen der Entstehungszeit.<sup>54</sup> So behauptet Recha einerseits, man höre ihr „die Jüdin“ nicht mehr an, zugleich wird deutlich Wert darauf gelegt, dass das Gegenteil der Fall ist: Zu dem schon durch die zahlreichen Fußnoten als

48 Voß, Nathan (wie Anm. 45), S. 17 (I/2).

49 Voß, Nathan (wie Anm. 45), S. 25 (I/2).

50 Voß, Nathan (wie Anm. 45), S. 72 (II/3).

51 Voß, Nathan (wie Anm. 45), S. 87–91 (II/6).

52 Voß, Nathan (wie Anm. 45), S. XIII.

53 Voß, Nathan (wie Anm. 45), S. 29 (I/3).

54 Vgl. hierzu auch Bayerdörfer, Hans-Peter: „Harlekinade in jüdischen Kleidern“? – Der szenische Status der Judenrollen zu Beginn des 19. Jahrhunderts. In: *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Zweiter Teil. Hrsg. von Hans Otto Horch und Horst Denkler. Tübingen 1989. S. 92–117, hier S. 104: „[Z]wischen Vater und Tochter entsteht das Gefälle zwischen Emanzipationsjüdin, schwärmerisch-empfindsam und ihren eigenen stilistischen Ansprüchen noch nicht gewachsen, und altjüdischem Habitus, dem der quasi fremdsprachlich abgefaßte Text entspricht.“

‚fremd‘ markierten Vokabular kommen Erläuterungen ihrer ‚Rückfälle‘ („Der Gewohnheitszwang läßt, wie es scheint, die arme Recha schwer zum Purismus gelangen“,<sup>55</sup> „Das arme Mädchen, selbst bei dem Sonett überrascht es sie. Es macht indessen auch[,] daß sie zu Hause ist“<sup>56</sup>) und vermeintlich verständnisvolle Regieanweisungen („Sie spricht das Wort unrecht aus. Es ist aber auch schwer“), durch die sie dem Verlachen preisgegeben wird.<sup>57</sup>

Die Versuche, das Stück gegen einen Antisemitismusvorwurf zu verteidigen, erscheinen angesichts dessen wenig plausibel.<sup>58</sup> Voß' eigene Verteidigung seines Vorgehens ist zudem in sich brüchig und schlägt – wenngleich unter dem Deckmantel der Ironie – ebenfalls in die Kerbe eines ökonomisch begründeten Antijudaismus: „Ich bin gewiß in Hinsicht ihrer [i.e. der Juden, N.T.], die Neutralität selbst, denn meine an sie verlohrnen Proxenetica, Abzüge, Prolongationsgebühren und Zinsen erhalte ich doch nicht wieder.“<sup>59</sup>

### 2.1.3 Anonym: *Nathan der Weise. Schauspiel von Lessing, travestiert und modernisiert* (1804)

Literarischen Ausdruck findet ein solcher ökonomischer Antisemitismus in dem anonym erschienenen *Nathan der Weise. Schauspiel von Lessing, travestiert und modernisiert*.<sup>60</sup> Die Lessing'schen Figuren werden dahingehend verändert und persifliert, dass sie mitnichten tugendhaft, sondern einzig auf ihren eigenen (ökonomischen) Vorteil aus sind. Sein Haus hat Nathan aus versicherungstaktischem Kalkül selbst in Brand gesteckt und das Findelkind Recha nur aufgenommen, da es ein Hemd „mit goldnen Wickelbändern“, „Perlen und Brillanten“ sowie „ein goldnes Diadem garniert mit Diamanten“ trug.<sup>61</sup> Entsprechend ist er

<sup>55</sup> Voß, Nathan (wie Anm. 45), S. 29 (I/3).

<sup>56</sup> Voß, Nathan (wie Anm. 45), S. 38 (I/3).

<sup>57</sup> Ähnlich lauten Hinweise zu Nathans Anpassung seiner Sprechweise; vgl. Voß, Nathan (wie Anm. 46), S. 79 (II/5).

<sup>58</sup> Vgl. u.a. Albertsen, Leif Ludwig: Der Jude in der deutschen Literatur 1750–1850. Bemerkungen zur Entwicklung eines literarischen Motivs zwischen Lessing und Freytag. In: ARCADIA 1 (1984). S. 20–33, hier S. 27; zu einer kritischen Lesart der Travestie vgl. Gubser, Martin: Literarischer Antisemitismus. Untersuchungen zu Gustav Freytag und anderen bürgerlichen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts. Göttingen 1998; Ort, Juden (wie Anm. 44).

<sup>59</sup> Voß, Nathan (wie Anm. 45), S. XIII f.

<sup>60</sup> O. A.: Nathan der Weise. Schauspiel von Lessing travestirt und modernisirt in fünf Aufzügen. Berlin/Wien 1804. Zitationsgrundlage ist der Wiederabdruck in Stümcke, Heinrich: Die Fortsetzungen, Nachahmungen und Travestien von Lessings *Nathan der Weise*. Berlin 1904. S. 85–129.

<sup>61</sup> Stümcke, Fortsetzungen (wie Anm. 60), S. 113 (III/3).

nun auch bereit, es für den richtigen Preis als „Judendirne“<sup>62</sup> wieder zu verkaufen. Auf Dajas Forderung: „Gebt Recha an den schönen Tempelherrn!“, antwortet Nathan: „O ja, hätt’ er nur Geld; / auch zur Maitresse gern“.<sup>63</sup>

#### 2.1.4 Maria Edgeworth: *Harrington* (1817)

Maria Edgeworths *Harrington* hingegen zeigt die Läuterung des zu Beginn antisemitischen Titelhelden, der für seine Liebe zu der ‚schönen Jüdin‘ Berenice schließlich gar bereit ist, seine gegen eine Heirat intervenierenden Eltern zurückzuweisen. Auch diese (ver)zweifeln jedoch aufgrund ihrer Vorurteile an sich selbst: „Can you conceive, Mr. Montenero,‘ cried my father, ‚[...] can you conceive me to be such an obstinately prejudiced brute? – My prejudices against the Jews I give up – you have conquered them – all, all. But a difference of religion – between man and wife –“.<sup>64</sup> Der jüdische Vater lenkt ein, dass dies ein ernster Einwand wäre, enthüllt dann jedoch mit dem Gestus einer Belohnung („I have the pleasure to tell you“, leitet er ein), dass Berenice’ Mutter Christin gewesen und die Tochter in ihrem Glauben aufgezogen worden sei.<sup>65</sup> „[A]nd the day is saved for intradenominational felicity and the confirmation of the Gentleman’s Agreement“, fasste Edgar Rosenberg ironisierend zusammen.<sup>66</sup> Auch hier liegt also – wie im *Nathan* – eine geglückte interkonfessionelle Beziehung in der Vergangenheit, wird auf der Bühne selbst aber nicht realisiert. Eine diesbezügliche Vorahnung der Mutter des Bräutigams, die sie mit physischen Markern erklärt, wird textintern belächelt: „[...] From the first moment I thought – ‘,You thought, Mrs. Harrington,‘ interposed my father, ‚[...] that miss Montenero looked like a

<sup>62</sup> Stümcke, Fortsetzungen (wie Anm. 60), S. 112 (III/3).

<sup>63</sup> Stümcke, Fortsetzungen (wie Anm. 60), S. 118 (IV/3). Auch im Singspiel *Die christliche Judenbraut* von 1793 nimmt der Jude Schmolle das Findelkind Hannchen nur aus ökonomischen Gründen – namentlich 50 Ducaten – auf. Über ein extremes Bühnen-Jiddisch, ausführlich befußnotet, wird die Figur zusätzlich als fremd markiert und dem Verlachen preisgegeben. Vgl. Girzik, Franz Xavier: Gesänge aus der christlichen Judenbraut. Eine komische Oper in zwey Aufzügen. Die Musik dazu ist von Herrn Panek. Aufgeführt von der Milhuleschen Gesellschaft. Augsburg 1793. Die Uraufführung erfolgte vermutlich am 3. September 1790 in Wien. Vgl. hierzu auch Och, Gunnar: *Imago judaica. Juden und Judentum im Spiegel der deutschen Literatur 1750 – 1812*. Würzburg 1995. S. 176.

<sup>64</sup> Edgeworth, Maria: *Harrington*. In: Dies.: *Tales and Novels*. In *Eighteen Volumes*. Vol. XVII: *Harrington; Thoughts on Bores*. London 1833. S. 1–301, hier S. 293.

<sup>65</sup> Edgeworth, *Harrington* (wie Anm. 64), S. 294.

<sup>66</sup> Rosenberg, Edgar: *From Shylock to Svengali. Jewish Stereotypes in English Fiction*. Stanford 1960. S. 66.

*Christian*. Yes, yes; and no doubt you had *presentiments* plenty.' Granted, granted, my dear [...]."<sup>67</sup> Diese textinterne Kritik wird jedoch dadurch, dass Berenice sich tatsächlich als Christin herausstellt, entkräftet, die biologistische Argumentation letztlich scheinbar bestätigt. Das Vorgehen Edgeworths, die ‚schöne Jüdin‘ letztlich doch keine sein zu lassen, erklärte Montagu F. Modder: „since Harrington [...] has openly expressed a sincere feeling of friendship for the Jewish people, the novelist doubtless holds that she has done enough for Jewish emancipation.“<sup>68</sup>

Die Fortschrittlichkeit des *Nathan* wird so unmittelbar ersichtlich; die Um- und Fortschritten geben implizit Auskunft über dessen zeitgenössische Wirkung, zeugen etwa nachdrücklich von den empfundenen Mängeln der vielfach zwar bewunderten, aber nichtsdestotrotz als ‚verbesserungswürdig‘ empfundenen Vorlage. Heinrich Stümcke beurteilte einige dieser Texte 1904 zwar noch weitgehend optimistisch und empfahl sie jedem, der „die Reflexwirkungen einer großen Persönlichkeit und einer künstlerischen Tat erkennen, [...] vom kulturgeschichtlichen Standpunkt aus das Keimen und Wachsen einer bedeutsamen sozialen und ethischen Bewegung, und sei es noch so ungeschickt und schüchtern, im Spiegel der dramatischen Literatur betrachten will“.<sup>69</sup> Martin Gubser bewertete einige der Um- und Fortschritten indes rückblickend als „[e]igentliche Initialzündungen“ der Aktualisierung von Rollenklischees im Zuge der Emanzipationsbemühungen und als „Schmelzpunkt in der Entwicklung antisemitischer Klischeebildungen“.<sup>70</sup> Dies bestätigt sich, wenn gerade das Verwechslungs-Motiv und das verzögerte ‚Erkennen‘ oder ‚Nicht-Erkennen‘ von Jüdinnen und Juden hier bei genauerem Hinsehen nicht, wie bei Lessing, emanzipatorisch-kritisch oder gar „anti-anti-Semitic“ (wie Ritchie Robertson *Die Juden* bewertete) eingesetzt werden.<sup>71</sup> Teils dient dasselbe Mittel vielmehr zur Stärkung und Stützung antisemitischer Vorurteile, wenn die Figur deutlich als jüdisch markiert wird, die Enthüllung aber „wie eine gehässige Pointe nachgetragen“ wird, der Autor sich damit vorab „in ein augenzwingerndes Einverständnis mit seinen Lesern auf Kosten der beschriebenen jüdischen Figuren [setzt,] [...] der Anpassung der Juden an Sitten und Verhaltensweisen ihrer Umwelt a priori jeglicher Erfolg abgesprochen wird und ihre Versuche in dieser Hinsicht zu reinen Lächerlichkeiten degradiert werden“ (wie es

---

67 Edgeworth, Harrington (wie Anm. 64), S. 295.

68 Modder, Montagu F.: *The Jew in the Literature of England to the end of the 19th Century*. New York/Philadelphia 1960. S. 136.

69 Stümcke, Fortsetzungen (wie Anm. 60), S. IX.

70 Gubser, *Literarischer Antisemitismus* (wie Anm. 58), S. 104, S. 107.

71 Robertson, Ritchie: „Dies hohe Lied der Duldung“? The Ambiguities of Toleration in Lessing's *Die Juden* and *Nathan der Weise*. In: *The Modern Language Review*. Volume 93 (1998). S. 105–120, hier S. 111.

Florian Krobb an Franz Dingelstedts *Reine Liebe* gezeigt hat).<sup>72</sup> Der intertextuelle Verweis auf den – aus heutiger Sicht: progressiven – Prätext dient in diesem Kontext mitunter vielmehr der eigenen Distanzierung hiervon: etwa in Achim von Arnims *Die Majoratsherren*, das als deutliche Erwiderung gelesen werden kann, wenn auf die Frage „Haben sie Nathan den Weisen gelesen?“ dort mit einem harrschen, zurückweisenden „Nein!“ geantwortet wird. Lessings literarische Kritik an zeitgenössischen antijüdischen Klischees wurde so selbst wieder zum Anlass, ebendiese zu aktualisieren oder in Gegenreaktionen zu untermauern.

### 3 Schluss

Die zeitgenössische Kritik sprach Lessings Juden (die Plumpheit der Argumentation mag rückblickend als Lob durchgehen, da die Rezensenten – gezwungen, dies nicht durchgehen lassen zu können, aber durch die Qualität der Lessing'schen Texte in Erklärungsnot geraten – offenbar keinen anderen Zugriff fanden) schlicht die Wahrscheinlichkeit ab. Teils allerdings mit einem interessanten Twist: Ein „solches edles Gemüt“<sup>73</sup> wie das des jüdischen Reisenden sei *angesichts der Reaktionen der Christen* auf dies „Volke“ kaum plausibel. Lessing entgegnete diesen Vorwürfen auf zweierlei Ebenen. Zum einen, indem er – wie seine Figuren – wirkungsvoll das Christentum als Vergleichsfolie heranzog und deutlich machte, dass seine Figur keineswegs *für einen Juden*, sondern *generell* eine Ausnahme sei: „Ich sage es gerade heraus: noch alsdenn, wenn mein Reisender ein Christ wäre, würde sein Charakter sehr selten sein, und wenn das Seltene bloß das Unwahrscheinliche ausmacht, auch sehr unwahrscheinlich.“ Zum anderen, indem er die Logik der Kritik aufnahm und darauf hinwies, dass diese im Grunde jemand anderen ins Visier nimmt: „[F]olgt also nicht notwendig, daß die Unwahrscheinlichkeit wegfällt, sobald diese Umstände sie zu verursachen aufhören?“<sup>74</sup> Er wies damit *avant la lettre* darauf hin, dass – der Argumentation der geäußerten Einwände folgend – vielmehr ein *turning the gaze* nötig sei: ein kritischer Blick auf den Anteil der Majorität an der gesellschaftlichen Stellung der Minorität – nicht auf letztere selbst. Hatte er so schon die ausgesprochenen Punkte als kurzfristig bzw. mit blinden Flecken belegt vorgeführt, wirkt rückblickend jene Passage erschreckend weitsichtig, in der er einen weiteren Einwand vorwegnimmt, der noch unausgesprochen ist, aber die vorangegangenen ledig-

<sup>72</sup> Krobb, Florian: Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Tübingen 1993. S. 151f.

<sup>73</sup> Johann David Michaelis, zit. n. Lessing, Lustspiel (wie Anm. 15), S. 653.

<sup>74</sup> Lessing, Lustspiel (wie Anm. 15), S. 654.

lich weiterdenkt: „Besteht man aber darauf, daß Reichtum, bessere Erfahrung, und ein aufgeklärterer Verstand nur bei einem Juden keine Wirkung haben könnten: so muß ich sagen, daß dieses eben das Vorurteil ist, welches ich durch mein Lustspiel zu schwächen gesucht habe; ein Vorurteil, das nur aus Stolz oder Haß fließen kann, und *die Juden nicht bloß zu rohen Menschen macht, sondern sie in der Tat weit unter die Menschheit setzt*.“<sup>75</sup> Er übt damit nicht nur eine deutliche Kritik an den antijüdischen Vorurteilen seiner Zeit; über den Verweis auf die Entmenschlichungslogik wird auch der eliminatorische Antisemitismus als gefährlich nah erkennbar.

---

<sup>75</sup> Lessing, Lustspiel (wie Anm. 15), S. 654. Hervorhebung N.T. Vgl. hierzu auch Mendelssohn, zit. n. ebd., S. 656: „Wie sehr habe ich mich geirrt, als ich einem jeden Christlichen Schriftsteller so viel Aufrichtigkeit zutraute, als er von andern fordert. In Wahrheit! mit welcher Stirne kann ein Mensch, der noch ein Gefühl der Redlichkeit in sich hat, einer ganzen Nation die Wahrscheinlichkeit absprechen, einen einzigen ehrlichen Mann aufweisen zu können?“



Hans-Joachim Hahn

# Poetische Gerechtigkeit

## Ghettoliteratur und moderne Judenfeindschaft

Der ersten Ausgabe seines *Spinoza*-Romans von 1837 stellte Berthold Auerbach einen acht Seiten umfassenden Text voran, in dem er unter dem Titel „Das Ghetto“ vor dem Hintergrund der Emanzipation und einsetzenden Moderne den Zerfall des jüdischen Lebens in der Gegenwart konstatiert. Dieser längst kanonische Text entwirft bereits in nuce das Programm eines neuen Literaturgenres, das nur wenige Jahre später zum erfolgreichen Medium jüdischer Selbstverständigung in deutscher Sprache avanciert: das der Ghettoliteratur. Den wahrgenommenen Zerfallsprozess des traditionellen jüdischen Lebens betrauert Auerbach dabei weniger, als er ihn vielmehr zum Anlass nimmt, der aktuellen Situation vor dem Hintergrund der beginnenden Moderne ein positives Momentum der Selbstbestimmung zuzuweisen. Das 19. Jahrhundert gilt ihm so als „Zeit der poetischen Gerechtigkeit“, die in dem von der Aufklärung als „Aberglaube und Unverstand“ gezeißelten Judentum nun die Würde dieser vergangenen, sich weiter auflösenden Lebenswelt zu erkennen vermag.<sup>1</sup> Im Sinne einer umfassenderen, inkludierenden Aufklärung, die das Judentum nicht als Anderes ausschließt, entwirft Auerbach die Vorstellung einer Gerechtigkeit für das Judentum seiner Zeit im Feld der Kultur. Diese verbindet er wiederum insbesondere mit dem Medium der Literatur, der er eine Eigengesetzlichkeit zugesteht, die sie weder auf moralisch-religiöse Zwecke noch auf die Emanzipation verpflichtet: Grundsätzlich erklärt der Autor die Kunst als von heteronomen Zwecken unabhängig.<sup>2</sup>

Auerbach gehört neben Heinrich Heine und Leopold Kompert zu einer Reihe von Autorinnen und Autoren, die während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein jüdisches Literatursystem in deutscher Sprache schufen.<sup>3</sup> Die deutschsprachig-jüdische Literatur kann dabei als Teilsystem jenes autonomen Literatursys-

---

Diesen Aufsatz widme ich Petra Ernst (1959 – 2016), deren überragende Großzügigkeit, Freundschaft und Kollegialität unvergessen bleiben.

1 Auerbach, Berthold: *Spinoza*. Ein historischer Roman. Erster Teil. Stuttgart 1837. S. III.

2 Das freilich hat noch nie ausgeschlossen, dass Literatur auch politisch Position bezieht – allerdings im Eigenrecht des literarischen Mediums, dessen „Autonomie“ sich erst während der Moderne herausbildet und zugleich den Verwertungsbedingungen des Marktes unterliegt.

3 Glasenapp, Gabriele von: *Aus der Judengasse*. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert (= *Conditio Judaica*, Bd. 11). Tübingen 1996.

tems verstanden werden, das sich im Zuge der Aufklärung um 1800 allmählich ausbildete. Wenn man die „gesellschaftlich-soziale Dimension“ von Literatur berücksichtigt und zugleich ihr „semantisch-diskursives und ästhetisches Potenzial“ nicht vernachlässigt, erscheint auch die deutschsprachig-jüdische Literatur „als Sozialsystem und Symbolsystem“. <sup>4</sup> In dieser unter anderem von Petra Ernst in den letzten zwei Dezennien für die deutschsprachig-jüdische Literatur fruchtbar gemachten Perspektive wird die spezifische Literarizität der Texte nicht werkimmanent, sondern vor dem Hintergrund von deren historisch spezifischen sozialen Entstehungsbedingungen sowie deren Rezeption und Wirkweisen analysiert.

Auerbachs frühe Schriften stehen ebenso wie Heines *Der Rabbi von Bacherach* (1824/40) nicht nur am Anfang der deutschsprachig-jüdischen Literatur, sondern hatten zudem entscheidenden Anteil an der Herausbildung der neuen Gattung der Ghettogeschichte. Auerbachs *Schwarzwälder Dorfgeschichten*, die er von 1842 an veröffentlichte, wurden bereits bei Erscheinen von *Aus dem Ghetto*, dem ersten Novellenband Leopold Komperts, nur wenige Jahre später als gattungsprägend wahrgenommen. <sup>5</sup> Ungeachtet der vor allem biografischen Gemeinsamkeiten zwischen Auerbach und Kompert unterschied sie insbesondere das spätere volkspädagogische Konzept Auerbachs, mit dem er sich nach Ansicht von M. Theresia Wittemann in die „Nachfolge christlicher Volkspädagogen“ stellte und nach den ersten beiden „jüdischen“ Romanen auf eine explizite Darstellung jüdischer Themen verzichtete. <sup>6</sup> Jonathan Hess beschreibt den Unterschied mit anderer Nuancierung: Komperts Erzählungen erzeugten eine Dynamik und unterschieden sich insofern von denen Auerbachs, nicht nur weil sich Kompert, zumindest zunächst, an ein Publikum in Österreich-Ungarn richteten. Kompert habe nicht versucht, Brücken zwischen dem Leben in einer Provinz und dem zukünftigen deutschen Staat zu bauen, sondern zwischen traditionellem Judentum (*Judaism*) und deutscher Kultur im breitestmöglichen Sinn. <sup>7</sup>

Auerbach reagierte mit seinem Paratext zum *Spinoza*-Roman auf literarische Darstellungen jüdischer Themen bei christlichen Autoren, deren Klischeehaftigkeit er parodierte und als verlogene Machwerke entlarvte, etwa mit Seitenblick auf

---

<sup>4</sup> Ernst, Petra: Shtetl, Stadt, Staat. Raum und Identität in deutschsprachig-jüdischer Erzählliteratur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Hrsg. v. Gerd Kühn, Gerald Lamprecht und Olaf Terpitz. Mit einem Vorwort von Jay Winter. Wien/Köln/Weimar 2017. S. 22.

<sup>5</sup> M. Theresia Wittemann: Draußen vor dem Ghetto. Leopold Kompert und die ‚Schilderung jüdischen Volkslebens‘ in Böhmen und Mähren (= *Conditio Judaica*, Bd. 22). Tübingen 1998. S. 108.

<sup>6</sup> Wittemann, Draußen vor dem Ghetto (wie Anm. 5), S. 108.

<sup>7</sup> Hess, Jonathan: *Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity*. Stanford 2010. S. 84.

die „Entsagungsromane“ von Therese Huber.<sup>8</sup> Ein beträchtlicher Teil der Darstellung richtet sich zudem gegen den prominenten, zunächst liberalen Literaturkritiker Wolfgang Menzel, dessen antijüdische Invektiven gegen die Autoren des „Jungen Deutschland“ in der Denunziation als „junges Palästina“ kulminierten.<sup>9</sup> Der Zurückweisung von dessen antisemitischer Agitation im Feld der Literatur kommt daher ein gewisser Anteil bei der Entstehung der Ghettoliteratur zu.

So steht am Anfang der deutschsprachig-jüdischen Literatur und des neuen Genres der Ghettoerzählungen, die sich ab Ende der 1840er Jahre in Komperts Werk zu einer der wichtigsten deutschsprachig-jüdischen Literaturgattungen entwickeln sollten, bereits eine aufmerksame Registrierung und Reflexion anti-jüdischer Tendenzen der damaligen Gegenwart, die sich als explizite Darstellungskritik an den von christlichen, das heißt nichtjüdischen Autorinnen und Autoren produzierten Vorstellungen von Jüdinnen und Juden äußerte. Im Rahmen der Schilderung jüdischen Lebens unter den Bedingungen der Moderne, dem massiven „Assimilationsdruck“, der auf der jüdischen Bevölkerung lastete, reflektierte diese Erzählliteratur auch ganz konkret jüdisch-nichtjüdische Begegnungen. Während das Genre insgesamt als Versuch, den erfolgreichen antijüdischen Bildern andere Erzählungen entgegenzusetzen, eine Reaktion auf den modernen Judenhass bildete, machen einzelne Texte den Antisemitismus unmittelbar zum Gegenstand. Dieser besonderen Bedeutung der Ghettoliteratur bei der Reflexion des Antisemitismus geht der Beitrag in drei exemplarischen Lektüren nach. Zwei davon beziehen sich auf literarische Texte im engeren Sinn, während die dritte einem literaturpolitischen und -programmatischen Essay gilt. Der Fokus liegt auf den literarischen Verhandlungen der Judenfeindschaft bzw. deren literaturpolitischer Reflexion. Vorangestellt ist ein kurzer Blick auf die Golem-Erzählung aus Auerbachs *Spinoza*-Roman, der bereits den Charakter eines *Gegennarrativs* entwickelt.

---

<sup>8</sup> Das bezieht sich vermutlich auf Therese Hubers Erzählung „Geschichte eines armen Juden“ (1815). Vgl. zu Hubers Erzählung vom Verf.: *Ecclesia vs. Synagoga reloaded* – Politik und Religion im literarischen Antisemitismus des 19. Jahrhunderts. In: *epd-Dokumentation* (2017) H. 17. S. 12–22, hier S. 15–17.

<sup>9</sup> Wolfgang Menzel hatte als Redakteur des bei Cotta erscheinenden Stuttgarter *Literatur-Blattes* im Sommer 1835 eine Kampagne gegen eine Reihe von Autoren gestartet, die als Junges Deutschland bezeichnet wurde, einer vermeintlichen Gruppe, zu der neben Karl Gutzkow, Heinrich Laube, Ludolf Wienbarg und Theodor Mundt auch Heinrich Heine zählte. Die Anwürfe gipfelten in der Behauptung, „das Junge Deutschland sei ‚eigentlich ein junges Palästina‘“. Vgl. Kircher, Hartmut: Heinrich Heine. *Literatur Kompakt* Bd. 1. Marburg 2012. Ohne S.

## Eine Binnenerzählung in Auerbachs *Spinoza*-Roman

In *The Golem Returns. From German Romantic Literature to Global Jewish Culture, 1808–2008* vertritt Cathy Gelbin 2011 die These, dass die Erzählungen über den Prager Golem, die ab den 1830er Jahren von jüdischen Intellektuellen in deutscher Sprache verfasst wurden, Teil eines „broader German-Jewish counternarrative to the negative Christian configuration of the Jews through the golem“ seien.<sup>10</sup> Diese jüdischen Autoren reagierten auf das von christlichen Autorinnen und Autoren der Romantik über die Figur des unheimlichen, aus Lehm geschaffenen Menschen transportierte, abwertende Bild von Jüdinnen und Juden.<sup>11</sup> Mit anderen Nuancen, etwa einer Betonung des Golem als Retters bedrohter jüdischer Gemeinden, entstanden Gegenerzählungen, mit denen die denunziatorischen Vorstellungen relativiert wurden.

Innerhalb ihrer Studie erinnert Gelbin an die kleine Golem-Erzählung, die der literarische Spinoza in Auerbachs Roman erzählt.<sup>12</sup> Sie nimmt sogar an, diese kurze Binnenerzählung stelle den entscheidenden Moment dar „for the imminent rise of the new golem theme to fame“.<sup>13</sup> Allerdings habe die literarische Golemforschung diese Quelle bislang vernachlässigt. Zwar erwähnt Hans Ludwig Held Auerbachs *Spinoza* bereits in seiner 1927 erschienenen frühen Arbeit, die, auf einer Artikelserie aus dem Jahr 1916 beruhend, die erste umfangreichere, deutschsprachige wissenschaftliche Arbeit zum Golemstoff darstellt. Doch Held interessiert sich ansonsten nicht weiter für diesen frühen Auftritt des Golem in einem Erzähltext aus der Entstehungszeit der deutschsprachig-jüdischen Literatur. Er führt Auerbachs Roman lediglich als Beleg für seine These an, dass die Golemlegende in der bekannten Form nicht zuerst bei den Jüdinnen und Juden Polens oder Russlands aufgekommen sei, sondern „in Habsburgischen Erblanden“,<sup>14</sup> denn der Spinoza in Auerbachs Roman führt als Quelle eine alte Magd aus

---

**10** Gelbin, Cathy S.: *The Golem Returns. From German Romantic Literature to Global Jewish Culture, 1808–2008*. Ann Arbor 2011. S. 13.

**11** Insbesondere Achim von Arnims im zeitlichen Kontext des preußischen Emanzipationsedikts von 1812 entstandener Roman *Isabella von Ägypten* trug als vielleicht erste, ausdrücklich fiktionale Darstellung des Golem zu dessen antijüdischer Aufladung bei. Vgl. auch Gelbin, *The Golem Returns* (wie Anm. 10), S. 29–35.

**12** Gelbin, *The Golem Returns* (wie Anm. 10), S. 46–48.

**13** Gelbin, *The Golem Returns* (wie Anm. 10), S. 46.

**14** Held, Hans Ludwig: *Das Gespenst des Golem. Eine Studie aus der hebräischen Mystik mit einem Exkurs über das Wesen des Doppelgängers*. München 1927. S. 35.

Deutschland, Chaje, an, die „voll von Märchen- und Wunderglauben der deutschen Juden“ sei.<sup>15</sup>

Die Debatten um die jüdische Emanzipation antworteten ebenso wie die um die Abschaffung der Sklaverei auf die Ideen der Aufklärung.<sup>16</sup> Entsprechend kann Auerbachs Roman *Spinoza* – auch angesichts des im vorangestellten Paratext geäußerten Wunschs nach „poetischer Gerechtigkeit“ – kaum anders als eine literarische Positionsbestimmung innerhalb dieses Feldes verstanden werden. Johann Gottfried Herder hatte in seinen Schriften am Ausgang des 18. Jahrhunderts die wirkmächtige Vorstellung von Volkstraditionen als Ausdruck eines „Volksgeistes“ geprägt, die zahllose Sammlungen von legendarischen Texten in den verschiedenen neu entstehenden europäischen Nationen inspirierte.<sup>17</sup> Insbesondere die Autoren und, in geringerem Maße, die Autorinnen der deutschen Romantik griffen Herders Anregungen auf und nutzten die Figur des Golem, wie Gelbin zeigt, „to suggest that postbiblical Jewry did not possess a genuine cultural spirit, thus predicating the radical denial of the Jews’ creative originality in Richard Wagner’s infamous 1850 essay ‚Judaism in Music‘“.<sup>18</sup> Mit ihrer Deutung der Figur des Golem schufen Autor\*innen wie insbesondere Achim von Arnim, Clemens Brentano, E.T.A. Hoffmann oder Annette von Droste-Hülshoff eine Vorstellung des Jüdischen in der Moderne, die es mit dem Unbeseelten und dem Unauthentischen identifizierte.

Gegen eine antijüdische Aufladung des Golem in Erzählungen und Gedichten christlicher Autor\*innen haben jüdische Autorinnen und Autoren der Figur andere Attribute zukommen lassen und sie zugleich einer eigenständigen jüdischen Tradition zugeschrieben – und dies vielfach im Medium der deutschen Sprache. Im Falle von Auerbachs Golem-Erzählung wird die Ambivalenz gegenüber dem Jüdischen allerdings nicht völlig aufgelöst, sodass Gelbin davon spricht, dass Auerbach sogar „echoes the Romantic discourse on the Jews’ flawed creative nature, which had found its supreme symbol in the golem“.<sup>19</sup> Dennoch scheint mir die Zielsetzung der poetischen Gerechtigkeit gegenüber verzerrenden, antijüdischen Darstellungen auch und gerade im Zusammenhang mit der Golem-Erzählung evident. Die im Roman vorgeführte Entwicklung Spinozas vom Talmud-Schüler zum reflektierten Cartesianer dient unter anderem der Veranschaulichung von individuellen, partikularen Bildungswegen. Eine moderate Kritik am Christentum – Auerbachs *Spinoza* räumt etwa ein, die christliche Unterrichts-

---

15 Auerbach, Berthold: *Spinoza. Ein Denkerleben* [1837]. Stuttgart/Berlin 1871. S. 138.

16 Gelbin, *The Golem Returns* (wie Anm. 10), S. 36.

17 Gelbin, *The Golem Returns* (wie Anm. 10), S. 2.

18 Gelbin, *The Golem Returns* (wie Anm. 10), S. 2.

19 Gelbin, *The Golem Returns* (wie Anm. 10), S. 46.

weise nicht genügend zu kennen und nicht in der Lage zu sein zu verstehen, „wie eine Religion mit dogmatisch-historischer Basis auf sokratische Weise entwickelt werden“ könne – geht genau der Stelle voraus, die Gelbin anführt, um Auerbach eine Wiederholung der Vorstellung eines den Jüdinnen und Juden vorgeblich eigentümlichen, ungenügenden intellektuellen Vermögens anzulasten.<sup>20</sup> Tatsächlich spricht die Figur davon, dass der „Mangel an Disziplin [...] auch meist alle wahre, streng geordnete Wissenschaftlichkeit unter den Juden“ abgetötet habe.<sup>21</sup>

Im Unterschied zu einer „den Juden“ wesenhaft zugeschriebenen Fremdheit, Unheimlichkeit und fehlendem schöpferischen Vermögen, den negativen Attributen also, wie sie in den Golemfiguren der nichtjüdischen deutschen Romantiker\*innen vielfach symbolisiert sind, sucht Auerbach die Äquidistanz, um die Möglichkeit von Veränderung und Verbesserung der Individuen durch Bildung vorzuführen. Obwohl er die Vorurteile der christlichen Aufklärung gegenüber dem Entwicklungsniveau der jüdischen Gemeinschaft im deutschsprachigen Mitteleuropa seiner Zeit teilt, lässt sich seine Golem-Erzählung als Versuch lesen, den Erzählstoff der jüdischen Überlieferung für gegenwärtige Bildungsprozesse transformierend zu bewahren. Der hohe Rabbi Löw, so heißt es am Ende der Binnenerzählung, habe zwar gewiss nicht Descartes vor Augen gehabt, „und doch hatte sein Golem so viel Leben als alle Menschen, wenn man sich mit der neuen Ansicht vereint: der Zusammenhang zwischen Seele und Körper sei so locker, daß er jeden Augenblick aufgehoben und wieder hergestellt werden könne“.<sup>22</sup> Im Medium der legendarischen jüdischen Erzählung vom Prager Golem findet sich so gewissermaßen Descartes präfiguriert.

## Heinrich Heines *Der Rabbi von Bacherach* als „Kampfschrift zur Abwehr des Antisemitismus“

Rainer Feldmann nennt Heinrich Heines Erzählfragment *Der Rabbi von Bacherach* eine „Kampfschrift zur Abwehr des Antisemitismus“, was er unter anderem damit begründet, dass Heine die von Johannes August Eberhard 1783 als sicherste Methode gegen Aberglauben vorgestellte Vorgehensweise, nämlich den Ursprung von Legenden und Fabeln zu ergründen, angewandt habe, als er mit den Arbeiten an *Der Rabbi von Bacherach* begann. Feldmann legt also nahe, dass sich Heine in seinem Text mit christlichen antijüdischen Legenden befasst habe, um so im li-

<sup>20</sup> Gelbin, *The Golem Returns* (wie Anm. 10), S. 47.

<sup>21</sup> Auerbach, *Spinoza. Ein Denkerleben* (wie Anm. 15), S. 146.

<sup>22</sup> Auerbach, *Spinoza. Ein Denkerleben* (wie Anm. 15), S. 139.

terarischen Medium Vorurteile zu bekämpfen. Überdies hätten die von Heine im Text „als Legenden Und [sic] Märchen denunzierten Anklagen“ fortbestanden.<sup>23</sup> Die Begründung insgesamt erscheint allerdings unsystematisch und widersprüchlich (zumal Feldmann historisch und begrifflich unkorrekt von den „Judenschlachten des Jahres 1815“ spricht, die Heine über die Aktualität der Anklagen – der Ritualmordbeschuldigung – belehrt hätten. Das dürfte sich auf die sogenannten Hep-Hep-Pogrome des Jahres 1819 beziehen).<sup>24</sup> Das ändert nichts daran, dass die Einschätzung der Schrift als eines Textes, der sich gegen aktuelle Formen der Judenfeindschaft richtet, völlig zutreffend erscheint.

Denn der Anlass, das liegengebliebene Textfragment zu ergänzen und 1840, immer noch als Fragment, zu veröffentlichen, kam von außen: Erst unter dem Eindruck von antijüdischen Beschuldigungen gegen die jüdische Gemeinde in Damaskus, der sogenannten Damaskus-Affäre, erweiterte Heine seine Schrift um ein Kapitel und veröffentlichte sie. Darauf geht unter anderem Jonathan Frankel in seiner grundlegenden Studie zur Damaskus-Affäre genauer ein, in der er Heines Rolle diskutiert.<sup>25</sup> Frankel etwa relativiert Heines Kritik an der angeblichen Untätigkeit der assimilierten Pariser Jüdinnen und Juden. Dennoch konzidiert er, dass „together with the spite, the exaggerations, and the sheer inaccuracies came insights of great intuitive power“ – wie so oft bei Heine.<sup>26</sup>

Entscheidend dürfte sein, dass dieser äußere Anstoß, wie auch immer korrekt oder unkorrekt Heine dessen politische Hintergründe und Implikationen in seinen tagesaktuellen *Briefen aus Paris* wiedergab, im Text selbst seinen Widerhall fand. So sieht auch Gabriele von Glasenapp in Heines Erzählfragment vor allem „Gründe und Mechanismen von Judenverfolgungen“ thematisiert, „wie sie Juden in der Diaspora im Laufe der Jahrhunderte bis hin zur Gegenwart wieder und wieder“ hätten erleiden müssen.<sup>27</sup> Für Glasenapp ist dies allerdings einer der Gründe, warum sie Heines *Der Rabbi von Bacherach* von der Ghettoliteratur abgrenzt.<sup>28</sup>

Dennoch nimmt die Erzählung innerhalb der Ghettoliteratur eine besondere Stellung ein, die sich zunächst ganz formal zeitlich begründen lässt: Ebenso wie Auerbachs „jüdische“ Romane, *Spinoza* und *Dichter und Kaufmann* (1840), er-

---

23 Feldmann, Rainer: Heinrich Heine: Der Rabbi von Bacherach. Geschichtsverständnis, Jude und Judentum im Romanfragment Heinrich Heines. Dissertation. Paderborn 1984. S. 5.

24 Feldmann, Der Rabbi von Bacherach (wie Anm. 23), S. 5.

25 Jonathan Frankel: The Damascus Affair. 'Ritual Murder', Politics, and the Jews in 1840. Cambridge 1997.

26 Frankel, The Damascus Affair (wie Anm. 25), S. 236.

27 Glasenapp, Aus der Judengasse (wie Anm. 3), S. 49.

28 Wittemann, Draußen vor dem Ghetto (wie Anm. 6), S. 17, Fußnote 19.

schien Heines *Der Rabbi von Bacherach* vor der eigentlichen Etablierung der neuen Gattung. Wittemann begründet die Sonderstellung zudem mit der Biografie Heines sowie der Wahl seiner Mittel. Im Gegensatz zu seinem Pariser Exilgenossen Ludwig Börne, der in der Frankfurter Judengasse aufgewachsen war, sowie den späteren Verfassern von Ghettoliteratur wie Ludwig Kompert, besaß Heine keine Ghettoerfahrung.<sup>29</sup> Wittemann verweist zudem auf Heines kompliziertes Verhältnis zum eigenen Judentum und erkennt im *Rabbi von Bacherach* ein Zeugnis für die lebenslange, schonungslose Selbstbefragung des Autors.<sup>30</sup>

Nachfolgend soll es zunächst kurz um die Entstehungsgeschichte des Romanfragments gehen. Dem folgt eine Analyse des Textes in Auseinandersetzung mit bisherigen Forschungspositionen. Unbestritten erhielt Heine seine ersten Anregungen für die Arbeit am *Rabbi von Bacherach* aus dem Kreis seiner Freunde im Kulturverein. Vermutet wird, dass er die eigentliche Arbeit an dem Manuskript im Mai 1824 begonnen hat.<sup>31</sup> Danach unternahm er während vier Wochen im Sommer seine berühmte Reise in den Harz, deren literarische Verarbeitung er im Oktober und November niederschrieb und dann 1826 im ersten Teil seiner *Reisebilder* veröffentlichte.

Ausleihlisten der Göttinger Universitätsbibliothek, die von den Herausgebern der Heine-Säkularausgabe eingesehen wurden, belegen zum Beispiel, dass Heine die von Jacques Basnage verfasste jüdische Geschichte in den Jahren 1823 und 1824 mehrfach zu Rate zog.<sup>32</sup> Trotz der überlieferten Briefdokumente, in denen sich Heine zu *Der Rabbi von Bacherach* äußert, wird von einer unabgeschlossenen Erforschung der Entstehungsgeschichte ausgegangen, zu der Edith Lutz in ihrer Dissertation neue Details beisteuerte. Sie vertritt die These, dass die antijüdischen Verfolgungen in Damaskus für Heine nur den Anlass für den Abschluss einer mehrjährigen Entwicklung bildete, die nach Beendigung der ersten Arbeitsphase an dem Fragment erneut im Jahre 1833 in Paris eingesetzt habe.<sup>33</sup> In diesem Jahr habe Moses Moser Heine in einem Brief wieder an den Verein erinnert, 1834 habe auch Joseph Lehmann an Heine geschrieben, 1836 schließlich habe sich Ludwig

29 Wittemann, *Draußen vor dem Ghetto* (wie Anm. 6), S. 61.

30 Wittemann, *Draußen vor dem Ghetto* (wie Anm. 6), S. 61.

31 Vgl. den Kommentar zur Entstehung des „Rabbi“ in der Heinrich Heine Säkularausgabe. Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse. Bd. 9: Prosa 1836–1840. Kommentar. Bearbeitet von Fritz Mende und Christa Stöcker. Hrsg. von der Stiftung Weimarer Klassik und dem Centre National de la Recherche Scientifique in Paris. Berlin 1994. S. 101–109, hier S. 102.

32 Ebd., siehe außerdem Basnage, Jacques : *Histoire de Juifs*. Rotterdam 1706 (engl. Übersetzung 1708).

33 Lutz, Edith: *Der „Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden“ und sein Mitglied H. Heine*. Stuttgart/Weimar 1997. S. 214–216.

Marcus bei Heine gemeldet. Zwar sei es keinem der drei zu den jeweiligen Zeitpunkten geglückt, das abgerissene Band wieder aufzunehmen. Die punktuellen Hinweise auf einige Versuche der Kontaktaufnahme von ehemaligen Mitgliedern des Vereins mit Heine interpretiert Lutz als Ausdruck eines „seelenaufreibende[n]“ Prozesses, den die Berührung mit den früheren Freunden bei Heine ausgelöst habe.<sup>34</sup>

Die folgenden Zeilen aus Heines Bericht für die Augsburger *Allgemeine Zeitung* vom 7. Mai 1840, dem ersten seiner Damaskus-Briefe, der in seiner *Lutetia* (1854) als VI. Bericht aufgenommen wurde, aus dem hier zitiert wird, wurden zu Recht in engem Zusammenhang mit seinem Erzählfragment *Der Rabbi von Bacherach* gesehen:

Während wir in Europa die Märchen desselben (= des Mittelalters; H.J.H.) als poetischen Stoff bearbeiten und uns an jenen schauerlich naiven Sagen ergötzen, womit unsere Vorfahren sich nicht wenig ängstigten; während bei uns nur noch in Gedichten und Romanen von jenen Hexen, Werwölfen und Juden die Rede ist, die zu ihrem Satansdienst das Blut frommer Christenkinder nötig haben; während wir lachen und vergessen, fängt man an, im Morgenlande sich sehr betrübsam des alten Aberglaubens zu erinnern und gar ernsthafte Gesichter zu schneiden, Gesichter des düstersten Grimms und der verzweifelten Todesqual!<sup>35</sup>

Bemerkenswert an Heines Bericht ist die Klarsicht, mit der er, lebenslang ein Verfechter des gesellschaftlichen Fortschritts und der Entwicklung der Menschenrechte in Europa, die Wiederkehr christlich-antijüdischer Verfolgungspraxis aus dem Mittelalter als eine aktuelle Problematik im Mittleren Osten erkennt, dabei aber französische Diplomaten in Syrien als Quelle des Hasses beim Namen nennt: Der Graf Ratti-Menton, französischer Konsul in Damaskus, ist es, der „den okzidentalischen Aberglauben dem Orient einimpfte“.<sup>36</sup> Heines Kritik macht deutlich, dass der Antisemitismus nach wie vor vor allem ein *europäisches* Problem darstellt, das von Diplomaten einer Kolonialmacht in den „Orient“ exportiert wird.

---

<sup>34</sup> Lutz, Verein für Cultur und Wissenschaft (wie Anm. 33), S. 216.

<sup>35</sup> Heine, Heinrich: *Lutetia*. In: Ders.: *Sämtliche Werke* Bd. XI: Ludwig Börne, *Lutetia* (Erster Teil). Hrsg. v. Hans Kaufmann. München 1964. S. 137–299, hier S. 177 f. Max Wiener wendet diese Passage aus dem ersten von Heines Damaskus-Briefen sogar insofern gegen Heine, als er dessen Erzählfragment des „Rabbi“ als eine distanzierte Poetisierung eines im Grunde Unbeteiligten qualifiziert. Vgl. Wiener, Max: *Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation* [1933]. Hrsg. u. mit einem Nachwort vers. v. Daniel Weidner. Berlin 2002. S. 259.

<sup>36</sup> Heine, *Lutetia* (wie Anm. 35), S. 178.

Zur Erzählung liegen eine ganze Anzahl von Einzelanalysen vor, die unterschiedliche Aspekte in den Vordergrund stellen.<sup>37</sup> Den Anfang machte Lion Feuchtwangers Dissertation, in der er erstmals die Entstehungsgeschichte jenes „flügelahme[n] Werk[s]“ rekonstruierte.<sup>38</sup> Zwar setzt der Dialektiker Heine noch in seiner 1836 erscheinenden *Romantischen Schule* den Beginn der europäischen Zivilisation mit der Zähmung der „barbarischen Leiber“ der Völker im Norden Europas durch den christlichen Spiritualismus in eins und bemerkt dazu: „Die katholische Kirche erwarb sich in dieser Hinsicht die größten Ansprüche auf unsere Verehrung und Bewunderung. Sie hat, durch große, geniale Institutionen, die Bestialität der nordischen Barbaren zu zähmen und die brutale Materie zu bewältigen gewußt.“<sup>39</sup> In *Der Rabbi von Bacherach* dagegen wird bereits im ersten Teil, der spätestens 1826 abgeschlossen war, die Geistfeindschaft der mittelalterlichen Kirche gebrandmarkt, noch bevor eine ausführliche Thematisierung ihrer Judenfeindschaft erfolgt. Ironisch heißt es so im Hinblick auf die Macht der

---

37 Ohne Anspruch auf Vollständigkeit: Feuchtwanger, Lion: Heinrich Heines Fragment „Der Rabbi von Bacherach“. Eine kritische Studie. Dissertation. München 1907; Sammons, Jeffrey L.: Heine's Rabbi von Bacherach: The Unresolved Tensions. In: *The German Quarterly* 37 (1964) H. 1. S. 26–38; Witte, Bernd: Der Ursprung der deutsch-jüdischen Literatur in „Der Rabbi von Bacherach“. In: Die von Geldern Haggadah und Heinrich Heines „Der Rabbi von Bacherach“. Hrsg. v. Emile G. L. Schrijver und Falk Wiesemann. Wien/München 1997; Bodenheimer, Alfred: „Die Engel sehen sich alle ähnlich“. Heines *Rabbi von Bacherach* als Entwurf einer jüdischen Historiographie. In: Ferdinand Schlingensiepen und Manfred Windfuhr (Hrsg.): Heinrich Heine und die Religion, ein kritischer Rückblick. Düsseldorf 1998; ders.: Hegel und Abarbanel – Zur Metaphorik des Marranentums bei Heinrich Heine und Robert Menasse. In: Simon Dubnow Yb. 3 (2004). S. 113–127; Jäger, Anne Maximiliane: Bacherach – Frankfurt – Toledo. Heines „Rabbi von Bacherach“ als literarisches Projekt der jüdischen Aufklärung. In: Kruse, Joseph A. [u. a.] (Hrsg.): Aufklärung und Skepsis. Internationaler Heine-Kongreß 1997 zu seinem 200. Geburtstag. Stuttgart/Weimar 1999; Shaked, Gershon: „Der Rabbi von Bacherach“ von Heine – Hier und heute. In: Naomy Kaplansky [u. a.] (Hrsg.): Heinrich Heine in Jerusalem. Internationale Konferenz 2001 im Konrad-Adenauer-Konferenzzentrum in Mishkenot Sha'ananim. Hamburg 2006. S. 53–74; Helsing, Jacob: Gestundete Erlösung. Heines *Lutetia* und *Der Rabbi von Bacherach*. In: Arnold Pistiak und Julia Rintz (Hrsg.): Zu Heinrich Heines Spätwerk „Lutezia“. Kunstcharakter und europäischer Kontext. Berlin 2007. S. 249–260; Fritzlär, Lydia: Heinrich Heine und die Diaspora: der Zeitschriftsteller im kulturellen Raum der jüdischen Minderheit (Europäisch-jüdische Studien. Beiträge, Bd. 3). Berlin [u. a.] 2013.

38 Feuchtwanger, „Der Rabbi von Bacherach“ (wie Anm. 37), S. 115.

39 Heine, Heinrich: Die romantische Schule. In: Ders.: Sämtliche Werke Bd. IX: Die romantische Schule. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Hrsg. v. Hans Kaufmann. München 1964. S. 5–152, hier S. 16f.

christlichen Kirche im Mittelalter: „Die Geistlichkeit herrschte im Dunkeln durch die Verdunkelung des Geistes.“<sup>40</sup>

Die Handlung setzt in den Jahren unmittelbar vor der Vertreibung der Jüdinnen und Juden von der iberischen Halbinsel im Jahr 1492 ein.<sup>41</sup> Die jüdische Gemeinde, in deren Mitte die zentralen Protagonist\*innen der Erzählung, der im Titel angesprochene Rabbi Abraham und seine Frau Sara, zu Beginn der Handlung leben, wird als prototypisch eingeführt: „Eine am meisten vereinzelte, ohnmächtige und vom Bürgerrechte allmählich verdrängte Körperschaft war die kleine Judengemeinde, die schon zur Römerzeit in Bacherach sich niedergelassen und späterhin, während der großen Judenverfolgung, ganze Scharen flüchtiger Glaubensbrüder in sich aufgenommen hatte.“<sup>42</sup> Der Struktur des Gesamttextes entspricht das Mittel der polarisierenden Gegenüberstellung, wie es Heine schon in „Über Polen“ verwendet hatte; so wird die kleine jüdische Gemeinde in Bacherach der jüdischen Gemeinde in Frankfurt am Main entgegengesetzt, um die es im zweiten und dritten, von Heine noch 1840 ergänzten Teil geht. Idealisierend kommt der kleinen Gemeinde dabei das Verdienst einer großen Solidarität gegenüber „den Scharen flüchtiger Glaubensbrüder“ zu, die von den mittelalterlichen Verfolgungen betroffen waren. Allerdings konterkariert das konkrete Verhalten des Rabbis, der seine Gemeinde im Augenblick höchster Bedrohung im Stich lässt, ebendiese der Gemeinde zugesprochene Solidarität. Darauf wird noch genauer einzugehen sein. Dabei soll auch überprüft werden, inwiefern binäre Oppositionen in der Erzählung trügerisch sind.

Dem legendenhaften TextEinstieg folgt zunächst eine chronikartige Schilderung der Judenverfolgungen in der Rheingegend während des 13. und 14. Jahrhunderts, die von den Kreuzzügen über eine Ritualmordlegende aus dem Jahr 1287 bis hin zum Vorwurf der Brunnenvergiftung infolge der Pest ein historisch genaues Bild zeichnet. Im Anschluss berichtet der erste Teil der eigentlichen Erzählhandlung von der Feier des Pessachfestes in Bacherach im Hause des Rabbi Abrahams und seiner Frau. Während des Sederabends treten zwei Fremde ein,

---

**40** Heine, Heinrich: Der Rabbi von Bacherach. In: Ders.: Sämtliche Werke Bd. VII: Der Rabbi von Bacherach. Aus den Memoiren des Herren von Schnabelewopski. Florentinische Nächte. Kleine Schriften 1820 – 1831. Hrsg. v. Hans Kaufmann. München 1964. S. 5 – 45, hier S. 5.

**41** Klaus Briegleb datiert die Handlung des Fragments, die einem Texthinweis zufolge zwei Jahrhunderte nach der Errichtung der Sankt Wernerskirchen einsetzt, auf das Jahr 1486, weil in diesem Jahr Kaiser Maximilian gekrönt wurde und im zweiten Kapitel darauf Bezug genommen wird; vgl. Briegleb, Klaus: Bei den Wassern Babels. Heinrich Heine, jüdischer Schriftsteller in der Moderne. München 1997. S. 214. Siehe auch Hessing, Jakob: Der Traum und der Tod. Heinrich Heines Poetik des Scheiterns. Göttingen 2005. S. 226.

**42** Heine, Der Rabbi von Bacherach (wie Anm. 40), S. 5f.

denen der Rabbi die traditionelle Gastfreundschaft erweist. Während des Abendessens entdeckt er jedoch, dass die beiden Unbekannten unauffällig eine Kinderleiche hereintrugen, um auf der Grundlage dieses scheinbaren Beweises die jüdische Gemeinde des Ritualmords zu beschuldigen. Beim Händewaschereimonial ergreift der Rabbi die Gelegenheit, um mit seiner Frau Sara den Rhein hinunter nach Frankfurt am Main zu fliehen – ohne allerdings seine Gemeinde vor der drohenden Gefahr zu warnen.

Im zweiten Kapitel spazieren der Rabbi und seine Frau durch den Frankfurter Karneval bis zur Frankfurter Judengasse, wo sie nach einigen Schwierigkeiten am Tor eingelassen werden. Sie nehmen am Pessach-Gottesdienst in der Synagoge teil, was aus der Perspektive von der Frauenempore aus erzählt wird. Die satirisch überzeichnete Darstellung wird von Saras Ohnmacht unterbrochen, in die sie fällt, als sie hört, wie Abraham das Kaddisch für die in Bacherach zurückgelassenen Gemeindemitglieder spricht, was ihr das Pogrom in Erinnerung ruft. Das dritte Kapitel beginnt mit ihrem Erwachen aus der Ohnmacht am Ende des Sabbatgottesdienstes. Nachdem sie die Synagoge verlassen haben, treffen sie auf einen alten Freund des Rabbi aus der Zeit seiner Studienreise nach Spanien, Don Isaak Abarbanel, den Neffen eines berühmten Gelehrten der spanischen Judenheiten, der allerdings zum Christentum konvertiert ist.

In Heines Darstellung des jüdischen Pessach-Fests und der christlichen Ritualmordlegende stehen sich nach Ansicht von Jakob Hessing zwei einander ausschließende Mythen gegenüber, auf deren unversöhnlichen Gegensatz Heine in seinem Fragment nicht nur zurückgreife, sondern deren dazugehörigen narrativen Strategien sich Heine auch bediene. So wie sich im jährlichen Pessach-Fest die Befreiung des jüdischen Volkes wiederhole, wiederhole sich in der Legende des Ritualmordes die Kreuzigung.<sup>43</sup> Ausgehend von diesen Grundannahmen fragt Hessing, was sich *wirklich* in der Erzählung wiederhole; ob man die Ereignisfolge als ein Grundmuster jüdischer Existenz zu lesen habe, als eine Wiederholung von Verfolgung und Flucht, wie sie Abraham und Sara – das Urpaar der Juden – stellvertretend für ein ganzes Volk immer wieder zu erleiden haben? Seine Antwort darauf lautet: Heine habe versucht, noch einmal die Urgeschichte des Judentums unter den Bedingungen der Moderne zu rekonstruieren. Dieser Versuch sei allerdings gescheitert.<sup>44</sup>

Heines ‚Scheitern‘ begründet Hessing *literarhistorisch* mit dem Hinweis auf das „Wesen“ der deutsch-jüdischen Begegnung, die von Lessings Ringparabel an bis hin zu Kafkas Erzählung „Vor dem Gesetz“ immer wieder „unlösbar Gleich-

<sup>43</sup> Hessing, *Der Traum und der Tod* (wie Anm. 41), S. 227.

<sup>44</sup> Hessing, *Der Traum und der Tod* (wie Anm. 41), S. 227.

nisse“ hervorgebracht habe. Die Unlösbarkeit der Gleichnisse wiederum sei eine Folge der Säkularisierung, „der die deutsch-jüdische Literatur ihre Entstehung“ verdanke.<sup>45</sup> Weil aber die Säkularisierung in der Sicht Hessings die Traditionen auflöse, Gleichnisse aber Letztere als Urtext voraussetzten, verliere das Gleichnis des *Rabbi von Bacherach* zwangsläufig „seinen archimedischen Bezugspunkt“.<sup>46</sup> Vor dem Hintergrund einer solchen Perspektive auf die Säkularisierung jüdischer Tradition in der Moderne sei jedoch nicht nur Heines Erzählung zwangsläufig gescheitert, sondern darüber hinaus *jede* Transformation oder auch Synthese jüdischer Traditionselemente mit anderen kulturellen Traditionen. Hessings Argument ist insofern zirkulär, als er zunächst den Gleichnischarakter des Erzählten postuliert, um dann das Scheitern des Gleichnishaften in der säkularisierten Moderne zu konstatieren. Freilich zeigt Hessing zu Recht, wie die Erzählung von *Der Rabbi von Bacherach* bis in die Details hinein biblische Topoi aufgreift. So sind der Rabbiner und seine Frau einerseits dem biblischen Paar Abraham und Sara gleich in mehrfacher Hinsicht nachgebildet: Die Bedeutung, die in der Bibel Saras Schönheit zugemessen wird, greift Heine in der Formel von der „schönen Sara“ auf; auch ist das Ehepaar noch jung und kinderlos. Andererseits eliminiert Heine sämtliche Momente der Verheißung, die im Narrativ der Pessach-Agade enthalten sind.<sup>47</sup> Ein literarisches Grundprinzip seiner Erzählung ist daher die Wiederholung, wie Hessing herausarbeitet. Es ist jedoch bedeutsam, in welcher Weise das Wiederholte seine Bedeutung verändert.

In diesem Sinne greift Bernd Witte ebenfalls die Figur der Wiederholung in seiner Interpretation auf, die er als Erneuerung versteht. Anders als Hessing begreift Witte das Erzählfragment nicht als Scheitern des Autors, sondern deutet den Text als Ursprung einer neuen Schreibweise der deutschen oder gar der europäischen Literatur aus dem Geiste des Judentums. Dabei geht er, wie Hessing, auf die biblische Ursprungserzählung um Abraham und Sara ein. Er unterstreicht den Unterschied von Heines Erzählung zum romantischen Erzählideal des historischen Romans bei Walter Scott. Heines Text stelle den Kommentar zu einem rituellen Geschehen sowie zu einem kanonischen Text dar. Darin werde das Wesen des Judentums sowohl als diasporisches wie zugleich als messianisches ausgelegt. Sein Fazit lautet: „In doppelter Weise, inhaltlich und formal, erweist sich Heines Erzählung damit als Schrift im Exil.“<sup>48</sup> Freilich bleibt in Wittes optimisti-

---

<sup>45</sup> Hessing, *Der Traum und der Tod* (wie Anm. 41), S. 228.

<sup>46</sup> Hessing, *Der Traum und der Tod* (wie Anm. 41), S. 228.

<sup>47</sup> Hessing geht darauf ausführlich ein, weshalb hier auf eine eingehendere Darstellung verzichtet wird. Vgl. Hessing, *Der Traum und der Tod* (wie Anm. 41), S. 228–236.

<sup>48</sup> Witte, *Der Ursprung der deutsch-jüdischen Literatur* (wie Anm. 37), S. 45. Vgl. auch Jasper, Willi: *Deutsch-jüdischer Parnass. Literaturgeschichte eines Mythos*. Berlin 2004. S. 177.

scherer Lesart die Frage nach dem Verhältnis von Ritualmordlegende und Pesach-Haggadah als liturgischem Kommentar ungeklärt.

Bereits bei Arthur Eloesser findet sich der Hinweis auf die moralische Problematik, die in der Figur des Rabbi begründet liegt und in der Flucht zusammen mit seiner Frau „ohne Rücksicht auf seine ebenso gefährdete Gemeinde“ seinen Ausdruck findet.<sup>49</sup> Damit setze die Handlung auf einen wenig tragfähigen Hebel. Eloessers biografistische These jedoch, warum Heine seine Erzählung nicht hätte fortsetzen können, bezieht sich nicht auf das moralische Dilemma des zentralen Protagonisten, sondern auf die Figur des spanischen Konvertiten Don Isaak Abarbanel; dieser sei Heine zu ähnlich gewesen und habe ihm daher den Mut zur Fortsetzung seiner Erzählung genommen.<sup>50</sup>

Hessings Antwort dagegen, warum Heine seinen Roman nicht habe abschließen können, rückt wiederum die Ritualmordlegende in den Vordergrund und nimmt Bezug auf den Hegelianismus im Kulturverein. So habe der Übergang aus einer dunklen Vergangenheit – dem Mittelalter der Judenverfolgungen, das Heine im ersten Teil des Fragments schildert – „ins Licht der deutschen Geschichte“ nicht gelingen können, weil der Preis dafür in einem Vergessen der vom Rabbi in Bacherach zurückgelassenen Toten bestanden hätte.<sup>51</sup> Die Flucht des Rabbi müsse als historisch verschobene Abrechnung mit der deutsch-jüdischen Elite gelesen werden, die in der Krisenzeit des Übergangs in die Moderne zu Beginn des 19. Jahrhunderts ihrer Verantwortung nicht gerecht geworden sei. Eine solche Abrechnung hätte allerdings zu keinem Ende kommen können, weil Heine sich selbst zu dieser gescheiterten Elite habe rechnen müssen.<sup>52</sup> Hessings Fazit: Im Rückblick stelle die Damaskus-Affäre einen Wendepunkt in Heines Leben dar. Die Ritualmord-Unterstellung sei in die Wirklichkeit getreten; auch wenn Heine dem Judentum jetzt wieder näherstehe, sei der Schock zu groß, ihm auf der Ebene seiner Kunst wirkungsvoll begegnen zu können.

Im Unterschied dazu soll hier eine Deutung vorgeschlagen werden, die eine strukturelle, vom Text ausgehende Argumentation mit Heines schon aus dem frühen Brief an Moses Moser bekannter und in dem noch früheren Text „Über Polen“ angedeuteten Begeisterung für das Rabbinertum verbindet. Die Darstellung des mittelalterlichen Antijudaismus als Reflexion auch der gegenwärtigen modernen Judenfeindschaft, wie sie unter anderem in der Damaskus-Affäre offenbar wurde, gerät dann nicht mehr in einen Gegensatz zu Heines Bemühen um

---

<sup>49</sup> Eloesser, Arthur: *Vom Ghetto nach Europa. Das Judentum im geistigen Leben des 19. Jahrhunderts*. Berlin 1936. S. 155.

<sup>50</sup> Eloesser, *Vom Ghetto nach Europa* (wie Anm. 49), S. 155.

<sup>51</sup> Hessing, *Gestundete Erlösung* (wie Anm. 37), S. 258.

<sup>52</sup> Hessing, *Gestundete Erlösung* (wie Anm. 37), S. 258.

jüdische Selbstvergewisserung im Rückgriff etwa auf biblische Erzählfiguren. In einem Aufsatz von 1964 hat Jeffrey Sammons auf die Probleme der *Textgestalt* hingewiesen, die er in seiner Analyse auf die inhaltlichen Aspekte von *Der Rabbi von Bacherach* bezieht.<sup>53</sup> Er nennt vier epische Spannungsmomente, die im Text angelegt seien: erstens den Konflikt zwischen dem bedrohten jüdischen Volk und seiner christlichen Umgebung, zweitens die Schuld, die der Rabbi auf sich lädt, indem er seine Gemeinde dem bevorstehenden Pogrom überlässt, drittens das offensichtliche Paradox zwischen den hohen Erwartungen und Idealen Israels im Vergleich zu der schäbigen und lächerlichen Existenz im Frankfurter Ghetto und viertens den Konflikt zwischen Rabbi Abraham und dem Marranen Don Isaak Abarbanel aus dem dritten Teil, den Heine seinem Fragment 1840 hinzugefügt hatte. Erzähltheoretisch versucht Sammons zu zeigen, dass der aufgemachte Konflikt zwischen christlicher Mehrheit und jüdischer Minderheit von Heine nicht gestaltet werde. Auf Seiten der Christinnen und Christen stünden dem Protagonisten Rabbi Abraham keine Entsprechungen gegenüber. Dass dieses Argument stichhaltig ist, zeigt auch Feuchtwangers Hinweis, dass es Heine darum gegangen sei, den Judenhass nicht zu individualisieren, sondern als etwas Typisches darzustellen.<sup>54</sup>

Dagegen stellt die zweite Spannung ein grundlegendes Problem für jede Interpretation des *Rabbi* dar: Wie ist es zu verstehen, dass der Rabbi die ihm anvertraute Gemeinde im Augenblick der Gefahr im Stich lässt, um sich mit seiner Frau in Sicherheit zu bringen? Heine lässt seinen Rabbi auf der Flucht eine Anhöhe oberhalb des Rheins besteigen, von wo aus er seine Frau über das Geschehene aufklärt. Dort sagt er ihr: „Ängstige dich nicht, schöne Sara; auch unsere Freunde und Verwandte [sic] werden gerettet sein. Nur nach meinem Blute lechzten die Ruchlosen.“<sup>55</sup> Anderntags hört Sara allerdings ihren Mann in der Frankfurter Synagoge das Kaddisch für die toten Gemeindeglieder und Verwandten sprechen, wodurch die Worte des Vortags sich als unwahr erweisen. Der Rabbi scheint „not only a coward but also a liar“ zu sein.<sup>56</sup> Sollte Heine das widersprüchliche Verhalten seines zentralen Protagonisten zufällig unterlaufen sein, so mutmaßt Sammons zu Recht, müsse das Projekt wohl als missglückt angesehen werden. Wollte man andererseits davon ausgehen, Heine habe hier

---

53 Sammons, *Heine's Rabbi von Bacherach* (wie Anm. 37). Sammons verwendet das *Gehalt-versus-Gestalt*-Modell.

54 Sammons, *Heine's Rabbi von Bacherach* (wie Anm. 37), S. 31. Vgl. auch Feuchtwanger, „Der Rabbi von Bacherach“ (wie Anm. 37), S. 104.

55 Heine, *Der Rabbi von Bacherach* (wie Anm. 40), S. 16.

56 Sammons, *Heine's Rabbi von Bacherach* (wie Anm. 37), S. 33.

einen Akt der Verdrängung literarisch gestalten wollen, würde das notwendig zu Spekulationen über den Fortgang der Handlung führen.

Ohne die weitere Argumentation Sammons im Detail vorzustellen, soll nur sein zentraler *struktureller* Einwand aufgegriffen werden: dass die Erzählperspektive inkonsistent sei.<sup>57</sup> Sie wechselt von einem Erzähler, den Sammons als einen „passionate partisan of the Jews“ charakterisiert, im ersten Kapitel zu einem anderen im zweiten: „The narrator is no longer completely a Jewish Partisan, but begins to exhibit the features of an informed observer who describes the visible characteristics of curious customs.“<sup>58</sup> In der Verwendung des literarischen Mittels eines *unzuverlässigen* Erzählers zeige sich die genuine Modernität von Heines *Der Rabbi von Bacherach*. Genauso wenig wie der Autor spricht der jeweilige Erzähler von der Position einer stabilen Zugehörigkeit aus. Der ganze Text stellt eine Reflexion auf eine Situation des Übergangs dar, wie sie zu Beginn des 19. Jahrhunderts für die Judenheiten Europas durch die von der Französischen Revolution eröffnete Emanzipation entstanden war. Heine nutzt die mit der Romantik gegebenen literarischen Möglichkeiten, um diesen Stoff auf der Höhe seiner Zeit zu gestalten. Fast nebenbei erschafft er so, ungeachtet der erst 1840 erfolgten Veröffentlichung, mit den beiden ersten Kapiteln des *Rabbi von Bacherach* einen der ersten jüdischen historischen Romane, wenn auch als Fragment.

In der Verknüpfung einer Darstellung mittelalterlicher Judenverfolgung mit biblischen Motiven und einer modernen Erzählperspektive verlässt der Erzähltext selbstverständlich den Rahmen eines *rituellen* Erzählens. Obwohl der Text bekannte Elemente der religiösen Tradition aufgreift, zielt er auf deren Aneignung aus einer uneindeutigen, modernen Position heraus. Gerade die Uneindeutigkeit der Haltung des Rabbi gegenüber dem Pogrom ermöglicht es, die mittelalterlichen Verfolgungen nicht als endgültig überwunden wahrzunehmen, sondern deren transformiertes Erscheinen in der Gegenwart als Bedrohung wahrzunehmen. Daran, an die konkrete Bedrohung durch den erneuerten Judenhass war Heine durch Damaskus erinnert worden. Dazu gehört, dass Heine keineswegs ausschließlich für ein jüdisches Publikum schrieb. Seine moderne Erzählposition bedient sich vieler unterschiedlicher Erzählrollen. Das aber bedeutet, bezogen auf das Erzählfragment des *Rabbi von Bacherach*, die Verwandlung von sakralen Stoffen in ein historisch grundiertes romantisches Erzählen. Gerade indem er die erzähltechnischen Innovationen der Romantik nutzt, überführt er „jüdisches Erzählen“ in den einfache Zugehörigkeiten überschreitenden Raum einer *künftigen* europäischen Kultur und vermag gerade dadurch die Geschichte und Gegenwart

---

57 Sammons, Heine's Rabbi von Bacherach (wie Anm. 37), S. 37.

58 Sammons, Heine's Rabbi von Bacherach (wie Anm. 37), S. 37.

der Ausgrenzung und Verfolgung von Jüdinnen und Juden durch das christliche Europa in den Blick zu nehmen.

## „Dämon des Judenhasses“ – Zwischen Selbstverständigung und Abwehr: Berthold Auerbachs Essay *Das Judenthum und die neueste Literatur*

Dem Essay *Das Judenthum und die neueste Literatur* kommt nicht nur als einem frühen Dokument der Selbstverständigung Auerbachs große Bedeutung zu, sondern zugleich aufgrund der in ihm enthaltenen Reflexionen insbesondere des intellektuellen Antijudaismus seiner Gegenwart. Gedanken aus seinem Paratext zum *Spinoza*-Roman finden sich hier vorformuliert, auch wenn darin kein Programm einer künftigen Ghettoliteratur entworfen ist. Der Zusammenhang beider Texte ergibt sich aus der Reflexion unterschiedlicher antijüdischer Tendenzen seiner Gegenwart. Auerbach hat sich zunächst intensiv damit beschäftigt, was dann nach seiner Etablierung als Erfolgsautor der *Schwarzwälder Dorfgeschichten* schon bald nach deren Erstveröffentlichungen ab 1842 aus seinen literarischen Texten fast völlig verschwand.

Seine Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus lässt sich insgesamt kaum systematisch nennen. Bekanntlich plante er, provoziert durch die Wiederveröffentlichung von Richard Wagners zunächst anonym veröffentlichtem antisemitischen Traktat *Das Judentum in der Musik* im Jahr 1869, eine Entgegnung zu verfassen und einen großen jüdischen Roman zu schreiben.<sup>59</sup> Weder die Erwiderung noch der Roman kamen zustande. Im Oktober 1881, wenige Wochen vor seinem Tod, schrieb er ein Kindheitserlebnis nieder, das eine antisemitische Quälerei festhält, die ihm christliche Bauernkinder angetan hatten.<sup>60</sup> Vielzitiert als emblematischer Ausdruck für Auerbachs Resignation gegen Ende seines Lebens wurden schließlich die Worte „Vergebens gelebt und gearbeitet!“, die im

---

<sup>59</sup> Vgl. zu Auerbachs Auseinandersetzung mit Wagners Antisemitismus Oesterle, Kurt: „Vergebens gelebt und gearbeitet!“ Wie Berthold Auerbach am Antisemitismus seines Ex-Freundes Richard Wagner zerbrach. In: Jesko Reiling (Hrsg.): Berthold Auerbach (1812–1882). Werk und Wirkung. Heidelberg 2012. S. 401–418.

<sup>60</sup> Auerbach, Berthold: [Aufzeichnung eines Kindheitserlebnisses]. Wieder zugänglich in: Auerbach, Berthold: Schriften zur Literatur. Hrsg. v. Marcus Twellmann. Göttingen 2014. S. 259–264.

Zusammenhang mit dem sogenannten Berliner Antisemitismusstreit stehen.<sup>61</sup> Dass er sich bereits in seinem frühen Essay, der gewissermaßen die Genese von Auerbach als einem jüdischen Autor markiert, intensiv mit Erscheinungsformen der Judenfeindschaft auseinandersetzt, blieb bislang wenig beachtet.

Zu Beginn der Schrift *Das Judentum und die neueste Literatur* reflektiert Auerbach den eigenen Sprecherstandort und gibt zu bedenken, dass der „rein menschliche“ – das heißt ein unabhängiger und vorurteilsloser – Standpunkt nur „schwer errungen“ werde.<sup>62</sup> Dies allerdings dürfe kein Hinderungsgrund sein, sich zu falschen Tendenzen der Gegenwart zu äußern. Seine Perspektive ist unter anderem von seiner Zugehörigkeit zum Judentum bestimmt; im Unterschied zu seiner zehn Jahre später veröffentlichten Poetik *Schrift und Volk* ist das Auftreten als *jüdische* Stimme für den früheren Text konstitutiv. In einem groben geschichtsphilosophischen Bogen zeichnet Auerbach eine Entwicklung von der Antike bis zur Gegenwart und stellt die These auf, in der Antike habe eine Identität zwischen Religion und Staat bestanden, so wie es zu seiner Zeit noch im Orient der Fall sei.<sup>63</sup> Diese These findet sich später auch im *Spinoza-Roman*.<sup>64</sup> Implizit unterstreicht Auerbach so den Unterschied zwischen der zivilisierten Welt Europas und dem „Orient“, der bereits als exotischer Sehnsuchtsort ebenso wie als antijüdischer Kampfbegriff Diskursmacht besaß. Das Christentum musste demgegenüber – im Sinne des seiner Argumentation unterliegenden Fortschrittsparadigmas – Staat und Religion als getrennte, selbstständige Bereiche heraus-

---

**61** Auerbach, Berthold: Brief an Jakob Auerbach vom 23.11.1880 (Brief 697). In: Ders.: Briefe an seinen Freund Jakob Auerbach. Neuedition der Ausgabe von 1884. Mit Kommentaren und Indices hrsg. v. Hans Otto Horch. Teilbd. 2: Briefe 1870 – 1882. Berlin/München/Boston 2015. S. 442.

**62** Auerbach, Berthold: *Das Judentum und die neueste Literatur*. Kritischer Versuch. Stuttgart 1836. S. 3. Neuerdings wiederabgedruckt in: Auerbach, Berthold: *Schriften zur Literatur*. Hrsg. v. Marcus Twellmann. Göttingen 2014. S. 177–210.

**63** Auerbach, *Das Judentum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 5: „Im ganzen Alterthume – wie auch jetzt noch im Oriente – herrscht eine vollkommene Identität zwischen Religion und Staat.“

**64** In *Schrift und Volk* heißt es über Griechen und Juden in der Antike: „Was die Zeit an Weisheit und Einsicht in sich hegte, trat wesentlich als Gestalt des Lebens, als Staatsform, Cultus u.s.w. hervor und mußte nicht erst auf abstractem Weg als Errungenschaft des innern isolirten Menschen gewonnen werden.“ Auerbach, Berthold: *Schrift und Volk*. Grundzüge der volksthümlichen Literatur, angeschlossen an eine Charakteristik J. P. Hebels [1846]. Gesammelte Schriften [2. Gesamtausgabe], Bd. 20. Stuttgart 1864. S. 112. Im *Spinoza-Roman* ist über das antike Judentum zu lesen: „Moses, vermöge seiner erhaltenen göttlichen Eigenschaften, gab dem Volke das Gesetz als Recht, als Staatsverfassung.“ Vgl. Auerbach, *Spinoza*. Ein Denkerleben (wie Anm. 15), S. 219.

stellen.<sup>65</sup> So konnte sich das Christentum, endgültig mit der Reformation, als Weltreligion etablieren.

Zugleich sieht Auerbach in Deutschland eine Spaltung zwischen Wissenschaft und Leben wirksam werden. Diese mehr gesetzte als begründete These erfüllt vor allem die Funktion, eine bestimmte historische Konstellation zur Begründung seines geschichtsphilosophischen Entwurfs heranziehen zu können. „Leben“ ist eine der zentralen Vokabeln Auerbachs und dient, unterstützt durch unterschiedliche Epitheta, immer wieder zur Darstellung von Verwandlungsprozessen;<sup>66</sup> kaum zufällig heißt der Roman, der den beiden frühen Ghetto-Romanen *Spinoza* und *Dichter und Kaufmann* (1840) folgt, *Neues Leben* (1851). Die angenommene Spaltung zwischen Leben und Wissenschaft bildet in der Streitschrift den Hintergrund für Auerbachs Behauptung, Deutschland habe sich im Zuge der Reformation zur Vermittlerin der Wissenschaften entwickelt.

Der dafür entscheidende Gedanke ist der der Volkserziehung, der für sein gesamtes Schaffen relevant bleibt.<sup>67</sup> Diesen sieht er „bei Männern, die die Welt in ihrem Busen trugen, zu dem einer Erziehung des Menschengeschlechts“ erweitert.<sup>68</sup> Namentlich sind es Gotthold Ephraim Lessing, dessen *Erziehung des Menschengeschlechts* hier unmittelbar Erwähnung findet, Johann Gottfried Herder, Friedrich Schiller und Johann Wolfgang von Goethe, die als Vorbilder dienen. Im Zweigestirn von Schiller und Goethe habe die deutsche, die bei Auerbach mit der deutschsprachigen Literatur übereinkommt, einen vorläufigen Abschluss positiver Entwicklung erreicht: „In Schiller erlangte später die deutsche Poesie eine bis jetzt unerreichte Stufe idealer, in Göthe die Stufe kosmopolitisch-künstlerischer Vollendung.“<sup>69</sup>

Zugleich sieht Auerbach den Konflikt zwischen Glauben und Wissen erneut entstehen. Weder Kant noch Fichte, Schelling oder Hegel hätten der „heilsbedürftigen Welt“ dauerhaft Lösungen der „Weltfragen“ gewähren können. Auerbach nimmt diesen Gedanken in seiner Poetik *Schrift und Volk* erneut auf und formuliert: „Man kann die Erlösungsbedürftigkeit der modernen Welt erkennen

<sup>65</sup> „Die Geschichte thut keinen Rückschritt, der Schritt zur geoffenbarten Religion ist geschehen, [...], wir können nicht mehr zurück, wir müssen vorwärts“, heißt es auf S. 15.

<sup>66</sup> In *Schrift und Volk* ist die organische Rede vom Leben ubiquitär, worauf Marcus Twellmann hingewiesen hat. Vgl. Twellmann, Marcus: ‚Leben‘ im Vormärz: Zu Berthold Auerbachs Poetik einer ‚volkstümlichen‘ Literatur. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 133 (2014) 2. S. 267–290.

<sup>67</sup> In *Das Judenthum und die neueste Literatur* verwendet Auerbach einen undifferenzierten Volksbegriff. In *Schrift und Volk* hingegen entwickelt er dagegen eine bemerkenswerte, eigenständige Bestimmung des Begriffs.

<sup>68</sup> Auerbach, *Das Judenthum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 9.

<sup>69</sup> Auerbach, *Das Judenthum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 9.

und durch Gestaltungen wach rufen, ohne darum Erlöser sein zu können.“<sup>70</sup> Zunächst begnügt er sich mit diesem knappen geschichtsphilosophischen Abriss, in dem aus dieser Situation heraus eine „neue Literatur“ entstanden sei: die – von Wolfgang Menzel antisemitisch diskreditierte – Literatur des „Jungen Deutschland“, die Auerbach als „ein philosophisch-poetisch-politischer Synkretismus im bessern Sinne“ erscheint.<sup>71</sup>

In der Auseinandersetzung mit der Literatur des „Jungen Deutschland“ entwickelt Auerbach erstmals Kriterien für seine volksaufklärerische realistische Literatur. Heine wirft er vor, seine „politischen Bestrebungen“ alsbald abgestreift zu haben und an „die materiell und ideell zerrissene deutsche Heimath“ nicht mehr gebunden zu sein.<sup>72</sup> Schon hier deutet sich Auerbachs Kritik an (gewählter) Heimatlosigkeit als Verantwortungslosigkeit an, die er literarisch etwa in der Gestalt des Sonnenkamp in dem Roman *Landhaus am Rhein* als „negativen“ Kosmopolitismus ausstellt. Bei Heine kritisiert er außerdem, dass dieser sich über seine Leser lustig mache und „die poetischen, philosophischen und politischen, am meisten aber die religiösen Angelegenheiten des deutschen Vaterlandes“ attackiere: „Hiedurch schien ein fremdartiges Element, das die deutsche Jugend von den näher liegenden Fragen des Tages abzog, und so der frischen Wiedergeburt der vaterländischen Verhältnisse hinderlich war, eingemischt worden zu seyn.“<sup>73</sup> Das von Auerbach als „fremd“ ausgestellte Element dieser neuen Literatur ist der Sensualismus, den er insbesondere in Frankreich verbreitet sieht.<sup>74</sup> Auerbach nimmt dabei eine doppelte Abgrenzung vor, die ebenso eine Leibfeindlichkeit auf dem Gebiete der Religion zurückweist wie eine sensualistische Beschränkung der menschlichen Natur. Gegen einen solchen Sensualismus als Schreckgespenst mobilisiert er gleich eine Reihe von Wissensfeldern, Institutionen und Traditionen: „Philosophie und Politik, häusliches und öffentliches Leben, Christenthum

---

70 Auerbach, *Schrift und Volk* (wie Anm. 64), S. 104. Petra Schlüter empfindet diesen Satz als „unpassend“ und bemerkt einen „anderen Stil“ als im Rest der Schrift. Vgl. Schlüter, Petra: Bertold Auerbach – ein Volksaufklärer im 19. Jahrhundert (=Epistematica. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Bd. 700). Würzburg 2010. S. 173. Mir scheint dagegen eine gedankliche Fortführung zur früheren Streitschrift vorzuliegen, die grundsätzlich ein religiöses Bedürfnis auch für die moderne Welt unterstellt, zugleich aber den Schriftstellern und Philosophen keine heilsgeschichtliche Funktion zuschreibt. Kunst könne lediglich an diese Grundbedingung der Welt erinnern.

71 Auerbach, *Das Judenthum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 10.

72 Auerbach, *Das Judenthum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 10.

73 Auerbach, *Das Judenthum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 11

74 „In Frankreich begann sich in neuester Zeit ein zügelloser Sensualismus in Poesie und Religion hervorzuthun.“ S. Auerbach, *Das Judenthum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 11.

und *Judenthum* stehen mit ihrem ganzen höheren Inhalte und ihrem geschichtlichen Entwicklungsgange jeder sensualistischen Unnatürlichkeit entgegen.<sup>75</sup>

Indem Auerbach so das Judentum neben das Christentum, die Politik, Philosophie und soziale wie private Öffentlichkeit stellt, verortet er es in der Gegenwart, als eine wandlungsfähige Konfession an der Seite nationaler Institutionen, die sich keineswegs der Weltgeschichte entfremdet habe.<sup>76</sup> Mit dieser Wendung gegen intellektuelle antijüdische Vorurteile eröffnet er einen längeren Abschnitt über die „geschichtliche Fortbildung und Entwicklung des *Judenthums*“,<sup>77</sup> um Vorurteile gegenüber dem Judentum zu entkräften und dessen Bedeutung historisch zu begründen. Hatte er an anderer Stelle bereits die Einheit von Religion und Staat als ein Charakteristikum für das Altertum und für den (modernen) Orient herausgestellt,<sup>78</sup> so dient auch diese Passage der Eingliederung des Judentums in die deutsche und implizit in die *europäische* Kultur und Zivilisation, die sich selbst als Fortentwicklung der Antike begriffen hat.

Um das Judentum gleichberechtigt neben das Christentum zu stellen, geht Auerbach genauer auf das spannungsreiche Verhältnis von Vorgänger- und Nachfolgerreligion ein. Insbesondere sind es die christlichen Vorbehalte gegen das Judentum und die Juden, die er dabei aufgreift und historisierend zu entkräften versucht. Schon im frühen Christentum wurde ein Vorurteil gegenüber den Pharisäern ausgebildet, die Auerbach als die eigentlichen „Bildner der jüdischen Religion“ gelten.<sup>79</sup> Im Gegensatz zu den Sadduzäern, die Auerbach als eine auf dem Wortlaut des Geschriebenen beharrende Gruppe im antiken Judentum kennzeichnet, verbindet er mit den Pharisäern das veränderungsfähige Moment in der jüdischen Antike und nähert sie Christus an: „Christus, der, wie die Propheten, die Durchbrechung der Grenzen des *Judenthums* bezweckte, wendete sich mehr an die Pharisäer und kam mit ihnen in Conflict; nie aber wollte er ihren Standpunkt angreifen.“<sup>80</sup> Die Pharisäer hätten „die Forderungen von Vernunft und Geschichte“ anerkannt und seien „die Träger der geschichtlichen Ausbildung des *Judenthums*“ geworden, weil sie sich darum bemühten, die „geheiligten Traditionen“ auf dieser Grundlage zu sammeln und dabei auch unterschiedliche Meinungen miteinander zu verbinden. Darüber hinaus hätten bereits die Talmudisten den Messias nicht als persönlichen Erlöser betrachtet, sondern auf der Grundlage der Propheten in der messianischen Idee ein stetes „Durchbilden und

---

75 Auerbach, *Das Judentum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 15.

76 Auerbach, *Das Judentum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 16.

77 Auerbach, *Das Judentum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 16–21, hier S. 16.

78 Auerbach, *Das Judentum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 4.

79 Auerbach, *Das Judentum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 16.

80 Auerbach, *Das Judentum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 16.

Verallgemeinern der religiösen Grundwahrheiten“ verstanden. Diese beiden Ideen, die Anerkennung der Gesetze von Vernunft und Geschichte sowie eine Vorstellung vom Messias, die sich auf die „Durchbrechung aller durch Zeit und Ort gegebenen Beschränkungen“ bezieht, hätten dem Judentum außer einer neuen Literatur eine dauerhafte geschichtliche Weiterentwicklung ermöglicht.<sup>81</sup>

Mit diesen Aussagen tritt der angehende Schriftsteller Berthold Auerbach den Vorurteilen der tonangebenden christlichen Intellektuellen selbstbewusst entgegen, die dem Judentum Rückständigkeit und mangelnde Reformierbarkeit vorwarfen. Indem er eine erste Reform des Judentums bereits in die Zeit der Entstehung des Frühchristentums legt, betont er nicht nur den gemeinsamen Ausgangspunkt von Judentum und Christentum, sondern setzt auch zu diesem frühen Zeitpunkt die Möglichkeit von Judentum als Religionswissenschaft voraus. Im geschichtsphilosophischen Überblick verweist er am Beispiel des Einflusses von Aristoteles auf die arabische, die jüdische und die christliche Literatur des Mittelalters sowie am Beispiel der Bedeutung des Neuplatonismus für die Entstehung der christlichen Mystik sowie der Kabbala im 14. Jahrhundert auf eine generelle Wandlungsfähigkeit aller drei abrahamitischen Religionen.<sup>82</sup>

Ebenso wie die grundsätzliche Reformfähigkeit von Judentum und Christentum betont Auerbach Phasen einer Rückständigkeit beider Buchreligionen. Im Mittelalter seien, von der geschilderten arabischen Periode der wechselseitigen Beeinflussung abgesehen, die Juden in „den Ghetto's lebendig eingesargt“ gewesen; zugleich hätten die Rabbiner im Bemühen, ihre Lehrgrundsätze und Institutionen nach außen hin abzuschließen, dem Judentum die „Elasticität“ verliehen, mit der es seine innere Widerstandsfähigkeit erhalten konnte. Es ist dieser Hintergrund, vor dem Auerbach die „riesengroße Erscheinung Spinoza's“ heraushebt, der „spurlos an Kirche und Synagoge vorübergehen [musste], da ihn letztere sogar in den Bann that“.<sup>83</sup> In Auerbachs Darstellung erscheint das 17. Jahrhundert als eine Phase der jüdischen Geschichte, in der sowohl Wissenschaftlichkeit als auch religiöse Ausbildung keine Blüte erlebten; das zeigt, dass er der Bewegung des Chassidismus, die völlig unerwähnt bleibt, keinerlei positive Impulse zuschrieb – wie es um 1900 etwa Martin Buber tat.<sup>84</sup> Trotz seines Interesses an kulturellen Praktiken des „Volks“ teilt Auerbach die maskilische Ablehnung dieser Richtung jüdischer Volksfrömmigkeit.

<sup>81</sup> Auerbach, *Das Judentum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 17.

<sup>82</sup> Auerbach, *Das Judentum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 18.

<sup>83</sup> Auerbach, *Das Judentum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 19 f.

<sup>84</sup> Zu Buber vgl. u. a. Witte, Bernd: *Jüdische Tradition und literarische Moderne*. Heine, Buber, Kafka, Benjamin. München 2007. S. 95 – 140, hier bes. S. 114 – 125.

Das korrespondiert mit seinem eigenen Bildungsweg und dem Aufwachsen im süddeutschen Raum. Auerbach positioniert sich als Anhänger der europäischen Aufklärung und der Haskala und rückt Benedikt Spinoza, dessen jüdischer Vorname Baruch auch sein eigener ist, an den Anfang. In diesem historischen Augenblick musste der Anstoß zur Befreiung von außen kommen, um die „äußerlichen Schranken“ einzureißen: „Die geknebelte Kraft des *Judenthums* mußte ihrer schmachvollen Fesseln befreit, die Juden aus dem erniedrigenden Stande der Paria's erlöst werden.“<sup>85</sup> Spinozas Ideen konnten erst später wirksam werden, nachdem die Aufklärung die allgemeinen Menschenrechte, Gewissensfreiheit und Humanität verkündet hatte. Es bedurfte wechselseitiger geistiger Einflüsse, um erneut einen menschheitlichen Entwicklungsschritt gehen zu können, der auf die christlichen Kirchen und das Judentum befreiend zurückwirkte. Erst mit Moses Mendelssohn lässt Auerbach eine „neue Epoche“ jüdischer Geschichte beginnen, in der seiner Darstellung nach der Grundcharakter des Judentums als geoffenbarter Deismus wieder freigelegt werden konnte.<sup>86</sup>

Die Bestrebungen, die Juden „in den Staatsverband der christlichen Mitbrüder als thätig theilnehmend einzuschließen“, beschreibt Auerbach für Deutschland zu Recht als unabgeschlossen, zumal sich in verschiedenen Gruppierungen des „deutschen Nationalgeistes“ auch Mitte der 1830er Jahre weiter widerstrebende Auffassungen über Juden und das Judentum fänden.<sup>87</sup> Weite Teile seiner Streitschrift dienen in der Folge einer Darstellung antijüdischer Einstellungen bei verschiedenen institutionellen Akteuren, die er im Grunde ideengeschichtlich als Zeittendenzen vorstellt. Mit drei Haupttendenzen des „herrschenden Zeitgeists“ setzt er sich besonders auseinander, die er im praktischen Realismus, der philosophischen Spekulation und in der Gruppe des „Jungen Deutschland“ ausmacht.<sup>88</sup>

Neben dem zeitdiagnostischen Aspekt seiner Schrift steht seine Vision von „wahre[r] Bildung“, deren „Jünger“ auf den Errungenschaften der Vorzeit aufbauend schließlich den Fortschritt zustande bringen, „der durch die geistige Einnung aller Nationen unserer Zeit anheimgegeben ist“.<sup>89</sup> Es geht ihm dabei um garantierte Menschenrechte und eine umfassende Verbesserung der Lebensbedingungen, im Unterschied zum lediglich technischen Fortschritt, wie er sich in der Eisenbahn und der Dampfmaschine manifestiert. Nur im Anschluss an das vorzeitliche Wissen – insbesondere der biblischen Tradition – könnten sich

---

<sup>85</sup> Auerbach, Das Judenthum und die neueste Literatur (wie Anm. 62), S. 20.

<sup>86</sup> Auerbach, Das Judenthum und die neueste Literatur (wie Anm. 62), S. 20.

<sup>87</sup> Auerbach, Das Judenthum und die neueste Literatur (wie Anm. 62), S. 20 f.

<sup>88</sup> Auerbach, Das Judenthum und die neueste Literatur (wie Anm. 62), S. 24.

<sup>89</sup> Auerbach, Das Judenthum und die neueste Literatur (wie Anm. 62), S. 37 f.

„Religion, Politik und Wissenschaft in ureigner Kraft und Innerlichkeit“ zu diesem Ziele hin weiterentwickeln.<sup>90</sup> Diese Utopie grenzt Auerbach von der politischen Verteidigung des Status quo ebenso ab wie von einer Verzweiflung an der Gegenwart, wie er sie mit der Tendenz des „Jungen Deutschland“ assoziiert und die er 1838 in seiner Besprechung von Ernst Willkomm's *Die Europamüden* am konkreten Beispiel eines vormärzlichen Romans zurückweist.

Mit Blick auf den deutschen Idealismus greift Auerbach noch einmal seine These vom Deutschen Reich als einem besonderen Vermittler von Wissenschaft auf.<sup>91</sup> An dieser Stelle zeigt sich, wie ambivalent diese Zuschreibung gemeint ist: Bemerkenswert ist Auerbachs scharfe Kritik an den deutschen Meisterdenkern, weil sie in ihren Darstellungen das Judentum auf eine vergangene Entwicklungsstufe reduzieren.<sup>92</sup> Immanuel Kant bezeichnet er ironisch sogar als „Dictator“, an den sich nichtsdestotrotz auch „die hervorstrahlendsten Namen der jüdischen Konfession“ angeschlossen hätten.<sup>93</sup> Diesen Anhängerinnen und Anhängern wirft Auerbach vor, sie hätten einen Hauptsatz aus Kants Philosophie übersehen, nämlich den bekannten Unterschied, den dieser zwischen Deismus und Theismus mache: „[J]ener wird als der sterile Begriff Gottes als *Judenthum*, und dieser als ein Wissen um die concrete Gottheit als Christenthum dargestellt.“<sup>94</sup> An diesem Satz zeigt Auerbach ein antijüdisches Vorurteil Kants auf, das er mit der Begründung zurückweist, im Judentum sei Gott in all seinen konkreten Erscheinungsformen dargestellt, weshalb ein solcher, nämlich statischer Begriff von Deismus nicht zutreffe. Dass Kants Denken kaum von einer wohlwollenden Einschätzung des Judentums ausging, ist heute unstrittig; zugleich ist der während der letzten Jahrzehnte gegenüber Kant erhobene Vorwurf vom „abgründige[n] Haß“ gegen die Juden nicht haltbar, den Léon Poliakov 1968 erhob.<sup>95</sup> Micha Brumlik vertritt zu Recht eine abwägende Position, wenn er die Frage stellt, ob Kants philosophische Kritik am Judentum eher aus persönlichen Motiven bzw. zeitbedingten Vorurteilen zu erklären oder aber von dem Grundwiderspruch bestimmt sei, der zwischen einem aufklärerisch geprägten, rationalistischen Den-

<sup>90</sup> Auerbach, *Das Judenthum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 38.

<sup>91</sup> Vgl. Auerbach, *Das Judenthum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 5.

<sup>92</sup> Vgl. hierzu auch Pufelska, Agnieszka: *Vernunft jenseits der Vernunft. Zur Judenfeindschaft in der Zeit der Aufklärung*. In: *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944*. Hrsg. v. Hahn, Hans-Joachim und Olaf Kistenmacher (=Europäisch-jüdische Studien, Beiträge Bd. 20). Berlin/München/Boston 2015. S. 27–46.

<sup>93</sup> Auerbach, *Das Judenthum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 40. Gemeint sind damit etwa Marcus Herz u. a.

<sup>94</sup> Auerbach, *Das Judenthum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 41.

<sup>95</sup> Poliakov, Léon: *Histoire de l'antisemitisme de Voltaire à Wagner*. Paris 1968. S. 196.

ken und dessen unreflektierten christlichen Wurzeln bestehe.<sup>96</sup> Eine systematische Auseinandersetzung mit dem Judentum habe Kant ab den 1790er Jahren unternommen. Während er zunächst die Ansicht vertrat, Christentum und Judentum unterschieden sich als historische Religionen kaum „in ihrer Distanz zu einer vernünftigen Moralreligion“, setzte sich später bei ihm jedoch die „Annahme einer intellektuellen Überlegenheit des christlichen Gedankens“ durch.<sup>97</sup> Schließlich avancierte das Judentum in Kants Denken sogar „zum Inbegriff all dessen, was er für ein Mißverständnis moralischer Religion hielt“.<sup>98</sup> Im Lichte der von Brumlik so rekonstruierten Position Kants erscheint Auerbachs Kritik an dem Königsberger Aufklärer daher als eine nachvollziehbare Reaktion auf die implizite Affirmation christlicher Normvorstellungen bei Kant und weiteren zentralen Protagonisten des deutschen Idealismus. Schelling wird von Auerbach noch knapper behandelt: In der Formel von der „intellektuellen Anschauung“, die als Gottesgeschenk nicht erworben, sondern nur empfangen werden könne, habe der Philosoph erkennen lassen, dass das Judentum bei ihm „keine Gnade“ finden könne, wie Auerbach wiederum ironisch kommentiert, weil es das christliche Dogma der Gnade weder im theologischen noch im philosophischen Sinne anerkenne.<sup>99</sup>

Am ausführlichsten setzt sich Auerbach mit Hegels Philosophie auseinander. Als Schüler von David Strauß in Tübingen war ihm Hegels Denken besonders vertraut. Wiederum ist der Ton seiner Darstellung durchaus ironisch, wenn er z. B. schreibt: „Wer es nur vermochte, die unterste Stufe des reinen Nichts zu betreten, dem war es vergönnt, die logisch-metaphysische Wendeltreppe zu ersteigen, um dann von Oben das All in seinem Werden und Daseyn zu überschauen.“<sup>100</sup> Gegen die „Tyrannei der absoluten Philosophie“ setzt er das „reine Concrete“, das einer Erfassung durch Hegels Systemdenken ausgewichen sei. Dessen Philosophie habe nur dem Anschein nach den Geist und die Seele gesucht, in Wirklichkeit aber die Versteinerungen derselben. Entschieden weist Auerbach Hegels geschichtsphilosophische Spekulation zurück, wonach dem Heidentum die Stufe des Gefühls, dem Judentum die des Verstands und schließlich dem Christentum die höchste Stufe der Vernunft zukomme, während der Islam „als lästiges Intermezzo“ dieses Dreischritts weitgehend ignoriert werde.<sup>101</sup>

---

**96** Brumlik, Micha: Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum. München 2000. S. 39.

**97** Brumlik, Deutscher Geist und Judenhass (wie Anm. 96), S. 41.

**98** Brumlik, Deutscher Geist und Judenhass (wie Anm. 96), S. 46.

**99** Auerbach, Das Judentum und die neueste Literatur (wie Anm. 62), S. 41.

**100** Auerbach, Das Judentum und die neueste Literatur (wie Anm. 62), S. 41f.

**101** Auerbach, Das Judentum und die neueste Literatur (wie Anm. 62), S. 42f.

Die Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft hält Auerbach für willkürlich. Zudem kritisiert er weitere antijüdische Stereotype wie die Auffassung vom Judentum als starrem Gesetz oder die Behauptung einer dort bestehenden Trennung von Gottheit und Natur. Auch wenn die Bedeutung der Propheten für die „Vergeistigung und universelle Ausbildung“ des Judentums bei Hegel nicht unerwähnt bleibe, werde sie um des Schemas willen und gegen alle historische Wahrheit „als skeptischer Vernichtungskrieg des Judenthums dargestellt“.<sup>102</sup> Der „Hegel’sche Schematismus“ verschiebe ebenso absichtlich die geschichtliche Entwicklung des biblischen Kanons, wie er eine parallele Entwicklungsgeschichte von Christentum und Judentum *notwendig* negieren müsse.<sup>103</sup> Die überkommene und schädliche Vorstellung eines alleinseligmachenden Glaubens sei in der positiven Philosophie Hegels in die exklusive Vorstellung einer einzigen vernünftigen Form der Erkenntnis transformiert worden.

Auerbach vertritt daher die These, dass das Judentum als eine *andere* Form der Erkenntnis eine Konkurrenz zur Hegel’schen Philosophie darstelle und daher „gewaltsam auf das Verstandesterrain zurückgedrängt“ werde.<sup>104</sup> Er nimmt außerdem Hegels Kritik an Spinoza auf und stellt sie als eine gegen das Judentum gerichtete Dimension der Hegelschen Philosophie dar. Hegels Behauptung, der Pantheismus Spinozas sei ein „Acosmismus“, weil jenem nur die Substanz als positiv gelte, die Welt aber als negativ, bilde die Grundlage für den Vorwurf, Spinozas System sei eigentlich nichts anderes als eine „Ausführung der Religion des Judenthums“.<sup>105</sup> Tracie Matysiak, die Auerbachs gesamte Schrift ausschließlich unter dem Aspekt von Auerbachs Spinozismus als Antwort auf die Ära Hegels liest, führt diese zentrale Stelle aus Hegels *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* zu Spinoza an:

Den Dualismus, der im Cartesianischen System vorhanden ist, hob Benedikt Spinoza vollends auf, – als ein Jude. Diese tiefe Einheit seiner Philosophie, wie sie in Europa sich ausgesprochen, der Geist, Unendliches und Endliches identisch in Gott, nicht als einem Dritten, ist ein Nachklang des Morgenlandes. Die morgenländische Anschauung der absoluten Identität ist der europäischen Denkweise und näher dem europäischen, Cartesianischen Philosophieren unmittelbar nähergebracht, darein eingeführt worden.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Auerbach, *Das Judentum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 43.

<sup>103</sup> Auerbach, *Das Judentum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 44.

<sup>104</sup> Auerbach, *Das Judentum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 44.

<sup>105</sup> Auerbach, *Das Judentum und die neueste Literatur* (wie Anm. 62), S. 45

<sup>106</sup> Hegel, G. W. F.: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 20: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bd. III. Hrsg. von Moldenhauer, Eva und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1971. S. 157 f.

Matysiak zufolge offenbare Auerbachs Streitschrift, was sie Hegels Denken schulde, während sie zugleich suggeriere, dass sich der diesem Denken inhärente Antisemitismus und sein Potenzial für Ungerechtigkeit Hegels eigener Geschichtsphilosophie und Religionsgeschichte verdanke.<sup>107</sup> Insbesondere Auerbachs Fortschrittsdenken kann in diesem Sinne als von Hegel beeinflusst verstanden werden. Die Differenz zu Hegel aber tritt deutlich hervor: Während Hegel Spinozas Denken wegen dessen jüdischer Herkunft im „Morgenland“ verortet und das Judentum „Europa“ gegenüberstellt, um es dann anzunähern, wie es die angeführte Passage zeigt, setzt Auerbach die europäische Zugehörigkeit der Jüdinnen, Juden und des Judentums als gegeben voraus, ohne sie selbst in seiner Schrift überhaupt zu diskutieren. Der ganze Text formuliert einen klaren Anspruch auf Zugehörigkeit der deutschen Jüdinnen und Juden zur deutschen Nation, der sich nicht aus einem „Nachklang des Morgenlandes“ ergibt, sondern sich aus der Geburt in einem europäischen Vaterland, den gemeinsamen Sitten und den allgemeinen Menschenrechten herleitet.

Zugleich spricht er illusionslos die antijüdischen Vorbehalte der geistigen Elite in Deutschland offen an. So fordert Auerbach am Ende: „[G]ebt uns das Vaterland, dem wir durch Geburt, Sitte und Liebe angehören“, nicht ohne daran zu erinnern, dass Bestrebungen nach nationaler Einigung oft vom „Dämon des Judenhasses“ begleitet würden.<sup>108</sup> Indem Auerbach die nachgoethesche Literaturproduktion ebenso wie die Philosophie des Idealismus im Hinblick auf die antijüdischen Vorurteile als mangelhaft bewertet und der Literatur des „Jungen Deutschland“ Verantwortungslosigkeit gegenüber dem deutschen Vaterland, Abkehr von der Religion und den Sensualismus vorwirft, skizziert er ein Desideratum, das er in der Folge selbst zu füllen beginnt: die Entwicklung einer volksaufklärerischen, realistischen Literatur, die zur bürgerlichen Verbesserung der Individuen, zur Befreiung von Unterdrückung und Zensur, zur deutschen Einigung unter freiheitlichen Vorzeichen sowie zur Integration von Minderheiten in Deutschland beitragen soll.

## Leopold Komperts *Zwischen Ruinen*

Die umfangreiche Erzählung *Zwischen Ruinen* veröffentlichte Leopold Kompert im Jahr 1875, fast drei Jahrzehnte nach dem Erstling *Aus dem Ghetto*, das auch seine

---

<sup>107</sup> Matysiak, Tracie: Auerbach's Spinozism: A Critical Response to the Hegelian Era. In: Berthold Auerbach (1812–1882). Werk und Wirkung. Hrsg. v. Jesko Reiling. Heidelberg 2012. S. 15–39, hier S. 20.

<sup>108</sup> Auerbach, Das Judentum und die neueste Literatur (wie Anm. 62), S. 67.

erste große Erzählung „Die Kinder des Randar“ (1848) umfasste. Der spätere Text enthält eine eindringliche Darstellung von antisemitischer Agitation bis hin zu einem pogromartigen Überfall auf die Familie der männlichen Hauptfigur der Erzählung, den jüdischen Fabrikanten Jonathan Falk. Als Besonderheit im Hinblick auf das Genre der Ghettoliteratur ist der relativ späte Entstehungszeitraum hervorzuheben, der eine Begründung dafür liefert, warum Kompert den Antisemitismus in dieser Erzählung so ausführlich zum Thema macht. Zwar konnte oben bereits gezeigt werden, warum die Ghettoliteratur insgesamt zweifellos als „Replik auf zeitgenössische Vorurteilmuster“ angesehen werden kann.<sup>109</sup> Zugleich aber erscheint die Beobachtung plausibel, von einer *relativen* Abwesenheit einer Schilderung von Antisemitismus bei Kompert auszugehen, die Gabriele von Glasenapp mit Rücksichten auf den Geschmack seines nichtjüdischen Publikums begründet.<sup>110</sup>

Dies gilt nun freilich nicht für *Zwischen Ruinen*. Während der 1870er Jahre erhielt die moderne Judenfeindschaft unter dem Eindruck der Gründerkrisen zu Beginn des Jahrzehnts und nur wenige Jahre nach dem Erreichen der vollständigen Emanzipation *de jure* – in Österreich 1867, im Deutschen Reich mit der Reichsgründung 1871 – neuen Auftrieb. Dem Journalisten Wilhelm Marr wird die Prägung des Ausdrucks Antisemitismus zugeschrieben, den sich die Judenhasser als vermeintlich wissenschaftlichen Ausdruck auf die Fahnen schreiben.<sup>111</sup> Die Erzählung *Zwischen Ruinen* wurde als „Vermächtnis“ Komperts gedeutet, „als eine komplexe Versuchsanordnung auf höherer Ebene“.<sup>112</sup> Als Vermittler der jüdischen Welt für ein nichtjüdisches Publikum, wie Jonathan Hess Komperts literarische Tätigkeit verstand,<sup>113</sup> zeichnete er darin das Bild einer ebenso von Nationalitätenkonflikten und dem Verlust verbindlicher religiöser und menschlicher Werte gekennzeichneten jüdischen Welt.

In drei Kapiteln von *Zwischen Ruinen* reflektiert die Erzählung den sich zuspitzenden Nationalitätenkonflikt zwischen den beiden größten ethnischen Gruppen in Böhmen, den Tschechen und den Deutschen, und die Auswirkungen dieses Konflikts auf die Jüdinnen und Juden der „Gasse“, wie der jüdische

**109** Wittemann, Draußen vor dem Ghetto (wie Anm. 5), S. 10.

**110** Glasenapp, Gabriele von, Aus der Judengasse (wie Anm. 3), S. 114.

**111** Volkov, Shulamit: Antisemitismus als kultureller Code. In: Dies.: Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays. Übersetzt von Holger Fliessbach [u.a.]. München 2000. S. 13–36.

**112** Steiger-Schumann, Ingrid: Jüdisch-christliche Liebesbeziehungen im Werk Leopold Komperts. Zu einem Zentralmotiv des böhmisch-jüdischen Schriftstellers (1822–1886) (=Conditio Judaica, Bd. 89). Berlin/Boston 2015. S. 290. Auf den S. 314–317 geht Steiger-Schumann auf die Bedeutung des Titels ein.

**113** Hess, Middlebrow Literature (wie Anm. 7), S. 96.

Stadtteil in den böhmischen Kleinstädten genannt wurde. Dabei geht es sowohl um die Rekonstruktion antisemitischer Denkformen als auch um die Darstellung konkreter Verfolgungshandlungen. Kompert stellt im 5. Kapitel, „Die Stimme des Volkes“, einen antisemitischen Zeitungstext vor und zeigt die Reaktionen einiger seiner Protagonisten auf dessen Lektüre. Das darauffolgende Kapitel enthält eine katholische Predigt, in der ein junger Priester als nationalistischer Agitator die biblische Erzählung von Kain und Abel in eine Brandrede verwandelt. Im 7. Kapitel „Neujahrsnacht“ schließlich führt der Erzähltext die Folgen der nationalistischen und antisemitischen Aufwiegelung zur Entladung im Überfall auf Haus und Familie des jüdischen Fabrikanten Jonathan Falk zu seinem dramaturgischen Höhepunkt.

Eine genauere Analyse verdient der in das Kapitel „Die Stimme des Volkes“ integrierte Zeitungstext, eine Passage, in der Kompert mit literarischen Mitteln antisemitische Rhetorik vorführt. Schon der erste Satz fängt präzise die emotionalisierende Redeweise des antisemitischen Agitators ein: „Zorn und Gram zugleich müssen die Seele eines jeden Patrioten erfassen, wenn er dem Treiben gewisser Leute in unserem Vaterlande zusieht.“<sup>114</sup> Mit diesem Satz werden die Leser\*innen auf die beiden, ihnen als legitim angebotenen Gefühle von Zorn und Trauer eingestimmt. Adressiert sind tschechische Nationalistinnen und Nationalisten, deren „Seele“ von diesen Emotionen erfasst werden soll. Tatsächlich dient der angeführte Gram primär der Legitimierung der Aggression, die im Folgenden in der Verschränkung einer individuellen Anklage einer Person mit deren Zuordnung zu einem denunzierten Kollektiv verbunden wird. Diese literarische Rekonstruktion antisemitischer Semantik erscheint bei Kompert sehr präzise, wie auch die weiteren Sätze zeigen: „Nicht genug, daß sie ihre seit Jahrtausenden an dem Fette der Völker feistgewordene Vampirnatur niemals verleugnen können, stehen sie auch dem Schmerzenskampfe unseres armen Landes mit verschränkten Armen gegenüber.“<sup>115</sup> Die seit dem 18. Jahrhundert in der Volksliteratur verschiedener Sprachen präsente Figur des blutsaugenden Vampirs dient seither zur denunziatorischen Markierung von Jüdinnen und Juden, denen so kollektiv der Vorwurf des – materiellen, kulturellen oder in der „Rassenkunde“ biologistisch den „Volkskörper“ betreffenden – Ausblutens nationaler Kollektive gemacht wird. Der von Kompert rekonstruierte Text eines anonymen Antisemiten verknüpft die Vampirsage einerseits genau mit dieser, „den Juden“ stereotyp unterstellten Vorteilsnahme angesichts des bereits geschwächten „Vaterland[s]“, dessen „Ge-

---

<sup>114</sup> Kompert, Leopold: Zwischen Ruinen. Erster Teil. In: Ders.: Sämtliche Werke in zehn Bänden. Bd. 6. Hrsg. v. Stefan Hock. Leipzig 1906. S. 90.

<sup>115</sup> Kompert, Zwischen Ruinen (wie Anm. 114), S. 90.

schick“ ihnen angeblich „gleichgültig“ sei. Andererseits kann die Vampirsage zugleich genutzt werden, um Gewaltanwendung gegen die als Blutsauger denunzierten Jüdinnen und Juden anzudrohen: „Die Vampirsage ist eine slawische Sage. Noch besteht in einigen Gegenden des großen Slawengebiets ein uralter Brauch, wie man – gegen Vampire verfährt.“ Durch das Herz der Leiche eines Verstorbenen, den man für einen Vampir hält, werde „ein spitzer Pflock gebohrt“, worauf der Spuk ein Ende habe.<sup>116</sup>

Von dem Augenblick des Überfalls auf die Familie von Jonathan Falk an, bei der auch das antikapitalistische Motiv vom Fabrikanten als Ausbeuter eine Rolle spielt, wird sich dessen Frau Bella Falk nicht mehr erholen. Sie stirbt einige Zeit darauf, was eine Annäherung zwischen Jonathan und dem christlichen „Tauschkind“ Dorothea ermöglicht, die in den Haushalt des Fabrikanten eingezogen war, um sich um das Kind der Falks zu kümmern. Wittemann fasst den paradoxen Eindruck zusammen, den die Erzählung am Ende hinterlässt: Zum einen habe Kompert in *Zwischen Ruinen* den großen Idealen des 19. Jahrhunderts – freie Liebeswahl, umfassende Menschenliebe und religiöse Toleranz – ein Denkmal gesetzt, zu einem Zeitpunkt, „als nicht nur deren praktische Umsetzung fragwürdig wurde, sondern sie auch als Ideen in Mißkredit gerieten“.<sup>117</sup> Zum anderen entwickle der Text eine Eigendynamik, die zum „Autorwillen“ offensichtlich in Widerspruch stehe: „Während der Erzähler am Ende glaubhaft machen will, daß die Schwierigkeiten, [...], nun endgültig behoben sind – ‚Ruht in der Tat alles schwer erkämpfte Glück auf dem Untergrunde von – Ruinen?‘ (7, 244) – hinterläßt deren [...] Schilderung den Eindruck, daß weder das Überleben des Pogroms noch die Absage an radikaljüdische Forderungen ein dauerhaftes Glück garantieren können.“<sup>118</sup> Der literarische Text liefert keinen überzeugenden Entwurf mehr dafür, eine bewusste jüdische Lebensweise vor dem Hintergrund der genauestens aufgezeichneten Bedrohungen von außen und zugleich divergierender Glaubensvorstellungen innerhalb der jüdischen Gemeinschaft mit den Idealen der Aufklärung zu vereinen.

---

<sup>116</sup> Kompert, *Zwischen Ruinen* (wie Anm. 114), S. 90.

<sup>117</sup> Wittemann, *Draußen vor dem Ghetto* (wie Anm. 5), S. 296.

<sup>118</sup> Wittemann, *Draußen vor dem Ghetto* (wie Anm. 5), S. 296.

## Gegennarrative und poetische Gerechtigkeit – ein Fazit

So wie Gelbin die während der Mitte des 19. Jahrhunderts aufkommenden Golem-Geschichten um den Rabbi Jehuda ben Bezael Löw als Teil eines „broader German-Jewish counternarrative“ – einer umfassenderen Gegenerzählung – zu den negativen christlichen Konzeptionen des Golem deutet, lässt sich die Entstehung des Genres der Ghettoerzählungen zweifellos als ein Gegenprogramm zu antijüdischen Verzeichnungen des Jüdischen in der deutschsprachigen Literatur beschreiben.<sup>119</sup> Das Selbstbewusstsein, mit dem Auerbach in seinen ersten Veröffentlichungen die antijüdischen Tendenzen in der Vormärzzeit reflektierte und eigene Erzählungen von vergangenem und gegenwärtigem jüdischen Leben ankündigte, war mit dem Anspruch auf „poetische Gerechtigkeit“ verknüpft.<sup>120</sup> Diese galt der jüdischen Geschichte und ihrer Poesie, der sich auch Heine in *Der Rabbi von Bacherach* widmete, während das gegenwärtige jüdische Leben seine frühere Einheit unter den Bedingungen der beginnenden Moderne augenscheinlich verlor. Der Verlust an jüdischer, religiös-nationaler Autonomie und Geschlossenheit erschien Auerbach aber kompensiert durch die in Aussicht gestellte staatsbürgerliche Gleichberechtigung ebenso wie durch die Transformation der religiösen Überlieferung in säkularisierte Literatur und Geschichtsdarstellung. Eine gemeinsame deutsch-jüdische Kultur, in der jüdische Perspektiven gleichberechtigt neben nichtjüdischen zur menschlichen Bildung *aller* Deutschen beitrügen, bildete seinen von der Aufklärung geprägten Erwartungshorizont.

Auerbachs Vertrauen darauf nahm gegen Ende seines Lebens angesichts von Wagners Pamphlet und dem sogenannten Berliner Antisemitismusstreit jedoch schweren Schaden. Eine umfassendere literarische Reflexion des Antisemitismus kam nicht mehr zustande. Dagegen gelang es Kompert in *Zwischen Ruinen*, in der Rekonstruktion antisemitischer Semantik, verbunden mit der Schilderung eines Pogroms, den Antisemitismus innerhalb des böhmisch-deutschen Nationalitätenkonflikts der 1870er Jahre präzise zu analysieren.

Auerbachs Wunsch nach poetischer Gerechtigkeit hat sich dennoch insofern erfüllt, als sich die deutschsprachig-jüdische Literatur im 19. Jahrhundert etablieren konnte. Daran hatte das Genre der Ghettoerzählungen maßgeblichen Anteil. Komperts *Zwischen Ruinen* führt zudem eindrücklich vor, wie sich der politische Antisemitismus in seiner Rhetorik und Mobilisierungswirkung im li-

119 Gelbin, *The Golem Returns* (wie Anm. 10), S. 13.

120 Auerbach, *Spinoza. Ein historischer Roman. Erster Theil* (wie Anm. 1), S. III.

terarischen Medium analysieren lässt. Dass poetische Gerechtigkeit<sup>121</sup> gegen nationalen Antisemitismus aber letztlich machtlos bleibt, ist kein Gegenargument.

---

**121** Es sei angemerkt, dass die Philosophin Martha Nussbaum in einem Essay über „poetic justice“ eine Verhältnisbestimmung von Öffentlichkeit und literarischer Vorstellung vorgelegt hat, die allerdings nicht auf Auerbachs frühe Bemerkung Bezug nimmt. Vgl. Martha C. Nussbaum: *Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life*. Boston 1995.

Katharina Bock

# Un-unheimliche Juden oder: Warum spukt es im Schloss?

Steen Steensen Blichers Novelle über eine jüdische Familie in Jütland

Ein Spukschloss, zwei holländische Juden, drei geheimnisvolle Porträts. Ein altes Tagebuch, das von der Liebesgeschichte zwischen einer Jüdin und einem Christen erzählt, eingemauert im Keller des Schlosses, entdeckt und exklusiv präsentiert vom Autor selbst. So lassen sich die Eckdaten der Novelle *Jøderne paa Hald* (1828; Die Juden auf Hald) des dänischen Autors Steen Steensen Blicher umreißen.<sup>1</sup> Der Text ist in vielerlei Hinsicht bemerkenswert und verdient eine eingehende Betrachtung. Zum einen gehört er zu den ersten dänischen Erzähltexten, in denen jüdische Figuren auftauchen, zum anderen erscheint er bisweilen irritierend unlogisch, was, wie ich zeigen möchte, nicht auf einen Mangel an Qualität zurückzuführen ist – Blicher gilt heute gerade aufgrund seiner literarischen Virtuosität und seines kunstvollen, bisweilen unzuverlässigen Erzählstils als herausragender Autor seiner Zeit.<sup>2</sup> Vielmehr sind die vermeintlichen Schwächen in der Logik des Textes im Zusammenhang mit den jüdischen Figuren zu verstehen. Im Folgenden soll aufgezeigt werden, wie sich die Novelle mit dem zeitgenössischen Diskurs über Juden und Jüdinnen auseinandersetzt, Stereotype aufgreift und modifiziert und dadurch ihrerseits den Diskurs mitgestaltet. Zunächst jedoch soll der Entstehungskontext der Novelle skizziert werden.

## Dänemark und die Juden um 1828

Dänemark war in der Zeit, in der Blicher (1782–1848) lebte und wirkte, kulturell reich und wirtschaftlich geschwächt. In den Napoleonischen Kriegen stand Dänemark auf französischer Seite, 1807 wurde Kopenhagen von englischen See-

---

1 Blicher, Steen Steensen: *Jøderne paa Hald*. In: Ahasverus. Jødiske elementer i dansk litteratur. Hrsg. von Mogens Brøndsted. Odense 2007. S. 67–98.

2 Vgl. Glauser, Jürg (Hrsg.): *Skandinavische Literaturgeschichte*. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart 2016. S. 163f. Blichers Status in der dänischen Literaturgeschichte zeigt sich unter anderem in der Aufnahme seiner Erzählung *Præsten i Vejlbbye* (1829; Der Pfarrer von Vejlbbye) in den viel diskutierten dänischen Kulturkanon 2006, wo sie neben Andersens *Den lille Havfrue* (1837; Die kleine Meerfrau) und Kierkegaards *Enten – Eller* (1843; Entweder – Oder) steht.

streitkräften bombardiert und in großen Teilen zerstört. Tausende Zivilisten starben, die dänische Flotte war komplett verloren. 1813 erklärte Dänemark den Staatsbankrott, der Kieler Frieden von 1814 nötigte zudem den dänischen König Frederik VI., das Gebiet Norwegen, das 400 Jahre lang der dänischen Krone unterstellt war, an Schweden abzutreten. Das Land hatte dramatisch an Macht und Größe verloren. Gerade in dieser Zeit entwickelte sich ein reiches Kulturleben, das als „Goldenes Zeitalter“ in die dänische Geschichte einging und bis Mitte des 19. Jahrhunderts dauerte. Zugleich gewann, wie in vielen anderen europäischen Ländern, die Debatte um die rechtliche Gleichstellung der jüdischen Minderheit an Fahrt. Die ersten Jüdinnen und Juden waren bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts über die Niederlande nach Dänemark gekommen, 1684 war in Kopenhagen die erste jüdische Gemeinde gegründet worden. Jüdisches Leben in Dänemark unterlag im 17. und 18. Jahrhundert zwar ähnlichen Beschränkungen, wie sie für Jüdinnen und Juden in anderen Ländern Europas galten, diese waren jedoch weitaus weniger rigoros als zum Beispiel in Preußen, wenngleich es auch in Dänemark wiederholt zu judenfeindlicher Gewalt kam und es erhebliche Missionsbestrebungen gab. Ende des 18. Jahrhunderts begann der dänische Kronprinz und spätere König Frederik VI., sich für Reformen zur Gleichstellung der Juden einzusetzen, und löste damit unter dem christlichen wie unter dem jüdischen Teil der Bevölkerung Diskussionen aus.

Als Dänemark 1813 den Staatsbankrott erlitten hatte, waren es dann „die Juden“, die, wie so oft, als Schuldige und als Bedrohung für Dänemark ausgemacht wurden. Es entflammte eine heftige öffentliche Debatte über die Frage, ob dänische Juden den Nicht-Juden rechtlich gleichgestellt werden sollten, dürften oder müssten. Über Monate lieferten sich dänische Intellektuelle in der Öffentlichkeit einen Streit für und wider die Gleichstellung der Juden, der als die „literarische Judenfehde“ in die dänische Geschichte einging. Schließlich beendete Frederik VI. zu Beginn des Jahres 1814 die Diskussion, indem er den dänischen Juden die Bürgerrechte erteilte und sie damit de facto in fast allen Punkten den christlichen Dänen gleichstellte. So war zwar die rechtliche Situation der Juden und Jüdinnen verbessert, doch die Judenfeindschaft damit nicht überwunden. Im Herbst 1819 breiteten sich die „Hep-Hep-Unruhen“ von Deutschland ausgehend bis nach Dänemark aus.<sup>3</sup> Die Lage beruhigte sich, bis 1830 erneut Debatten um die Gleichstellung der Juden und judenfeindliche Gewalt aufkeimten. 1849 wurde schließlich die Religionsfreiheit in der Verfassung verankert, und jüdische Bür-

---

<sup>3</sup> Zu den „Hep-Hep-Unruhen“ siehe Katz, Jacob: Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819. Berlin 1994; Rohrbacher, Stefan: The „Hep Hep“ riots of 1819. Anti-Jewish ideology, agitation, and violence. In: *Exclusionary Violence. Antisemitic Riots in Modern German History*. Hrsg. von Christhard Hoffmann [u. a.]. Ann Arbor 2002. S. 23–42.

gerinnen und Bürger waren so rechtlich vollkommen den nicht-jüdischen gleichgestellt.<sup>4</sup>

## Jüdische Figuren in der dänischen Literatur

Jüdische Figuren fanden ab den späten 1820er Jahren Eingang in die Erzählliteratur. In den Texten nahezu aller dänischer Autoren und Autorinnen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts tauchen jüdische Figuren und Verweise auf die Unruhen von 1819 auf, unter ihnen Bernhard Severin Ingemann (*Den gamle Rabbin*, 1827; *Der alte Rabbiner*), Carsten Hauch (*Guldmageren*, 1836/1851; *Der Goldmacher*) und Thomasine Gyllembourg (*Jøden*, 1836; *Der Jude*). Bekanntheit in Deutschland genießt heute vor allem Hans Christian Andersen, der zunächst mit seinen Romanen berühmt wurde. Seine erste jüdische Figur taucht als eine von vielen kuriosen Gestalten in seinem Debütroman *Fodreise fra Holmens Canal til Østpynten af Amager i Aarene 1828 og 1829* (1829; Fußreise vom Holmens Kanal bis zur Ostspitze von Amager in den Jahren 1828 und 1829) auf, in den nächsten Jahrzehnten folgen unter anderem seine Romane *Kun en Spillemand* (1837; *Nur ein Spielmann*) und *At være eller ikke være* (1857; *Sein oder nicht sein*), das Märchen *Jødepigen* (1856; *Das Judenmädchen*) und das Versepos *Ahasverus* (1847).<sup>5</sup> All

---

4 Ausführliche Darstellungen der Geschichte der Juden in Dänemark bei Albertsen, Leif Ludwig: Engelen Mi. En bog om den danske jødefejde. Med en bibliografi af Bent W. Dahlstrøm. Kopenhagen 1984; Blüdnikow, Bent: Jødeuroen i København 1830. In: Historie/Jyske Samlinger, Ny række 14 (1981–1983). S. 633–650; Blüdnikow, Bent u. Harald Jørgensen: Den lange vandring til borgerlig ligestilling. In: Indenfor murene. Jødisk liv i Danmark 1684–1984. Udgivet af Selskabet for danskjødisk historie, i anledning af 300-året for grundlæggelsen af Mosaisk Troessamfund. Hrsg. von Bent Blüdnikow u. Harald Jørgensen. Kopenhagen 1984. S. 13–90; Schwarz Lausten, Martin: Jøder og kristne i Danmark fra middelalderen til nyere tid. Frederiksberg 2012.

Deutschsprachige Darstellungen bei Haxen, Ulf: Skandinavien. In: Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa. Band 1. Länder und Regionen. Hrsg. von Elke-Vera Kotowski [u. a.]. Darmstadt 2001. S. 487–500, hier S. 487–494; Räthel, Clemens: Wie viel Bart darf sein? Jüdische Figuren im skandinavischen Theater. Tübingen 2016. S. 141–144; Schnurbein, Stefanie von: Darstellungen von Juden in der dänischen Erzählliteratur. In: Nordisk Judaistik – Scandinavien Jewish Studies 25/1 (2004). S. 57–78, hier S. 60–62.

5 Eine Übersicht über jüdische Figuren in der dänischen Literatur gibt Brøndsted, Mogens: Ahasverus. Jødiske elementer i dansk litteratur. Inledning. In: Brøndsted, Mogens: Ahasverus. Jødiske elementer i dansk litteratur. Odense 2007. S. 9–61. Deutschsprachige Untersuchungen verschiedener dieser Werke bei Detering, Heinrich: Das offene Geheimnis. Zur literarischen Produktivität eines Tabus von Winckelmann bis zu Thomas Mann. Göttingen 1994. S. 219–226; Schiedermaier, Joachim: Der Kaufmann von Kopenhagen. Geld und Gabe in Thomasine Gyllembourgs Novelle ›Jøden‹ (1836). In: Wechselkurse des Vertrauens. Zur Konzeptualisierung von

diesen Texten ist gemein, dass sie sich zwar bekannter Stereotype über Juden bzw. Jüdinnen bedienen und sie perpetuieren, wenngleich auch modifizieren, aber dass sie ihre (männlichen) jüdischen Figuren größtenteils in eine Tradition von Lessings Nathan stellen und so unter dem Begriff ‚Philosemitismus‘<sup>6</sup> – mit all seinen Ambivalenzen – versammelt werden können.<sup>7</sup> Die jüdischen Figuren in den Texten dieser nicht-jüdischen Autoren (und der Autorin) sind niemals zufällig dort, sie bilden nicht oder nur zum Teil eine gesellschaftliche Wirklichkeit ab, und sie dienen nicht einmal vornehmlich und ausschließlich dazu, die politischen Ansichten der AutorInnen literarisch verpackt zu verbreiten. Die jüdischen Figuren haben als Außenseiter eine literarische Funktion für den Text selbst.<sup>8</sup> Daher lautet die Frage, die die Lektüre all dieser Texte leitet: Was ermöglichen die jüdischen Figuren im Text? Um mich dieser Frage anzunähern, soll Blichers Novelle über eine jüdische Familie auf einem alten dänischen Schloss betrachtet werden.

---

Ökonomie und Vertrauen im nordischen Idealismus (1800 – 1870). Hrsg. von Klaus Müller-Wille u. Joachim Schiedermaier. Tübingen/Basel 2013. S. 51–68; Schnurbein: Darstellungen (wie Anm. 4); Schnurbein, Stefanie von: Hybride Alteritäten. Jüdische Figuren bei H.C. Andersen. In: Über Grenzen. Grenzgänge der Skandinavistik. Festschrift zum 65. Geburtstag von Heinrich Anz. Hrsg. von Behschnitt, Wolfgang u. Elisabeth Herrmann. Würzburg 2007. S. 129–150; Wennerscheid, Sophie: Haben und Nichthaben. Zur Zirkulation der Werte in H.C. Andersen ›At være eller ikke være‹ (1857). In: Wechselkurse des Vertrauens. Zur Konzeptualisierung von Ökonomie und Vertrauen im nordischen Idealismus (1800 – 1870). Hrsg. von Müller-Wille, Klaus u. Joachim Schiedermaier. Tübingen/Basel 2013. S. 69–87.

**6** Mit der Spezifik eines dezidiert literarischen Philosemitismus befasste ich mich in meinem Dissertationsprojekt: Bock, Katharina: Philosemitische Schwärmereien. Jüdische Figuren in der dänischen Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts. Dissertation. 2019. Vgl. außerdem Theisohn, Philipp u. Georg Braungart: Philosemitismus als literarischer Diskurs. In: Morgen-Glantz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft 22 (2012). S. 9–17; Theisohn, Philipp u. Georg Braungart: Die überspringende Rede. Philosemitismus als literarischer Diskurs. In: Philosemitismus. Rhetorik, Poetik, Diskursgeschichte. Hrsg. von Philipp Theisohn und Georg Braungart. Paderborn 2017. S. 9–28.

**7** Ganz anders die differenzierte Gestaltung jüdischer Figuren in den Erzähltexten des dänisch-jüdischen Autors Meïr Aron Goldschmidt (1819–1887). Deutlich zeigt dies die Figurenrede in seinem berühmtesten Roman *En Jøde* (1845/1852; Ein Jude). Siehe Brandenburg, Florian: „At Orientaleren skal tale som Orientaler...“ Zur Problematik von Form und Funktion „Jüdischen Sprechens“ in M. A. Goldschmidts *En Jøde* (1845/52). In: *European Journal of Scandinavian Studies* 44/1 (2014). S. 103–126; Schnurbein, Darstellungen (wie Anm. 4), S. 69–75.

**8** Zum Begriff des Außenseiters in der Literatur vgl. Mayer, Hans: Außenseiter. Frankfurt am Main 1981.

## Blichers Juden in Jütland

Blicher gilt als derjenige dänische Autor, der die Landschaften Jütlands und deren BewohnerInnen auf die literarische Agenda des kulturellen Zentrums Kopenhagen gesetzt hat. Der Blick der Intellektuellen, Gebildeten und Kulturschaffenden der Hauptstadt richtete sich bis dato kaum auf Orte und Landschaften außerhalb Kopenhagens.<sup>9</sup> Insbesondere Jütland galt als wild und öde, unzivilisiert und uninteressant. Blicher jedoch prägte durch seine Literatur die Vorstellung von Jütland als einen exotischen Ort, der vielfach symbolisch aufgeladen werden konnte und an dem imaginiertes Eigenes und Anderes, Dänisches und Fremdes zusammentreffen und changieren konnten. An diesem Ort nun platziert Blicher in seiner Novelle *Jøderne paa Hald* eine jüdische Familie aus Amsterdam. Die Novelle erschien 1828, doch es ist nicht das erste Mal, dass Blicher über Juden schreibt. Während der „literarischen Judenfehde“ hatte er die Gleichstellung der Juden befürwortet, und so wird seine Novelle, die 15 Jahre später erschien, meist als literarisierte Version seines politischen Standpunktes interpretiert,<sup>10</sup> ohne dass dabei die Literarizität der Novelle berücksichtigt würde.

Blichers Novelle spielt auf zwei Zeitebenen. Die Rahmenhandlung ist auf das Erscheinungsjahr 1828 festgelegt. Die Stimme des autodiegetischen Erzählers vermischt sich mit der des Autors, nimmt schließlich sogar direkt auf Blichers eigenes Publikationsorgan Bezug, die von ihm herausgegebene literarische Monatsschrift *Nordlyset* (Nordlicht). Die Novelle spielt mit ihrer eigenen Literarizität und gibt sich den Anschein einer exklusiven Enthüllungsgeschichte. Der Erzähler schildert seine Kindheitserinnerungen an das Schloss und an drei geheimnisvolle Porträts, die „noch immer existieren und von einem jeden in Augenschein genommen werden können“.<sup>11</sup> Vor Kurzem sei er in den Besitz eines Tagebuchs

<sup>9</sup> Vgl. Behschnitt, Wolfgang: Wanderungen mit der Wünschelrute. Landesbeschreibende Literatur und die vorgestellte Geographie Deutschlands und Dänemarks im 19. Jahrhundert. Würzburg 2006. S. 341–389.

<sup>10</sup> Vgl. z.B. Kjærgaard, Kristoffer: St. St. Blicher og jøderne. Blichers politiske forfatterskap. In: Kultur & Klasse 111/1 (2011). S. 49–65; Kjærgaard, Kristoffer: Opfindelsen af jødiskhed, 1813–1849. Semitisk diskurs og produktionen af jødiskhed som andethed. Unveröffentlichte Dissertation. Roskilde 2013. S. 114–116; Törne, Björn von: Zwischen Loyalität und Servilität. Steen Steensen Blichers politische Publizität und ihre Voraussetzungen. Ein Beitrag zur Geschichte des Nationalismus und des Pressewesens in der ersten Hälfte des 19. Jh. in Dänemark. Neumünster 1980. S. 13–16; Tudvad, Peter: Stadier på antisemitismens vej. Søren Kierkegaard og jøderne. Kopenhagen 2010. S. 338f.

<sup>11</sup> „eksisterer endnu og kan af enhver behagelig tages i øjesyn“. Blicher, *Jøderne* (wie Anm. 1), S. 71. Alle Übersetzungen in diesem und den folgenden Zitaten von mir.

gekommen, das er nun der Öffentlichkeit zugänglich machen wolle. Dieses Tagebuch stellt die Binnenhandlung dar. Sie spielt im Spätherbst eines Jahres im späten 17. Jahrhunderts. Der fiktive Verfasser des Tagebuchs und Ich-Erzähler der Binnenhandlung ist ein junger Mann mit Namen Johan, der sich eingemauert im Kellergewölbe des Schlosses befindet. Er erzählt von den jüdischen Brüdern Salamiel und Joseph Lima und von der schönen Sulamith, die das Schloss Hald eine kurze Weile lang bewohnen und die er noch aus seiner Jugendzeit in Amsterdam kennt.

Das Herrenhaus Hald, das in der Novelle oft als Schloss bezeichnet wird, gibt es tatsächlich, ebenso wie es eine jüdische Familie de Lima gab, der das Herrenhaus 1664 vom dänischen König übereignet worden war und in deren Besitz es bis 1703 blieb.<sup>12</sup> Der Leser<sup>13</sup> erfährt die historischen Einzelheiten in der einleitenden Rahmenhandlung, er erfährt darüber hinaus auch, dass es auf Hald spukt und dass dieser Spuk begann, „kurz nachdem die Juden abgereist waren“.<sup>14</sup> Daraus muss er schließen, dass der Spuk in irgendeiner Weise mit den Juden zu tun habe. Doch am Ende der Novelle gibt es keine Erklärung für den Spuk, keine Toten, niemanden, der Schuld auf sich geladen hat, niemanden, dessen Seele ewig unerlöst umherwandern muss. Aus der anfänglichen Spukgeschichte wird eine Liebesgeschichte mit Happy End, die sich bekannter Stereotype über Jüdinnen und Juden bedient und als Lösung für die unmögliche Liebesbeziehung zwischen einer Jüdin und einem Christen nur die Konversion der jüdischen Figuren zum Christentum anbietet. Erstaunt bleibt die Leserin zurück und fragt sich, warum die Geschichte so verheißungsvoll schaurig beginnt, wenn sich alle Konflikte, Missverständnisse und scheinbar grausamen Schicksalsfügungen am Ende in Wohlgefallen auflösen. Warum handelt die Novelle überhaupt von Juden, und was macht deren Jüdischsein so bedeutsam, dass sie der Novelle ihren Namen geben?

---

<sup>12</sup> Dansk Center for Herregårdsforskning: Danske Herregårde – Hald – Ejerhistorie. [www.danskeherregaarde.dk/manorholder/h/hald/ejerhistorie.aspx](http://www.danskeherregaarde.dk/manorholder/h/hald/ejerhistorie.aspx) (18.02.2019).

<sup>13</sup> Ich verwende Femininum und Maskulinum hier im Wechsel, jeweils stellvertretend für alle Lesenden. Jüdinnen und Juden versuche ich stets konkret dort zu benennen, wo tatsächlich Frauen und Männer gemeint sind, was jedoch nicht immer der Fall ist. (Das Wahlrecht beispielsweise betraf tatsächlich nur Juden und nicht Jüdinnen.) In anderen Zusammenhängen wird das Binnen-I verwendet, um generell immer wieder auf Gendervielfalt hinzuweisen.

<sup>14</sup> „straks efter at Jøderne var rejst“. Blicher, *Jøderne* (wie Anm. 1), S. 70.

## Unerklärlicher Spuk

Der Erzähler der Rahmenhandlung trifft auf seinem Morgenspaziergang am nahe gelegenen See einen alten Fischer, dessen Boot sich aus dem Frühnebel löst und so metaphorisch die anstehende Entschleierung eines Geheimnisses ankündigt.<sup>15</sup> Zwei Spukgeschichten erzählt der Fischer seinem neugierigen Zuhörer. Die erste handelt von einem Jungen, der vor vielen Jahren nachts einmal im alten Herrenhaus eingeschlossen war. Dort sah er einen bleichen Mann sitzen, vor sich auf dem Schreibtisch statt eines Tintenfassens einen abgeschlagenen Kopf, dessen Mund sich öffnete, sobald der Schreibende seine Feder hineintauchen wollte. Die zweite Geschichte handelt von einem Porträt, das beim Abriss des alten Schlosses nicht vom Grundstück wegzubewegen war. Es wurde beim Tragen schwer wie Blei. Erst als ein Pfarrer kam, konnte das Bild an seinen neuen Ort gebracht werden. Dort fiel es allerdings jede Nacht vom Haken, bis man es an einem Sargnagel befestigte.<sup>16</sup> Wahrscheinlich griff Blicher Spukgeschichten auf, die zu seinen Lebzeiten unter der dänischen Landbevölkerung über das Herrenhaus Hald kursierten.<sup>17</sup>

Es sind jütische Schauergeschichten, keine jüdischen. Aber: Blicher erzählt sie. Er leitet mit diesen Schauergeschichten die Binnenhandlung der Novelle ein, und bereits der Titel *Die Juden auf Hald* legt nahe, dass die jüdischen Figuren mit dem Spuk zu tun haben. Sie nämlich ermöglichen die Assoziation mit dem literarischen Topos des „ewigen Juden“ Ahasverus, dem lebenden Toten, der seit 2000 Jahren umherwandert, ein Geist aus der Vergangenheit, eine unerlöste Seele in ewiger Pein. Wie der nächtliche Schreiber, der verflucht ist zu schreiben und zu schreiben und die Tinte dazu aus einem abgeschlagenen, aber höchst lebendigen Kopf bezieht. Und wie das Portrait, das sich weigert, das Schloss zu verlassen, und sich gegen seinen neuen Platz sträubt, bis ein Pfarrer und ein Sargnagel es endlich zur Ruhe bringen. Der Schreiber und das Gemälde können lange Zeit keinen Frieden finden – wie der „ewige Jude“, der im Lauf seiner literarischen Geschichte auch mit anderen Untoten wie Vampiren und schließlich mit dem Teufel selbst in Verbindung gebracht wird.<sup>18</sup> Doch wer in den jüdischen Figuren eine logische Erklärung für den Spuk sucht, wird enttäuscht. Die Novelle bietet keine plausible

---

<sup>15</sup> Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 70.

<sup>16</sup> Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 70.

<sup>17</sup> Vgl. Harbo, Erik: *Frøkenen fra Hald*. Kopenhagen 2008. S. 17–20.

<sup>18</sup> Vgl. Körte, Mona: Unendliche Wiederkehr. Der ewige Jude und die Literatur. In: *Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur*. Hrsg. von Willi Jasper [u. a.]. Wiesbaden 2006. S. 43–59, hier S. 46 f.

Erklärung. Die Identität des Porträtierten wird aufgeklärt – es ist die einzige Figur in der Novelle, die zweifellos Christ ist: ein redlicher Mann und der Vater des jungen Johan (von welchem wiederum der Leser am Ende der Novelle erfährt, dass er eine jüdische Mutter hat). Die Identität des makabren Schreibers hingegen bleibt im Verborgenen, doch lädt der Text zu der Lesart ein, in ihm den Geist des Tagebuch schreibenden Johan zu erkennen, wenngleich Johan den Keller am Ende der Novelle lebend verlassen kann. Er ist zwar im Kellergewölbe des Schlosses eingemauert und scheinbar dem Tod geweiht, doch stirbt er nicht etwa in seinem unterirdischen Verlies, sondern wird glücklich gerettet und findet seine Jugendliebe wieder. Mit den jüdischen Figuren also sind die Spukerscheinungen nicht zu erklären. Allein dass die Novelle die Juden im Namen trägt und die Lebensläufe von Johan und seinem Vater sich mit denen der jüdischen Figuren schicksalhaft überschneiden, scheint zu genügen, um den Spuk wahrscheinlich zu machen. Er muss nicht weiter begründet und erklärt werden. Mona Körte bemerkt zur literarischen Figur des Ahasver: „Mit Ahasver lässt sich in unendlicher und wahlloser Folge die Welt erzählen, als Leit- und Erzählfaden haftet er für alle Ungereimtheiten, alle disparaten Erzählmomente einer barocken und inkohärenten Erzählung.“<sup>19</sup> Wenngleich Körte sich hier auf die Gattung des Fortsetzungsromans im 19. Jahrhundert bezieht, lässt sich diese Beobachtung auf diese – ebenfalls inkohärent erscheinende – Erzählung übertragen. Jüdische Figuren reichen als Unheimliche, Fremde und Exoten, als Ahasverusfiguren, die untot die Jahrtausende überdauern, offenbar aus, um Spukgeschichten zu erzählen, ohne dass der Spuk durch die Handlung begründet wäre.

Die beiden Juden in der Novelle jedoch, Joseph und Salamiel, sind keineswegs Ahasverusfiguren. Joseph ist ein respektierter Kaufmann mit einem „milden, klugen Gesicht“,<sup>20</sup> gleichermaßen beliebt bei Juden wie bei Christen, Salamiel ist „der beste Billardspieler und verwegenste Schlittschuhläufer in Holland“.<sup>21</sup> Sie kommen aus Amsterdam, am Ende der Novelle kehren sie dorthin zurück und konvertieren zum Christentum. Beängstigend und schaurig erscheinen allein der unheimliche Schreiber und das widerspenstige Gemälde. In der Novelle ist dieses Bildnis umgeben von zwei weiteren Porträts.

<sup>19</sup> Körte, Mona: Die Uneinholbarkeit des Verfolgten. Der Ewige Jude in der literarischen Phantastik. Frankfurt am Main [u. a.] 2000. S. 76.

<sup>20</sup> „milde, kloge Ansigt“. Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 82.

<sup>21</sup> „den bedste Billardspiller og forvovneste Skøjteløper i Holland“. Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 82.

## Die Porträts

In der Novelle werden drei Gemälde beschrieben und auf diese Weise die Abgebildeten in die Handlung eingeführt. Zwei der Dargestellten sind die jüdischen Brüder Joseph und Salamiel Lima, das dritte zeigt den unbekannten Mann. Es sind Bilder, die zu Lebzeiten Blichers tatsächlich im Herrenhaus Hald hingen und von denen eines heute noch dort zu finden ist. Das Porträt, das der Figur Salamiel Lima zugeordnet werden kann, sowie das des Unbekannten wurden 1973 gestohlen. Das Bild, das vermeintlich die Figur Joseph Lima zeigt, ist noch erhalten. Vom Bildnis des unbekannten Mannes existiert eine Kopie im Herrenhaus Nørre Vosborg.<sup>22</sup> Diese drei Bilder und ihre Darstellung in der Novelle sollen hier nun näher betrachtet werden.

## Salamiel Lima

Die Beschreibung der Porträts ermöglicht es der Leserin, sich von den beiden jüdischen Brüdern Lima im wahrsten Sinn des Wortes ein Bild zu machen. Das Porträt von Salamiel zeigt

eine dunkle, magere, sehnige, in einen schwarzen Umhang gehüllte Figur, der Kopf bedeckt mit einer turbanähnlichen Pelzmütze; die eine Hand greift an den Busen – wahrscheinlich nach einem Dolch. Man hat mir gesagt, dass es ein Jude sei, und ich dachte unwillkürlich an Esau, den wilden, trotzigsten Jäger; so muss er ausgesehen haben, als er den Betrug der Mutter und des Bruders bemerkte und diesem seitdem mit Feindschaft und blutigen Gedanken begegnete.<sup>23</sup>

Diese Beschreibung weckt ambivalente Assoziationen. Durch seine fremd erscheinende Kopfbedeckung, die vermutlich einen Schtreimel oder Spodek darstellt, ist Salamiel als frommer Jude markiert.<sup>24</sup> Der Abgebildete gleiche Esau, dem Bruder Jakobs, und zwar in dem Moment, als dieser den Betrug durch Jakob und

<sup>22</sup> Vgl. Harbo, Frøkenen (wie Anm. 17), S. 19.

<sup>23</sup> „en mørkladen, mager, senestærk, i en sort Kappe indhyllet Figur, Hovedet bedækket med en turbanformet Pelshue; den ene Haand griber i Barmen – sandsynligvis efter en Dolk. Man har sagt mig, det var en Jøde, og jeg tænkte uvilkaarlig paa Esau, den vilde trodsige Jæger; saaledes maa han have set ud, da han mærkede Moders og Broders Bedrag, og da han siden mødte denne med fjendsk Hu og blodige Tanker.“ Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 68f.

<sup>24</sup> Schtreimel und Spodek sind traditionelle jüdische Kopfbedeckungen vorwiegend aus Ost- und Südosteuropa. Sie verweisen auf die Migrationsgeschichte des Trägers, die offenbar nicht allein den sephardischen, sondern auch den aschkenasischen Raum umfassen könnte.

Rebekka entdeckt. Durch die Referenz auf diese Episoden aus dem 1. Buch Mose wird dem zunächst düster und bedrohlich wirkenden Bildnis eine menschliche, verletzte Seite zugesprochen. Da Jakob, der Zweitgeborene, sich durch Betrug das Erstgeburtsrecht und den väterlichen Segen erschlichen hat und von seiner Mutter Rebekka dabei unterstützt wird, ist Esaus Zorn in diesem Moment nachvollziehbar.<sup>25</sup> Im Portrait Salamiels erkennt der Erzähler auch Ähnlichkeit mit dem jüdischen Aufständischen Bar-Kochba, „als er beschließt, das zersplitterte Reich wiederzuerrichten“.<sup>26</sup> Dieser Aufstand mündete in die endgültige Diaspora der Juden. Hier jedoch greift dieser Bar-Kochba gerade nach dem Dolch, um die letzte Möglichkeit zur Verteidigung seines Volkes zu ergreifen. Festgehalten in dieser Pose stellt das Gemälde einen misstrauischen Mann in einer Verteidigungshaltung dar: „In dieses finstere Antlitz prägen sich der Zorn über die Erniedrigung des Volks, wankende Hoffnung auf die Erneuerung der verlorenen Herrlichkeit und dunkle Ahnungen eines traurigen Ausgangs dieses verzweifelten letzten Versuchs.“<sup>27</sup> Salamiels Weg wird zwar durch die scheiternden Figuren Esau und Bar-Kochba als der falsche markiert, jedoch für den Leser emotional nachvollziehbar gestaltet. Der Text begegnet der Figur mit Respekt und Sympathie,<sup>28</sup> bewertet allerdings das Judentum als veraltet und nicht zukunftsfähig. Zugleich bietet sich über das beschriebene Porträt die Gelegenheit, die seit Christian Wilhelm Dohm<sup>29</sup> geläufige Argumentation zu zitieren, nach der viele Juden zwar schädliche Eigenschaften und viele Charaktermängel besäßen, in diese Rolle aber aufgrund der jahrhundertlangen schlechten Behandlung in der

---

25 Vgl. Gen 25,19–34 und Gen 27,1–40.

26 „som han beslutter at genrejse det søndersplittede Rige“. Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 69.

27 „I dette skumle Aasyn præger sig Harmen over Folkets Fornedrelse, vaklende Haab om Fornylelsen af den tabte Herlighed og mørke Anelser om et sørgeligt Udfald paa dette fortvivlede sidste Forsøg.“ Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 69.

28 Interessant ist in diesem Zusammenhang die autobiografische Lesart der Figur des Salamiel von Chraska, Wilhelm: Steen Steensen Blicher zwischen Dichtung und Wirklichkeit. Frankfurt am Main [u. a.] 1986. S. 175 f.

29 Dohm, Christian Wilhelm: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden. Mit Königl. Preussischem Privilegio. Berlin/Stettin 1781. Ausführliche Diskussion von Dohms Schrift bei Achinger, Christine: Gespaltene Moderne. Gustav Freytags Soll und Haben: Nation, Geschlecht und Judenbild. Würzburg 2007. S. 40–46; Detering, Heinrich: „der Wahrheit, wie er sie erkennt, getreu“. Aufgeklärte Toleranz und religiöse Differenz bei Christian Wilhelm Dohm. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 55/4 (2002). S. 326–351; Weyand, Jan: Die Entstehung der Antisemitismustheorie aus der Debatte um die Judenemanzipation. In: Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944. Hrsg. von Hahn, Hans-Joachim u. Olaf Kistenmacher. Berlin 2015. S. 47–66.

Diaspora gezwungen worden waren, eine Argumentationstradition, in der auch Blicher selbst mit seinen 1813 publizierten Schriften steht.<sup>30</sup>

## Joseph Lima

Joseph Lima wird in der Beschreibung seines Porträts als Verkörperung der alttestamentlichen Patriarchen dargestellt. In ihm sieht der Erzähler das Gegenstück zu seinem Bruder Salamiel: „Wie unähnlich diesem! So verschieden wie Jakob von Esau. Ja! Dieses ist – muss nach der Natur gezeichnet sein: Klugheit, Sanftmut, Geschmeidigkeit, – patriarchalische Würde, Gutmütigkeit, doch nicht ohne ein wenig hintergründige Zurückhaltung. So hat er gelächelt, als er die Linsen forttauschte [...].“<sup>31</sup> Es ist frappant, wie die Charaktereigenschaften sich einer eindeutig positiven Wertung widersetzen. Obwohl der Text vorgibt, dass es sich hier um durchweg positive Zuschreibungen handle, lassen sich Eigenschaften wie „Geschmeidigkeit“, „Klugheit“ und „hintergründige Zurückhaltung“ auch als negative und stereotyp antisemitische Zuschreibungen lesen. Joseph hält auf dem Gemälde einen Hahn im Schoß und ist umgeben von Blumen. In der Novelle werden die Blumen als „Symbole für süße, zahlreiche Familienfreuden, für die Hoffnung auf Israels kommendes Erblühen“ gelesen.<sup>32</sup> Dieser Symbolik steht der Hahn als „Symbol der Wachsamkeit, der Vorsicht“<sup>33</sup> gegenüber:

Gewiss [...] brauchst du, verwunderliche Nation! die ganze Aufmerksamkeit des Hahnes, um dein schwaches Dasein zu bewahren; nur schade, dass du dich von deinem Übermut so oft hinreißen oder vielmehr aufblasen lässt und darüber vergisst, dass die Kerne, die dich so voll und übermütig gemacht haben, oft mühsam genug in den Höfen strenger Herren gesammelt

---

**30** Blicher, Steen Steensen: Bør Jøderne taaes i Staten? In: Steen Steensen Blichers Samlede Skrifter. Bd. 3. Hrsg. von Det Danske Sprog- og Litteraturselskab. Kopenhagen 1920. S. 26–33; Blicher, Steen Steensen: Bedømmelse over Skriftet Moses og Jesus. In: Steen Steensen Blichers Samlede Skrifter. Bd. 3. Hrsg. von Det Danske Sprog- og Litteraturselskab. Kopenhagen 1920. S. 34–90.

**31** „Hvor ulig hin! saa forskellig som Jakob fra Esau. Ja! dette er – maa være tegnet efter Naturen: Snildhed, Sagtmodighed, Bøjelighed, – patriarkalsk Værdighed, Godmodighed, dog ikke uden lidt underfundig Tilbageholdenhed. Saaledes har han smilet, da han bortbyttede Linserne [...].“ Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 69.

**32** „Symboler paa søde, talrige Familiegæder, paa Haabet om Israels tilkommende Flor“, Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 69.

**33** „Aarvaagenheds, Paapassenheds Symbol“, Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 69.

wurden. Darum haben sie dir auch immer wieder die Flügel gestutzt, wenn du zu laut damit geschlagen hast, und die prahlenden Federn herausgerissen, so dass Fett und Blut flossen.<sup>34</sup>

Das Bild wird scheinbar positiv interpretiert und Joseph als Verkörperung eines blühenden Israels dargestellt. Doch im selben Atemzug wird diese Deutung dekonstruiert, die Schuld für die jüdenfeindliche Gewalt bei den Juden selbst gesucht und das Judentum als überholt und vergangen abgewertet.

Verlässt man hier nun den Novellentext und betrachtet das Bild selbst, das Vorbild für das literarische Porträt war (Abb. 1), erscheint der dargestellte Mann vor dem überdimensionalen Blumenkübel zwar sanftmütig und möglicherweise auch klug, jedoch eher melancholisch als patriarchisch würdevoll. Das Huhn in seinem Arm ist kein Hahn, sondern eine Henne. Doch um als Vorbote der Taufe dienen zu können, muss sie in der Novelle zum Hahn werden, schließlich ist der Hahn ein Symbol für die Auferstehung Christi. „[M]it einem zärtlichen und liebevollen Blick“<sup>35</sup> hält Joseph ihn im Arm und nimmt so den Ausgang der Novelle schon vorweg – die Konversion der jüdischen Figuren zum Christentum. Während also Salamiels scheinbar düsterer Charakter in der Bildbeschreibung Aufwertung erfährt, wird das Bildnis der scheinbar positiven Figur durch negative Konnotationen einerseits und die Erwartung der Konversion andererseits mit Ambivalenz gespickt.

## Der Unbekannte

Das dritte Bild – in der Novelle ist es das erste, das der Erzähler beschreibt – ist das rätselhafteste der drei Porträts. Es ist deutlich größer als die beiden anderen und zeigt einen unbekannten Mann, hinter dem der Erzähler seine Leser zunächst den „kühnen, trotzigten Rittersmann“ Niels Bugge vermuten lassen will, der im 14. Jahrhundert den alten Herrensitz Hald erwarb, abreißen und neu errichten ließ.<sup>36</sup> Es ist jenes Bild, von dem der alte Fischer erzählt und das sich so penetrant seinem Umzug ins neu errichtete Herrenhaus zu widersetzen versucht:

---

34 „Vist nok [...] behøver du, forunderlige Nation! Hanens hele Aarvaagenhed for at bevare din skrøbelige Tilværelse; kun Skade, at du saa ofte lader dig henrive eller rettere oppuste af dens Overmod og glemmer, at de Kerner, der gjorde dig fyldig og kæphøj, var – ofte møjsommeligt nok – opsamlet i strenge Herrers Gaarde. Derfor har de ogsaa tit stækket dine Vinger, naar du baskede for højt med dem, og afrevet dine pralende Fjer, saa baade Fedt og Blod fulgte med.“ Blicher, *Jøderne* (wie Anm. 1), S. 69.

35 „med et Ømt og kærligt Øjekast“. Blicher, *Jøderne* (wie Anm. 1), S. 69.

36 „djærve, trodsige Riddersmand“. Blicher, *Jøderne* (wie Anm. 1), S. 67.



**Abb. 1:** Das Porträt zeigt möglicherweise Jacob Isak de Lima. Es diente Blicher als Vorlage für die Gestaltung der Figur Joseph Lima. Das Bild hängt heute in Hald Hovedgård. Unbekannter Maler, „Jacob Isak de Lima“, o.J., o.O. Det Danske Forfatter- og Oversættercenter Hald Hovedgård. Foto: Peter Q. Rannes.

Das eine Brustbild zeigt einen mittelalten Mann von athletischer Statur mit einem großen, runden und angriffslustigen Gesicht. Sein einreihig geknöpfter, grober Wams schließt sich eng um den dicken Hals. Das schwarze Mähnenhaar teilt sich über der Stirn und fällt in welligen Locken herab auf die breiten Schultern. Seine großen, dunkelblauen Augen, beschattet von dichten Brauen, haben mich als Kind oft verängstigt, wenn ich allein durch den Saal ging und sie mir drohend von Tür zu Tür folgten. Neben der gehörnten Figur in *Orbis Pictus* hat kein Bild mir solchen Respekt eingeflößt wie „Niels Bugges“ auf Hald. Ob es auch wirklich seines war, wird unsere Handschrift vielleicht später offenbaren.<sup>37</sup>

<sup>37</sup> „Det ene er et Bryststykke og forestiller en middelaldrende Mand af atletisk Skabning med et stort, trindt og glubsk Ansigt. Hans enradknappede, grove Vams slutter tæt op om den tykke Hals. Det sorte Mankehaar deler sig over Panden og falder i bølgende Lokker ned til de brede Skuldre. Hans store, mørkblaa Øjne, overskyggede af tykke Bryn, har ofte forfærdet mig som Barn, naar jeg gik ene gennem Salen, og de truende fulgte mig fra Dør til Dør. Næst den hornede Figur i *orbis pictus* har intet Billede holdt mig i saadan Respekt som „Niels Bugges“ paa Hald. Om det ogsaa

Im selben Augenblick also, in dem die Identität des Dargestellten als Niels Bugge scheinbar gelüftet wird, stellt der Erzähler diese Identität wieder infrage und deutet an, dass das Geheimnis um den Dargestellten im gefundenen Manuskript gelüftet werde. Das Gesicht des Porträtierten ist angriffslustig, die Augen sind auf den Betrachter gerichtet und verfolgen ihn bedrohlich durch den Raum.<sup>38</sup> Der Vergleich mit der gehörnten Figur in *Orbis Pictus* weckt unangenehme Assoziationen, denn es gibt nur eine einzige gehörnte Figur in Johann Amos Comenius' viel gelesenen Lehrbuch *Orbis sensualium pictus* (1658) – den Teufel.<sup>39</sup> Auch bei der Figur des Ahasverus sind es die Augen, die ihn unheimlich erscheinen lassen: „Der bohrende, feuerglühende Blick hilft infektiös die schwarze Weltschau verbreiten, seine früher demütig gesenkten Augen prophezeien, bannen, hypnotisieren, vernichten.“<sup>40</sup>

Das Gemälde, das Blicher bzw. sein Erzähler beschreibt, scheint zu markant, um es hier zu übergehen, auch wenn damit der Rahmen der reinen Textanalyse verlassen wird.

Es gibt keine gesicherten Informationen darüber, wen das Gemälde (Abb. 2) darstellt und wo es herkommt. Möglicherweise wurde es zusammen mit den beiden Porträts der Brüder de Lima von Amsterdam nach Hald gebracht.<sup>41</sup> Obwohl noch heute dieses Porträt mit dem Namen des mittelalterlichen Ritters Niels Bugge in Verbindung gebracht wird, ist dies die unwahrscheinlichste Variante, denn offensichtlich ist das Porträt deutlich jüngeren Datums. Möglicherweise war es ebenjene Novelle von Blicher selbst, die den Namen des mittelalterlichen Schlossherrn erst in Verbindung mit dem Porträt gebracht hat.<sup>42</sup> Ob es die Er-

---

virkelig var hans, skal vort Haandskrift maaske siden aabenbare.“ Blicher, *Jøderne* (wie Anm. 1), S. 68 [Hervorhebung im Original].

**38** Zum Phänomen der Augen, die dem Betrachter des Bildes scheinbar folgen, und der Frage, wer hier wen sieht, vgl. Schiedermaier, Joachim: (V)erklärte Gesichter. Der Porträtdiskurs in der Literatur des dänisch-norwegischen Idealismus. Würzburg 2009. S. 72–79.

**39** Comenius, Johann Amos: *Orbis sensualium pictus*. Die sichtbare Welt. Das ist: Aller vornehmsten Welt=Dinge / und Lebens=Verrichtungen / Vorbildung und Benamung. Aufs neue aufgelegt / und an vielen Orten verbessert: neben einem Titel= und Wörter=Register. Nürnberg 1698. S. 310 f.

**40** Körte, Wiederkehr (wie Anm. 18), S. 52.

**41** Das vermutet zumindest Christoffer Krabbe, von 1881–1892 Eigentümer von Hald Herregård, in seinen unveröffentlichten Memoiren. Dank an Peter Q. Rannes, Leiter des Dänischen Autoren- und Übersetzerzentrums Hald Herregård, der mir Auszüge aus dem Manuskript übermittelt hat.

**42** Das Dänische Autoren- und Übersetzerzentrum Hald Herregård spielt bei der Suche nach dem gestohlenen angeblichen „Niels-Bugge-Bild“ in den Sozialen Medien mit dem Schillern des Bildes zwischen Literarizität und Historizität und fragt „Wo ist Niels Bugge aus Hald?“. Det Danske Forfatter- og Oversættercenter Hald Hovedgård: Hvor er Niels Bugge fra Hald? [www.facebook.com/hvorernielsbuggefrahald](http://www.facebook.com/hvorernielsbuggefrahald) (18.02.2019).



**Abb. 2:** Wen das Porträt tatsächlich zeigt, ist unbekannt. Eine Kopie des gestohlenen „Niels Bugge“-Bildes hängt heute in Nørre Vosborg, eine Fotografie dieser Kopie wird in Hald Hovedgård aufbewahrt. Unbekannter Maler, „Niels Bugge (Kopie)“, Fotografie auf Leinwand, o.J., o.O. Det Danske Forfatter- og Oversættercenter Hald Hovedgård/Nørre Vosborg. Foto: Peter Q. Rannes.

wartungen und Vorannahmen der heutigen Betrachterin sind oder ob Blicher selbst ähnliche Assoziationen hatte, wird kaum beantwortet werden können. Der dargestellte Mann jedenfalls entspricht – zumindest in den Augen des heutigen Betrachters<sup>43</sup> – so auffallend der seit dem 17. Jahrhundert üblichen Darstellung

---

**43** Ich habe dieses Bild in verschiedenen Zusammenhängen WissenschaftlerInnen aus unterschiedlichen Fachrichtungen im Bereich der Jüdischen Studien und der Antisemitismusforschung vorgelegt, mit ihnen meine These diskutiert und durchgehend Zustimmung für meine Überlegung erhalten. Aufschlussreich wäre an dieser Stelle jedoch eine vertiefte kunsthistorische Untersuchung und Kontextualisierung beider hier abgebildeter Gemälde.

eines jüdischen Mannes,<sup>44</sup> dass es erstaunt, dass ausgerechnet er letztlich die einzig ausdrücklich nicht-jüdische Figur in Blichers Novelle ist. In der Novelle deuten die Porträts der beiden jüdischen Figuren Salamiel und Joseph Lima also das Ende des Judentums und den Übertritt zum Christentum an; das Porträt der christlichen Figur hingegen trägt durch sein untotes Dasein und seine Nähe zum Diabolischen Züge des „ewigen Juden“ Ahasverus. Im Handlungsverlauf erfährt der Leser, wen das Bildnis zeigt. Es stellt den ehrlichen und redlichen Vater des jungen Johan dar. Seinen Namen erfährt der Leser nicht, nur so viel: Er ist der ehemalige Verwalter des Herrenhauses, der durch „unglückliche Umstände, deren nähere Erklärung nicht hierher gehört“,<sup>45</sup> in Geldnot geraten ist und nun, vier Monate vor Einsetzen der Binnenhandlung, nach Amsterdam reisen musste, um von einem seiner Schuldner das Geld einzuholen, das er der königlichen Schlosskasse verbotenerweise zwischenzeitlich entliehen hatte. Da seine Abreise, wäre der Kassenmangel entdeckt worden, als Flucht und die Geldentnahme als Diebstahl gedeutet worden wären, hat sich Johan zur Ehrenrettung seines Vaters von diesem im Keller des Schlosses einmauern lassen, versorgt mit Lebensmitteln, Papier und Feder. So sollte der Verdacht, falls der fehlende Betrag in der Kasse aufgefallen wäre, auf den Sohn gelenkt werden, den man, da er nicht auffindbar wäre, seinerseits des Diebstahls und der anschließenden Flucht bezichtigt hätte. Wenn dann der Vater mit dem Geld aus Amsterdam zurückkäme, würde er den Irrtum aufklären. Ein plötzliches Auftauchen Johans jedoch hätte, da man ihn für einen Dieb halten würde, dessen Todesurteil zur Folge. In der Hoffnung, dass es so weit nicht kommen möge, ist der Vater nach Amsterdam aufgebrochen, um mit dem Geld bald wieder zurück nach Dänemark zu reisen, den Kassenmangel auszugleichen und den Sohn aus seinem „Grab“ zu befreien.<sup>46</sup> Obwohl er mittlerweile einen Laubengang und damit den Weg in die Freiheit entdeckt hat, bleibt Johan bis zur Wiederkehr seines Vaters an sein Versteck gebunden. Allerdings dauert dessen Rückkehr bereits länger als erwartet. Schließlich führt sein Brief zur Auflösung aller Verwirrungen und zum glücklichen Ausgang der Erzählung.

---

<sup>44</sup> Als prägend für die Vorstellung des sephardischen Judentums in den Niederlanden gelten bereits im 18. Jahrhundert, mehr noch seit dem 19. Jahrhundert, die Darstellungen von Juden von Rembrandt von Rijn. Vgl. Frübis, Hildegard: Der Kunstdiskurs der Jüdischen Moderne als Identitätsdiskurs. Von Rembrandt zu Max Liebermann. In: Identitätsentwürfe in der Kunstkommunikation. Studien zur Praxis der sprachlichen und multimodalen Positionierung im Interaktionsraum ‚Kunst‘. Hrsg. von Müller, Marcus u. Sandra Kluwe. Berlin/Boston 2012. S. 319 – 335, hier S. 322– 326.

<sup>45</sup> „[u]lykkelige Omstændigheder, hvis nærmere Forklaring ikke hører herhid“. Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 96.

<sup>46</sup> Johan beschreibt sein Versteck wiederholt als „Grab“, vgl. Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 72, S. 74 f. u. S. 96 f.

Während in den Porträts der jüdischen Gebrüder Lima die ambivalenten Charaktereigenschaften ihrer Figuren illustriert sind, zeigt das Porträt von Johans Vater das Gegenteil von dem, was er letztlich ist: ein redlicher Christ und besorgter Vater, der aber bedrohlich, fast teuflisch aus seinem Bilderrahmen heraus schaut. Bezeichnenderweise hat der dänische Autor und Übersetzer Lauritz Kruse in seiner deutschen Übersetzung von 1831 gerade an dieser Textstelle eine frappante Veränderung vorgenommen, wodurch die negativen Assoziationen, die im dänischen Originaltext mit dem Bild verbunden sind, weitestgehend aufgelöst werden. Während Blichers Erzähler an dieser Stelle andeutet, dass es sich möglicherweise doch nicht um den mittelalterlichen Ritter Niels Bugge handelt, verändert Kruse das Original folgendermaßen: „Daß es auch wirklich das seinige sey, läßt sich wenigstens vermuthen; so viel ist Gewiß, daß dies alte Gemälde der Vorstellung eines echten, alten nordischen Kämpen keineswegs widerspricht.“<sup>47</sup> Die klaffende Diskrepanz zwischen der Gemäldebeschreibung und der Vaterfigur selbst wird somit abgeschwächt, das Grimmige und Bedrohliche des Ausdrucks wird in den Kontext eines „echten, nordischen Kämpen“ eingeordnet. Dabei ist es genau jene Diskrepanz, die eine Lesart ermöglicht, nach der die christlichen und jüdischen Figuren sich im Handlungsverlauf überkreuzen und am Ende nicht mehr eindeutig als Juden oder Christen zu fassen sind. Damit diese Überkreuzung jüdischer und christlicher Figuren stattfinden kann, muss sich der junge Johan jedoch erst verlieben.

## Sulamith

Sulamith ist Josephs Schwägerin, die Schwester seiner Frau. Erstmals hat Johan Sulamith bereits in Amsterdam erblickt, wo er sich sofort in sie verliebt hat. Nun will es der Zufall, dass er sie im winterkalten Schloss Hald mitten in Jütland wiedertrifft. Bereits Sulamiths Name weist auf das Hohelied des Salomon als Referenztext für die Figur der schönen Jüdin hin.<sup>48</sup> Abwechselnd sprechen dort ein Mann und eine Frau, die in der Rezeption des Hohelieds zumeist als Salomon

---

<sup>47</sup> Kruse, Lauritz: Die Juden auf Hald. Dem Dänischen des S. S. Blicher nacherzählt. In: *Le Dragon rouge*. Hrsg. von Lauritz Kruse. Leipzig 1831. S. 211–312, hier S. 217.

<sup>48</sup> Zur Gestalt der „schönen Jüdin“ in der Literatur vgl. Krobb, Florian: Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Tübingen 1993; Ludewig, Anna-Dorothea: „Schönste Heidin, süßeste Jüdin!“ Die „Schöne Jüdin“ in der europäischen Literatur zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert – ein Querschnitt. In: *Medaon. Magazin für jüdisches Leben in Forschung und Bildung* 3 (2008). S. 1–15. Zur „schönen Jüdin“ bei Hans Christian Andersen vgl. Schnurbein, Alteritäten (wie Anm. 5).

und Sulamith identifiziert werden, doch ist keinesfalls gesichert, ob „Salomon“ und „Sulamith“ die einzigen SprecherInnen sind oder ob nicht unterschiedliche Figuren in diesem Gewebe aus Liebesliedern sprechen. Diese Textsammlung aus dem Alten Testament hat in der Theologie über Jahrhunderte hinweg zu sonderbaren Verrenkungen bei einer unerotischen Auslegung dieser zweifelsfrei erotischen Lyrik geführt. Während jüdische wie christliche Theologen die metaphysische Liebesbeziehung zwischen Mensch und Gott in dem Text zu finden suchten, bietet die literarische Auseinandersetzung mit dem Hohelied die Möglichkeit, es ganz sinnlich zu interpretieren. Nicht nur der Name der schönen Jüdin, auch die Begegnungen zwischen ihr und Johan stellen Assoziationen zum Hohelied her:

Ich saß im Jasminlusthaus und träumte von dir, meine Geliebte; da hörte ich ein tiefes Seufzen hinter mir im Garten des Nachbarn. Ich blickte durch einen Spalt im Plankenwerk – Sulamith! Du warst es! Du saßest dort umwogen von deinen braunen Seidenlocken, dein Kopf auf deine Schulter geneigt, deine schneeweißen Finger spielten mit den Blumen in deinem Schoß, deine Augen waren bei den Levkojen, aber deine Gedanken – ja, die waren bei deinem unbekannten Freund.<sup>49</sup>

Levkojen und Jasmin umgeben die junge Frau – an einer anderen Textstelle erblickt er ihr „herrliches Antlitz zwischen den Hyazinthen“<sup>50</sup> – Pflanzen also, deren Herkunftsregionen im 19. Jahrhundert unter dem Sammelbegriff „Orient“ zusammengefasst wurden.<sup>51</sup> Die exotische Schönheit der Blumen unterstreicht nicht nur die Schönheit der Frau, sondern auch ihre orientalisch-exotische Andersheit. Der sinnlich-schwere Duft der Blüten wird zum Versprechen körperlicher Liebe, das trotz der grundsätzlich keuschen Erscheinung Sulamiths, die versonnen mit den Blüten in ihrem Schoß spielt – die einzige unverhüllt erotische Anspielung in der Novelle –, auf zukünftige Sinnesfreuden verweist, die an Sulamiths als orientalisch markierte Herkunft gebunden sind. Der betörend duftende Gartenpavillon und die schöne Jüdin erlauben es, die üppigen Gärten des antiken Orients anzudeuten. Mitten in Europas Norden lässt sich so von der Exotik des Orients, oder vielmehr: der Imagination des Orients, erzählen.<sup>52</sup> Die Figur der Sulamith

---

49 „Jeg sad i Jasminlysthuset og drømte om dig, min elskede; da hørte jeg et dybt Suk bag mig i Naboens Have. Jeg saa gjennem en Sprække i Plankværket – Sulamith! Det var dig. Du sad der ombølget af dine brune Silkelokker, dit Hoved hælde mod din Skulder, dine snehvide Fingre legede med Blomsterne i dit Skød, dine Øjne var hos Levkøjerne, men dine Tanker – ja de var hos din ukendte Ven.“ Blicher, *Jøderne* (wie Anm. 1), S. 76.

50 „dejlige Aasyn mellem Hyacinterne“, Blicher, *Jøderne* (wie Anm. 1), S. 75.

51 Zur Konstruktion des „Orients“ vgl. Polaschegg, Andrea: *Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert*. Berlin 2005.

52 Vgl. Polaschegg, *Orientalismus* (wie Anm. 51), insbes. S. 63–101.

wird durch die Bezugnahme auf Salomons Hohelied erotisiert, ohne dass dies explizit benannt werden muss. Auf diese Weise kann sie dem literarisch-roman-tischen Ideal der „schönen Seele“<sup>53</sup> entsprechen und zugleich als erotische Projektionsfläche dienen.

Im Jasminlusthaus reden Johan und Sulamith kurz miteinander. Doch ihre Vereinigung erscheint unmöglich, denn Sulamith fragt Johan: „Wer sind Sie?“, und stellt damit die Kernfrage der Novelle. Dabei hat sie die Wahrheit, auf welche die anderen Figuren der Novelle bis zum Schluss warten müssen, bereits erkannt, wenn sie niedergeschlagen und „kaum hörbar“ auf seine Antwort reagiert: „Ich dachte, Sie wären einer von uns.“<sup>54</sup> Damit verweist der Text auf das Äußere Johans, dem man oft schon gesagt habe, „dass *meine Nase* und *meine Augen* recht israelitisch seien“.<sup>55</sup> In seinem Aussehen deutet sich für ihn mehr an, als er selbst weiß, und für den Leser das Gelingen der Liebesgeschichte.<sup>56</sup>

---

53 Das Konzept der „schönen Seele“ im 19. Jahrhundert geht zurück auf Schiller, Friedrich: Ueber Anmuth und Würde. In: Neue Thalia 2/2 (1793).

54 „Hvem er De?“, „neppe hørligt“, „Jeg tænkte, [...] at De var en af vore.“ Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 76.

55 „at *min Næse* og *mine Øjne* var ganske israelitiske.“ Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 77 [Hervorhebungen im Original].

56 Bemerkenswert sind die körperlichen Marker, mit denen hier gearbeitet wird und in denen sich die Novelle wesentlich von Lessings fast 80 Jahre älteren Lustspiel *Die Juden* (1749) unterscheidet. Bei Lessing ist der „wahre Jude“ physiognomisch gerade nicht als Jude lesbar, während die „falschen Juden“ sich allein über ihre Verkleidung als Juden ausgeben können. Eine ganz ähnliche Situation wie in Blichers *Jøderne paa Hald* stellt sich wiederum in der Novelle *Jøden* von Thomasine Gyllembourg dar: Der vermeintliche Pflegesohn eines Juden entpuppt sich als dessen leibliches Kind, das der Vater als christliches Pflegekind ausgegeben hat, um es vor judenfeindlicher Diskriminierung zu schützen. Das Äußere seines Sohnes gibt derweil immer wieder Anlass für Spekulationen über dessen Herkunft und deutet die wahren Verwandtschaftsverhältnisse schon früh an, lässt dabei aber auch die Option offen, er könne spanische oder gar dänische Eltern haben, was die Annahme einer physiognomisch eindeutigen Erkennbarkeit von Juden wiederum konterkariert. (Vgl. Schiedermaier: Kaufmann, [wie Anm. 5], S. 55). Der dänisch-norwegische Theaterschauspieler und Dramatiker Adolph Rosenkilde spielt in seinem Vaudeville *En Jøde i Mandal* (1849; Ein Jude in Mandal) mit der Unzuverlässigkeit vermeintlich eindeutiger körperlicher, aber auch vestimentärer und sprachlicher Marker: Die Bewohner eines norwegischen Städtchens zeigen sich alarmiert, als sie erfahren, dass sich ein Jude in ihrem Ort aufhalten soll, wissen jedoch nicht, woran sie diesen Juden überhaupt als Juden erkennen können. (Vgl. Rätzel: Bart, [wie Anm. 4], S. 276–289).

## Überkreuzungen

Die Liebesgeschichte wird durch Sulamiths Jüdischsein nicht nur orientalisiert und erotisiert, sie wird auch dramatisiert. Denn dieses Jüdischsein macht die Differenz zwischen der Jüdin und dem Christen so groß, dass die Liebe zunächst unmöglich erscheint. Die glückliche Zusammenführung gelingt erst durch eine doppelte Legitimierung ihrer Liebe am Ende der Novelle und eine doppelte Rettung. Aus seinem Versteck heraus beobachtet Johan, wie Salamiel beim Schlittschuhlaufen auf dem zugefrorenen See vor dem Schloss im Eis einbricht.<sup>57</sup> Um ihn zu retten, muss Johan sein Versteck verlassen. Dadurch werden Johan und Salamiel einander zu Rettern: Johan rettet Salamiel vor dem Ertrinken, und zugleich rettet auch Salamiel Johan, da der in dieser Minute seinem einsamen Leben in den Katakomben des Schlosses ein Ende setzen wollte und nun moralisch gezwungen ist, seine Deckung aufzugeben und hinaus zum See zu eilen. Gerade als Johan zurück unter die Lebenden gekehrt ist, um ein Leben zu retten, und von den verwunderten Schlossbewohnern zu seinem plötzlichen Erscheinen befragt wird, trifft ein Brief von Johans Vater ein. Darin schickt er das fehlende Geld und erklärt sein langes Fernbleiben: In Amsterdam angekommen sei er krank geworden und habe sich, als er aus dem Koma erwachte, in der pflegenden Obhut seiner verloren geglaubten Jugendliebe Eva wiedergefunden. Sie wiederum ist die Mutter Johans und die Schwester von Joseph und Salamiel. Nach Johans Geburt war sie von ihrem Vater genötigt worden, ihren Geliebten, ihren illegitimen Sohn und auch ihr Elternhaus zu verlassen. Erst nach dem Tod des Vaters ist Eva nach Amsterdam zurückgekehrt.<sup>58</sup>

So erfährt Johan durch den Brief im Beisein der inzwischen konversionswilligen jüdischen Familie, dass er eine jüdische Mutter hat, somit also nach jüdischer Auffassung selbst Jude ist, und dass Joseph und Salamiel darüber hinaus seine leiblichen Onkel sind. Es geschieht also eine überkreuzte Bewegung, die die Liebe zwischen ihm und Sulamith aus beiden Richtungen legitimiert: Die Jüdin wird durch Konversion zur Christin, der Christ durch seine Genealogie zum Juden. Auch die jüdischen Brüder konvertieren zum Christentum. Johans Vater wiederum teilt in seinem Brief mit, dass Eva und er geheiratet haben. Bemerkenswert erscheint, dass eine Konversion hier nicht erwähnt wird. Ist Eva bereits getauft? Oder kann ihre Konversion einfach stillschweigend vorausgesetzt werden, da am Ende doch alle jüdischen Figuren ausdrücklich konvertieren?

---

<sup>57</sup> Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 93f.

<sup>58</sup> Blicher, Jøderne (wie Anm. 1), S. 95–97.

Schenkt man noch einmal der ambivalenten Darstellung von Johans Vater Beachtung, lässt sich eine weitere Überlegung anstellen. Während die anderen Figuren Namen tragen, die sie als jüdisch oder christlich markieren, bleibt Johans Vater namenlos und somit in dieser Hinsicht nicht kategorisierbar. Zwar ist er explizit nicht Jude, sondern Christ, doch wird er literarisch mit Eigenschaften und Zuschreibungen belegt, die als „jüdisch“ gelesen werden können. Die Untersuchung der Porträtbeschreibung hat deutlich die Nähe zum Ahasverus-Topos offengelegt. Auch andere Eigenschaften, die typischerweise jüdischen Figuren zugeschrieben werden und mit dem Ahasverus-Topos verknüpft sind, finden sich in der Darstellung des Vaters wieder: Während die anderen Figuren im Handlungs-geschehen stets anwesend sind, zunächst in Amsterdam, dann auf Schloss Hald, ist Johans Vater stets abwesend. Rastlosigkeit, sonst eine häufige Zuschreibung an jüdische Figuren und ebenfalls eng verbunden mit dem Ahasverus-Topos, zeichnet hier den Christen aus.

Ähnliches ist für seine Verbindung zum Geld zu konstatieren: In Amsterdam hat Johans Vater Schuldner, von denen er sein geliehenes Geld zurückfordert, um seine eigenen Schulden zu begleichen. Zwar ist er ohne bösen Willen in Geldnot geraten, doch hat sein Verhalten seinen Sohn in Lebensgefahr gebracht, der sich als lebendes Pfand in den Keller des Schlosses hat einmauern lassen. Die Verbindung zwischen Geldgeschäften und der Gefahr tödlicher körperlicher Folgen ist spätestens seit Shakespeares *Kaufmann von Venedig* ein Topos der literarischen Darstellung von Juden.<sup>59</sup> Hier ist es die christliche Figur, die in Geschäfte verwickelt ist, die ebenfalls beinahe tödlich enden. Es scheint, als würden die jüdischen Figuren in der Novelle einen Überschuss an Assoziationen und Zuschreibungen produzieren, die auf eine andere, eine christliche Figur übertragen werden. Somit wird die Figur des Vaters gewissermaßen literarisch judaisiert. Auf diese Weise ist die Ehe mit einer jüdischen Frau, der Mutter Johans, offenbar literarisch ausreichend legitimiert und kann am Ende, nach über 20 Jahren, geschlossen werden. Am Schluss wenden alle Schicksale sich also zum Guten. Die Schulden sind beglichen, Johan ist gerettet, er hat Vater und Mutter wieder und darf die Frau heiraten, die er liebt, die Juden werden zu Christen, und als große Familie werden alle zusammen Jütland in Richtung Amsterdam verlassen.

Über den Spuk jedoch lässt der Erzähler seine Leserin noch immer im Unklaren. Johan zieht sich für eine letzte Nacht in sein unterirdisches Verlies zurück, um seinen Bericht zu Ende zu schreiben, damit der eines Tages gefunden werde

---

<sup>59</sup> Auch hier zeigt der Blick auf die nicht-jüdischen Figuren, dass vermeintlich „jüdische“ Eigenschaften auf christliche Figuren übertragen werden, vgl. Nirenberg, David: *Anti-Judaismus*. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens. München 2015. S. 275–304.

und seinen Leser lehre, „dass der Himmel auch dann noch Erlösung bietet, wenn die Hoffnung das verzweifelte Herz verrät“.<sup>60</sup> Die Tagebuchseiten bleiben im Kellergewölbe zurück und können daher nicht mehr vom Gelingen der Familienzusammenführung berichten. Das glückliche Ende liegt also in der Zukunft, außerhalb der Novelle und muss vom Leser ergänzt werden. In diesem unerzählt bleibenden Ende liegt nun die Möglichkeit, den Spuk und darüber hinaus auch die jüdischen Figuren als Fiktion zu entlarven.

## Assoziationsüberschuss

Salamiel, Joseph und Sulamith ermöglichen das Erzählen einer Geschichte mit unterschiedlichen Themen und Motiven. Einige von ihnen habe ich hier skizziert: Durch die Ansiedlung einer kosmopolitischen jüdischen Familie aus den für seine religiöse Toleranz bekannten Niederlanden im dänischen Jütland wird ein Kontrast zu den immer wieder aufkeimenden jüdenfeindlichen Übergriffen und Debatten in Dänemark hergestellt. Die religiöse Toleranz, die hier proklamiert wird, hebt zwar die Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum und die nahe Verwandtschaft zwischen beiden Religionen hervor. Aber die Novelle führt ihre jüdischen Figuren auf direktem Weg ins Christentum. Die Toleranz ist an die Erwartung der baldigen Assimilation geknüpft.

Über diese politisch-religiöse Botschaft hinaus erlauben die jüdischen Figuren jedoch auch das Erzählen unwahrscheinlicher Geschichten an einem unwahrscheinlichen Ort: Die Jüdin Sulamith macht das Erzählen einer orientalisch anmutenden Liebesgeschichte mitten in einer einsamen winterlichen Provinz in Dänemark möglich. Jütland wird dadurch als exotischer Ort markiert und zugleich als erzählenswerter Teil Dänemarks literarisch aufgewertet. Die jüdischen Figuren eröffnen eine Vielzahl an Assoziationsräumen, die nicht weiter erläutert oder explizit gemacht werden müssen. Das Wissen über die verschiedenen Topoi über Juden kann beim Lesepublikum des 19. Jahrhunderts vorausgesetzt werden und ist somit leicht aktivierbar. Dadurch bringen die jüdischen Figuren einen literarischen Überschuss in die Novelle, der auch auf andere, nicht-jüdische Figuren überspringt. Am Ende schließlich sind alle Figuren mit Zuschreibungen „des Jüdischen“ belegt, egal, wie widersprüchlich diese auch ausfallen mögen. Das Judentum stellt hier vor allem eine literarische Möglichkeit zur Figurengestaltung und zum Erzählen einer unwahrscheinlichen Geschichte dar.

---

<sup>60</sup> „at Himmelen har endnu Frelse, selv naar Haabet svigter det fortvivlede Hjerte.“ Blicher, *Jøderne* (wie Anm. 1), S. 98.

Der Spuk aber verlangt weiterhin nach einer Erklärung. Die kann der hier beschriebene Assoziationsüberschuss geben. Er gelangt durch die jüdischen Figuren in die Novelle; durch die literarische Judaisierung der christlichen Figuren ist es möglich, diese beiden Christen als ahasverisch Spukende auszumachen. Doch da nicht Johan im Kellerverlies des Schlosses zurückbleibt, sondern allein sein Tagebuch – so wie nicht Johans Vater, sondern dessen Bild im Schloss verbleibt –, ist es vielmehr die Erzählung selbst, deren Geist spukt. Denn das Tagebuch wartet 150 Jahre lang eingemauert und unvollendet auf die Entdeckung durch seinen Leser und kann erst in dem Moment fertig erzählt werden, als es gefunden, entziffert, in eine Rahmenhandlung eingebettet, veröffentlicht und schließlich von der Leserin gelesen und somit vollendet wird. So thematisiert die Literatur als Kunstform sich selbst und ihre eigene Literarizität und stellt die schöpferische Leistung des Autors hervor, der wiederum von seinem Lesepublikum die gedankliche Weiterführung der Erzählung einfordert. Die Novelle entlarvt aber nicht nur sich selbst und die in ihr erzählten Spukgeschichten als Fiktion, sie markiert auch die Darstellung der jüdischen Figuren als fiktiv und ermöglicht es so, vermeintlich gesicherte Vorannahmen der Leser über Jüdinnen und Juden infrage zu stellen – innerhalb der Literatur und außerhalb.

## Nachwirkungen

Im Kontext dieses Sammelbandes stellt sich die Frage nach dem Gelingen dieser Infragestellung und nach einer möglichen emanzipatorischen Wirkung von *Jøderne paa Hald*. Eine solche Wirkung lässt sich allerdings kaum nachweisen. Die hier analysierte Novelle ist Teil eines ganzen Gewebes aus literarischen und nicht-literarischen Texten, die den damaligen Diskurs über Juden und Jüdinnen ausmachten. Jeder dieser Texte ist selbst wiederum ein Gewebe aus verschiedenen Diskursfäden, die in den Text hineingleiten und ihn wieder verlassen, sich an anderen Stellen mit anderen Fäden verbinden und neue Texte bilden.<sup>61</sup> Zugleich verschieben „fiktionale Texte [...] einzelne ihrer Elemente und reinterpreten sie als Poesie oder Theater. Und sie bringen das Weltverständnis, das Bedingung ihrer Möglichkeit ist, in Umlauf. In diesem Sinne tragen Kunstwerke dazu bei, die

---

<sup>61</sup> Ich beziehe mich hier auf ein poststrukturalistisches Textverständnis, wie es u. a. im Konzept der Kulturpoetik formuliert wird, vgl. Baßler, Moritz: Die kulturpoetische Funktion und das Archiv. Eine literaturwissenschaftliche Text-Kontext-Theorie. Studien und Texte zur Kulturgeschichte der deutschsprachigen Literatur. Tübingen/Basel 2005. Hier insbes. S. 65–73.

Kultur, die sie hervorgebracht hat, erst einmal selbst zu bilden“<sup>62</sup> – und zu verändern, so ließe sich hinzufügen. Richtet man den Blick auf die unmittelbare Wirkungsgeschichte von Blichers *Jøderne paa Hald*, muss man feststellen, dass für die Novelle keine direkte emanzipatorische Wirkung nachgewiesen werden kann. Dass sich LeserInnen durch eine einzige Novelle von einer feindlichen Haltung gegenüber der jüdischen Minderheit abbringen ließen, wäre ohnehin eine zu hohe Erwartung.

Es ist wenig bekannt über die zeitgenössische Rezeption der Novelle, wenn auch davon ausgegangen werden kann, dass sie wahrgenommen wurde. Ein Beispiel ist Søren Kierkegaard, der, rund 30 Jahre jünger als Blicher und beim Erscheinen der Novelle erst 15 Jahre alt, Blicher als erwachsener Mann sehr verehrte. In seiner Bibliothek befanden sich sämtliche Werke von Blicher, darunter auch diese Novelle in einer Ausgabe von 1833, sowie die eingangs erwähnten Erzähltexte anderer AutorInnen, in denen jüdische Figuren vorkamen und kritisch auf Judenfeindschaft Bezug genommen wird.<sup>63</sup> Dennoch entwickelte Kierkegaard im Laufe seines Lebens eine ausgeprägte judenfeindliche Haltung. Doch ist Kierkegaard zwar einer der prominentesten Leser Blichers, aber nicht der einzige. Die zeitgenössischen AutorInnen nahmen einander wahr, und die Reihe von literarischen Texten, die sich auf zugewandte, wenngleich stets höchst ambivalente Weise mit dem Judentum beschäftigen und sich kritisch gegen Judenfeindschaft positionieren, setzte sich in den 1830er und 1840er Jahren fort. Die Verankerung der Religionsfreiheit in der dänischen Verfassung 1849 kann als Ergebnis einer fortwährenden gesellschaftlichen Diskussion und als Barometer für eine toleranter werdende Haltung gegenüber Jüdinnen und Juden verstanden werden.<sup>64</sup> Ob Blicher selbst gegen Ende seines Lebens diese Toleranz noch geteilt hat, ob er sie überhaupt in dem Maße je vertreten hat, kann hingegen nicht sicher beantwortet werden. 1838 und 1839 erschienen unter dem Pseudonym „Ø“ zwei Artikel, in denen der Verfasser sich deutlich gegen das passive Wahlrecht von Juden und somit gegen die weitere und endgültige Gleichstellung ausspricht.<sup>65</sup> Die

---

<sup>62</sup> Belsey, Catherine: Von den Widersprüchen der Sprache. Eine Entgegnung auf Stephen Greenblatt. In: Greenblatt, Stephen: Was ist Literaturgeschichte. Mit einem Kommentar von Catherine Belsey. Frankfurt am Main 2000. S. 51f.

<sup>63</sup> Vgl. Tudvad, Stadier (wie Anm. 11), hier vor allem S. 324–364.

<sup>64</sup> Wobei immer wieder nach den Prämissen dieser Toleranz gefragt werden muss. Dies tun z. B. Detering, Wahrheit (wie Anm. 29), und Skorgen, Torgeir: Toleransens grenser. Wergeland og jødeemansipasjon i Europa. In: Agora. Journal for metafysisk spekulasjon 1–2 (2010). S. 56–88.

<sup>65</sup> Blicher, Steen Steensen: Mosaiterne, som Stænder-Deputerede. In: Steen Steensen Blichers Samlede Skrifter. Hrsg. von Det Danske Sprog- og Litteraturselskab. Kopenhagen 1928. S. 94–97; Steen Steensen Blicher, „Ikke saameget til B. R. og Syskind, som om dem til Publicum“. In: Steen

Verfasserschaft Blichers ist zwar nicht belegt, schien den Herausgebern der gesammelten Werke Blichers 1928/1929 jedoch wahrscheinlich genug, um die Texte in die Gesamtausgabe aufzunehmen.<sup>66</sup> Der scheinbare Widerspruch, der in einer möglichen späteren Positionierung des Emanzipationsfürworters Blicher gegen die Gleichstellung der jüdischen Bevölkerung liegt, ist jedoch bereits, wie in diesem Beitrag aufgezeigt werden konnte, in der Novelle *Jøderne paa Hald* mit all ihren Ambivalenzen angelegt. Der Versuch hingegen, anhand eines literarischen Textes die „wahre“ Meinung des Autors herauszufinden und ihn so als „Gegner“ oder „Befürworter“ der Judenemanzipation zu kategorisieren, kann weder den Ambivalenzen dieser Novelle gerecht werden, noch dem nicht weniger ambivalenten Diskurs über Jüdinnen und Juden insgesamt, von dem die Novelle ein Teil ist.

---

Steensen Blichers Samlede Skrifter. Hrsg. von Det Danske Sprog- og Litteraturselskab. Kopenhagen 1929. S. 19–24.

<sup>66</sup> Die Debatte um die Ø-Texte wurde angestoßen von Björn von Törne, der die Autorschaft Blichers aufgrund dessen früherer, emanzipationsbefürwortender Texte anzweifelt. Dem widerspricht Gordon Albøge, der aufzeigt, dass Blichers früher geäußerte Ansichten und die Haltung, die in den Ø-Texten zum Ausdruck kommt, sich keineswegs ausschließen. Auch Kristoffer Kjærgaard hält Blicher als Verfasser für wahrscheinlich, während Peter Tudvad Belege anbringt, die für einen anderen Autor, den dänischen Bischof Nicolai Esmark Øllegaard, sprechen. Vgl. Albøge, Gordon: *Som rygtet siger – om nogle formodede Blicher-tekster*. In: *Danske studier* (1987). S. 26–57; Kjærgaard: *Opfindelsen*, (wie Anm. 10), S. 116; Törne: *Loyalität*, (wie Anm. 10), S. 27; Tudvad: *Stadier* (wie Anm. 10), S. 167.



Mirjam Wenzel

## Von Ararat nach Sitka

### Zur Geschichte und Literatur der jüdischen territorialen Bewegungen

„Teierster Mister Schlemiel! Inzwischen ich verbring die Zeit lernendig dem daitschen Loschen: Chaskel der Schreiber is mein Rebbe und sagt, daß er will bringen mich so weit zu reden dem reinen Dialekt vun Wilna und ich soll mir abgewöhnen die Anglicismen.“<sup>1</sup>

Mit diesen Worten beginnt der dritte von insgesamt acht „Briefen aus Neu-Neuland“, die eine Autorenfigur mit Namen Mbwapwa Jumbo zwischen November 1903 und April 1905 verfasst. Das Bild des Häuptlings a.D. von Uganda zielt nicht nur jede der Glossen, die ein Jahr nach dem Erscheinen von Theodor Herzls utopischem Roman *Altneuland* in dem *Illustrierten jüdischen Witzblatt Schlemiel* veröffentlicht werden. Die Schilderungen des zum Judentum konvertierten Spezialkorrespondenten imaginieren auch, welche rasanten Entwicklungen die jüdischen Siedlungen in den neuen Kolonien Ost-Afrikas nehmen. Sie konterkarieren auf diese Weise die Siedlungskonzepte, die in Herzls *Altneuland* projiziert und zeitgleich in der Zweiten Aliya nach Eretz Israel realisiert werden. Der besagte Brief vom Januar 1904 fährt fort:

Uganda, Gott sei dank, ist, wie der *Vorwärts* schreibt, wieder *Mausche oben*, es kommen *plenty* Menschen aus der ganzen Welt und tragen arein Arbeitskraft und Wohlstand. Häuser werden gebaut und Straßen gepflastert mit Asphalt, eso glatt, daß sogar Reb Schmaje Beinrecher mit de Rebbezin kenn tanzen darauf 'n *cake-walk*. Im letzten Monat hat auch *established* sich der Parlament, wo ich bin *a member*.<sup>2</sup>

Während der Aufbau der neuen Gesellschaft in dem Roman *Altneuland* beständig voranschreitet, wird die Freude des *Schlemiel*-Korrespondenten über die Entwicklungsfortschritte bei der Errichtung seiner neuen Heimstätte in Ost-Afrika schon bald getrübt: In seinem Brief vom Mai desselben Jahres erwähnt er, dass besagter Chaskel der Schreiber anfangs, die Nachbarn der jüdischen Kolonisten als „schwarze Räuber und Banditen“ zu diffamieren und sich für die Emigration nach Palästina zu engagieren.<sup>3</sup> Einen ähnlichen Eindruck von den lokalen Einwohnern, den Massai, hatte auch die Kommission des Zionistischen Kongresses,

---

1 [Pseud.]: Briefe aus Neu-Neuland. In: *Schlemiel*. 1. Januar 1904. S. 2.

2 [Pseud.], Briefe aus Neu-Neuland (wie Anm. 1), S. 2.

3 [Pseud.]: Briefe aus Neu-Neuland. In: *Schlemiel*. 5. Mai 1904. S. 42.

als sie 1904 das etwa 13.000 km<sup>2</sup> große Territorium in Britisch Guiana inspizierte, das die britische Regierung der Zionistischen Organisation zur Besiedlung angeboten hatte. In dem Bericht, der im Anschluss an die Expedition entstand, erklärte die Kommission, dass sich das Gebiet nicht zur Besiedlung eigne, weil man dort mit Anfeindungen von Seiten der lokalen Bevölkerung zu rechnen habe. Der siebte Zionistische Kongress verwarf daraufhin im Jahr 1905 das als Uganda-Plan bekannt gewordene britische Angebot. Eine konzertierte jüdische Besiedlung Ost-Afrikas fand nicht statt, und die „Briefe aus Neu-Neuland“ verloren ihren historischen Adressaten. Ein letztes Mal meldete sich der Spezialkorrespondent des *Schlemiel* am 18. Februar 1907 zu Wort – nunmehr mit einem Brief aus Texas, wohin er mit Chaskel im Auftrag eines ihnen unbekannten Herrn Zangwill aus London reiste, um zu beurteilen, ob sich das Land zur jüdischen Besiedlung eigne: „Die Partei der Ugandisten verwandelt sich langsam in eine Partei der Texasisten“, konstatiert Mbwapwa Jumbo in diesem Brief und besteigt, ohne Mr. Zangwill gesehen zu haben, das Boot zurück in Richtung Afrika.<sup>4</sup>

Mbwapwa Jumbo ist eine der vielen literarischen Figuren, die das Entstehen der territorialen jüdischen Bewegungen im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert reflektieren. Im Unterschied zu Herzls Roman *Altneuland* haben seine „Briefe aus Neu-Neuland“ allerdings keinen performativen, sondern einen parodistischen Charakter: Sie zielen nicht darauf, in die Geschichte einzutreten, sondern kommentieren vielmehr die Begriffe und Vorstellungen, mit denen Geschichte geschrieben werden soll. Sie eröffnen also einen Raum, in dem sich eine Pluralität an Stimmen zur Frage abzeichnet, wo eine jüdische Heimstätte entstehen und wie diese beschaffen sein soll.

Eliyahu Binyamini zufolge entstanden in Reaktion auf den modernen Antisemitismus neben der Zionistischen Organisation über 30 verschiedene Initiativen, die ein jüdisches Gemeinwesen auf einem eigenen Territorium errichten wollten: Manche von ihnen verfolgten die Idee einer Staatsgründung, andere plädierten für ein mehr oder weniger autonomes Gebiet innerhalb eines föderalistischen Staatsgebildes.<sup>5</sup> Dieser Aufsatz widmet sich weniger der Frage, inwieweit diese Initiativen Geschichte schrieben oder eine Alternative zur zionistischen Bewegung darstellten.<sup>6</sup> Er thematisiert vielmehr das Wechselverhältnis von his-

<sup>4</sup> [Pseud.]: Brief aus Texas. In: *Schlemiel*. 18. Februar 1907. S. 8.

<sup>5</sup> Binyamini, Eliyahu: *Medinot laYehudim. Ugandah, Birobidz'an ye'od 34 tokhniyot* (Hebräisch: Jüdische Staaten. Uganda, Birobidshan und weitere 34 Pläne). Tel Aviv 1990.

<sup>6</sup> Ebendieser Fragestellung geht z. B. Gur Alroey in seiner umfangreichen Studie zur Geschichte der jüdischen territorialen Bewegungen nach. Alroey, Gur: *Zionism without Zion: The Jewish Territorial Organization and its Conflict with the Zionist Organization*. Detroit 2016.

torischer und fiktiver Narration, Geschichte und Literatur in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

Viele Personen, die die territorialen Debatten und Lösungsvorschläge innerhalb der jüdischen Geschichte prägten, waren sowohl Schriftsteller und Journalisten als auch Politiker und Juristen. Ihre performativen Sprechakte und narrativen Texte machten Geschichte. Dies gilt insbesondere für den bereits erwähnten Roman *Altneuland* des Theaterautors, Anwalts und Journalisten Theodor Herzl aus dem Jahr 1902, zu dem bereits entsprechende Untersuchungen vorliegen,<sup>7</sup> aber auch für weniger bekannte literarische und publizistische Erzeugnisse anderer *hommes de lettres* wie etwa Israel Zangwill, Theodor Hertzka und Alfred Döblin, die sich in den verschiedenen Bewegungen engagierten oder diese reflektierten. In ihren Texten projektieren diese Autoren eine alternative Geschichte, die als mehrstimmige Antwort auf Diskriminierung und Gewalt gegen Jüdinnen und Juden in den modernen europäischen Gesellschaften zu verstehen ist. Der moderne Antisemitismus, der Jüdinnen und Juden von der Teilhabe an den europäischen und amerikanischen Gesellschaften auszuschließen beabsichtigte, wird in diesen Texten zumeist eingangs aufgegriffen. Das Narrativ der Selbstermächtigung, das den weiteren Textverlauf prägt und in die Gründung oder aber die Phantasie eines souveränen jüdischen Gemeinwesens mündet, stellt mithin die Erzählung einer Gegenreaktion oder, anders gesagt, eine jüdische Antwort auf die sogenannte ‚Judenfrage‘ dar. Wie im Folgenden deutlich wird, hatte diese Antwort zunächst einen pluralen Charakter, begann nach Ende des Zweiten Weltkriegs und der Gründung Israels aber, sich weithin auf die Unterstützung des jüdischen Staates im Nahen Osten zu konzentrieren. Die sowohl künstlerische und literarische wie auch wissenschaftliche Wiederentdeckung von Literatur und Geschichte der jüdischen territorialen Bewegungen in den vergangenen Jahren stellt mithin auch eine Reaktion auf die andauernden Krisen dar, welche die von Kriegen, Terror und politischen Konflikten geprägte Geschichte und politische Gegenwart des Staates Israel prägen.

---

<sup>7</sup> Vgl. etwa Feuchert, Sascha: Fahrplan nach Palästina? „Altneuland“ von Theodor Herzl [1902]. In: Laak, Dirk van (Hrsg.): Literatur, die Geschichte schrieb. Göttingen 2011. S. 102–117; Heinze-Greenberg, Ita: Europa in Palästina. Die Architekten des zionistischen Projekts 1902–1923. Zürich 2011. Bes. S. 13–34; Peck, Clemens: Im Labor der Utopie. Theodor Herzl und das „Altneuland“-Projekt. Berlin 2012.

## Von ‚Ararat‘ auf Grand Island, New York, nach Galveston, Texas

In seinem Buch *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage* definierte Theodor Herzl das Programm der zionistischen Bewegung mit den Worten: „Der ganze Plan ist in seiner Grundform unendlich einfach [...]: Man gebe uns die Souveränität eines für unsere gerechten Volksbedürfnisse genügenden Stückes der Erdoberfläche, alles andere werden wir selbst besorgen.“<sup>8</sup> Die verschiedenen Organisationen, Bewegungen und Personen, die diesen Plan sowohl antizipierten als auch weiterentwickelten, teilten zumeist Herzls Vorstellung, dass das neue jüdische Gemeinwesen maßgeblich agrarwirtschaftlicher Natur und genossenschaftlich organisiert sein sollte. Im Unterschied zur Utopie einer neuen Gesellschaft auf dem Boden von Eretz Israel aber votierten sie aus unterschiedlichen Gründen dafür, sich nicht allein auf die Besiedlung Palästinas zu konzentrieren, sondern nach anderen geeigneten Gebieten für die Gründung eines jüdischen Gemeinwesens Ausschau zu halten.<sup>9</sup>

Der Schriftsteller und Journalist Israel Zangwill, der den abwesenden Bezugspunkt der ersten und letzten Reise des *Schlemiel*-Korrespondenten Mbwapwa Jumbo darstellt, ist einer der prominentesten Vertreter dieser territorialen Bewegungen, die sich mit und in Abgrenzung zu der Zionistischen Organisation bildeten.

Zangwill verließ den siebten Zionistischen Kongress im Jahr 1905, nachdem dessen Delegierte mehrheitlich gegen den sogenannten Uganda-Plan votiert hatten. Zusammen mit dem Londoner Journalisten Lucien Wolf gründete er noch im selben Jahr die Jewish Territorial Organization, die es sich zur Aufgabe machte, „für jene Juden, die in den von ihnen jetzt bewohnten Ländern nicht bleiben wollen, ein mit autonomen Rechten ausgestattetes Territorium zu erwerben“.<sup>10</sup> Während der Zionistische Kongress in den Folgejahren den Aufbau eines jüdi-

---

<sup>8</sup> Herzl, Theodor: *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Leipzig und Wien 1896. Siehe unter: <http://www.lexikus.de/bibliothek/Der-Judenstaat/Allgemeiner-Teil/Der-Plan> (23.1.2019).

<sup>9</sup> Vgl. die Definition von „Territorialism“ in der *Encyclopaedia Judaica* (Bd. 19. 2. Aufl. Detroit 2007. S. 648) von Oskar K. Rabinowicz: „Jewish movements aiming to establish an autonomous settlement of Jews in a sufficiently large territory in which the predominant majority of the population shall be Jewish. In contrast to Zionism, Territorialism regarded Erez Israel as one of these territories but not the only one.“

<sup>10</sup> Programm der Jewish Territorial Organization, zitiert nach Dubnow, Simon: *Weltgeschichte des jüdischen Volkes: Von seinen Urfängen bis zur Gegenwart*. Bd. 10: Die neueste Geschichte. Berlin 1929. S. 443.

schen Gemeinwesens im britischen Mandatsgebiet Palästina vorantrieb, sondierten Zangwill, Wolf und die Vertreter der Jewish Territorial Organization die Option, jüdische Siedlungen in den Vereinigten Staaten, Alaska und Angola zu gründen. Es gelang der Organisation, einige Tausend russische Juden in Galveston, Texas, anzusiedeln – unter diesen, wenn auch vorübergehend, den fiktiven Korrespondenten Mbwapwa Jumbo.

Noch vor seinem Zerwürfnis mit Herzl und der Gründung einer alternativen Organisation hatte Zangwill sich intensiv mit der ersten konzertierten Besiedlungsaktion in der jüdischen Geschichte der Moderne beschäftigt: der Gründung von *Ararat – City of Refuge for the Jews* auf Grand Island in New York State durch Mordechai Noah am 15. September 1825. Israel Zangwill war der erste Schriftsteller, der das historische Ereignis zum Gegenstand einer Kurzgeschichte machte. „Noah’s Arch“ erzählt die fiktive Biografie eines jungen Mannes, der – in Anspielung auf den hebräischen Namen für jemanden, dessen Namen man nicht kennt – Peloni genannt wird. Dieser namenlose Protagonist irrt zu Beginn der Erzählung durch die brennende Frankfurter Judengasse, das erste jüdische Ghetto Europas, und sucht nach einem Ort, der ihm Schutz vor den andauernden antisemitischen Übergriffen gewährt. Während seiner Suche erfährt er durch Zufall von folgendem Zeitungsaufruf Mordechai Noahs:

In God’s name I revive, renew, and reestablish the government of the Jewish Nation, under the auspices and protection of the Constitution and the Laws of the United States, confirming and perpetuating all our Rights and Privileges, our Name, our Rank, and our Power among the nations of the Earth, as they existed and were recognized under the government of the Judges of Israel.<sup>11</sup>

Der illokutionäre Sprechakt Noahs, den Zangwill wortwörtlich zitiert, verändert die Welt von Peloni: Er entschließt sich, nach New York zu fahren, und lernt dort den illustren Diplomaten, Theaterautor und Verleger kennen, der ihm die Aufgabe anvertraut, während der Gründungszeremonie in der Episcopal Church von Buffalo die Flagge der jüdischen Heimstätte Ararat auf Grand Island zu hissen. Peloni nimmt sich der Aufgabe gewissenhaft an und kommt als erster Siedler auf der Insel an, wartet dort jedoch vergeblich auf den Stadtgründer und weitere Siedler. Die utopische Heimstätte, deren Name dem biblischen Berg gleicht, an dem die Arche Noah landete und neues Leben entstand, wird zu einem Ort, an dem eine namenlose jüdische Figur in der Hoffnung strandet, die Geschichte der Juden neu schreiben zu können. Der Stein, in den Mordechai Noah das Gründungsdatum

---

<sup>11</sup> Zangwill, Israel: Noah’s Arch. In: Ders.: *Ghetto Tragedies*. Norwood Mass. 1899. S. 87. Zitiert nach: <http://www.gutenberg.org/files/35076/35076-h/35076-h.htm> (25.7.2017).

und den Namen dieser Heimstätte eingravieren ließ, wandelt sich in das Grabmal eines unbekannten Träumers.

Zangwill zitiert an mehreren Stellen aus den Veröffentlichungen Noahs und beschreibt das historische Geschehen aus der Perspektive eines fiktiven Protagonisten, der es bezeugt und zugleich interpretiert. „Noah's Arch“ wirft nicht nur die Frage auf, ob Mordechai Noah tatsächlich die erste jüdische territoriale Bewegung begründen wollte. Die Erzählung stellt das historische Geschehen auch als ein Ausstattungsstück mit dem pompösen Titel „Mordecai Manuel Noah; or, The Redemption of Israel“ dar.<sup>12</sup> Sie rekonstruiert den ersten historischen Versuch, eine jüdische Heimstätte zu begründen, indem sie die Begriffe und Vorstellungen, mit denen dies geschah, zugleich dekonstruiert. Der namenlose Protagonist, vor dessen Augen sich ein historisches Ereignis in eine Parodie verwandelt, trägt so gesehen die Züge von Mbwapwa Jumbo, dem Sonderkorrespondenten aus Uganda.

Zangwills Darstellung der Geschichte von Ararat distanziert sich zwar von dessen Gründer, hält aber an dem Glauben des namenlosen Protagonisten an die Utopie fest. Seine Erzählung wird trotz aller Kritik von der Ahnung getragen, dass das Zeichen des ersten Bundes, der Regenbogen, zu Recht über dem Ort der ersten jüdischen Heimstätte gestanden haben könnte, die Utopie also nach wie vor darauf warte, Geschichte zu werden: Neben Angola favorisierte die Jewish Territorial Organization dementsprechend stets die Vereinigten Staaten als prädestiniertes Territorium für mögliche jüdische Massenansiedlungen. Die von Zangwill gegründete Bewegung existierte bis in die 1920er Jahre und ging schließlich in einer neuen Vereinigung auf.

## „Freiland“ versus „Altneuland“

Diese Nachfolgeorganisation, die 1933 in Paris gegründete Lige far Yidisher Kolonizatsye, griff nicht nur die territorialen Vorstellungen der Jewish Territorial Organization auf, sondern engagierte sich auch für Aufrechterhaltung der Kultur des osteuropäischen Judentums, indem sie für den Fortbestand der jiddischen Sprache eintrat, sich von den Assimilationstendenzen im westeuropäischen Judentum sowie von der zionistischen Utopie des neuen, Hebräisch sprechenden Juden abgrenzte. Angesichts des zunehmenden Antisemitismus in Europa gewann die Bewegung der Jiddischisten binnen kürzester Zeit viele Anhänger und eröffnete insbesondere in verschiedenen Städten Polens lokale Vereinigungen, die

---

<sup>12</sup> Zangwill, Noah's Arch (wie Anm. 11), S. 111.

sich schließlich 1935 in London zusammenschlossen zur Frayland-lige far Yidisher Teritoryalistisher Kolonizatsye, auch Freeland League for Jewish Territorial Colonization genannt. Nicht nur der Name der Bewegung und die von ihr herausgegebene Zeitschrift *Frayland*, sondern auch ihre von lokalen Ortsgruppen getragene Organisationsform knüpften an eine Vereinigung des ausgehenden 19. Jahrhunderts an, die für die Entstehungsgeschichte der Zionistischen Bewegung nicht unbedeutend war: die sogenannten Freiländer. Diese gingen ihrerseits auf den 1890 erschienenen Roman *Freiland: Ein sociales Zukunftsbild* des jüdischen Nationalökonomen Theodor Hertzka zurück. Hertzkas Roman beschreibt die ökonomischen Grundzüge einer neuen Gesellschaft, deren Mitglieder von Mitteleuropa in den Osten Afrikas migrieren, um dort in genossenschaftlichen Siedlungen eine neue Lebensform zu begründen. *Freiland* antizipiert nicht nur den sogenannten Uganda-Plan der Zionistischen Organisation, der Roman wiederholt auch den performativen Sprechakt von Mordechai Noachs Zeitungsannonce, indem er wie folgt beginnt:

Um die Mitte des Monats Juli des Jahres 18.. war in den angesehensten Zeitungen Europas und Amerikas folgende Ankündigung zu lesen:

„Internationale freie Gesellschaft

Eine Anzahl von Männern aus allen Teilen der civilisierten Welt hat sich zu dem Zwecke vereinigt, einen praktischen Versuch zur Lösung des socialen Problems ins Werk zu setzen. Diese Lösung suchen und finden dieselben in der Schaffung eines Gemeinwesens auf Grundlage vollkommenster Freiheit und wirtschaftlicher Gerechtigkeit zugleich [...]. Zum Zwecke der Gründung dieses Gemeinwesens soll auf bisher herrenlosem[,] aber fruchtbaren und zur Besiedlung wohlgeeignetem Gebiete ein größerer Landstrich besetzt werden.“<sup>13</sup>

Dem Ruf des Textes wurde Folge geleistet: Binnen kürzester Zeit nach Erscheinen des Romans entstanden europaweit Freiland-Vereinigungen, die sich dem Zweck der fiktiven Gesellschaft verpflichtet sahen. Im Juli 1891 zählte die Bewegung bereits etwa 1.000 Mitglieder, die sich in 24 lokalen Gesellschaften organisierten<sup>14</sup> und von dem in Wien gegründeten freiländischen Aktionskomitee auf die Besiedlung jenes Territoriums in Kenia vorbereitet wurden, auf dem – laut Roman – die Internationale freie Gesellschaft entstehen sollte. Die drei Jahre später begonnene Expedition einer kleinen Gruppe von Freiländern scheiterte allerdings an den Widerständen der lokalen britischen Kolonialverwaltung und stieß nicht

<sup>13</sup> Hertzka, Theodor: *Freiland. Ein sociales Zukunftsbild*. Vierte Auflage. Dresden/Leipzig 1890. S. 3.

<sup>14</sup> Meyers Konversationslexikon. Band 19. Leipzig 1888. S. 866.

bis ins Kernland vor.<sup>15</sup> Die Freiland-Vereinigungen lösten sich wenig später auf, und Hertzka wandte sich wieder der ökonomischen Wissenschaft zu.

Theodor Herzl kannte sowohl den Roman und die Geschichte der Freiland-Bewegung als auch ihren Wiener Spiritus Rector. Er teilte die ökonomischen Vorstellungen Hertzkas weitgehend, distanzierte sich jedoch stets von dessen universalistischem Ansatz. In seinem Roman *Altneuland* legte er seinem Helden David Litwak folgende Rede in den Mund:

Jeder neuen Maschine pflegte in diesem kuriosen neunzehnten Jahrhundert ein neuer sozialistischer Traum zu antworten. [...] Nach Bellamy kam der Staatsromantiker Hertzka und entwarf seine Utopie *Freiland*, ein sehr brillantes Zauberkunststück, vergleichbar dem unerschöpflichen Hute des Taschenspielers. Es sind schöne Träume oder wenn ihr wollt Luftschiffe, aber lenkbar sind sie nicht. Denn diese edlen und menschenfreundlichen Erzähler [...] glaubten, die Maschinerie sei das Wichtigste, um etwas Modernes zu schaffen. Nein, die Kraft ist es, nach wie vor die Kraft, immer nur die Kraft. [...] Wir aber, wir hatten diese Kraft. Woher hatten wir sie? Aus dem ungeheuren und allseitigen Druck, der auf uns ausgeübt wurde, aus der Verfolgung, aus der Not. Das trieb die Zerstreuten zusammen und machte ihre Vereinigung stark.<sup>16</sup>

Der Held der neuen Gesellschaft von *Altneuland* wiederholt, was Herzl bereits im Vorwort des *Judenstaats* kritisiert hatte, nämlich dass *Freiland* einer Maschine gleiche, die man nicht lenken könne.<sup>17</sup> Dem Bild der Maschine, das gleichsam als Metapher für die Ökonomie der Moderne fungiert, stellen Herzl und David Litwak die Behauptung entgegen, dass gesellschaftliche Veränderung nur durch menschliche Kraft entstehen könne. Die historische Erfahrung der Ausgrenzung, Diskriminierung und Verfolgung berge, so Herzl und sein Held, ein Reservoir „ungeheuren und allseitigen Drucks“, das ebendiese Kraft mobilisiere. Dementsprechend könne nur ein Volk, das ebendiese Erfahrung gemacht habe, die Utopie

---

<sup>15</sup> Siehe dazu u.a. Gabriel, Elun: Utopia, Science and the Nature of Civilization in Theodor Hertzka's *Freiland*. In: *Seminar: A Journal of Germanic Studies* 48 (2012) Nr. 1. S. 9–29, bes. S. 9 f.

<sup>16</sup> Herzl, Theodor: *Altneuland*. Ein utopischer Roman [1902]. Hrsg. v. David Gall. Norderstedt 2004. S. 134 f. Herzl bezieht sich auf Eduard Bellamy, dessen phantastischer Roman *Looking Backward 2000–1887* (1888) ein ideales Gemeinwesen beschreibt. Diese literarische Vision zog die Gründung etlicher sich diesem Ideal verpflichtender Bellamy-Gesellschaften nach sich.

<sup>17</sup> Vgl. Herzl, *Der Judenstaat* (wie Anm. 8): „Um den Unterschied zwischen meiner Construction und einer Utopie erkennbar zu machen, wähle ich ein interessantes Buch der letzten Jahre: ‚Freiland‘ von Dr. Theodor Hertzka. Das ist eine sinnreiche Phantasterei, von einem durchaus modernen, national-ökonomisch gebildeten Geist erdacht, und so lebensfern, wie der Aequatorberg, auf dem dieser Traumstaat liegt. ‚Freiland‘ ist eine complicirte Maschinerie mit vielen Zähnen und Rädern, die sogar ineinander greifen; aber nichts beweist mir, dass sie in Betrieb gesetzt werden könne. Und selbst, wenn ich Freilands-Vereine entstehen sehe, werde ich es für einen Scherz halten.“ Unter: <http://www.lexikus.de/bibliothek/Der-Judenstaat> (25.7.2017).

in die Tat umsetzen. In anderen Worten: Die partikuläre Erfahrung des europäischen Antisemitismus prädestinierte nach Ansicht Herzls Jüdinnen und Juden in besonderem Maße dafür, eine neue Gesellschaft aufzubauen, die sich dann allerdings nach ihrer Konsolidierung – so das politische Plädoyer von *Altneuland* – auch für Nicht-Juden und -Jüdinnen öffnen sollte.

Für die in den 1930er Jahren entstehende Freiland-Bewegung war die Frage, inwieweit die territoriale Lösung der sogenannten Judenfrage einen partikulären Charakter habe, obsolet geworden. Einer der bekanntesten Anhänger der Bewegung, der Arzt und Schriftsteller Alfred Döblin, beschrieb die politischen wie kulturellen Entwicklungen, denen es entgegenzutreten galt, bei seiner Eröffnungsrede auf dem Londoner Gründungskongress der Freeland League for Jewish Territorial Colonization im Juli 1935 wie folgt:

Die heutige Freiland-Bewegung sieht [...] nicht nur die politisch-ökonomische Not der Massen im Osten. Seit Herzls und Zangwills Zeiten hat sich manches geändert [...], die neue Not, die zusammen mit der politisch-ökonomischen Not der Ostjuden nachweislich in Erscheinung tritt, ist die Volksnot im Westen. [...] Deshalb wendet sich die Freiland-Bewegung sowohl an die Ostjuden, die noch Land begehren [...], als auch an die westlichen Juden, deren politischer und ökonomischer Fortbestand in Gefahr ist und die sich in einer ausweglosen Krise ihrer Kultur befinden. [...] [...]Die Freiland-Bewegung hat erstens die Aufgabe, ein Land sowohl für die östlichen Massen wie auch für die westlichen Massen zu suchen und zu beschaffen, zweitens: das Volk aufzubauen.<sup>18</sup>

Döblins Engagement für die territoriale Bewegung konkretisierte sich in seiner Pariser Exilzeit: Er wurde zum Mitbegründer der Lige far Yidisher Kolonizatsye, verfasste Artikel für jede der insgesamt vier Ausgaben der jiddischen Zeitschrift *Frayland*, brachte 1935 deren einzige deutschsprachige Ausgabe heraus und hielt – wohlgemerkt in Jiddisch – besagten Eröffnungsvortrag auf der Londoner Konferenz. Während er in dieser Rede lediglich ausführt, dass die Freiland-Ligen eine Antwort auf die „Krise des gesamten Judentums“ finden und sowohl Massenumsiedlungen organisieren als auch die kulturelle Erneuerung insbesondere des westlichen Judentums forcieren müssten,<sup>19</sup> wird der Ton in seinem ebenfalls 1935 erschienenen Buch *Flucht und Sammlung des Judentums* eindringlicher. In diesem fordert er, dass umgehend „Pläne einer kollektiven Großkolonisation“

---

18 Döblin, Alfred: Ziel und Charakter der Freiland-Bewegung (Rückübertragung aus dem Jiddischen). In: Ders.: Schriften zu jüdischen Fragen. Hrsg. von Hans Otto Horch in Verbindung mit Till Schickelanz. München 1995. S. 312–322, hier S. 314–318.

19 Döblin, Ziel und Charakter (wie Anm. 18), S. 315.

entstehen müssten, die von Massen oder von einer „Kerntruppe“ zu erarbeiten seien, und mahnte: „Es heißt vor allem: beginnen.“<sup>20</sup>

Döblins Engagement für die Frayland-lige far Yidisher Kolonizatsye war von kurzer Dauer. Bereits am 25. September 1935 vertraute er seinem Freund und Mentor Nathan Birnbaum an, dass er die Londoner Gründungskonferenz angesichts der vielen Differenzen „erschüttert und krank“ verlassen habe.<sup>21</sup> Am 5. Mai 1938, als die Freiland-Bewegung gerade erste Erfolge bei den Verhandlungen mit dem französischen Kolonialministerium verzeichnete, verfasste er einen Artikel unter der Überschrift „Von Führern und Schimmelpilzen“, der einer öffentlichen Absageerklärung glich.<sup>22</sup> Im Unterschied zu Mordechai Noah, Israel Zangwill, Theodor Hertzka und Theodor Herzl war Döblins Engagement für die jüdische territoriale Bewegung in erster Linie publizistischer und nicht literarischer Natur. Sein Buch *Flucht und Sammlung des Judenvolks* umfasst allerdings auch eine längere Erzählung mit dem Titel „Der verlorene Sohn“, deren Gegenstand und narrativer Verlauf programmatischen Charakter hat. Im Mittelpunkt dieser Erzählung steht eine vor dem ansteigenden Antisemitismus in Westeuropa fliehende Familie, die nicht mehr Fuß fassen kann und deren Sohn schmerzvoll lernen muss, dass er Jude ist, um schließlich in Reaktion auf die Ermordung des eigenen Vaters zu der Überzeugung zu gelangen: „Wenn wir groß sind, dann haben wir ein Land für uns allein!“<sup>23</sup> Die Erzählung endet mit vier prägnanten Bitten aus dem Gebet *Schmone Esre*,<sup>24</sup> weist aber weder in narrativer noch in sprachlicher Hinsicht dieselbe Eindringlichkeit wie die anderen erwähnten Romane und Erzählungen auf. Während jene zu Gründungstexten wurden, zeugt Döblins Erzählung von einer gewissen Zurückhaltung gegenüber ihrem eigenen narrativen wie politischen Programm. Dementsprechend wählte er für seine Erzählung „Der verlorene Sohn“, in deren Zentrum das Verschwinden jüdischen Lebens steht, eine Wendung, die zugleich auch Name eines Gleichnisses aus dem Lukasevangelium ist. Drei Jahre nach der Veröffentlichung trat Alfred Döblin zum Katholizismus über.

<sup>20</sup> Döblin, Alfred: *Flucht und Sammlung des Judenvolks* [1935]. In: *Schriften zu jüdischen Fragen* (wie Anm. 18), S. 79–262, hier S. 196.

<sup>21</sup> Horch, Hans-Otto: Nachwort des Herausgebers. In: *Schriften zu jüdischen Fragen* (wie Anm. 18), S. 523–578, hier S. 560.

<sup>22</sup> Der Artikel erschien in der Zweimonatszeitschrift *Ordo* des *Comité Juif d'Etudes politiques*.

<sup>23</sup> Döblin, Alfred: *Der verlorene Sohn*. In: *Schriften zu jüdischen Fragen* (wie Anm. 18), S. 218–262, hier S. 262.

<sup>24</sup> Das ursprünglich aus 18 Lobpreisungen und Bitten bestehende *Schmone Esre*, auch *Amida* genannt, bildet das zentrale Gebet des jüdischen Gottesdiensts.

## Alternative Geschichtsschreibung

Die Geschichte der jüdischen territorialen Bewegungen in der Moderne begann mit der Zeitungsannonce Mordechai Noahs und endete in den 1950er Jahren mit den letzten Aktivitäten der Londoner Freeland League. Sie wurde im letzten Jahrzehnt von vielen Personen wiederentdeckt, erforscht und interpretiert – nicht zuletzt, weil sie sich angesichts der sich zuspitzenden Lage im Nahen Osten als Geschichte möglicher Alternativen zum Aufbau eines jüdischen Gemeinwesens im britischen Mandatsgebiet Palästina betrachten und erzählen lässt. Die bislang umfassendste Untersuchung dieser Alternativen hat Adam Rovner mit seiner Studie *In the Shadow of Zion: Promised Lands before Israel* verfasst, in welcher er die jüdischen territorialen Bewegungen und die von ihnen avisierten Siedlungsprojekte als utopische Schattengeschichte zur Entstehung Israels beschreibt.<sup>25</sup> Seine eigene Geschichtsschreibung dieser maßgeblich literarisch präfigurierten Utopien versteht Rovner dabei als *Allohistory* zur traditionellen Historiografie und führt aus:

Allohistory is actually a philosophical genre that unmasks the ‚existential illusions‘ we hold about historical necessity. The tension between contingency and determinism in the counterfactual genre offers a subversive narrative, which ‚introduces discontinuity into our very being‘. [...It] may thus be regarded both as political fiction that deals with contemporary society and as philosophical fiction that sways like a pendulum between the poles of contingency and determinism. The genre draws its singular power from its doubly-directed structure of the *what-if* and the *what-is*.<sup>26</sup>

Rovners Definition von „Allohistory“ ermöglicht es nicht nur, die erwähnten Texte als eine literarische Gattung zu verstehen, die Geschichte sowohl reflektiert als auch projiziert. Sie erlaubt es zudem, den Auftakt zur alternativen Geschichtsschreibung der jüdischen territorialen Bewegungen nicht allein bei Mordechai Noahs Zeitungsanzeige anzusiedeln, sondern auch Benjamin Disraelis Erzählung *The Wondrous Tale of Alroy* aus dem Jahr 1833 miteinzubeziehen, die ein mächtiges jüdisches Königreich im Bagdad des 12. Jahrhundert imaginiert. Und sie legt es nahe, die Gründung des Staates Israel im Jahr 1948 nicht als ein Ende der Geschichte jüdischer territorialer Bewegungen zu betrachten.

---

<sup>25</sup> Rovner, Adam: *In the Shadow of Zion: Promised Lands before Israel*. New York 2014.

<sup>26</sup> Rovner, Adam: *Alternate History. The Case of Nava Semel's *IsraIsland* and Michael Chabon's *The Yiddish Policemen's Union**. In: *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas* 9 (2011), Nr. 1. S. 131–152, hier S. 142 und S. 149f.

In den vergangenen Jahren sind viele literarische Erzählungen, zeitgenössische Kunstwerke und wissenschaftliche Untersuchungen entstanden, die die verschiedenen jüdischen Siedlungsprojekte des 19. Jahrhunderts thematisieren und in Teilen auch in die Gegenwart überführen. Viele der künstlerischen Arbeiten waren im Frühjahr 2011 in der Ausstellung *Le'an? (Wohin?)* im Digitalartlab in Holon zu sehen – unter diesen auch Yael Bartanas filmische Trilogie zur Jewish Renaissance Movement in Polen (2010–2013) sowie die Augmented-Reality-Installation und das sie begleitende Forschungsprojekt *Mapping Ararat* von Melissa Shiff und Louis Kaplan (2011–2016), das die Ideen Mordechai Noachs zu neuem Leben erwecken will. Das von dem kanadischen Künstler- und Theoretikerpaar durchgeführte Projekt visualisiert die Allohstory zur ersten Gründung eines autonomen jüdischen Gemeinwesens; der 2005 erschienene Roman *Ejisrael (Isra-Island)* von Nava Semel hingegen schreibt das historische Ereignis in einer fiktiven Narration fort. In ihm wird das zionistische Eretz-Israel-Projekt in eine Utopie invertiert, die im britischen Mandatsgebiet Palästina versandet, während das Siedlungsprojekt Ararat in Upstate New York sich zu einer florierenden Metropole entwickelt.<sup>27</sup>

Auch in Michael Chabons *The Yiddish Policeman Union* ist der Staat Israel längst Geschichte geworden, bildet aber den Flucht- und Bezugspunkt des Romans. *The Yiddish Policeman Union* spielt in der jüdischen Teilrepublik Sitka, die – ganz wie es die Jewish Territorial Organization und die Freeland League vorsahen – in Alaska entstanden ist. Während der jüdische Staat im Nahen Osten drei Monate nach seiner Gründung den Krieg gegen die umliegenden arabischen Länder verlor, wird Sitka im Jahr 1948 der Interimsstatus einer Teilautonomie zugesprochen, der jedoch nach 60 Jahren ablaufen soll. Die Handlung des Kriminalromans spielt während der letzten Tage vor Ablauf dieser Frist. Sie folgt den unkonventionellen Ermittlungen von Detective Meyer Landsman, der den Mord an einem Junkie aufzuklären versucht. Dieser entpuppt sich nach kurzer Zeit nicht nur als einziger Sohn des mächtigsten chassidischen Rabbiners, sondern auch als eine Person, die über heilende Kräfte verfügt und unter seinen Anhängern als *Tzaddik ha-Dor*, der Auserwählte dieser Zeit, ja als möglicher Messias gilt.

---

<sup>27</sup> Auch die 1998 erschienene Graphic Novel *The Jew of New York* von Ben Katchor thematisiert das Siedlungsprojekt von Mordechai Noah. Im Unterschied zu Semels Roman und dem Augmented-Reality-Projekt von Shiff und Kaplan kreist die Graphic Novel weniger um das Potenzial des historischen Ereignisses als vielmehr um die Frage, wer dessen Gründer eigentlich war. Dabei nimmt sie unter anderem Bezug auf eine Debatte, die in New York in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter Beteiligung von Mordechai Noah geführt wurde. Im Zentrum dieser Debatte stand die Frage, ob die Ureinwohner Amerikas Abkömmlinge der zehn verlorenen israelitischen Stämme seien und inwieweit sich die neuen jüdischen Immigranten mit ihnen vereinigen sollten.

Der Roman erzählt die invertierte messianische Geschichte einer Erlösung, die in Heroinrausch, Tod und einem Terroranschlag auf den Felsendom mündet. Er porträtiert nicht nur die von osteuropäischen Traditionen gezeichnete, im Zerfall begriffene jiddischsprachige Welt, die hätte entstehen können, wenn es der Freeland League gelungen wäre, die jüdische Massenansiedlung in Alaska zu realisieren. Seine alternative Geschichte der jiddischen territorialen Bewegung zeigt auch, dass das drohende Ende dieser Welt als Endzeit wahrgenommen wird und den Wunsch mobilisiert, den dritten Tempel aufzubauen und die messianische Erlösung in die eigene Hand zu nehmen. Die Figur, die dabei tatkräftig Hand anlegt und das Ende selbst herbeiführt, trägt nicht von ungefähr denselben Namen wie Herzls Held in *Altneuland*: Litwak. Auch wenn der messianischen Erlösung, die dieser kaltblütig plant, am Ende der Messias abhandenkommt, löst der Eindruck, dass diese nach der Sprengung des Felsendoms in greifbarer Nähe sei, genau das aus, was er soll: eine Massenumsiedlung nach Palästina. Diese steht freilich unter anderem Vorzeichen als ihr historisches Pendant. Während die zionistische Besiedlung von *Eretz Israel* die Zeit des Exils beenden wollte, hat diese in Sitka bereits ihr Ende gefunden. Die Gründung eines eigenen jüdischen Gemeinwesens in Alaska aber hat das, was sie verspricht, nicht gehalten:

The two million Jews got off the boats and found no rolling prairies dotted with buffalo [...]. Nowhere to spread out, to grow, to do anything more than crowd together in the teeming style of Vilna and Lodz. The homesteading dreams of a million landless Jews [...] snuffed on arrival. Every few years some utopian society other would acquire a tract of green that reminded some dreamer of a cow pasture. They would found a colony, import livestock, pen a manifesto. And then the climate, the markets, and the streak of doom that marbled Jewish life would work their charm. The dream farm would languish and fail.<sup>28</sup>

Der Roman von Michael Chabon erzählt nicht nur, was hätte geschehen können, wenn einer der Pläne der jüdischen territorialen Organisationen aufgegangen wäre. Er zeigt auch, dass es zwar Alternativen zur Besiedlung Zions geben mag, diese aber immer wieder auf den Plan treten kann. *The Jiddish Policemen Union* dekonstruiert die Utopien der jüdischen territorialen Bewegungen, und mit diesen die Idee, dass man die Erlösung selbst in die Hand nehmen könnte. Er endet in einer Gegenwart, in der Jüdinnen Juden in der Diaspora sowohl ihren Zufluchtsort als auch Glauben an den Messias verloren haben.

---

28 Chabon, Michael: *The Yiddish Policemen's Union*. London 2007. S. 291.



Andrea Livnat

## „Hinaus – aus – dem – Ghetto!“

### Beschreibungen des Antisemitismus in Theodor Herzls literarischem Werk

„In der Judenfrage wurde ich als Agitator weltberühmt. Als Schriftsteller, namentlich als Dramatiker, gelte ich nichts, weniger als nichts. Man nennt mich nur einen guten Journalisten. Obwohl ich fühle, weiß, daß ich ein Schriftsteller von großer Rasse bin oder war, der nur sein volles Maß nicht gegeben hat, weil er angeekelt und entmutigt wurde.“<sup>1</sup> Diese Einschätzung Theodor Herzls, notiert in seinem Tagebuch im Juni 1902, könnte nicht richtiger sein. Herzl ging in die Annalen als Begründer des politischen Zionismus ein. Sein literarisches Werk ist heute fast vergessen, auch wenn er zu seiner Zeit durchaus erfolgreich war, sowohl wegen seiner inspirierenden Feuilletons wie auch wegen seiner Lustspiele, die am Burgtheater Wien, am Königlichen Schauspielhaus Berlin und auf anderen deutschen Bühnen gezeigt wurden.

Theodor Herzl vollzog in seinem Leben eine erstaunliche Entwicklung. Aus dem bürgerlich-assimilierten Studenten der Rechtswissenschaften, der sich ambitioniert in einer Burschenschaft engagierte, wurde zunächst ein erfolgreicher Journalist und Theaterautor, der sich schließlich, auf der Höhe seiner Karriere, umbesinnen sollte. Dieser Wandel, den Herzl auf der Suche nach einer Lösung für die „Judenfrage“ durchlief, spiegelt sich auch in seinem literarischen Werk wider, was in diesem Beitrag anhand einiger Stationen verdeutlicht werden soll.

Theodor Herzl, 1860 in Budapest geboren, begann schon während der Schulzeit zu schreiben. Trotz seines Wunsches, Schriftsteller zu werden, immatrikulierte er sich – die Familie war nach dem Tod seiner Schwester nach Wien übersiedelt – dort für das Studium der Rechtswissenschaften. Während der Studienzeit verfasste er Novellen und kleinere Theaterstücke. 1881 schloss er sich der schlagenden Studentenverbindung Albia an,<sup>2</sup> nahm selbst an Duellen teil und verarbeitete diesen studentischen Ehrenkodex auch verschiedentlich literarisch. Arthur Schnitzler, der Herzl im August 1885 kennenlernte<sup>3</sup> und mit ihm zu lite-

---

1 Herzl, Theodor: Tagebucheintrag vom 4. Juni 1902. In: Ders.: Gesammelte zionistische Werke. Band 4. Dritte Auflage. Berlin 1934. S. 207 f.

2 Bein, Alex: Theodor Herzl. Biographie. Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1983. S. 54 f.

3 Riedmann, Bettina: „Ich bin Jude, Österreicher, Deutscher“. Judentum in Arthur Schnitzlers Tagebüchern und Briefen. Tübingen 2002. S. 109.

rarischen Themen in brieflichem Austausch stand,<sup>4</sup> erinnerte in seiner Autobiografie an Herzls Burschenschafts-Erfahrung:

Einer von den jüdischen Studenten, die [...] einer deutschnationalen Burschenschaft angehört hatten, war Theodor Herzl gewesen; den ich selbst noch mit der blauen Albenkappe und dem schwarzen Stock mit Elfenbeingriff, darauf das F.V.C. (Floriat Vivat Crescat) eingraviert war, in Reih und Glied mit seinen Couleurbrüdern umherspazieren sah; – daß diese ihn als Juden aus ihrer Mitte stießen, oder, wie das beleidigende Studentenwort hieß, ‚schaßten‘, war zweifellos der erste Anlaß, der den deutschnationalen Studenten und Wortführer in der Akademischen Redehalle [...] zu dem vielleicht mehr begeisterten als überzeugten Zionisten wandelte, als der er im Gedächtnis der Nachwelt weiterlebt.<sup>5</sup>

Schnitzler spricht hier den Grund für Herzls Ausscheiden aus der Albia an. Im März 1883 hatte sich die Albia einem Trauer-Kommers der alldeutschen Studenten für Richard Wagner angeschlossen, der großes Aufsehen erregte. Nach einer Rede von Hermann Bahr, der Wagner als politischen Führer würdigte, und nachdem Georg von Schönerer die Bühne stürmte, kam es zu Tumulten, und die Veranstaltung wurde von der Polizei aufgelöst.<sup>6</sup> Herzl hatte zwar an der Feier nicht teilgenommen, schrieb jedoch zwei Tage später mit der Bitte um „ehrenhafte Auflösung seines Verhältnisses zu der Verbindung“, da sie sich offenbar der „Bewegung“, gemeint ist der Verein deutscher Studenten in Wien mit seinem großdeutschen und antisemitischen Programm, angeschlossen hätte. Herzl wurde zwar letztlich nicht geschasst, wie Schnitzler schrieb, aber von der Mitgliederliste gestrichen.<sup>7</sup>

1884 schloss Herzl das Studium mit der Promotion ab. Die Rechtswissenschaften waren für ihn jedoch lediglich Broterwerb, auch nachdem er eine Stelle bei dem Gericht in Salzburg erhielt: „Natürlich schrieb ich mehr für das Theater als für das Gericht. In Salzburg brachte ich einige der glücklichsten Stunden meines Lebens zu. Ich wäre auch gerne in der schönen Stadt geblieben; aber als Jude wäre ich nie zur Stellung eines Richters befördert worden. Deshalb nahm ich damals von Salzburg und der Rechtsgelehrsamkeit Abschied.“<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Vgl. Beier, Nikolaj: „Vor allem bin ich ich...“. Judentum, Akkulturation und Antisemitismus in Arthur Schnitzlers Leben und Werk. Göttingen 2008. S. 212.

<sup>5</sup> Schnitzler, Arthur: Jugend in Wien. Eine Autobiographie. Berlin 2016. S. 129.

<sup>6</sup> Wladika, Michael: Hitlers Vätergeneration. Die Ursprünge des Nationalsozialismus in der k.u.k. Monarchie. Wien/Köln/Weimar 2005. S. 158 f.

<sup>7</sup> Bein, Herzl (wie Anm. 2), S. 66 f.

<sup>8</sup> Herzl, Theodor: Selbstbiographie. In: Ders.: Gesammelte zionistische Werke. Band 1. Dritte Auflage. Berlin 1934. S. 13.

Am Theater blieb Herzl zunächst erfolglos. Dafür fanden seine Feuilletons und Reisebeschreibungen großen Anklang.<sup>9</sup> Vor allem seine Reiseberichte aus Frankreich und Italien stießen auf Interesse, sodass er schließlich einen „literarischen Wochenkommentar“ für das Berliner Tagblatt erhielt.<sup>10</sup> Als erstes Stück wurde Herzls *Wilddiebe* 1889 am Burgtheater uraufgeführt und dann immerhin 57-mal dort und auch auf anderen deutschen Bühnen gezeigt. Plagiatsvorwürfe sorgten im Anschluss allerdings dafür, dass dieser Erfolg nicht durchschlagend wurde.

1891 erhielt Herzl Anstellung bei der *Neuen Freien Presse*, damals eine der wichtigsten Wiener Tageszeitungen.<sup>11</sup> Mit einem sehr guten Gehalt ausgestattet, das Herzl, der mittlerweile eine Familie zu versorgen hatte,<sup>12</sup> die materiellen Sorgen nahm, wurde er Korrespondent für die Zeitung in Paris. Dort berichtete er unter anderem über die Dreyfus-Affäre und sollte die großen Zusammenhänge von Politik besser begreifen.

Nebenher schrieb Herzl weiter fürs Theater. Später hielt er über den Erfolg seiner Stücke fest:

Viele meiner Stücke wurden auf verschiedenen Theatern aufgeführt: einige mit vielem Beifall, andere mit geringem Erfolg. Bis zu diesem Augenblicke kann ich nicht verstehen, warum einige meiner Stücke Beifall fanden, andere ausgepiffen wurden. Diese Verschiedenheit der Aufnahme meiner Stücke lehrte mich jedoch, es nicht zu beachten, ob das Publikum mein Werk beklatschte oder auspiff. Man muß es sich selbst recht machen; alles andere ist gleichgültig.<sup>13</sup>

Tatsächlich war dieser Grundsatz bald zu Herzls Programm geworden. Denn immer mehr drängte sich eine politische Frage in sein Denken, die „Judenfrage“. Dabei wurde Herzl lange vor der Dreyfus-Affäre mit dem alltäglichen Antisemitismus konfrontiert. Er erlebte Antisemitismus zu Hause in Wien, wo der spätere Bürgermeister Karl Lueger politisch aktiv war, während seiner Studienzeit, auf Reisen und im Alltag. Im ersten Teil seines Tagebuches notierte er: „Wann ich

---

**9** Mayer, Anton: „Bilden Sie nach lebenden Modellen...!“ Der Schriftsteller Theodor Herzl. In: Jüdisches Echo. Vol. 53/2002. S. 202.

**10** Der Kommentar erschien unter dem Pseudonym „Kunz“. Mayer, Schriftsteller (wie Anm. 9), S. 202.

**11** Pawel, Ernst: *The Labyrinth of Exile. A Life of Theodor Herzl*. New York 1989. S. 144 f.

**12** Herzl hatte im Juni 1889 Julie Naschauer geheiratet. 1890 wurde Tochter Pauline geboren, ein Jahr später Sohn Hans. 1893 folgte Tochter Trude. Vgl. Herzl, *Selbstbiographie* (wie Anm. 8), S. 13; Livnat, Andrea: *Der Prophet des Staates*. Theodor Herzl im kollektiven Gedächtnis des Staates Israel. Frankfurt am Main 2011. S. 168 f.

**13** Herzl, *Selbstbiographie* (wie Anm. 8), S. 13.

eigentlich anfang, mich mit der Judenfrage zu beschäftigen? Wahrscheinlich, seit sie aufkam. Sicher, seit ich Dührings Buch gelesen.“<sup>14</sup> Gemeint war Karl Eugen Dührings *Die Judenfrage als Racen-, Sitten- und Culturfrage*, das seit 1881 mehrere Auflagen erfuhr. In Paris kam er zu einem anderen Verständnis der modernen Judenfeindschaft. Herzl begann, Antisemitismus als unvermeidbar zu sehen und gleichzeitig als notwendige Vorstufe für die „Lösung der Judenfrage“. Für diese stellte er sich zunächst eher einfache Modelle vor und träumte etwa von einem Duell mit antisemitischen Wortführern.<sup>15</sup>

Knapp ein Dutzend Theaterstücke, fast ausschließlich Lustspiele, hatte Herzl bis zu diesem Zeitpunkt geschrieben.<sup>16</sup> In einer Atmosphäre, in der Judenfrage und Antisemitismus die Tagespolitik bestimmten, kam Herzl in einer Sitzung mit dem Bildhauer Samuel Friedrich Beer, dem er für eine Büste Modell saß, auf den Antisemitismus zu sprechen, ein Gespräch, das einen nachhaltigen Eindruck auf Herzl machte und in ihm schnell eine Idee reifen ließ. In nur 17 Tagen, zwischen dem 21. Oktober und dem 8. November 1894, schrieb er daraufhin *Das Ghetto*, später umbenannt in *Das neue Ghetto*, ein dramatisches Theaterstück über die „Judenfrage“.<sup>17</sup>

## „Wie in der alten Zeit“

Protagonist des Stückes ist der jüdische Anwalt Dr. Jakob Samuel, aus einfachen, aber selbstbewussten Verhältnissen stammend, assimiliert und ohne enge Kontakte zur jüdischen Welt, frisch verheiratet mit Hermine Hellmann, der verwöhnten Tochter eines wohlhabenden jüdischen Kaufmanns. Die Diskrepanz zwischen Jakob und seinem neuen Schwager, der sein Geld an der Börse verdient, könnte nicht größer sein. Nachdem Jakob Probleme hat, genug Geld für den gehobenen Lebensstil seiner Frau zu verdienen, erhält er von seinem Schwager ein Geschäftsangebot. Dieser möchte ein Kohlebergwerk übernehmen und in eine gewinnbringende Aktiengesellschaft umwandeln, Jakob soll die Statuten der Aktiengesellschaft aus rechtlicher Sicht ausarbeiten. Von einem Arbeiter aus dem Bergwerk, der von unerträglichen Bedingungen erzählt, um die sich sowohl der bisherige Eigentümer wie auch der Verwalter nicht kümmern würden, erfährt

<sup>14</sup> Tagebucheintrag von Pfingsten 1895. In: Herzl, Theodor: *Gesammelte zionistische Werke*. Band 2. Dritte Auflage. Berlin 1934. S. 4.

<sup>15</sup> Vgl. Peck, Clemens: *Im Labor der Utopie. Theodor Herzl und das „Altneuland“-Projekt*. Berlin 2012. S. 101f.

<sup>16</sup> Vgl. Bein, Herzl (wie Anm. 2), S. 713.

<sup>17</sup> Bein, Herzl (wie Anm. 2), S. 174.

Jakob von lebensbedrohlichen Zuständen und Schikanen im Bergwerk. Er zögert nicht, schickt das vom Schwager geliehene Geld sofort zurück und fährt persönlich nach Dubnitz, um sich vor Ort ein Bild zu machen. Die Arbeiter gehen daraufhin in Streik. Nachdem sie die Arbeit kurz darauf wieder aufnehmen, kommt es zu einem tragischen Grubenunglück. Der Wert des Bergwerks fällt dramatisch ab, es kommt zum Streit zwischen dem Besitzer, Rittmeister Schramm, und Jakob, die sowieso noch eine alte Rechnung aus Studentenzeiten offen haben. Am Ende steht ein Duell, das Jakob nicht überlebt.

*Das neue Ghetto* wurde nach langem Hin und Her erst im Januar 1898 uraufgeführt. Herzl war davon überzeugt, dass das Stück auf die Bühne musste, damit sei der Ton angeschlagen, „der nöthig ist[,] um die Judenfrage zu lösen und die Juden hinauszuführen aus dem Ghetto“.<sup>18</sup> Er sprach dem Theater damit die Kraft zu, sein Publikum praktisch zu beeinflussen und so eine Veränderung anzustoßen. Das Stück muss als Wendepunkt in Herzls Leben gesehen werden. Es zeigt deutlich den Bruch mit der Überzeugung, Juden könnten gleichberechtigt in die Gesellschaft integriert werden. Gleichzeitig ist das Stück eine scharfe Kritik an der jüdischen Gesellschaft seiner Zeit, an Korruption und sozialen Missständen. Für den Protagonisten kann es kein gutes Ende geben, dies sollte Herzl erst später entwerfen.

Der Antisemitismus wird in der illustren Runde von Jakobs Schwiegereltern erstmals von der Figur des Rabbiner Friedheimer thematisiert: „Es ist wahr, man sieht uns wieder scheel an – wie in der alten Zeit, als wir im Ghetto lebten.“<sup>19</sup> Dennoch seien die Mauern gefallen, woraufhin Jakob zu bedenken gibt, dass nur die sichtbaren Mauern gefallen seien. Friedheimer kann dem Antisemitismus aber auch etwas Gutes abgewinnen. „Seit der Antisemitismus im Lande ist, sehe ich wieder mehr Frömmigkeit. Der Antisemitismus ist eine Mahnung, daß wir treu zusammenstehen sollen, daß wir nicht dem Gott unserer Väter abtrünnig werden sollen.“<sup>20</sup> Zudem verteidigt er die Vorzüge des Ghettos, das zwar dumpf und unreinlich gewesen sei, aber die Tugenden der Familie bewahrt habe. Auf Jakobs Einwand hin: „Ich sage nur, wir müssen hinaus!“, entgegnet Friedheimer, dass zwar die Mauern und Schranken nun unsichtbar seien: „Aber auch dieses moralische Ghetto ist unser vorgeschriebener Aufenthaltsort. Wehe dem, der hinaus will!“<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Vgl. Riedmann, Schnitzler (wie Anm. 3), S. 123.

<sup>19</sup> Herzl, Theodor: *Das neue Ghetto*. Schauspiel in vier Akten. In: Ders.: *Gesammelte zionistische Werke*. Band 5. Berlin 1935. S. 1–124, hier S. 35.

<sup>20</sup> Herzl, *Das neue Ghetto* (wie Anm. 19), S. 36.

<sup>21</sup> Herzl, *Das neue Ghetto* (wie Anm. 19), S. 37.

Mit der Figur des Arztes Dr. Bichler spricht Herzl das Thema Konversion an, das er noch ein Jahr zuvor für die Lösung hielt. In einem Gespräch mit den Herausgebern der *Neuen Freien Presse*, das er in seinem Tagebuch wiedergibt, entwickelte er 1893 eine radikale Idee, eine Massenkonzersion der Juden in Österreich zum Christentum: „Am hellichten Tage, an Sonntagen um zwölf Uhr, sollte in feierlichen Aufzügen unter Glockengeläute der Uebertritt stattfinden in der Stefanskirche. Nicht verschämt, wie es einzelne bisher getan, sondern mit stolzen Gebärden.“<sup>22</sup> In *Das neue Ghetto* ist die Taufe keine Lösung mehr. Dr. Bichler, nach den Gründen für seine Taufe gefragt, antwortet zunächst: „Was ich tat, ist die individuelle Lösung der Frage.“ Um dann anzuschließen: „Oder wenigstens ein Versuch der Lösung... Denn – unter uns – gelöst ist sie dadurch nicht.“<sup>23</sup>

Jakob bleibt sich selbst und seinem Judentum, auch gegenüber seinem christlichen Freund Franz, treu. Dieser besucht ihn einige Zeit nach der Hochzeit, um sich von ihm loszusagen. Denn Jakob habe nun eine „andere Umgebung, eine andere Gesellschaft“, in die er sich nicht finden könne.<sup>24</sup> Er wolle sich der Politik zuwenden, und da wolle er seinen Gegnern nicht diese Waffe in die Hand geben, „daß ich so viel mit Juden verkehre, mit Börsianern. Da heißt's gleich: der Judenknecht!“ Jakob reagiert empört, erklärt dem Freund jedoch noch etwas über die Juden. Nicht die Natur habe sie zu dem gemacht, was sie sind, sondern die Geschichte: „Mit Gewalt habt Ihr uns auf das Geld geworfen – und jetzt sollen wir auf einmal nicht am Geld kleben! Zuerst habt Ihr uns tausend Jahre in der Sklaverei gehalten – dann sollen wir von einem Tag auf den anderen auch innerlich frei werden!“<sup>25</sup>

Das Stück endet mit dem tragischen Tod Jakobs, der in seinen letzten Zügen noch an die Juden appelliert: „Juden, meine Brüder, man wird Euch erst wieder leben lassen – wenn Ihr....“ Die Lösung bleibt im Unklaren, nur den Weg weist Jakob mit seinen letzten Worten: „Ich will – hinaus! ... Hinaus – aus – dem – Ghetto!“<sup>26</sup>

Das Stück enthält „einen der ersten Kollektivierungsversuche der Juden“ bei Herzl.<sup>27</sup> Tatsächlich war er sich aber zu diesem Zeitpunkt selbst über die Lösung für die Judenfrage noch im Unklaren. An Schnitzler, mit dem er während der Niederschrift von *Das neue Ghetto* in intensivem Briefkontakt stand und der ver-

---

<sup>22</sup> Tagebucheintrag von Pfingsten 1895. In: Herzl, Werke (wie Anm. 14), S. 8.

<sup>23</sup> Herzl, *Das neue Ghetto* (wie Anm. 19), S. 17.

<sup>24</sup> Herzl, *Das neue Ghetto* (wie Anm. 19), S. 45.

<sup>25</sup> Herzl, *Das neue Ghetto* (wie Anm. 19), S. 46.

<sup>26</sup> Herzl, *Das neue Ghetto* (wie Anm. 19), S. 124.

<sup>27</sup> Peck, *Labor* (wie Anm. 15), S. 109.

suchte, ihn über die Gestaltung der Charaktere zu beraten,<sup>28</sup> schrieb Herzl, er wolle keine Verteidigung oder Rettung der Juden, „ich will die Frage nur mit aller Macht zur Discussion stellen!“<sup>29</sup> Schnitzler war es auch, den Herzl bat, Ende 1894/95 das Stück an ein Theater zu vermitteln. Er selbst wollte anonym bleiben und gab Schnitzler genaue Anweisungen, einen Begleitbrief und die Reihenfolge vor, welchem Theater das Stück unter dem Autorennamen Albert Schnabel angeboten werden sollte.<sup>30</sup> Doch Schnitzlers Bemühungen blieben ohne Erfolg. Das Stück wurde weder am Theater noch bei einem Verlag angenommen.<sup>31</sup> Schließlich intervenierte Herzl selbst und versuchte es in Prag, wo allerdings die jüdische Gemeinde wegen des negativen Frauenbilds im Stück opponierte. Herzl stimmte sogar einer Überarbeitung zu. Letztlich wurde *Das neue Ghetto* im Januar 1898 im Carltheater Wien uraufgeführt.<sup>32</sup>

Die Kritiker urteilten sehr unterschiedlich. Einerseits erhielt das Stück viel Zuspruch, andererseits erfuhr es Ablehnung und Spott, da Herzl mittlerweile seinen zionistischen Aktionsplan entworfen hatte. Der *Judenstaat* war zum Zeitpunkt der Uraufführung schon publiziert, und der Kongress hatte schon getagt. Gerade von zionistischer Seite fiel die Kritik im Übrigen nicht immer positiv aus. So hielt es etwa Ruben Brainin, ein vehementer Anhänger Herzls, der das Stück ins Hebräische übersetzen sollte, „für bar jedes Gedankens und literarischen Wertes“.<sup>33</sup>

Insgesamt wurde *Das neue Ghetto* aber durchaus zu einem Erfolg, am Carltheater war es bis Mai 1898 25-mal zu sehen und im Anschluss auch in Berlin, Hamburg, Stettin, Altona, Baden-Baden, Augsburg, Libau, Dorpat, Prag, Teplitz, Budweis, Pilsen, Olmütz, Krakau und vielen anderen Orten.<sup>34</sup> Was Herzl sich aber gewünscht hatte, dass das Stück eine Diskussion über die Lösung der Judenfrage anstoße, ist nicht eingetreten. Das liegt natürlich auch daran, dass Herzl diese mittlerweile selbst vorgelegt hatte und die Diskussion an anderer Stelle angestoßen hatte.

---

<sup>28</sup> Riedmann, Schnitzler (wie Anm. 3), S. 114.

<sup>29</sup> Zitiert nach Riedmann, Schnitzler (wie Anm. 3), S. 120.

<sup>30</sup> Bein, Herzl (wie Anm. 2), S. 182.

<sup>31</sup> Riedmann, Schnitzler (wie Anm. 3), S. 122f.

<sup>32</sup> Riedmann, Schnitzler (wie Anm. 3), S. 123.

<sup>33</sup> Bein, Herzl (wie Anm. 2), S. 380.

<sup>34</sup> Bein, Herzl (wie Anm. 2), S. 379.

## Zwischen Wirklichkeit und Utopie

Während Herzl an *Das neue Ghetto* arbeitete, nahm die Dreyfus-Affäre ihren Lauf. Herzl war zu diesem Zeitpunkt bereits zu der Überzeugung gelangt, dass man den Antisemitismus nicht bekämpfen könne, weder durch Assimilation noch Taufe. Dennoch sah er den Antisemitismus nicht als etwas an, das den Juden schaden würde. Ganz im Gegenteil, er hielt ihn sogar für eine „dem Judencharakter nützliche Bewegung“, die helfen würde, die Juden zu erziehen.<sup>35</sup> Herzls nächster Schritt war bereits der Anfang seiner praktischen Agitation für die zionistische Sache. Im Mai 1895 schrieb er an den jüdischen Philanthropen Baron Maurice de Hirsch und bat um ein persönliches Treffen, das am 2. Juni 1895 zustande kam. Herzls Skizze für dieses Treffen konnte den Baron jedoch nicht beeindrucken, das Treffen endete, ohne dass Herzl seine Ideen zu Ende vortragen konnte.<sup>36</sup> Auf der Suche nach finanzieller Unterstützung plante er, sich an die Rothschilds zu wenden. Diesmal wollte er besser vorbereitet sein und arbeitete ein schriftliches Konzept aus, das unter dem Titel *Rede an die Rothschilds* bereits alle wichtigen Grundsätze seiner Vorstellung eines Judenstaates enthielt. Zu einer Begegnung mit den Rothschilds sollte es nicht kommen. Trotzdem arbeitete er den Text weiter aus und publizierte ihn schließlich nach seiner Rückkehr aus Paris im Februar 1896 in Wien unter dem Titel *Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. „Der Gedanke, den ich in dieser Schrift ausführe, ist ein uralter. Es ist die Herstellung des Judenstaates“, schreibt Herzl in der Vorrede.<sup>37</sup> Angesichts der ständigen Bedrohung durch den Antisemitismus, trotz der Versuche, sich der Umgebung zu assimilieren, und aus der Überzeugung heraus, die Juden seien ein Volk, sah er die einzige Lösung der Judenfrage in der Gründung eines „Judenstaates“.

Die treibende Kraft für einen eigenen Staat sei die „Judennot“,<sup>38</sup> der Judenstaat sei „ein Weltbedürfnis, folglich wird er entstehen“.<sup>39</sup> Herzl definierte in der Einleitung den Antisemitismus als internationales Problem, unabhängig vom jeweiligen Status der Juden: „In Rußland werden Judendörfer gebrandschatzt, in Rumänien erschlägt man ein paar Menschen, in Deutschland prügelt man sie gelegentlich durch, in Österreich terrorisieren die Antisemiten das ganze öffent-

---

<sup>35</sup> Tagebucheintrag von Pfingsten 1895. In: Herzl, Werke (wie Anm. 14), S. 12.

<sup>36</sup> Brenner, Michael: Geschichte des Zionismus. München 2002. S. 33f.

<sup>37</sup> Herzl, Theodor: Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage [1898]. Zürich 1997. S. 7.

<sup>38</sup> Herzl, Der Judenstaat (wie Anm. 37), S. 8.

<sup>39</sup> Herzl, Der Judenstaat (wie Anm. 37), S. 10.

liche Leben, in Algerien treten Wanderhetzprediger auf, in Paris knöpft sich die sogenannte bessere Gesellschaft zu, die Cercles schließen sich gegen die Juden ab.“<sup>40</sup> Die Judenfrage sei eine „nationale Frage“, <sup>41</sup> Assimilation bewahre nicht vor Antisemitismus. Im Gegenteil, Juden „haben überall ehrlich versucht, in der uns umgebenden Volksgemeinschaft unterzugehen und nur den Glauben unserer Väter zu bewahren. Man läßt es nicht zu.“<sup>42</sup> Für Juden sah er keine Zukunft in Europa. Herzl ging so weit, dass er drastisch formulierte: „Müssen wir schon ‚raus‘? und wohin? Oder können wir noch bleiben? und wie lange?“<sup>43</sup> Eine Formulierung, die an Jakobs letzte Worte in *Das neue Ghetto* erinnert.

Der *Judenstaat* steht am Anfang der zionistischen Agitation Herzls, die die Zionistische Organisation ins Leben rief. Herzl arbeitete unermüdlich für die Sache, gründete die Zeitung *Die Welt*, berief den Zionistenkongress in Basel ein, reiste kreuz und quer durch Europa, arrangierte ein Treffen mit dem deutschen Kaiser in Palästina, sprach bei den Herrschern Europas und beim türkischen Sultan vor. Daneben arbeitete er weiter für die *Neue Freie Presse*, für die er unzählige Feuilletons, Kritiken und Reisebeschreibungen, aber auch politische Betrachtungen sowie Beiträge über technische Entwicklung und soziale Lebensumstände verfasste.<sup>44</sup> Außerdem schrieb er eine Reihe philosophischer Erzählungen. Dem Thema „Lösung der Judenfrage“ sollte er einen utopischen Roman widmen, der zu seinem bekanntesten Werk wurde, nicht zuletzt aufgrund seines Mottos.

## „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen“

Seit 1898 arbeitete Herzl an dem Roman, der 1902 als *Altneuland* erschien. Er vereint die unterschiedlichen Aspekte von Herzls Persönlichkeit, sein schriftstellerisches Talent, seine juristische Expertise, seine Technikbegeisterung und sein Interesse an den brennenden sozialen Fragen seiner Zeit und muss als „politisches und literarisches Projekt“ verstanden werden.<sup>45</sup> Protagonist ist der Jurist Dr. Friedrich Löwenberg, „ein gebildeter und verzweifelter junger Mann“, <sup>46</sup>

---

<sup>40</sup> Herzl, *Der Judenstaat* (wie Anm. 37), S. 28.

<sup>41</sup> Herzl, *Der Judenstaat* (wie Anm. 37), S. 16.

<sup>42</sup> Herzl, *Der Judenstaat* (wie Anm. 37), S. 16.

<sup>43</sup> Herzl, *Der Judenstaat* (wie Anm. 37), S. 29.

<sup>44</sup> Bein, Herzl (wie Anm. 2), S. 469.

<sup>45</sup> Peck, *Labor* (wie Anm. 15), S. 15. Hervorhebung im Original.

<sup>46</sup> So der Titel des ersten Kapitels: Herzl, Theodor: *Altneuland*. Ein utopischer Roman [1902]. Hrsg. v. David Gall. Norderstedt 2004. S. 20f.

der der Wiener jüdischen Gesellschaft überdrüssig ist und sich entschließt, auf ein Angebot des deutsch-amerikanischen Millionärs Kingscourt einzugehen und mit ihm auf eine einsame Pazifikinsel zu ziehen. Vor der Abreise verschenkt er die Geldsumme, die er von Kingscourt erhalten hat, an einen armen jüdischen Jungen aus Osteuropa, David Littwak, dessen Familie er damit vor dem Verhungern rettet. Auf dem Weg zu ihrer Insel legen Löwenberg und Kingscourt in Palästina Zwischenstopp ein, das sie als schmutzig und heruntergekommen wahrnehmen und für das Löwenberg keinerlei Empathie empfindet. 20 Jahre später, im Jahre 1923, fahren die beiden zurück in die Zivilisation, neugierig, „was aus der niederträchtigen Welt geworden ist“.<sup>47</sup>

Veränderungen im Seeverkehr lassen darauf schließen, dass es in Haifa mittlerweile einen geschäftigen Hafen gibt, sodass die beiden Männer wiederum einen Zwischenstopp in Palästina einlegen. Schon beim Einlaufen wird ihnen bewusst, dass ein Wunder geschehen sein muss. An Land begegnen sie zufällig als Erstes jenem kleinen Jungen, den Löwenberg vor seiner Abreise beschenkte. David Littwak, nunmehr ein junger ambitionierter Mann, der in der „Neuen Gesellschaft für die Kolonisierung von Palästina“ sehr engagiert ist,<sup>48</sup> nimmt die beiden Gäste kurzerhand mit, zunächst nach Hause in seine Villa und zeigt ihnen in den folgenden Tagen das Land. Von den Errungenschaften der „neuen Gesellschaft“ begeistert entschließen sich Löwenberg und Kingscourt am Ende, in Altneuland zu bleiben und ihren Anteil am Aufbau zu leisten. David Littwak wird zum neuen Präsidenten der Gesellschaft gewählt. Herzl schloss sein Werk, indem er den berühmt gewordenen Satz: „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen“, den er dem Roman als Motto voranstellte, weiterführte: „Wenn Ihr aber nicht wollt, so ist es und bleibt es ein Märchen, was ich Euch erzählt habe.“<sup>49</sup> Er verweist hier wiederum auf die Eigenverantwortung der Juden für ihre Situation, wie er es in *Der Judenstaat* eindringlich betont hatte.

Die Schilderung der Wiener jüdischen Gesellschaft, aus der Löwenberg flieht, erinnert an die Darstellung in *Das neue Ghetto*. In *Altneuland* nimmt sie jedoch wesentlich mehr Raum ein und beinhaltet auch die Situation der Ostjuden in der Stadt. Das Kaffeehaus, in dem Löwenberg seit Studienzeiten zu sitzen pflegt und vor sich hinträumt, ist zugleich Treffpunkt vieler arbeitsloser Akademiker, die meisten davon Juden. Der Wunsch, den Berufsstand der Väter, also den Handel, zu verlassen, habe sie in die akademischen Berufe geführt, wo es nun eine Überzahl an Arbeitskräften gebe. Sie lebten vom Ersparten oder dem Geld des

---

<sup>47</sup> Herzl, *Altneuland* (wie Anm. 46), S. 61.

<sup>48</sup> Herzl, *Altneuland* (wie Anm. 46), S. 171.

<sup>49</sup> Herzl, *Altneuland* (wie Anm. 46), S. 259.

Vaters oder „lauerten auf die ‚gute Partie‘“<sup>50</sup>. Löwenberg selbst ist verliebt in die Tochter eines wohlhabenden Tuchhändlers, fürchtet aber, dass er keine Chancen hat. Und so kommt es auch, Ernestine verlobt sich mit einem aus Brünn stammenden Mann, der bereits Teilhaber eines großen Tuchhandels ist. Die Gesellschaft, die Löwenberg verachtet, schließt Beziehungen rein wegen ihrer Nützlichkeit, die Zeitung wird wegen der Börsenberichte gelesen. Doch trotz seiner Abscheu muss sich Löwenberg damit arrangieren: „In diesem Kreise, wo man nur für Vergnügen und Vorteil Sinn hatte, war Geld alles, und doch war er auf diesen Kreis der jüdischen Bourgeoisie angewiesen. Mit diesen Leuten und leider auch von diesen Leute mußte er leben, denn sie stellten die Klientel einer zukünftigen Advokatenpraxis vor.“<sup>51</sup>

Doch auch in dieser Gesellschaft gibt es Einzelne, die sich Sorgen um die Entwicklung des Antisemitismus machen. In einem Gespräch am Abend der Verlobung Ernestines äußert der Börsianer Laschner die Sorge, dass „wir [...] alle wieder den gelben Fleck tragen müssen“. „Oder auswandern“, hält ein Rabbiner für möglich, woraufhin ein weiterer Gast fragt, wohin sie denn auswandern könnten. „Ist es vielleicht anderswo besser? Sogar im freien Frankreich haben die Antisemiten die Oberhand.“<sup>52</sup> Der Rabbiner, aus einer mährischen Kleinstadt stammend, berichtet den Anwesenden daraufhin von der zionistischen Idee, die in der letzten Zeit erstarkt, was die Gesellschaft in brüllendes Gelächter ausbrechen lässt. Dem stellt Herzl die Lebenslage der aus Osteuropa stammenden Juden in Wien gegenüber. Löwenberg begleitet David Littwak und seinen Vater, einen Hausierer, nach Hause, um sich persönlich ein Bild von ihrer Lage zu machen. Der Vater berichtet: „Wir sind von Galizien hergekommen. In Krakau hab’ ich gewohnt in ein’ Zimmer mit noch drei Familien. Wir haben gelebt von der Luft. Hab’ ich mir gedacht, schlechter kann es nit mehr werden, und bin mit mei’ Weib und meine Kinder hergekommen. Hier is es nit schlechter, aber auch nit besser.“<sup>53</sup>

Später, in Altneuland angekommen, wird der nunmehr erwachsene David Löwenberg erzählen, wie es weiterging. Den Juden sei das Verbleiben an ihren Wohnorten verleidet worden. Die Verfolgungen waren sozialer und ökonomischer Art:

Boycott im Geschäftsleben, Aushungerung der Arbeiter, Ächtung in den freien Berufen, von den feineren, moralischen Leiden gar nicht zu sprechen, die ein höher organisierter Jude um die Jahrhundertwende zu erdulden hatte. Die Judenfeindschaft war mit den neuesten, wie

---

<sup>50</sup> Herzl, Altneuland (wie Anm. 46), S. 21.

<sup>51</sup> Herzl, Altneuland (wie Anm. 46), S. 33.

<sup>52</sup> Herzl, Altneuland (wie Anm. 46), S. 29.

<sup>53</sup> Herzl, Altneuland (wie Anm. 46), S. 35.

mit den ältesten Mitteln tätig. Das Blutmärchen wurde aufgefrischt, aber gleichzeitig hieß es auch, daß die Juden die Presse – wie einst im Mittelalter den Brunnen – vergifteten. Die Juden wurden von den Arbeitern gehaßt, als Lohnverderber, wenn sie ihre Genossen waren; als Ausbeuter, wenn sie die Unternehmer waren. Sie wurden gehaßt, ob sie arm oder reich oder mittelständig waren.

Unter diesen Umständen sei es klar geworden, „daß sie entweder die Todfeinde einer von Ungerechtigkeit strotzenden Gesellschaft werden oder nach einem Zufluchtsort ausblicken mußten. Das letztere ist geschehen, und hier sind wir. Wir haben uns gerettet.“<sup>54</sup> Altneuland hat also den Juden die Lösung für den Antisemitismus gebracht.

Den Großteil des Romans nimmt die detaillierte Schilderung von Gesellschaft, Wirtschaft und Infrastruktur ein, die Littwak seinen Gästen auf einer Reise durchs Land, wo sie die unterschiedlichsten Aspekte des idealisierten Judenstaates entdecken, erläutert. Herzl formulierte in *Altneuland* eine Utopie, die sich sowohl den allermodernsten Technikerrungenschaften seiner Zeit wie auch originären Ideen bediente, etwa einer „mutualistische[n] Wirtschaftsordnung“, in der Herzl positive Aspekte des Kapitalismus mit sozialistischen Prinzipien mischt.<sup>55</sup> Ein weiterer zentraler Punkt ist die Toleranz innerhalb der Gesellschaft Altneulands, in der nicht nur Frauen gleichberechtigt sind, also sowohl arbeiten wie auch wählen dürfen, sondern in der auch Christen und Muslime die gleichen Rechte und Pflichten haben. Diese gleichberechtigte Gesellschaft seines utopischen Altneulands ist letztlich Herzls Antwort auf den Antisemitismus.

*Altneuland* wurde innerhalb der zionistischen Bewegung zunächst eher kritisch gesehen.<sup>56</sup> Herzl hielt unbeirrt an seinem Glauben über den Nutzen des Romans für die Bewegung fest und veranlasste, dass möglichst bald Übersetzungen erstellt wurden, etwa ins Englische, Jiddische und vor allem Hebräische, was zum Namensgeber für die erste jüdische Stadt, Tel Aviv, wurde.<sup>57</sup> Bis heute ist das Motto „Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen“ ein gängiges Schlagwort in Israels kollektivem Gedächtnis.<sup>58</sup>

---

<sup>54</sup> Herzl, *Altneuland* (wie Anm. 46), S. 70 f.

<sup>55</sup> Herzl, *Altneuland* (wie Anm. 46), S. 87.

<sup>56</sup> Siehe Schoeps, Julius H.: Theodor Herzl 1860 – 1904. Wenn Ihr wollt, ist es kein Märchen. Eine Text-Bild-Monographie. Wien 1995. S. 157.

<sup>57</sup> Nahum Sokolow wählte als Titel den poetischen aus der Bibel entnommenen Begriff „Tel Aviv“ anstatt einer wortgetreuen Übersetzung. Siehe Brenner, Zionismus (wie Anm. 36), S. 22.

<sup>58</sup> Livnat, *Prophet* (wie Anm. 12), S. 286 f.

## Judenstaat oder jüdischer Staat?

Zu den entschiedensten Gegnern Herzls gehörte Ahad haAm, Herzls *Judenstaat* entsprach in keiner Weise den Vorstellungen der Kulturzionisten, Ahad haAm fürchtete, ein solcher Staat würde eher zur Auflösung der jüdischen Kultur führen, anstatt sie zu bewahren. Auch die Art und Weise, in der Herzl einen Staat errichten wollte, fand wenig Gefallen bei Ahad haAm, der davon überzeugt war, dass der Wille einer Erneuerung nur aus der Mitte des jüdischen Volkes kommen könne. Die Kritik konzentriert sich in Ahad haAms Rezension von Herzls *Altneuland*, in der er die Neue Gesellschaft, die im utopischen Judenstaat lebt, nicht als „Avantgarde westlicher Kultur und Technologie, sondern lediglich deren Karikatur“ bezeichnet. *Altneuland* ist für Ahad haAm lediglich die „koloniale Verlängerung der westjüdischen Assimilation“.<sup>59</sup> Als solches schließt Ahad haAm, dass auch die Akteure des Romans austauschbar seien: „Ich glaube nicht zu übertreiben, wenn ich behaupte, dass der Verfasser nur wenige Aenderungen in dem vorliegenden Buche vornehmen müsste, um es ganz zu ‚negrisieren‘ [...]“.<sup>60</sup>

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass Herzls Vision eines Judenstaates mit Aufkommen des sogenannten Postzionismus Mitte der 1990er Jahre zunehmend kontrovers diskutiert wurde. Während die politische Rechte in Israel Herzls Ideen als explizit jüdischen Staat zu interpretieren versucht, betonen Autoren, die den Neuen Historikern angehören, den universellen Charakter von Herzls Judenstaat.<sup>61</sup> Auf einen interessanten Aspekt in der Herzl-Rezeption hat der Historiker Derek Penslar hingewiesen. Während Herzls Sicht der Araber in der allgemeinen Historiografie und vielen Herzl-Biografien fast keine Erwähnung findet, ist sie zentral in der antizionistischen Argumentation und Geschichtsschreibung.<sup>62</sup> Die Kritiker Herzls, unter ihnen auch der zu den sogenannten Neuen

---

59 Peck, Clemens: „Verschollen“ in „Altneuland“: Kafka liest Herzl. In: Yearbook for European Jewish Literature Studies. Bd. 3. Mai 2016. S. 42–63, hier S. 50.

60 Zitiert nach Peck, Verschollen (wie Anm. 59), S. 50.

61 Ausführlicher dazu Livnat, Prophet (wie Anm. 12), S. 165–168. Die als Neue Historiker bezeichneten Akademiker versuchten seit Ende der 1980er Jahre die gängigen zionistischen Narrative zu hinterfragen. Ihre Ansätze wurden zunehmend ideologisiert diskutiert und führten zu scharfen Kontroversen auch außerhalb der akademischen Welt. Vgl. Schäfer, Barbara: Historikerstreit in Israel. Die „neuen Historiker“ zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit. Frankfurt am Main 2000.

62 Penslar, Derek J.: Herzl and the Palestinian Arabs. Myth and Counter-Myth. In: The Journal of Israeli History 24 (2005) H. 1. S. 65–77, hier S. 66.

Historikern zählende Benny Morris,<sup>63</sup> beziehen sich dabei im Wesentlichen auf diese Passage in Herzls Tagebuch:

Den Privatbesitz der angewiesenen Ländereien müssen wir sachte expropriieren. Die arme Bevölkerung trachten wir unbemerkt über die Grenze zu schaffen, indem wir ihr in den Durchzugsländern Arbeit verschaffen, aber in unserem eigenen Lande jederlei Arbeit verweigern. Die besitzende Bevölkerung wird zu uns übergehen. Das Expropriationswerk muß ebenso wie die Fortschaffung der Armen mit Zartheit und Behutsamkeit erfolgen.<sup>64</sup>

Sie behaupten, Herzl habe damit Transfer und Enteignung der arabischen Bevölkerung propagiert. Diese These ist aus vielerlei Gründen nicht haltbar, an dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen,<sup>65</sup> dass der Tagebucheintrag in einem ersten großen Brainstorming Herzls entstand, als er noch nicht einmal auf Palästina als mögliches Territorium des Judenstaates festgelegt war. In keinem weiteren Eintrag und vor allem nicht im „Judenstaat“ selbst wiederholt Herzl diese Aussage, im Gegenteil, Herzl plante keinen „jüdischen Staat“, sondern einen Staat für Juden, in dem die arabische Bevölkerung des Landes toleriert und voll integriert ist.

*Altneuland*, Herzls Masterplan für den Judenstaat, ist in diesem Punkt jedenfalls eindeutig. Insgesamt ist die von Herzl beschriebene Gesellschaft durch und durch europäisch und entspricht jenem Wall gegen Asien, den er im *Judenstaat* beschrieb.<sup>66</sup> Als „Vorposten der Kultur“ werden in *Altneuland* europäische Sitten gepflegt. Ausdruck von Herzls Vorliebe für Äußerlichkeiten und gepflegtes Auftreten ist beispielsweise eine Szene, in der Löwenberg und Kingscourt weiße Handschuhe kaufen gehen, um die Oper zu besuchen.<sup>67</sup> Von den tatsächlichen Gegebenheiten in Palästina konnte vieles nicht weiter entfernt sein. Herzl blickte dabei in einer Mischung aus Naivität und europäischem Überlegenheitsdenken auf die arabische Bevölkerung des Landes. Trotzdem sind auch die Araber, verkörpert durch die Figur des Reschid Bey, eines wohlhabenden arabischen Nachbarn von David Littwak, in der „neuen Gesellschaft“ gleichberechtigt.<sup>68</sup> Für die

---

<sup>63</sup> Morris befasst sich mit Theodor Herzl in der Neuauflage seines Buches. S. Morris, Benny: *The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited*. Cambridge 2004.

<sup>64</sup> Herzl, Theodor: Tagebucheintrag vom 12. Juni 1895. In: Ders., *Werke*. Bd. 2 (wie Anm. 1), S. 98.

<sup>65</sup> Ausführlicher siehe Livnat, *Prophet* (wie Anm. 12), S. 178 f.

<sup>66</sup> Sowohl das kulturelle Leben wie auch Industrie und Handel orientieren sich an den großen europäischen Metropolen, siehe Lezzi, Eva: *Kolonialfantasien in der deutsch-jüdischen Literatur um 1900*. In: Dies. und Dorothea M. Salzer (Hrsg.): *Dialog der Disziplinen: Jüdische Studien und Literaturwissenschaft*. Berlin 2008. S. 437–479, hier S. 444.

<sup>67</sup> Herzl, *Altneuland* (wie Anm. 46), S. 95.

<sup>68</sup> Davon ausgenommen ist Reschid Beys Frau Fatma, die der Reisegesellschaft nur durch das Fenster winkt. Herzl lässt dabei die jüdischen Frauen versichern, dass Fatma ein „zufriedenes,

arabischen Einwohner des Landes habe die jüdische Einwanderung nur Wohlstand gebracht, sie brachte den Wandel von Rückständigkeit zu Moderne.<sup>69</sup> Reschid Bey berichtet den Gästen vom Wandel: „Die Bauern hausten in erbärmlichsten Lehmnestern, die zu schlecht waren für Tiere. Die Kinder lagen nackt und ungepflegt auf der Straße und wuchsen auf wie das liebe Vieh. Heute ist alles anders.“<sup>70</sup> Heute würden die Araber von den Wohlfahrtseinrichtungen profitieren, ob sie wollten oder nicht. Von Enteignungs- und Transfergedanken ist dieses Szenario weit entfernt. In Herzls utopischem Judenstaat haben Juden ihre Lehren aus dem Antisemitismus gezogen und leben in gleichberechtigter, toleranter Weise mit Muslimen und anderen Religionen zusammen.

## Von „Altneuland“ nach Tel Aviv

Herzl wurde nach seinem Tod zum wichtigsten Symbol der zionistischen Bewegung, ein Symbol, das die unterschiedlichen Strömungen innerhalb der Organisation vereinen konnte. Die Staatsgründung Israels erklärte Herzl zum „Propheten des Staates“. Der nach ihm benannte Hügel in Jerusalem, wohin seine Gebeine 1949 gebracht wurden, ist bis heute ein zentraler Erinnerungsort Israels. In der Auseinandersetzung mit dem „Prophet des Staates“ als Symbol lassen sich die Brüche in der politischen und gesellschaftlichen Entwicklung des Landes ablesen. Herzl war schon vor 1948 eines der häufigsten Motive innerhalb der zionistischen Gebrauchskunst. Aber auch in der bildenden Kunst, Musik, Film sowie Literatur und Theater wurde Herzl thematisiert. Ein Beispiel dafür ist das 1970 im „Kellertheater“ in Tel Aviv uraufgeführte Theaterstück *Se mistowew (Das dreht sich)* von Josef Mundi.<sup>71</sup> Es steht symbolisch für die Veränderungen und Dilemmata der israelischen Gesellschaft nach dem Sechs-Tage-Krieg und wirft einen Metablick auf die Geschichte des Staates Israel.

---

heiteres Weib“ sei und ihrem Mann den Ausflug von Herzen gönne. Siehe Herzl, *Altneuland* (wie Anm. 46), S. 111.

<sup>69</sup> Siehe Lezzi, *Kolonialfantasien* (wie Anm. 66), S. 445.

<sup>70</sup> Herzl, *Altneuland* (wie Anm. 46), S. 116f.

<sup>71</sup> Josef Mundi wurde 1935 in Bukarest geboren und kam im Alter von 16 Jahren mit seiner Familie nach Israel. *Se mistowew* zählt zu seinen erfolgreichsten Stücken und wurde über tausendmal aufgeführt. Es steht auch auf dem Lehrplan Literatur für die Oberstufe der allgemeinen Schule als Wahlthema. Webseite der Abteilung zur Planung und Entwicklung der Lehrpläne des Erziehungsministeriums: [http://www.education.gov.il/tochniyot\\_Limudim/bchira1.htm](http://www.education.gov.il/tochniyot_Limudim/bchira1.htm) (01.06.2017). Vgl. Livnat, *Prophet* (wie Anm. 12), S. 259f.

Drei Personen treffen auf der Bühne aufeinander: ein Mann mit Namen Theodor Herzl, ein Mann mit Namen Franz Kafka sowie eine Sekretärin. Ort dieser absurden Begegnung ist eine geschlossene Nervenheilanstalt in Israel. Während Herzl und Kafka als „Verrückte“ dargestellt sind, sieht Herzl seinerseits wiederum die ihn umgebende Realität als verrückt an. Denn der Staat sei noch in seinem Kopf, drehe sich in seinem Gehirn und sei noch nicht herausgekommen.<sup>72</sup> Der Staat könne also noch gar nicht existieren. Beweisstücke, wie etwa eine von der Sekretärin vorgelegte Zeitung, weist Herzl mit dem Hinweis zurück, in seinem Staat würde es keine solche Zeitung geben. Der „neue Jude“ der Zionistischen Bewegung, symbolisiert durch eine Puppe, wird von Kafka und Herzl durch ein selbstgebautes Folterwerkzeug geprüft und für tauglich befunden. Auch Herzl selbst setzt sich in die Foltermaschine, während Kafka mit Gewalt versucht, ihm klarzumachen, dass er nur ein Mann sei, dessen Identität verloren gegangen sei, sodass er sich irrtümlich für Herzl halte.<sup>73</sup> Herzl aber hält der Folter stand und bleibt dabei, dass er Theodor Herzl sei, dass er nach wie vor in Österreich lebe und der Judenstaat nur in seinem Gehirn existiere. Mundi löst die Absurdität dieser Begegnung der beiden historischen Figuren nicht auf, sondern lässt lediglich die Sekretärin verkünden, dass der Anstaltsleiter den Versuch der Begegnung für nicht gelungen erklärt hat. Herzl kommt danach wieder in ein isoliertes Zimmer, wo er vor sich hin murmelt, dass der Staat nur in seinem Gehirn existiert.<sup>74</sup>

Bevor es zur Schlüsselszene des Stückes, der Prüfung des „neuen Judens“, kommt, diktiert Herzl ein Schreiben an den König von England. Daneben besteht er darauf, Musik zu hören, und zwar Wagner.<sup>75</sup> Im Brief bittet er den englischen König um Hilfe, die Juden würden schon immer gehasst, da sie angeblich Jesus getötet hätten, aber das störe ihn nicht. Jetzt wollten deutsche und chinesische Wissenschaftler Experimente an ihm durchführen, wovor ihn der König bewahren möge. Den Brief schickt Herzl nicht ab, die Sekretärin nimmt ihn an sich, bevor sie den Raum verlässt. Herzl und Kafka können ihre Arbeit vollenden. Sie kleiden den „neuen Juden“, ihre selbstgebaute Puppe, mit einer Uniform, die an Dreyfus erinnert, und setzen ihn in das Folterwerkzeug. Er soll nun seine Willenskraft be-

---

72 Mundi, Josef: *Se mistowew* [Es dreht sich]. Tel Aviv 1976. S. 37. Eigene Übersetzung.

73 Mundi, *Se mistowew* (wie Anm. 72), S. 56 f. Eigene Übersetzung.

74 Mundi, *Se mistowew* (wie Anm. 72), S. 59. Eigene Übersetzung.

75 Wagner ist in Israel noch immer ein Tabu. Bis heute wird darüber diskutiert, ob Aufführungen von Wagners Musik in Israel stattfinden sollten. So hatte Daniel Barenboim im Juli 2001 bei einem Gastspiel der Berliner Staatskapelle in Jerusalem eine Zugabe mit Tristan-Auszügen gespielt, was zu teilweise heftigen politischen Protesten führte. Als Argument für solche Konzerte wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass Theodor Herzl selbst ein großer Wagner-Verehrer war. Vgl. Livnat, *Prophet* (wie Anm. 12), S. 13.

weisen. Kafka besteht darauf, ihn anzubinden, er könnte sonst nach Amerika oder Deutschland fliegen, „um Geld zu machen“.<sup>76</sup> Die beiden drehen die Räder des Folterinstruments bis zum Anschlag, der „neue Jude“ leidet nicht. Er habe ja auch keine Adern, kein Gehirn, kein Herz, wie Kafka anmerkt. Herzl ist überglücklich, dass er damit den „neuen Juden“ geschaffen hat, und hebt zu einer Rede an: „Ich verspreche euch, dass niemand es wagen wird, ihn zu vertreiben, nein! Nein! Nein! Auch wenn es solche gibt, die ihn abgrundtief hassen, aber diesmal wird ihnen nichts helfen! Nichts! Sie haben keine Möglichkeit, ihn von hier zu vertreiben! Oder uns!“<sup>77</sup>

Nach der Shoah und der Bedrohung durch die arabischen Nachbarn, die „die Juden ins Meer treiben wollen“, entwirft der fiktive Herzl so die Möglichkeit der Gegenwehr. Dabei könnte dieser Zustand von Herzls Ideal *Altneuland* nicht weiter entfernt sein. Mundi stellt Israel als klaustrophobischen, belagerten Ort dar, ein Zustand, der seine Einwohner verrückt und sogar aus dem feinsten Geistesmenschen einen Gewalttäter macht. Der „neue Jude“ ist ein hirn- und herzloses Wesen, das jeden Schmerz aushalten kann. Die damit verbundene Kritik am Zustand von Staat und Gesellschaft steht symbolisch für die Jahre nach dem Sechs-Tage-Krieg und die Suche nach pluralistischeren Sichtweisen der israelischen Wirklichkeit. *Se mistowew* ist als Wendepunkt zu sehen, der eine andere Version zur kollektiven Sicht auf die Entwicklung von Zionismus und Gründermythen wie Herzl erlaubt.

In den 1970er Jahren zählte das intelligent geschriebene Stück zur Avantgarde des israelischen Theaters. 2010 zeigte die Fringe-Kleinkunsthöhle Simta-Theater ihre Version. Die Neuinszenierung, die überwiegend sehr positive Kritiken erhielt, ändert die ursprüngliche Handlung leicht ab und spitzt die gewaltsamen Momente im Zusammentreffen der beiden Insassen zu. Aus der Sekretärin wird eine Aufseherin, die ihre Macht über die beiden Kranken ausnutzt, um ihre sexuellen Bedürfnisse zu befriedigen. Herzl symbolisiert die Treue zu nationalen Werten und stellt sich gegen Ende als Agent der Nervenklinik heraus, der den Geistesmenschen Kafka gewaltsam brechen will. Der Sieg Herzls bedeutet eine Niederlage für Meinungsfreiheit und Weltoffenheit.<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Mundi, *Se mistowew* (wie Anm. 72), S. 52.

<sup>77</sup> Mundi, *Se mistowew* (wie Anm. 72), S. 53.

<sup>78</sup> Vgl. Livnat, *Prophet* (wie Anm. 12), S. 266 f.

## „Das Ende des Antisemitismus“

Die Entwicklungen, die zur Vernichtung von sechs Millionen Juden führte, konnte Herzl nicht voraussehen. Seine Annahme, der Antisemitismus würde sich mit der Gründung des Judenstaates von selbst lösen und dass der Abzug der Juden allmählich vor sich gehen würde „ohne jede Erschütterung, und schon sein Beginn [...] das Ende des Antisemitismus“ sei,<sup>79</sup> hat sich nicht bewahrheitet. Seiner Vorstellung nach würden alle Staaten davon profitieren, dass Juden in einen eigenen Staat abwandern, sein Judenstaat sollte Heimat einer fortschrittlichen Gesellschaft in jederlei Hinsicht sein. Dabei ging es ihm nicht um die Erneuerung jüdischer Identität, sondern um die Rettung vor dem Antisemitismus. Herzl vertraute auf moderne technische Errungenschaften, die Juden ermöglichen sollten, in einem Modellstaat zu leben, der der Welt als Vorbild dienen würde.

Die Tatsache, dass er als Schriftsteller und Dramatiker „nichts gelte“, wie Herzl wie eingangs erwähnt etwas bitter in seinem Tagebuch vermerkte, ist allerdings nicht nur den großen Errungenschaften Herzls im politisch aktiven Bereich zuzuschreiben. Auch wenn seine Bühnenstücke durchaus erfolgreich waren, sie haben sich nicht über seine Zeit hinaus behaupten können, waren sie doch zu sehr jener Epoche des *Fin de Siècle* zugeordnet. *Altneuland* hat für Herzl und die zionistische Bewegung einen bestimmten Zweck erfüllt, kann aber darüber hinaus nicht als großer Roman der Weltliteratur bezeichnet werden. Letztlich bleibt Herzls Nachwirken eine Verbindung all seiner Talente, die er schließlich in den Dienst der zionistischen Sache stellte, darunter auch sein literarisches.

---

<sup>79</sup> Herzl, Judenstaat (wie Anm. 37), S. 25.

Sebastian Voigt

# Schmelztiegel. Die Neue Welt als Antwort auf den europäischen Antisemitismus

Über *The Melting Pot* (1908) von Israel Zangwill

Die moderne Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika ist die Geschichte von Immigration. Seit ihrer Gründung waren sie ein Land von Einwanderern, die vor religiöser, politischer oder ethnischer Verfolgung und Diskriminierung oder sozialer Armut aus der Alten Welt flüchteten. Doch Einwanderung galt in Amerika niemals als unumstritten, sondern war immer wieder Anlass für heftige gesellschaftliche und politische Auseinandersetzungen, Anfeindungen und Hass. Die Wahl Donald Trumps zum 45. Präsidenten der Vereinigten Staaten im November 2016, der im Wahlkampf unaufhörlich Einwanderer diffamierte und Menschen anderen Glaubens oder fremder Herkunft beschimpfte, deutet ebenfalls darauf hin, dass große Segmente der amerikanischen Gesellschaft der Immigration gegenüber feindlich eingestellt sind und folglich die Abschottung des Landes befürworten. Angesichts des aufgeheizten Klimas und der tiefen gesellschaftlichen Spaltung verwundern die seit der Inauguration Donald Trumps zum Präsidenten massiv angestiegenen rassistischen und antisemitischen Gewalttaten nicht. Eine derartig hasserfüllte, mit Gewalt einhergehende Ablehnung von Einwanderern stellt wiederum kein neues Phänomen dar, sondern findet ihre Entsprechung in früheren Phasen der amerikanischen Geschichte, besonders in der Phase der verstärkten jüdischen Einwanderung im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert.

## Die Situation im zaristischen Russland und die Einwanderung osteuropäischer Juden

Um 1880 setzte die „Neue Einwanderung“ in die Vereinigten Staaten von Amerika ein.<sup>1</sup> Waren bisher mehrheitlich Immigranten aus West- und Nordeuropa gekommen, so verlagerte sich nun der geografische Schwerpunkt in Richtung Osteuropa. Selbst für das traditionelle Einwanderungsland stellte die schiere

---

<sup>1</sup> Vgl. Avery, Donald H. und Irmgard Steinisch: Industrialisierung und ihre sozialen und politischen Folgen. In: Länderbericht USA. Geschichte – Politik – Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur. Hrsg. von Lösche, Peter [u. a.]. 4. aktualisierte und neu bearbeitete Auflage. Bonn 2004. S. 78 – 108, hier S. 8.

Quantität der Neuankömmlinge eine große Herausforderung dar. So kamen zwischen 1881 und 1890 bereits über fünf Millionen Menschen. Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts erreichte die Zahl mit knapp neun Millionen Immigranten ihren Höhepunkt. Bis zum Jahr 1924, als erstmalig eine allgemeine, auf Auswandererländer bezogene Quote eingeführt wurde, kamen weitere acht Millionen Menschen hinzu.

Die genaue Anzahl der Juden unter den Einwanderern lässt sich nicht bestimmen, weil der Zensus nur das Herkunftsland erfasste. Etwa zwei Millionen Einwanderer gaben allerdings Jiddisch als Muttersprache an. Diese Zahl entsprach ungefähr 15 Prozent aller Juden Europas.<sup>2</sup> Neben der religiösen und antisemitischen Verfolgung stellte die weit verbreitete Armut in Osteuropa einen der wichtigsten Auswanderungsgründe dar. Die politische Situation in Russland hatte sich nach dem Attentat auf Zar Alexander II. im Jahre 1881 verschärft. Weil den Juden eine Mitschuld daran zugeschrieben wurde, verübte ein meuchelnder Mob mehrere antisemitische Pogrome. Darüber hinaus verbannten die staatlichen Behörden zehn Jahre später 20.000 Juden aus Moskau in den sogenannten An-siedlungsräyon. Angesichts dieser Verhältnisse und der miserablen sozialen Lage entschieden sich viele Juden zur Emigration in Richtung Westen, besonders nach Amerika.

Dort angekommen, konzentrierten sich die osteuropäischen Juden in den Großstädten der Nordostküste, primär in New York City. Nach Schätzungen lebte um 1860 ein Viertel der Juden Amerikas dort; diese Zahl erhöhte sich um 1880 auf ein Drittel und lag 1920 bei knapp der Hälfte. Viele von ihnen ließen sich in der Lower East Side nieder, wo im Jahre 1910 mehr als 500.000 Juden lebten. Die meisten waren arm, hatten keine Ausbildung absolviert und sprachen Jiddisch. Ein (ost-)jüdischer Mikrokosmos hatte sich entwickelt. So berichtet ein Beobachter 1905: „Almost every newly arrived Russian Jewish laborer comes into contact with a Russian Jewish employer, almost every Russian tenement dweller must pay his exorbitant rent to a Jewish landlord.“<sup>3</sup> Es gründeten sich viele *landsmannschaftn*, in der sich die *landsleit* zusammenfanden, also Juden aus denselben Ortschaften Osteuropas. Auf diese Weise reproduzierten die Einwanderer partiell die Struktur des Shtetl in der Neuen Welt.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Vgl. Hertzberg, Arthur: Shalom, Amerika! Die Geschichte der Juden in der Neuen Welt. München 1992. S. 81.

<sup>3</sup> Zitiert nach Daniels, Roger: Coming to America. A History of Immigration and Ethnicity in American Life. New York 1993. S. 226.

<sup>4</sup> Vgl. Burchell, Robert A.: Die Einwanderung nach Amerika im 19. und 20. Jahrhundert. In: Die Vereinigten Staaten von Amerika. Hrsg. v. Adams, Willi P. Frankfurt am Main 1977. S. 184–234, hier S. 223.

In zwei weiteren Aspekten unterschieden sich viele Neueinwanderer ebenfalls von den alteingesessenen amerikanischen Juden: Einerseits waren sie häufiger religiös, und andererseits vertraten nicht wenige osteuropäische Einwanderer sozialistische Einstellungen.<sup>5</sup> Der politische Radikalismus stieß jedoch nicht nur bei orthodoxen Juden auf Ablehnung, sondern auch bei den etablierten jüdischen Institutionen. Sie befürchteten, die Feindschaft gegen Juden werde durch die aus Europa importierten Ideen angefacht.<sup>6</sup> Die Mehrzahl der jüdischen Einwanderer war jedoch nicht nach Amerika gekommen, um eine Revolution anzuzetteln, sondern um der Diskriminierung zu entfliehen und ein besseres Leben zu führen. Die meisten Immigranten strebten nach sozialem Aufstieg und passten sich bereitwillig den ökonomischen und sozialen Gegebenheiten an. Es war ihnen nicht daran gelegen, die Verhältnisse des alten Kontinents wiederherzustellen und die Kämpfe der Vergangenheit weiterzuführen. Der einflussreiche Rabbiner Arthur Hertzberg formuliert diese Sicht jüdischer Einwanderer auf ihre neue Heimat folgendermaßen: „[D]iese Arbeiter, selbst diejenigen, die ihr Leben lang Arbeiter bleiben würden, fühlten sich nicht als Proletarier, sondern hielten dies für einen zeitweiligen Status. Sie alle wollten so schnell wie möglich Kapitalisten werden, und sei es auch nur durch den Kauf eines Süßwarenladens. Auf keinen Fall wollten sie ihre Kinder zu Proletariern erziehen.“<sup>7</sup> Die meisten Einwanderer hofften, die Möglichkeiten der neuen Gesellschaft nutzen zu können. Amerika offerierte ihnen viele Freiheiten, die sie in Osteuropa nicht besessen hatten. Sie waren formal gleichberechtigte Staatsbürger und unterlagen zumindest keinen rechtlichen Diskriminierungen. Außerdem konnten sie ihre jüdische Herkunft offen und frei leben, jedoch ohne dazu genötigt zu werden. Die Anonymität einer amerikanischen Großstadt ermöglichte außerdem, sich leichter von den kulturellen und religiösen Traditionen loszusagen.

---

5 Die Zentren des jüdischen Sozialismus waren Warschau, Lodz und Wilna. Viele osteuropäische Juden brachten diese Ideen mit nach Amerika. Als Überblick über die Geschichte der jüdischen Arbeiterbewegung in Osteuropa cf. Ettinger, Shmuel: Die jüdische Arbeiterbewegung in Osteuropa. In: Arbeiter und Revolutionäre. Die jüdische Arbeiterbewegung. Hrsg. von Hatefusoeth, Beth, The Nahum Goldmann Museum of Jewish Diaspora Tel Aviv und dem Museum der Arbeit Hamburg. Hamburg 1998. S. 32–75. Zur jüdischen Arbeiterbewegung in Amerika cf. Herberg, Will: The Jewish Labor Movement in America. In: European Jews in America, 1880–1920: Immigration and Adaption. Hrsg. v. Gurock, Jeffrey. Volume Two. New York/London 1998. S. 683–754. Über den Einfluss der russischen Einwanderer auf die amerikanische Arbeiterbewegung vgl. den Aufsatz von Mendelsohn, Ezra: The Russian Roots of the American Jewish Labor Movement. In: Gurock, East European Jews, S. 755–782.

6 Dieser Konflikt erinnert an die Auseinandersetzungen innerhalb der deutschen Einwanderer. Die sog. 30er waren ebenfalls brüskiert über den Radikalismus der 48er.

7 Hertzberg, Shalom, Amerika! (wie Anm. 2), S. 100.

## Reaktionen auf die neue Einwanderung

Zur Zeit der jüdischen Masseneinwanderung stiegen die xenophoben und antisemitischen Tendenzen in der amerikanischen Gesellschaft an.<sup>8</sup> Im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts hatte sich das fremdenfeindliche Ressentiment auch in Amerika zunehmend rassistisch aufgeladen.<sup>9</sup> Die sogenannten Neuen Nativisten wandten sich gegen eine Vermischung der „Rassen“ und gegen den Zerfall der amerikanischen Kultur. Sie glaubten, dass nur die angelsächsische *race* zu Demokratie und Freiheit fähig sei. Die Masseneinwanderung von Osteuropäern und Asiaten hielten sie für eine fundamentale Bedrohung Amerikas. Als Reaktion darauf diskutierten auch die amerikanischen Juden den Umgang mit der Einwanderung kontrovers. Nicht selten standen die assimilierten Juden den als fremd erscheinenden osteuropäischen Juden distanziert gegenüber. Sie betrachteten die jiddische Sprache als einen dialektalen Jargon und die *Schtetl* Kultur als rückständig. Sie befürworteten eine möglichst rasche Integration der Neuankömmlinge in die Gesellschaft durch Anpassung an den *American way of life*. Karitative jüdische Organisationen suchten ferner das soziale Elend mithilfe finanzieller Hilfeleistungen zu mindern und unterstützten die Neuankömmlinge bei der Suche nach Arbeit.

Die ohnehin schon schwierige Situation im zaristischen Russland spitzte sich dann Anfang des 20. Jahrhunderts nach fürchterlichen antijüdischen Ausschreitungen noch weiter zu. Besonders grausam verlief das Pogrom in Kischinew 1903. Eine amerikanische Krankenschwester, die die Ausschreitungen unmittelbar miterlebt hatte, schrieb ihre Beobachtungen in der Zeitschrift *Public Health* nieder:

The procession of the Pogrom was led by about ten Catholic (Greek) Sisters with about forty or fifty of their school children. They carried ikons or pictures of Jesus and sang 'God save the Tsar'. They were followed by a crowd containing hundreds of men and women murderers yelling 'Bey Zhida', which means 'Kill the Jews'. With these words they ran into the yards where there were fifty to hundred tenants. [...] Soon they began to throw children out of the windows of the second, third and fourth stories. They would take a poor, innocent, six-month-old baby, who could not possibly have done any harm in this world, and throw it down on the pavement. You can imagine it could not live after it struck the ground, but this did not satisfy the stony-hearted murderers. They then rushed up to the child, seized it and

---

<sup>8</sup> Lacorne, Denis: *La Crise de l'Identité Américaine. Du Melting-Pot au Multiculturalisme*. Paris 1997. S. 156.

<sup>9</sup> Vgl. hierzu Mosse, George L.: *Rassismus – ein Krankheitssymptom in der europäischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. Königstein /Ts. 1978; siehe auch Claussen, Detlev: *Was heißt Rassismus?* Darmstadt 1994.

broke its little arm and leg bones into three or four pieces, then wrung its neck too. They laughed and yelled, so carried away with pleasure at their successful work.<sup>10</sup>

Das Massaker führte den amerikanischen Juden die lebensbedrohliche Lage der russischen Juden in aller Brutalität vor Augen. Zugleich unterstrich es die Relevanz Amerikas als Zufluchtsort für Verfolgte. Jüdische Organisationen sammelten verstärkt Gelder, um Auswanderungswilligen die Überfahrt zu bezahlen. Viele Juden engagierten sich außerdem gegen nativistische Strömungen und wandten sich gegen die zahlreichen Bemühungen, die Einwanderung zu drosseln.

Um die Aktivitäten besser zu koordinieren, wurde 1905 das American Jewish Committee (AJC) gegründet.<sup>11</sup> Weitere Organisationen, wie das bereits 1901 etablierte Industrial Removal Office, wandten sich den praktischen Problemen der Einwanderer zu. Das sich daraus entwickelnde Galveston Movement beabsichtigte beispielsweise, jüdische Einwanderer im Mittleren Westen und in agrarischen Gebieten anzusiedeln.<sup>12</sup> Letztlich erwies sich dieses Vorhaben als wenig erfolgreich. Für die Masse der jüdischen Einwanderer blieb New York City das wahre Amerika, und Amerika ohne New York City erschien wie ein „Zionism without Zion“.<sup>13</sup>

Angesichts dieser Entwicklungen im frühen 20. Jahrhundert befassten sich viele theoretische Konzepte mit der Integrationsproblematik. Am wirkungsmächtigsten erwies sich die Vorstellung des Schmelztiegels, des *Melting Pot*. Den Begriff prägte Israel Zangwill mit seinem gleichnamigen Theaterstück. Jedoch findet sich bereits davor der Gedanke, dass Einwanderer in der amerikanischen Gesellschaft aufgehen und dadurch etwas Neues entstehe.<sup>14</sup> So formulierte der nach Amerika ausgewanderte Franzose Hector St. John de Crèvecoeur schon 1793 in seinem Werk *Letters from an American Farmer* die Vorstellung eines neuen amerikanischen Hybriden:

What then is the American, the new man? He is neither a European nor the descendent of a European: hence that strange mixture of blood, which you will find in no other country. [...]

**10** Der Bericht ist erschienen in: Public Health, Nurses' Quarterly. Cleveland Ohio. October 1913. Abgedruckt ist er auszugsweise in Zangwill, Israel: The works of Israel Zangwill. Edition de luxe, Volume XII, The Melting Pot. Plaster Saints. London 1925. S. 189–193, hier S. 190.

**11** Vgl. hierzu Engel, David: American Jewish Committee. In: Diner, Dan (Hrsg.): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK). Band 1. Stuttgart/Weimar 2011. S. 67–72.

**12** Vgl. Livingston, John: The Industrial Removal Office. The Galveston Project and the Denver Jewish Community. In: Gurock, East European Jews (wie Anm. 5), S. 1093–1118.

**13** Marinbach, Bernard: Galveston. Ellis Island of the West. Albany 1983. S. 184.

**14** Als Überblick über die Verwendung der Schmelztiegelmetaphorik vgl. Sollors, Werner: Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture. New York 1986. S. 66–101.

He is an American, who, leaving behind him all his ancient prejudices and manners, receives new ones from the new mode of life he has embraced, the new government he obeys, and the new rank he holds. [...] Here individuals of all nations are melted together into a new race of men, whose labours and posterity will one day cause great changes in the world.<sup>15</sup>

Ähnliche Formulierungen finden sich auch bei Ralph Waldo Emerson oder Hermann Melville.<sup>16</sup> Dennoch gewinnt der Topos des *melting pot* im Zusammenhang mit der jüdischen Erfahrung von Verfolgung und Diskriminierung bei Israel Zangwill eine spezifische Konnotation.

## Zum Lebensweg Israel Zangwills

Israel Zangwill kam 1864 als Sohn osteuropäisch-jüdischer Einwanderer in London auf die Welt.<sup>17</sup> Beide Eltern stammten aus dem Zarenreich, der Vater aus dem heutigen Lettland und die Mutter aus Polen. Zangwill wuchs in sehr bescheidenen Verhältnissen im East End der britischen Hauptstadt auf. Zunächst ging er in Plymouth und Bristol zur Schule, bevor er ab dem Alter von neun Jahren eine jüdische Schule in Ostlondon besuchte. Bereits als sehr guter Oberstufenschüler arbeitete er Teilzeit als Lehrer. Nach einem 1884 abgeschlossenen geisteswissenschaftlichen Studium unterrichtete er zunächst hauptberuflich und betätigte sich nebenher als politischer Schriftsteller und Essayist. 1903 heiratete er die nichtjüdische Feministin und Schriftstellerin Edith Ayrton, mit der er sich für das allgemeine Wahlrecht und den Zionismus engagierte.

Als Essayist befasste sich Zangwill mit jüdischen Denkern wie Baruch de Spinoza, Heinrich Heine oder Ferdinand Lassalle, von denen er assimilatorische

---

15 Crèvecoeur, Hector St. John de: *Letters from an American Farmer*. Oxford 1997. Auszugsweise abgedruckt in: Hess, Andreas: *American Social and Political Thought. A Reader*. Edinburgh 2003. S. 18–21, hier S. 18.

16 Emerson nannte die Vereinigten Staaten das „asylum of all nations“, das eine „new race“ schaffe. Emerson, Ralph Waldo: *Journals of Ralph Waldo Emerson. Volume 7*. Boston 1909–1914. S. 115f. Melville schrieb: „We are not a nation, so much as a world; [...] Our ancestry is lost in the Universal paternity [...]. On the Western Hemisphere all tribes and peoples are forming into one federated whole [...].“ Melville, Herman: *Redburn. His First Voyage. Being the Sailor-boy, Confessions and Reminiscences of the Son-of-a-Gentleman, in the Merchant Service [1849]*. Hrsg. mit einer Einleitung von Harold Beaver. New York 1976. S. 239.

17 Als Überblick über Zangwills Lebensweg, vgl. Wohlgelernter, Maurice: Israel Zangwill. A Study. New York 1964. Außerdem Rochelson, Meri-Jane: *Melting Pot*. In: Diner, Dan (Hrsg.): *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK)*. Band 4. Stuttgart/Weimar 2014. S. 130–134.

Positionen übernahm.<sup>18</sup> Des Weiteren schrieb er über die Lebensverhältnisse jüdischer Migranten. So veröffentlichte er 1892 *The Children of the Ghetto* und ein Jahr später *Ghetto Tragedies*.<sup>19</sup> Weil Israel Zangwill das Elend der jiddischsprachigen Gegenden im Londoner East End beschrieb und zugleich die Lebenswelten der osteuropäischen Shtetl wiederaufleben ließ, wurde er der Charles Dickens des Ghettos genannt.<sup>20</sup>

Diese Publikationen machten Zangwill zu einem der bekanntesten und einflussreichsten jüdischen Autoren seiner Zeit. Doch er befasste sich nicht nur schriftstellerisch mit jüdischen Fragen, sondern betätigte sich auch politisch in der zionistischen Bewegung. Schon 1895 hatte ihm Max Nordau in London Theodor Herzl vorgestellt, mit dem er sich anfreundete und dessen Ideen er unterstützte. Durch seine guten Kontakte in der britischen Gesellschaft konnte er Herzl mit jüdischen Honoratioren und wichtigen Institutionen bekannt machen. Seinerzeit galt Zangwill als der führende britische Zionist. Folgerichtig nahm er am ersten Zionistenkongress 1897 in Basel ebenso teil wie an den folgenden Veranstaltungen. Doch sein Verhältnis zur vorherrschenden Auffassung des Zionismus gestaltete sich ambivalent und spannungsreich.<sup>21</sup> Seine Priorität galt der Gründung eines jüdischen Nationalstaats unabhängig von der geografischen Lage. Palästina spielte für ihn keine zentrale Rolle. Insofern befürwortete er auch den britischen Vorschlag, eine jüdische Heimstatt im ostafrikanischen Uganda zu gründen. Zangwill waren die Schwierigkeiten bekannt, die die Gründung eines jüdischen Staates im britischen Mandatsgebiet Palästina mit sich bringen würde. Durch seinen Pragmatismus geriet er allerdings in Konflikt mit der Mehrheit der zionistischen Bewegung, die den Vorschlag eines jüdischen Staates jenseits von Palästina auf dem sechsten Zionistenkongress 1903 entschieden zurückwies. Kurz nach dem Tode Theodor Herzls im Jahr 1904 brach Zangwill mit dem Zionismus. Dieser Bruch bedeutete aber keineswegs, dass er sich nicht weiterhin politisch in jüdischen Angelegenheiten intensiv einbrachte.<sup>22</sup>

Er begründete die Jewish Territorial Organization mit, die sich aus der Uganda-Kontroverse heraus entwickelte und nach den Initialen ihrer jiddischen

---

**18** Udelson, Joseph H.: *Dreamer of the ghetto. The life and works of Israel Zangwill*. Alabama 1990. S. 191–209.

**19** Beide Bücher sind in zahlreichen Auflagen erschienen und in viele andere Sprachen übersetzt worden.

**20** So etwa von Emanuel Elzas in einer Kolumne am 25. August 1895 im *San Francisco Call* „Israel Zangwill – A Sketch“.

**21** Rochelson, Meri-Jane: *A Jew in the Public Arena. The Career of Israel Zangwill*. Detroit 2008. S. 151–170.

**22** Vgl. Wohlgelernter, Israel Zangwill (wie Anm. 17), S. 158–186.

Bezeichnung ITO abgekürzt wurde. Seit 1907 kooperierte Zangwill mit dem einflussreichen New Yorker Bankier und Philanthropen Jakob Schiff im Galveston Movement, das jüdische Einwanderer im Mittleren Westen und gerade nicht an der Ostküste anzusiedeln gedachte. Das Jewish Immigrant Information Office in der texanischen Küstenstadt Galveston sollte die Neuankömmlinge verteilen. Die detaillierten und weitreichenden Pläne konnten nur eingeschränkt umgesetzt werden. Nach der Abkehr vom Zionismus und dem Scheitern des Uganda-Plans avancierten die Vereinigten Staaten von Amerika in der Vorstellung Zangwills sukzessive zum neuen Gelobten Land für die Juden. In jener Zeit arbeitete er am Theaterstück *The Melting Pot*, das diesen Ideen einen künstlerischen Ausdruck gab.

## Das Theaterstück *The Melting Pot*

Im Nachwort zum Stück bezeichnete Zangwill die Vereinigten Staaten als „the New Jerusalem“ und schrieb zur Begründung: „[T]he Jew is here citizen of a republic without a State religion – a republic resting, moreover, on the same principles of justice and equal rights as the Mosaic Commonwealth from which the Puritan Fathers drew their inspiration. In America, therefore, the Jew has come into his own again.“<sup>23</sup> Amerika als das Land der Zukunft sei in vielerlei Hinsicht affin zum Judentum, deshalb, so Zangwill, „the Jew may be Americanised and the American Judaised“.<sup>24</sup> In dem Stück behandelt Zangwill zentrale politische Fragen der damaligen amerikanischen Gesellschaft, insbesondere die der Juden. Er thematisiert mittels der spezifischen Möglichkeiten des Theaters unter anderem die Einwanderung, die Schwierigkeiten der Assimilation und die zeitgenössischen Herausforderungen ebenso wie die Differenz zwischen der alten und der neuen Welt.

Das Stück kann als performativer Akt verstanden werden, in dem nicht nur die zeitgenössische soziale und gesellschaftliche Realität abgebildet, sondern zugleich Räume für Imagination, Zuspitzung und damit auch für utopische Momente geöffnet werden.<sup>25</sup> Viele der Figuren überzeichnet Zangwill bewusst in ihrer Stereotypie, um die Antagonismen stärker herauszustellen. In den Differenzen zwischen den verschiedenen jüdischen Figuren spiegelt sich der Grad der Integration in die amerikanische Gesellschaft, während die Opposition zwischen

---

<sup>23</sup> Zangwill, Afterword. In: Ders.: *The works* (wie Anm. 10), S. 199–216, hier S. 208.

<sup>24</sup> Zangwill, Afterword (wie Anm. 10), S. 199–216, hier S. 207.

<sup>25</sup> Vgl. Marx, Peter W.: *Ein theatrales Zeitalter. Bürgerliche Selbstinszenierungen um 1900*. Tübingen 2008. S. 27–38.

jüdischen und nicht-jüdischen Figuren vor allem den Kontrast zwischen der alten Welt, Europa, und der Neuen Welt, Amerika, zuspitzt.<sup>26</sup>

Die Rezeption eines Theaterstücks durch das Publikum stellt immer eine kollektive Interaktion dar, die kulturelle Normvorstellungen und Praktiken evolviert. Dass Zangwill mit seinem Stück gewissermaßen den Zeitgeist traf, zeigen die vielen Aufführungen an unterschiedlichen Orten sowie die Gründung von Melting-Pot-Vereinigungen. Jede Aufführung stellt somit eine symbolische Aushandlung der kollektiven Imaginationen dar, die in dem Stück thematisiert werden. In dieser Hinsicht fungiert das Theater als bedeutsame Schnittstelle zwischen gesellschaftlichen Vorstellungen, der gemeinsamen Rezeption des Publikums und der jeweils individuellen Verarbeitung. Zugleich rekurriert Zangwill auf klassische Elemente der Dramentheorie. So steuert das Stück auf einen dramatischen Höhepunkt zu, auf dem Amerika als die Zukunft der Menschheit im Allgemeinen und der Juden im Besonderen präsentiert wird. Das Theater soll auf das Publikum gewissermaßen im schillerschen Sinne als moralische Besserungsanstalt wirken. Einige Figuren sind jedoch noch zu sehr in Europa verwurzelt und kommen deshalb mit der neuen Welt nicht zurecht. Sie stehen für die Verfehlungen, Diskriminierungen und Ausgrenzungen einer zu Ende gehenden Epoche. Diese Gegenüberstellung markiert den zentralen Aspekt in der Darstellung der Judenfeindschaft im Stück. Zangwill präsentiert keine elaborierte Theorie des Antisemitismus. Mithilfe der figurativen Konstellation macht er aber deutlich, dass der Juden Hass ein Relikt der Vergangenheit ist, das überwunden werden kann. Er ist integraler Teil der Geschichte und Kultur der alten Welt und prägte das Schicksal der Juden über Jahrhunderte. Aber die Verhältnisse auf der anderen Seite des Atlantiks ermöglichen schließlich einen Neuanfang. Zwar finden sich auch dort einzelne Überbleibsel der alten Stereotype, diese wurden aber importiert und werden letztlich bei gelungener Integration überwunden. Vor allem bietet Amerika in Zangwills Stück den Juden die Möglichkeit, die qualvolle Vergangenheit hinter sich zu lassen und in einer neuen Gesellschaft aufzugehen. Hierfür müssten die Juden aber selbst auch ihre partikuläre Kultur und Religion aufgeben. Zugleich könne in Amerika aber ein armer Jude sogar die Tochter eines russischen Adligen heiraten, in Anlehnung an Gotthold Ephraim Lessing also die Standeschränken überwinden. In Amerika zeichnet Zangwill eine Zukunft ohne Antisemitismus und Ausgrenzung, in Europa sei der Juden Hass hingegen in die Kultur eingebrannt. Diese Kontrastierung strukturiert das gesamte Stück.

---

**26** Zur Inszenierung jüdischer Figuren im amerikanischen Theater vgl. Erdman, Harley: *Staging the Jew. The Performance of an American Ethnicity, 1860 – 1920*. New Brunswick 1997.

## Die Handlung

Der Protagonist des Stücks, der russisch-jüdische Immigrant David Quixano, verlor seine Familie beim Massaker in Kischinew, wanderte dann nach Amerika aus und ließ sich in New York City nieder. Er verdingt sich ebenso wie sein Onkel Mendel, der ihn adoptierte, als Musiker. Neben der sich antisemitisch äussernden irischen Haushälterin Kathleen lebt noch die Mutter von Mendel Quixano im Haus. Sie ist erst als alte Frau nach Amerika gekommen, spricht ausschließlich Jiddisch und hält starr an den jüdischen Traditionen und Riten fest.

Auf diese Weise präsentiert Zangwill die unterschiedlichen Stufen des Assimilationsprozesses als Generationenkonflikt. Frau Quixano steht der amerikanischen Gesellschaft distanziert gegenüber, weil eine Anpassung die eigenen kulturellen Traditionen unterminierte. Mendel sagt über sie: „She knows that in this great grinding America, David and I must go out to earn our bread on Sabbath as on week-days. She never says a word to us, but her heart is full of tears.“<sup>27</sup> Mendel hat sich offensichtlich besser mit den neuen Gegebenheiten abgefunden. Dennoch teilt er den Enthusiasmus Davids gegenüber Amerika nicht. Im Gespräch mit der nichtjüdischen russischen Einwanderin Vera Revendal kommt die Begeisterung Davids gegenüber dem Land, das ihm Zuflucht gewährte, wie folgt zum Ausdruck:

David: Oh, I love going to Ellis Island to watch the ships coming in from Europe, and to think that all those weary, sea-tossed wanderers are feeling what I felt when America first stretched out her great motherhand to *me*!

Vera [*softly*]: Were you very happy?

David: It was heaven. You must remember that all my life I had heard of America – everybody in our town had friends there or was going there or got money orders from there. The earliest game I played at was selling furniture and setting up in America. All my life America was waiting, beckoning, shining – the place where God would wipe away tears off all faces.

Mendel [*rises, as in terror*]: Now, now, David don't get excited. [*Approaches him*]

David: To think that the same great torch of liberty which threw its light across all the broad seas and lands into my little garret in Russia, is shining also for all those other weeping millions of Europe, shining wherever men hunger and are oppressed.<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Zangwill, Israel: *The Melting Pot. Drama in Four Acts*. In: ders.: *From the Ghetto to the Melting Pot*. Israel Zangwill's Jewish Plays. Detroit 2006. S. 265–363, hier S. 283.

<sup>28</sup> Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 286 f.

Die aus einer Aristokratenfamilie stammende Vera musste aufgrund revolutionärer Aktivitäten aus dem Russischen Reich fliehen. Sie besucht David, um zu erfragen, ob er bereit sei, für neue Immigranten ein Konzert zu geben. David stimmt sofort zu, da er ohnehin plant, eine amerikanische Symphonie zu komponieren. In dem sich anschließenden Dialog lässt der Autor den Protagonisten den zentralen Gedanken des Stückes aussprechen:

Vera: So your music finds inspiration in America?

David: Yes – in the seething of the Crucible.

Vera: The Crucible? I don't understand!

David: Not understand? You, the Spirit of the Settlement! [*He rises and crosses to her and leans over the table facing her.*] Not understand that America is God's Crucible, the great Melting-Pot where all the races of Europe are melting and re-forming! Here you stand, good folk, think I, when I see them at Ellis Island, here you stand [*Graphically illustrating it on the table*] in your fifty groups, with your fifty languages and histories, and your fifty blood hatreds, and rivalries. But you won't be long like that, brothers, for these fires of God you've come to – there are the fires of God. A fig for your feuds and vendettas! Germans, Frenchmen, Irishmen, and Englishmen, Jews and Russians – into the Crucible with you all! God is making the America.<sup>29</sup>

David erfährt erst im Verlauf des Gesprächs, dass Vera ebenfalls aus Russland stammt und sogar im gleichen Ort wie er geboren wurde: in Kischinew. Dieser Name ruft in ihm die schlimmen Erinnerungen an die Ermordung seiner Familie im antisemitischen Pogrom auf. Zangwill unterstreicht deutlich, dass Davids Schicksal individuell tragisch, sondern repräsentativ für russische Juden sei. Auf diese Weise wird die Wichtigkeit Amerikas für Juden umso stärker akzentuiert. Weil David nicht darüber spricht, ist es sein Onkel, der Vera die ganze Tragik schildert. Auf ihre Frage, ob David seine Mutter und seinen Vater verloren habe, antwortet Mendel:

Mendel: Before his eyes – father, mother, sisters, down to the youngest babe, whose skull was battered in by a hooligan's heel.

Vera: How did *he* escape?

Mendel: He was shot in the shoulder, and fell unconscious. As he wasn't a girl, the hooligans left him for dead and hurried to a fresh sport.

Vera: Terrible! Terrible! [*Almost in tears.*]

---

<sup>29</sup> Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 287f.

Mendel [*shrugging shoulders, hopelessly*]: It is only Jewish history! ... David belongs to the species of *pogrom* orphan – they arrive in the States by almost every ship.<sup>30</sup>

Vera verlässt daraufhin das Haus, ohne sich von David zu verabschieden, richtet ihm aber durch seinen Onkel aus, dass das Konzert bald stattfinden werde. Scheinbar nebenbei rekurriert Zangwill auf die innerjüdische Kontroverse über den Zionismus, eine adäquate „Heimstätte“ und die Bedeutung der Religion für die Juden. Mendel ist in Eile und muss fort, als David ihn fragt:

David: Why, where are you going?

Mendel [*Ironically*]: Where *should* I be going – in the snow – on the eve of the Sabbath? Suppose we say to synagogue!

David: Oh, uncle – how you always seem to hanker after those old things!

Mendel [*Tartly*]: Nonsense! [*He takes his umbrella from the stand.*] I don't like to see our people going to pieces, that's all.

David: Then why did you come to America? Why didn't you work for a Jewish land? You're not even a Zionist.<sup>31</sup>

Für Mendel als Repräsentanten der zweiten Einwanderergeneration spielt die kulturelle Herkunft und die religiöse Tradition noch eine gewisse Rolle. Zwar ist er gezwungen, auch am Sabbat Geld zu verdienen, aber so oft und so gut es geht, bemüht er sich um die Einhaltung der religiösen Regeln und Gebote. David hingegen sieht darin nicht mehr als ein archaisches, obsoletes Ritual, das den amerikanischen Verhältnissen unangemessen ist. Die Synagoge erscheint ihm als zu überwindendes Relikt der alten Welt. Amerika verlange vielmehr eine affirmative Haltung zum ‚Eingeschmolzen-werden‘ mit allen Implikationen.

Der zweite Akt spielt am selben Ort, im Haus der Quixanos. David schildert seinem Onkel begeistert, wie Tausende jüdische Kinder den Eid auf die amerikanische Fahne geschworen haben. Mendel ist erzürnt, denn, wie David affirmativ anmerkt: „[A]ll those little Jews will grow up Americans!“<sup>32</sup> Mendel sieht dadurch die Zukunft des Judentums und seiner Traditionen in der neuen Welt gefährdet.

Schließlich kehrt Vera mit dem Millionär und Philanthropen Quincy Davenport zurück. Er bietet David an, die Aufführung seiner Symphonie durch den berühmten Dirigenten Pappelmeister zu finanzieren. Zunächst ist David außer sich vor Freude, allerdings möchte er gerne wissen, wem er diese Großzügigkeit zu

---

<sup>30</sup> Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 289 f.

<sup>31</sup> Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 292.

<sup>32</sup> Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 297.

verdanken habe. Davenport personifiziert in dem Stück die negativen Aspekte der amerikanischen Gesellschaft. Er ist Antisemit, pflegt einen arroganten Habitus, hat selbst keine Ahnung von Musik, sondern möchte seine Reputation durch die großzügige Verwendung seiner geerbten Millionen verbessern. Außerdem finanzierte er der adligen Familie Veras die Überfahrt nach Amerika. Er verkörpert folglich den Widerpart Davids, denn er steht für alles, was David hoffte, hinter sich zu lassen, und was seiner Idee von Amerika entgegensteht. Die antithetische Konstellation wird in folgendem Dialog evident, in dem David gegenüber Davenport begründet, warum er das Angebot ausschlagen wird:

David: Not for you and such as you have I sat here writing and dreaming; not for you who are killing my America!

Quincy: Your America, forsooth, you Jew-immigrant!

...

David: Yes – Jew-immigrant! But a Jew who knows that your Pilgrim Fathers came straight out of his Old Testament, and that our Jew-immigrants are a greater factor in the glory of this great commonwealth, than some of your sons of the soil. It is you freak-fashionables, who are undoing the work of Washington and Lincoln, vulgarising your high heritage, and turning the last and noblest hope of humanity into a caricature.

Quincy [*Rocking with laughter*]: Ha! Ha! Ha! Ho! Ho! Ho! [*To Vera*] You never told me your Jew-scribbler was a socialist!

David: I am nothing but a simple artist, but I come from Europe, one of her victims, and I know that she is a failure; that her palaces and peerages are outworn toys of the human spirit, and that the only hope of mankind lies in a new world. And here – in the land of tomorrow – you are trying to bring back Europe-----<sup>33</sup>

Europa mit seinen Schlössern und seinem Adel symbolisiert den Ort der Unterdrückung und Verfolgung, dem David nur knapp mit dem Leben entronnen ist. Er will verhindern, dass das alte Europa Einzug in die Neue Welt erhält. Amerika sei hingegen durch die jüdische Tradition des Universalismus und Humanismus geprägt. Sie habe die Grundlage für die Ideen und Glaubensgrundsätze von George Washington und Abraham Lincoln gelegt und damit Amerika zu dem gemacht, was es in Davids (und Zangwills) Augen ist: die letzte Hoffnung für alle Unterdrückten, Geknechteten und Verfolgten und für die Juden im Besonderen.

Als Davenport im Streit abgezogen ist und die Symphonie nicht aufgeführt zu werden scheint, gestehen sich David und Vera endlich ihre Liebe. Veras adlige Herkunft ist dafür nun kein Hindernis mehr. Doch zunächst muss sie wieder aufbrechen. Der Onkel hingegen versucht, seinem Neffen den Gedanken an eine

---

33 Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 313f.

Heirat mit einer russischen Baronin aus dem Kopf zu schlagen. Selbst in Amerika würde die unterschiedliche Herkunft ein unüberwindliches Hindernis darstellen. Außerdem sei David doch Jude. David reagiert darauf mit Unverständnis:

Mendel: It is not so much the synagogue – it is the call of our blood through immemorial generations.

David: *You say that!* You have come to the heart of the Crucible, where the roaring fires of God are fusing our race with all the others.

Mendel [*passionately*]: Not *our* race, not your race and mine.

David: What immunity has our race? [*Meditatively*] The pride and prejudice, the dreams and the sacrifices, the traditions and the superstitions, the fasts and the feasts, things noble and things sordid – they must all into the Crucible.<sup>34</sup>

Sein Onkel erinnert ihn gereizt daran, dass die Juden schon von vielen Ländern aufgenommen wurden, aber nie in Sicherheit leben konnten, weder in Holland noch in Spanien oder Deutschland. Doch diese Länder, so wendet David ein, seien eben nicht Amerika: „These countries were not in the making. They were old civilisations stamped with the seal of creed. In such countries the Jew may be right to stand out. But here in this secular Republic we must look forward ...“<sup>35</sup> In Amerika, dem Land der Zukunft, dürfe der Blick nicht in die tragische Vergangenheit gerichtet sein, sondern müsse nach vorne weisen. David unterstreicht am Ende des Aktes seine Hoffnung auf Amerika und gelobt den Stars and Stripes seine Treue.

In der Konstellation zwischen David und Vera thematisiert Zangwill gleich zwei politisch und gesellschaftlich heikle Aspekte der damaligen Zeit: Beziehungen über Klassenschränken hinweg und außerdem zwischen Juden und Nichtjuden. In Europa stellten sie unüberwindliche Hindernisse dar. Dort bestimmten die sozialen und ethnischen Zugehörigkeiten folglich sogar die Liebe. In Amerika hingegen zählt das Individuum mit seinen Wünschen und Begierden, jedoch nicht seine Herkunft. Die Neue Welt hat die alten Trennungslinien aufgehoben.

Im dritten Akt treffen Veras Eltern, also der Baron Revendal mit seiner Frau, und Quincy Davenport im Haus des Settlement zusammen, eine seinerzeit wichtige Reforminstitution für Einwanderer.<sup>36</sup> Davenport hat den Revendals die

---

<sup>34</sup> Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 317.

<sup>35</sup> Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 318.

<sup>36</sup> Vgl. etwa Trolander, Judith Ann: *Professionalism and Social Change: From the Settlement House Movement to Neighborhood Centers, 1886 to the Present*. New York 1987 und dies.: *Settlement Houses and the Great Depression*. Detroit 1975.

Überfahrt nach Amerika sogar mit seiner privaten Yacht organisiert. Nun bekundet er sein Interesse an ihrer Tochter Vera. Im Gespräch wird die politische Haltung des Barons begreiflich, der im Stück paradigmatisch die Alte Welt des zaristischen Russland verkörpert. Er lebt in ständiger Angst, weil Amerika als Land der politischen Flüchtlinge viele Revolutionäre aufgenommen hat. Auf die Frage, warum der Baron nervös sei, antwortet seine Frau: „Ze Intellectuals and ze *Bund*, zey all hate my husband because he is faizful to Christ [*Crossing herself*] and ze Tsar.“<sup>37</sup> Besonders schlimm seien die Juden, denn „zey are ze pests of ze civilisation“ und, wie der Baron ergänzt, „the deadliest enemies of our holy auto-cracy and of the only orthodox Church“.<sup>38</sup>

In diese Unterhaltung platzt Vera plötzlich herein, die sich mit ihrem Vater wegen ihrer revolutionären Aktivitäten überworfen hatte. Interessant an dieser Szene ist der implizite Hinweis auf die unterschiedlichen Verhältnisse in Amerika und Europa. Die Differenzen beschreibt Vera selbst: „In Russia I fought against the autocracy. [...] Here I fight against the poverty.“<sup>39</sup> In Russland waren diejenigen, die für bessere Verhältnisse kämpften, genötigt, gegen das System des Zarismus als Ganzem vorzugehen. Der Umsturz des Zarismus war die Prämisse, um überhaupt etwas zu verbessern. In Amerika liegen die Bedingungen für Revolutionäre anders. Es war möglich, sich auf dem Boden der Verfassung für eine Reform einzusetzen. Die politischen und rechtlichen Voraussetzungen dafür waren gegeben und mussten nicht erst noch erkämpft werden.

Zunächst will der Baron seiner Tochter vergeben, bis er erfährt, dass sie David heiraten möchte. Sie streiten sich heftig, wobei der Baron und die Baronin eine antisemitische Invektive nach der anderen von sich geben. Plötzlich taucht David auf, und es folgt der dramatische Höhepunkt des Stücks. Er erkennt, dass der Baron verantwortlich für das Massaker in Kischinew ist. Es entbrennt eine Auseinandersetzung, in die Zangwill wieder seine Sicht auf die jüdische Geschichte und die Bedeutung Amerikas einfließen lässt:

Baron [*Losing all patience*]: The *pogrom* is a holy crusade. Are we Russians the first people to crush down the Jew? No – from the dawn of history the nations have had to stamp upon him – the Egyptians, the Assyrians, the Persians, the Babylonians, the Greeks, the Romans—  
---

David: Yes, it is true. Even Christianity did not invent hatred. But not till Holy Church arose were we burnt at the stake, and not till Holy Russia arose were our babes torn limb to limb. Oh, it is too much! Delivered from Egypt four thousand years ago, to be slaves to the Russian

---

37 Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 323.

38 Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 324.

39 Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 330.

Pharaoh to-day. [*He falls as if kneeling on a chair, and leans his head on the rail.*] O God, shall we always be broken on the wheel of history? How long, O Lord, how long?<sup>40</sup>

Zangwill betont hier, dass der bisherige Verlauf der Weltgeschichte für die Juden ein jahrtausendlanges Unglück war – geprägt von Verfolgung, Tod und Exil. Amerika soll nun einen Bruch in der jüdischen Leidensgeschichte darstellen: Es ziehe sich demnach für die Juden kein roter Faden von Ägypten zur Neuen Welt, sondern es gebe eine Zäsur namens Amerika.

David kann zunächst nicht mit dem Einbruch der Vergangenheit in die Gegenwart umgehen. Er dachte, er wäre ihr entronnen und es wäre ihm gelungen, was typisch für die Hoffnung von Einwanderern ist, nämlich „*Geschichte* hinter sich zu lassen“.<sup>41</sup> Der Baron personifiziert jedoch die alte Geschichte, die Erinnerung an die Vergangenheit und damit an den Tod seiner Familie. David weist nun auch Vera mit harschen Worten zurück: „[T]here is a river of blood between us.“<sup>42</sup>

Der vierte und letzte Akt spielt hochsymbolisch am 4. Juli, dem amerikanischen Unabhängigkeitstag, im Settlement House, von wo aus ein herrliches Panorama New York Citys mit seinen Wolkenkratzern und der Hafen mit der Freiheitsstatue zu bewundern ist. In dieser aufgeladenen Atmosphäre wird nun doch noch Davids Symphonie dargeboten. Der Dirigent Pappelmeister mit seinem Orchester hat die Aufführung organisiert und David als ersten Pianisten engagiert. Obwohl es Sabbat ist, sind sowohl Mendel als auch seine Mutter, Frau Quixano, erschienen. Niemand kann sich, so die implizite Botschaft, letztlich der Integrationskraft Amerikas entziehen. Selbst die Haushälterin Kathleen, die sich zu Beginn des Stücks antisemitisch äußert, ist mitgekommen. Mittlerweile hat sie sogar jiddische Ausdrücke in ihren Wortschatz adaptiert.

Das Verhältnis zwischen David und Vera ist aber noch immer angespannt. Ihre Versöhnung erfolgt vor der Aufführung. David fragt sie beiläufig: „How are your folks?“, woraufhin Vera antwortet: „They are gone back to Russia.“<sup>43</sup> Deutlicher hätte Zangwill den Kontrast kaum herausstreichen können: Die Personifizierungen des alten Europa kommen in der Neuen Welt nicht zurecht und kehren deshalb zurück. Auf der anderen Seite erweist sich der Schmelztiegel als so stark, dass selbst Frau Quixano, die Jiddisch sprechende alte Jüdin, ihre Tradition außer Acht lässt und zu einem Teil Amerikas wird. Einwanderer unterschiedlicher

<sup>40</sup> Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 346.

<sup>41</sup> Diner, *Dan: Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung*. Frankfurt am Main 2000. S. 25. Im Original kursiv.

<sup>42</sup> Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 347.

<sup>43</sup> Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 359.

Couleur, also die drei Generationen jüdischer Immigranten, die irische Haushälterin und die wegen revolutionärer Aktivitäten aus Russland geflohene Tochter eines Barons, sind jetzt versammelt, um der neuen Welt ihren Tribut zu zollen. Sie sind alle zum Bestandteil der amerikanischen Symphonie geworden. Nachdem David und Vera sich geküsst und ihre Liebe gestanden haben, folgt der pathetische Abschluss:

David: ... There she lies, the great Melting Pot – listen! Can't you hear the roaring and the bubbling? There gapes her mouth [*He points east*] – the harbour where a thousand mammoth feeders come from the ends of the world to pour in their human freight. Ah, what a stirring and a seething! Celt and Latin, Slav and Teuton, Greek and Syrian, – black and yellow –

Vera [*softly, nestling to him*]: Jew and Gentile—

David: Yes, East and West, and North and South, the palm and the pine, the pole and the equator, the crescent and the cross – how the great Alchemist melts and fuses with his purging flame. Here shall they all unite to build the Republic of Man and the Kingdom of God. Ah, Vera, what is the glory of Rome and Jerusalem where all nations and races come to worship and look back, compared with the glory of America where all races and nations come to labour and look forward! [*He raises his hands in benediction over the shining city.*] Peace, peace to all ye unborn millions, fated to fill this giant continent – the God of our children give you Peace.<sup>44</sup>

## Zur Rezeption des Stücks

Das Theaterstück wurde am 5. Oktober 1908 im Columbia Theater in Washington D.C. unter Anwesenheit des amerikanischen Präsidenten Theodore Roosevelt uraufgeführt, dem Zangwill das Theaterstück gewidmet hatte.<sup>45</sup> Er hatte Roosevelt bereits 1898 kennengelernt, noch vor dessen Amtseinführung als Gouverneur des Staates New York. Bereits als Leiter der Polizei in New York City hatte Roosevelt die Behörde für Juden zugänglich gemacht, und als Gouverneur unterstützte er schließlich die amerikanischen Juden in ihrem Protest gegen den Antisemitismus des zaristischen Russland. Ferner bekundete er öffentlich Sympathie für die Opfer des Pogroms in Kischinew und verfasste einen Protestbrief. Deshalb kam Roosevelt der Einladung Zangwills zur Uraufführung gerne nach. Das Stück lobte er

---

<sup>44</sup> Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 362f.

<sup>45</sup> Wörtlich lautet die Widmung: „To Theodore Roosevelt in respectful recognition of his strenuous struggle against the forces that threaten to shipwreck the great republic which carries mankind and its fortunes, this play is, by his kind permission cordially dedicated.“ Zangwill, *Melting Pot* (wie Anm. 27), S. 267.

als „great play“.<sup>46</sup> Er war angetan von Zangwills Optimismus, dass aus der Verschmelzung aller Einwanderer ein besseres, stärkeres Amerika hervorgehen werde. Zangwill bestätigte damit die Überlegungen, die er selbst eine Dekade früher in dem Aufsatz „True Americanism“ dargelegt hatte. Die Amerikanisierung, so Roosevelt, sei eine Frage der Überzeugung und des Engagements und habe nichts mit der Geburt zu tun. Immigranten müssten, um amerikanische Bürger zu werden, zwar einige Bedingungen erfüllen, wie die Kenntnis der englischen Sprache, die Akzeptanz der politischen Ideen Amerikas und der Trennung von Kirche und Staat. Seien diese Kriterien erfüllt, seien jedoch alle unabhängig von ihrem religiösen Glauben und ihrer ethnischen Herkunft Amerikaner mit allen Rechten und Pflichten. Roosevelt schrieb: „We must americanize them in every way, in speech, in political ideas and principles, and in their way of looking at the relations between Church and State. We welcome the German or the Irishman who becomes American. We have no use for the German or Irishman who remains such. [...] We demand that all citizens, Protestant and Catholic, Jew and Gentile, shall have fair treatment in every way; that all alike shall have their rights guaranteed them.“<sup>47</sup> Diese Gedanken fand Roosevelt in Zangwills Stück theatralisch umgesetzt. Auch in der Presse wurde das Theaterstück mehrheitlich gelobt. Kurz nach der Premiere wurde *Melting Pot* auch in Chicago aufgeführt. 1914 erfolgte schließlich in London die erste Darbietung. Ein Jahr später verfilmte William Cott den Stoff.

Die gesellschaftliche Rezeption des Stückes divergierte stark. Für nativistische Strömungen galt die Vorstellung des Schmelztiegels ohnehin als eine jüdische Verschwörung, die die Reinheit der angloamerikanischen „Rasse“ unterminiere. Nichtsdestotrotz fanden sich andere, exkludierende *Melting-Pot*-Konzepte, wie sie etwa von dem Industriellen und Antisemiten Henry Ford vertreten wurden.<sup>48</sup> Doch auch bei einigen amerikanischen Juden stieß das Theaterstück auf Vorbehalte. Die positive Darstellung der Mischehe bei Zangwill wurde ebenso kritisiert wie das abfällige Reden über jüdische Traditionen.<sup>49</sup>

Dennoch entfaltete Zangwills Stück eine nachhaltige Wirkung. So wurde es über einen langen Zeitraum aufgeführt und brachte es beispielsweise auf über 100 Aufführungen in New York City. In Boston gründete sich sogar ein *Melting-Pot*-

---

<sup>46</sup> Zitiert nach Whitfield, Stephen J.: Introduction. In: Kallen, Horace M.: Culture and Democracy in the United States [1924]. New Brunswick 1998. S. IX–LXIX, hier S. XIX.

<sup>47</sup> Roosevelt, Theodore: True Americanism. In: The Works of Theodore Roosevelt. National Edition. Volume XIII. New York 1926. S. 13–26, hier S. 21.

<sup>48</sup> Vgl. Sollor, Beyond Ethnicity (wie Anm. 14), S. 909.

<sup>49</sup> Vgl. Greene, Daniel: Jewish Origins of Cultural Pluralism. The Menorah Association and American Diversity. Bloomington 2011. S. 74.

Club.<sup>50</sup> Die mehrheitlich begeisterte Aufnahme erklärt sich aus der Verwurzelung zentraler Momente in der amerikanischen Geschichte. Die Aussage des Stücks affirmiert das amerikanische Selbstverständnis ebenso, wie es reale Erfahrungen von Einwanderern zum Ausdruck bringt. Es thematisiert außerdem die damals aktuelle politische Situation sowohl der jüdischen Einwanderer aus Osteuropa als auch generell der amerikanischen Gesellschaft. Zangwill prägte damit einen Topos, der bis in die heutige Zeit fortwirkt.

## Schlussbemerkungen

Das Konzept des *Melting Pot*, wie Israel Zangwill es präsentiert, stellt eine jüdische Antwort auf die Herausforderungen der Moderne und vor allem den (ost-)europäischen Antisemitismus im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert dar. Ebenso wie die jüdische Einwanderung als emblematisch für das Problem der Amerikanisierung angesehen werden kann, so ist auch das Schmelztiegelkonzept Zangwills „the inescapable product of a peculiarly Jewish discourse“.<sup>51</sup> Amerika bot eine wirkliche, bereits existente Alternative zu der in Europa diskutierten zionistischen Option. Zangwill verwarf deshalb die zionistischen Ideen, deren Anhänger er einst gewesen war, und wandte sich dem bereits bestehenden Land der Zukunft zu: den Vereinigten Staaten von Amerika. Dort fanden die Einwanderer, was ihnen in Europa nicht zugänglich war, nämlich Wohlstand und die Möglichkeit des individuellen Aufstiegs frei von feudalen Überbleibseln. Europa war aristokratisch, Amerika meritokratisch. Dort zählten Geburt und Klassenherkunft, hier Fleiß und Begabung.

Hinzu trat für die jüdischen Einwanderer in Amerika noch ein weiteres Moment: ein Leben als Bürger in einer säkularen Republik frei von Verfolgung. Der Judenhass in der amerikanischen Gesellschaft war im Vergleich zu Europa relativ schwach. Vielmehr galt, so Michael Werz: „In Amerika, dem Ort der Heimatlosigkeit, sind alle Menschen Juden [...]“. Die in Europa so gehasste und verfolgte Figur des Ahasver ist über dem Atlantik ubiquitär geworden. Ahasver ist jeder, weil jeder ein Fremder ist oder von Fremden abstammt: „Hier, nicht in einem Staat

---

**50** Darauf verweist Zangwill im Nachwort zu dem Stück. Zangwill, Afterword (wie Anm. 10), S. 199–216, hier S. 216.

**51** Biale, David: *The Melting Pot and Beyond: Jews and the Politics of American Identity*. In: *Insider / Outsider: American Jews and Multiculturalism*. Hrsg. v. Biale, David et al. Berkeley [u. a.] 1998. S. 17–34, hier S. 19.

der Juden, verwirklicht sich das Glücksversprechen eines Lebens ohne Angst vor antisemitischer Verfolgung.“<sup>52</sup>

Für Zangwill bringe es die Ankunft in Amerika mit sich, die eigenen Traditionen und kulturellen Spezifika hinter sich zu lassen. Dieses Erfordernis bedeutete aber nicht einfach, dass sich die Einwanderer unter die hegemoniale angloamerikanische Kultur unterordnen, wie häufig argumentiert wird.<sup>53</sup> Der Überwindung der ethnischen und kulturellen Herkunft ist ein produktives Moment inhärent oder, um in der Metaphorik des Schmelztiegels zu bleiben: Jedes neu hinzutretende Element modifiziert das Endprodukt des Schmelzprozesses. Es entsteht nie etwas völlig Identisches aus dem Schmelzofen, sondern es ändert sich je nach den Zutaten. Auf der anderen Seite können die neu hinzukommenden Elemente aber auch nicht die Grundsubstanz verändern. In Amerika ist dieser Verschmelzungsprozess aufgrund der anhaltenden Einwanderung nie abgeschlossen; es ist der *Melting Pot* in Permanenz.

Zangwill porträtiert in seinem Stück die Vereinigten Staaten von Amerika als das Gelobte Land für die im zaristischen Russland verfolgten Juden. Dabei stilisiert er die Verhältnisse in Amerika in bruchlos optimistischer Weise und blendet reale Widersprüchlichkeiten nahezu gänzlich aus. Die einzigen Ausnahmen stellen die sich zu Beginn judenfeindlich äussernde Haushälterin und Quincy Davenport dar, der nicht nur Antisemit ist, sondern in persona des russischen Barons realiter die europäischen Verhältnisse nach Amerika importiert. Diese Überbleibsel kommen aber entweder in der Neuen Welt nicht zurecht, oder sie werden im Zuge der Anpassung an die neue Gesellschaft überwunden. Während der Baron Revendal die überkommenen Verhältnisse Europas, seinen Antisemitismus und seine Feudalstruktur personifiziert, steht David Quixano für die Apologie der Neuen Welt, in der alle Traditionen obsolet werden. Die amerikanische Gesellschaft ermöglicht einen Neuanfang unter Bedingungen, die nicht von der Geschichte und den Schmerzen der Vergangenheit kontaminiert sind. Insofern nutzt Zangwill die spezifischen Möglichkeiten des Theaters, um ein Gegenbild zum europäischen Antisemitismus zu zeichnen. Der Ausweg für die Juden ist die Neue Welt – Amerika als Zukunftsperspektive, als Überwindung des europäischen Judenhasses.

---

52 Werz, Michael: Die nicht-nationale Nation. Horace Kallen und der kulturelle Pluralismus. In: Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts IV. Hrsg. von Diner, Dan. Göttingen 2005. S. 509 – 527, hier S. 512.

53 So etwa David Hollinger: „Yet in Zangwill’s time this figure of speech also became associated with an antithetical, conformist impulse to melt down the peculiarities of immigrants in order to pour the resulting liquid into preexisting molds created in the self-image of the Anglo-Protestants who claimed prior possession of America.“ Hollinger, David: *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*. New York 1995. S. 91.

Olaf Kistenmacher

## Latente Erinnerung – latenter Antisemitismus

### Die Darstellung der modernen Judenfeindschaft in Marcel Prousts *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*

Marcel Prousts Roman *À la recherche du temps perdu*, dessen erste Bände zwischen 1913 bis zu Prousts Tod 1922 erschienen (die weiteren wurden erst posthum veröffentlicht), als eine literarische Auseinandersetzung mit dem modernen Antisemitismus heranzuziehen, liegt nahe. Im ausgehenden 19. Jahrhundert bildete, wie es der Proust-Biograf George D. Painter formuliert, die Affäre um den wegen Landesverrats verurteilten Hauptmann Alfred Dreyfus „den Hauptstrom seines Interesses“.<sup>1</sup> Proust gehörte zu der Gruppe von Intellektuellen, die sich für Dreyfus einsetzten.<sup>2</sup> Die Affäre beschäftigte Proust nicht nur biografisch: Bereits für das 1899 abgebrochene Romanfragment *Jean Santeuil* konzipierte er ein Kapitel über die Gerichtsverfahren gegen Dreyfus, Emile Zola und verschiedene Militärs.<sup>3</sup> In *À la recherche du temps perdu* bleibt die Affäre zwar im Hintergrund, sie „spiegelt sich“ aber, wie Joseph Jurt schreibt, „in den Gesprächen der fiktiven Gestalten“.<sup>4</sup> Die Auseinandersetzung mit der Judenfeindschaft zur Zeit der Dritten Republik ist schon in der Figurenkonstellation angelegt: Charles Swann, Titelfigur

---

Thomas Klauck, Karina Korecky und Agnieszka Pufelska danke ich für entscheidende Anregungen und kritische Anmerkungen zu früheren Fassungen.

1 Painter, George D.: Marcel Proust. Eine Biographie. Teil I [1959]. Aus dem Englischen von Christian Enzensberger. Frankfurt am Main 1962. S. 394. Siehe auch Tadié, Jean-Yves: Marcel Proust. Biographie [1996]. Aus dem Französischen von Max Looser. Frankfurt am Main 2017. S. 380–417, S. 391.

2 Bering, Dietz: Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfworts. Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1982. S. 32–67; Jurt, Joseph: Frankreichs engagierte Intellektuelle. Von Zola bis Bourdieu. Göttingen 2012. S. 31–47.

3 Proust, Marcel: Jean Santeuil (Frankfurter Ausgabe. Werke III, Band 1–2). Aus dem Französischen von Eva Rechel-Mertens, revidiert von Luzius Keller. Frankfurt am Main 1992. S. 671–733.

4 Jurt, Joseph: Politisches Handeln und ästhetische Transposition. Proust und die Dreyfus-Affäre. In: Marcel Proust. Lesen und Schreiben. Hrsg. von Edgar Mass und Volker Roloff. Frankfurt am Main 1983. S. 85–107, hier S. 99. Siehe auch Müller, Elfriede: Die Politisierung der Erinnerung. Marcel Proust und die Dreyfus-Affäre. In: Jour-fixe-Initiative Berlin (Hrsg.): Kunstwerk und Kritik. Münster 2003. S. 13–31; Ritte, Jürgen: Proust, Dreyfus und die Affären der Belle Époque. In: Marcel Proust und die Belle Époque. Hrsg. von Thomas Hunkeler und Luzius Keller. Köln 2002. S. 56–69.

des ersten Bands *Du côté de chez Swann*, ist ein französischer Jude; die Adelsfamilie Guermantes, nach der der dritte Band *Le côté de Guermantes* benannt ist, gehört bis auf die Ausnahme Robert de Saint-Loup zum Lager der Antidreyfusards und ist jüdenfeindlich eingestellt.

Am Ende des Romans, zu der Zeit des Ersten Weltkriegs, hat sich die herrschende Meinung grundlegend gewandelt. „Die Parteinahme für Dreyfus“, heißt es im letzten Band, *Die wiedergefundene Zeit*, „war jetzt in den Bestand respektabler und gewohnter Dinge eingereiht. Niemand dachte daran, sich zu fragen, was einer solchen Haltung eigentlich zugrunde lag – ebensowenig jetzt, da man sie akzeptierte, wie früher, da man sie verdammt.“<sup>5</sup> Der Meinungsumschwung ist demnach weniger das Ergebnis gelungener Aufklärung als vielmehr, passend zu dem Milieu, in dem der Roman spielt, eine Frage der Etikette, des guten Tons. Auf der Ebene der Figuren vereinigen sich am Schluss die Welt der Guermantes und die der Swanns, indem Gilberte Swann und Robert Saint-Loup heiraten. Auch wenn die Guermantes nun von der Unschuld Dreyfus überzeugt sind,<sup>6</sup> ist die Judenfeindschaft im Adel und im Bürgertum damit nicht überwunden. Die Prinzessin von Silistria kann sich „nicht beruhigen“, dass Saint-Loup „die Tochter einer Odette und eines Juden“ heiraten würde, damit sei es „aus mit dem Faubourg Saint-Germain“.<sup>7</sup> Als ein Adliger die Witwe Swanns, Odette, heiratet, tut er dies mit dem Gefühl, er habe „durch seine Vermählung mit der Witwe eines Juden einen gleichen Akt der Nächstenliebe vollzogen wie ein Millionär, der eine Prostituierte von der Straße aufliest und sie aus dem Elend der Gosse zieht“. Auch die „Aufdeckung des Justizirrtums“ im Fall Dreyfus hatte zunächst einen ganz anderen Effekt als den gehabt, den sich manche Politikerinnen und Politiker davon erhofft haben mögen. Denn zunächst hatte sich dadurch ein „zumindest in der feinen Welt verbreiteter Antisemitismus“ noch gesteigert.<sup>8</sup>

---

5 Proust, Marcel: *Die wiedergefundene Zeit*, S. 51/S. 50. Siehe auch ders.: *Die Gefangene*, S. 50 – 53/S. 48 – 52. Im Folgenden bezieht sich die erste Seitenangabe in der Fußnote auf die 2002 abgeschlossene, siebenbändige Werkausgabe, Frankfurt am Main, die, basierend auf der ersten vollständigen deutschen Fassung von Eva Rechel-Mertens, von Luzius Keller und Sibylla Laemmel revidiert und von Keller herausgegeben wurde. Die zweite Seitenangabe verweist auf die 2016 abgeschlossene Neuübersetzung in sieben Bänden von Bernd-Jürgen Fischer, Stuttgart. Bei französischen Zitaten wurde die Ausgabe herangezogen: Marcel Proust: *À la recherche du temps perdu*. 15 Bände. Paris 1946 – 47.

6 Proust, *Sodom und Gomorrha* (wie Anm. 5), S. 159/S. 150.

7 Proust, *Die Flüchtlinge/Die Entflohenen* (wie Anm. 5), S. 365/S. 349.

8 Proust, *Die Flüchtlinge/Die Entflohenen* (wie Anm. 5), S. 237/S. 227 f. Siehe auch Proust, *Sodom und Gomorrha* (wie Anm. 5), S. 420/S. 394 f.

## Zur Rezeption von Prousts „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit“

Dass die Dreyfus-Affäre zu den zentralen Themen von *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* gehört, ist so offensichtlich, dass Ernst Robert Curtius sie 1925 in seiner Studie *Marcel Proust* lediglich beiläufig, wie eine Selbstverständlichkeit, erwähnt.<sup>9</sup> Léon Blum bezeichnete zehn Jahre später in seinen Lebenserinnerungen Proust als den prominentesten Vertreter jener „jungen Literatur“, die eine „fast vollkommen einheitliche Stimmung für Dreyfus“ auszeichne.<sup>10</sup> Gleichwohl dominieren andere Themen die Rezeption von Prousts Hauptwerk: die Bedeutung der Zeit, das Konzept der „unwillkürlichen Erinnerung“, die Irrungen und Wirrungen der Erotik usw.<sup>11</sup> Walter Benjamin, der mit Franz Hessel in den 1920er Jahren die ersten vier Bände von *À la recherche du temps perdu* übersetzte, beschäftigte sich zeit seines Lebens mit Proust. Sein Konzept der „Aura“ als „einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag“,<sup>12</sup> korrespondiert mit der Faszination des Ich-Erzählers in *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* für die

---

9 Curtius, Ernst Robert: *Marcel Proust* [1925]. Berlin/Frankfurt am Main 1952. S. 63, S. 102.

10 Blum, Léon: *Beschwörung der Schatten. Die Affäre Dreyfus* [1935]. Aus dem Französischen von Joachim Kalka. Berlin 2005. S. 56.

11 Es ist kaum möglich, die Rezeption von Prousts Hauptwerk innerhalb Europas auch nur zu nennen. Eine aktuelle Interpretation legt Rainer Warning vor. Warning, Rainer: *Marcel Proust*. Paderborn 2016. Viele Proust-Deutungen sind selbst Klassiker geworden. Barthes, Roland: Eine Forschungsidee. In: Ders.: *Das Rauschen der Sprache* (Kritische Essays IV). Aus dem Französischen von Dieter Hornig. Dritte Auflage. Frankfurt am Main 2012. S. 301–306; Ders.: „Lange Zeit bin ich früh schlafen gegangen“ [1978]. In: Ders.: *Das Rauschen der Sprache*, S. 307–320; Beckett, Samuel: *Proust. Essay* [1931]. Aus dem Englischen von Marlis und Paul Pörtner, Katharina Raabe und Werner Morlang. Frankfurt am Main 1989; Butor, Michel: *Die ‚Augenblicke‘ Marcel Prousts* [1950–1955]. In: Ders.: Aus dem Französischen von Helmut Scheffel. München 1963. S. 82–96; Deleuze, Gilles: *Proust und die Zeichen* [1964]. Aus dem Französischen von Henriette Beese. Berlin 1993; Jauß, Hans Robert: *Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts „À la recherche du temps perdu“*. Ein Beitrag zur Theorie des Romans [1955]. Frankfurt am Main 1986; Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Aus dem Amerikanischen von Christa Krüger. Frankfurt am Main 1989. S. 162–201. Siehe auch die Verfilmungen von Chantal Akerman, *La Captive* (2000), und Volker Schlöndorff, *Un amour de Swann* (1984). Zur Proust-Rezeption deutschsprachigen Autorinnen und Autoren vor und nach 1945 siehe Hölter, Achim: *Marcel Proust. Leseerfahrungen deutschsprachiger Schriftsteller von Theodor W. Adorno bis Stefan Zweig*. Frankfurt am Main 1998.

12 Benjamin, Walter: *Kleine Geschichte der Photographie* [1931]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Band II.1. Frankfurt am Main 1991. S. 368–385, hier S. 378; Ders.: *Zum Bilde Prousts* [1929]. In: Ders.: *Gesammelte Schriften* II.1. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991. S. 310–324.

Aura der ihm letztlich unerreichbaren Adelsfamilien, die „eingebildete Ferne der Vergangenheit [*éloignement imaginaire du passé*]“,<sup>13</sup> und für die Aura der Kunst, den „Adel der Interpretation“, von ‚Originalität‘ [*de noblesse d'interprétation, d'originalité*]“.<sup>14</sup>

Das Thema Judenfeindschaft spielte für Benjamins Proust-Lektüre hingegen keine nennenswerte Rolle. Theodor Adorno verwies in seinen Proust-Kommentaren, die er in den 1950er Jahren aus Anlass der ersten kompletten deutschen Fassung notierte, zwar darauf, dass in *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* als ein gesellschaftlicher Prozess das beschrieben werde, was man gemeinhin „den Juden zuschreibt“.<sup>15</sup> Doch auf den Antisemitismus in dem Roman konzentrierte sich Adorno in seinen Kommentaren nicht, sondern las Prousts Hauptwerk als eine Analyse der „entfremdeten Welt“ der bürgerlichen Gesellschaft. Gerade „gegen seinen Willen, und darum um so authentischer“, werde der Erzähler in Prousts Hauptwerk „zum Kritiker der Gesellschaft“.<sup>16</sup>

Die zeitgenössische Kritik war ambivalent. Einerseits erhielt Proust für den zweiten Band, *Á l'ombre des jeunes filles en fleurs*, den renommierten Prix Goncourt.<sup>17</sup> Andererseits stieß Prousts Stil auf Kritik. Zudem erregten die ersten Bände von *Á la recherche du temps perdu* den Unmut nationalistischer Intellektueller. Es handle sich um „Verderbtheiten“, Prousts Bücher gäben nicht die „französische Seele“ wieder.<sup>18</sup> Der für seinen Judenhass berühmte Autor Louis-Ferdinand Céline bezeichnete Prousts Stil als „überladenes Franco-Jiddisch, vollkommen jenseits aller französischen Tradition“.<sup>19</sup> Der deutsche Schriftsteller Carl Sternheim verlieh 1926 seinem Widerwillen gegen *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* Ausdruck und bezeichnete Proust als den „Prophet[en] des neuen, völlig

---

**13** Proust, *Guermites/Der Weg nach Guermites* (wie Anm. 5), S. 586/S. 563/Band VIII, S. 76. Später merkt der Erzähler selbstkritisch an, ein Schriftsteller könne „in die Lage [kommen] zu meinen, die Dinge der Vergangenheit hätten einen Reiz in sich selbst“. Proust, *Guermites/Weg nach Guermites* (wie Anm. 5), S. 772/S. 738.

**14** Proust, *Guermites/Der Weg nach Guermites* (wie Anm. 5), S. 64/S. 64/Band VI, S. 92.

**15** Adorno, Theodor W.: *Kleine Proust-Kommentare* [1958]. In: Ders.: *Versuch, das ‚Endspiel‘ zu verstehen. Aufsätze zur Literatur des 20. Jahrhunderts I*. Frankfurt am Main 1972. S. 86–100, hier S. 95.

**16** Adorno, *Kleine Proust-Kommentare* (wie Anm. 15), S. 88.

**17** Tadié, Marcel Proust (wie Anm. 1), S. 792–793.

**18** Binet-Valmer, Gustave. *Comœdia*. 22. Mai 1921. Zitiert nach: Tadié, Marcel Proust (wie Anm. 1), S. 871.

**19** Céline, Louis-Ferdinand. Zitiert nach: Zweifel, Stefan: *Im „Herzen“ der Literatur*. In: Proust, Marcel: *Das Flimmern des Herzens*. Aus dem Französischen von Stefan Zweifel. Berlin 2017. S. V–XXXV, hier S. XXXIII, Fußnote 23.

verwilderten Judentums“.<sup>20</sup> Allerdings wiesen Intellektuelle schon vor dem Zweiten Weltkrieg darauf hin, dass der Roman sich mit der Frage nach einer jüdischen Identität und den Reaktionsmöglichkeiten auf den Antisemitismus auseinandersetzte. 1933 hob der Prager Schriftsteller Hermann Grab hervor, dass „die Auseinandersetzung des Juden mit der ihn umgebenden Welt [...] eines der Hauptthemata Proust's“ sei.<sup>21</sup>

Seit Ende des Zweiten Weltkriegs beschäftigen sich zahlreiche Studien mit der Bedeutung der jüdischen Figuren in Prousts Hauptwerk.<sup>22</sup> In *Le temps sensible: Proust et l'expérience littéraire* lotet Julia Kristeva die Tiefenebenen des Themas Judentum in *À la recherche du temps perdu* aus und interpretiert die facettenreiche Identität des Ich-Erzählers, der sich in der Figur Charles Swann spiegle und wiedererkenne. Für sie sei Swann nicht tot, schreibt Kristeva. Abgestoßen von Odette und der Gesellschaft habe er, wie die toten Seelen der Kelten, eine neue Existenzform finden müssen und lebe im Erzähler weiter.<sup>23</sup>

Jean-Paul Sartres während des Zweiten Weltkriegs verfasster Essay *Überlegungen zur Judenfrage* ist eindeutig von Proust geprägt.<sup>24</sup> Als Jugendlicher hatte Sartre, wie er selbst in einem Interview schildert, Proust mit Leidenschaft gelesen.<sup>25</sup> Die Betonung der „Leidenschaft“, des Irrationalen im Antisemitismus, das sich gegen „gegen das analytische Denken“ richte,<sup>26</sup> zeugt ebenso von diesem Einfluss wie der Fokus auf das Verhalten der „unauthentischen Juden“, die „von den anderen Menschen für Juden gehalten werden und die gewählt haben, vor dieser unerträglichen Situation zu fliehen“, und die in *À la recherche du temps perdu* durch die Romanfigur Albert Bloch repräsentiert werden.<sup>27</sup> Nach Sartre ist die Unauthentizität zudem Prousts Roman selbst eingeschrieben, denn dessen

---

20 Sternheim, Carl: Widerwille [1926]. In: Hölter, Marcel Proust. Leseerfahrungen (wie Anm. 11), S. 43–45, hier S. 43.

21 Grab, Hermann: Zu Prousts Judentum. In: Hölter, Marcel Proust. Leseerfahrungen (wie Anm. 11), S. 99.

22 Récanati, Jean: *Profils juifs de Marcel Proust*. Paris 1979; Topping, Margaret: *Proust's Gods. Christian and Mythological Figures of Speech in the Works of Marcel Proust*. Oxford/New York 2000. S. 100; Wolitz, Seth L.: *The Proustian Community*. New York 1971.

23 Kristeva, Julia: *Time & Sense. Proust and the Experience of Literature*. Aus dem Französischen von Ross Guberman. New York 1996. S. 35.

24 Sartre, Jean-Paul: *Überlegungen zur Judenfrage* [1954] (Gesammelte Werke in Einzelausgaben: Politische Schriften, Band 2). Aus dem Französischen von Vincent von Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg 1994. S. 9–91, hier S. 21–22.

25 Gespräche zwischen Jean-Paul Sartre, Arlette El Kaim-Sartre und Ely Ben Gal [1972]. In: Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage* (wie Anm. 24), S. 93–129, hier S. 102.

26 Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage* (wie Anm. 24), S. 25.

27 Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage* (wie Anm. 24), S. 57.

Stil sei dem Charakter des „unauthentischen Juden“ verwandt, der lediglich fähig sei, „seine Affekte zu *analysieren*, er kann sie jedoch nicht kultivieren; er kann Proust sein, nicht Barrès“.<sup>28</sup> Bevor Sartre sich 1944 in seinem „Portrait de l'antisémite“, das 1946 in Buchform unter dem Titel *Réflexions sur la question juive* erschien,<sup>29</sup> theoretisch mit dem Thema befasste, hatte er sich literarisch mit dem antisemitischen Charakter auseinandergesetzt: in *Die Kindheit eines Chefs*.<sup>30</sup>

Zur gleichen Zeit, als Sartre *Die Kindheit eines Chefs* veröffentlichte, verfasste Hannah Arendt den Fragment gebliebenen Text „Antisemitismus“.<sup>31</sup> Julia Kristeva behauptet, dieser historische Abriss sei im großen Maß von Prousts Darstellung der Assimilation von Jüdinnen und Juden an die französische Gesellschaft inspiriert.<sup>32</sup> Doch auch wenn Arendt in diesem Fragment bereits die Figur des Pariah und der „exceptional Jews“ heranzieht und den Antisemitismus im Adel beschreibt,<sup>33</sup> so handelt dieser Text vom Deutschen Reich, „the classic land of antisemitism“,<sup>34</sup> nicht von Frankreich. In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, das Arendt nach dem Zweiten Weltkrieg veröffentlichte, ist Prousts Einfluss hingegen unübersehbar. Arendt liest *À la recherche du temps perdu* als eine Geschichte der französischen Gesellschaft und betont zugleich seine literarische Besonderheit: Die „eigentümliche Wirklichkeit und Konsistenz der Proustschen Welt“ bestehe darin, dass „Ereignisse nur wirklich werden, wenn sie sich in der Gesellschaft bereits gespiegelt haben, um dann in dieser Brechung von dem Individuum bedacht zu werden“. So könne auch ein einsamer Autor, der sich von der Welt zurückgezogen habe wie Proust, in seinem seelischen Inneren „alle gesellschaftlichen Erlebnisse und Ereignisse“ reproduzieren.<sup>35</sup> Erst Bette H. Lustig widmet 2012 mit *Judaism in Marcel Proust. Anti-Semitism, Philo-Semitism, and Judaic Perspectives in Art* dem Thema Antisemitismus in Prousts Hauptwerk eine Essaysammlung. Sie liest *À la recherche du temps perdu* mit Rückgriff auf Jean-Paul Sartres theoretischen Ansatz. Während

28 Sartre, Überlegungen zur Judenfrage (wie Anm. 24), S. 79. Hervorhebung im Original.

29 Salzborn, Samuel: Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich. Frankfurt am Main/New York 2010. S. 62–63, Fußnote 18.

30 Von Wroblewsky, Vincent: Sartre, Dreyfus und die Juden. In: Schoeps, Julius H. und Hermann Simon (Hrsg.): Dreyfus und die Folgen. Berlin 1995. S. 289–311, hier S. 294.

31 Arendt, Hannah: Antisemitism [circa 1938–1939]. In: Dies.: The Jewish Writings. Hrsg. von Kohn, Jerome und Ron H. Feldman. New York 2007. S. 46–121.

32 Kristeva, Time & Sense (wie Anm. 23), S. 155.

33 Arendt, Antisemitismus (wie Anm. 31), S. 70–75, S. 85–90, S. 100–111.

34 Arendt, Antisemitismus (wie Anm. 31), S. 64f.

35 Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft [1951]. Aus dem Amerikanischen von Hannah Arendt. Zwölfte Auflage. München 2008. S. 191.

Swann im Verlauf der Romanhandlung mehr und mehr zu einem „*Juif authentique*“ und deswegen sozial immer weniger akzeptiert werde,<sup>36</sup> sei Bloch, „Sartre’s *Juif inauthentique*“, unassimilated and unassimilable, [...] a metaphor of the rejected Jew“.<sup>37</sup>

## 1 Reaktionen auf die Dreyfus-Affäre

Auf den ersten Blick handelt es sich bei *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* um die Lebenserinnerungen eines lange Zeit namenlosen Erzählers, in Gang gesetzt durch den berühmt gewordenen Verzehr der Madeleine oder Petite Madeleine. Die Romanhandlung deckt mehr als die Phase der Dreyfus-Affäre ab, die immerhin zwölf Jahre andauerte.<sup>38</sup> 1894 war der Artilleriehauptmann Alfred Dreyfus der Militärsplionage angeklagt, unehrenhaft entlassen und verbannt worden. Trotz prominenter Fürsprecher und mehrerer Revisionsverfahren wurde seine Verurteilung erst 1906 aufgehoben. In Frankreich gab es bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts eine wirkmächtige antisemitische Publizistik, die, so der Historiker François Georges Dreyfus, durch Vertreterinnen und Vertreter der politischen Linken wie Charles Fourier und Pierre Joseph Proudhon geprägt war. Ab den 1880er Jahren gehörte er auch zum Erkennungszeichen der politischen Rechten.<sup>39</sup> Mit den Boulangisten gab es zudem seit Mitte der 1880er Jahre „eine außerparlamentarische, autoritär-nationalistische Massenbewegung“, die einen „populären Antisemitismus“ beförderte.<sup>40</sup> 1886 veröffentlichte Édouard Drumont *La France Juive*.<sup>41</sup> Während der Dreyfus-Affäre stand die französische Presse, so Siegfried Thalheimer in seiner kommentierten Quellensammlung *Die Affäre Dreyfus*, zu großen Teilen auf der Seite der „falschen Anklage“.<sup>42</sup> Er charakterisiert die Jahre der Dreyfus-Affäre als Phase eines „kalten Bürgerkriegs“.<sup>43</sup>

---

36 Lustig, Bette H.: Judaism in Marcel Proust. Anti-Semitism, Philo-Semitism, and Judaic Perspectives in Art. New York [u. a.] 2012. S. 17.

37 Lustig, Judaism in Marcel Proust (wie Anm. 36), S. 8.

38 Blum, Léon: Beschwörung der Schatten. Die Affäre Dreyfus [1935]. Aus dem Französischen von Joachim Kalka. Berlin 2005; Thalheimer, Siegfried (Hrsg.): Die Affäre Dreyfus. München 1963.

39 Dreyfus, François Georges: Antisemitismus in der Dritten Französischen Republik. In: Martin, Bernd u. Ernst Schulín (Hrsg.): Die Juden als Minderheit in der Geschichte. München 1981. S. 231–248, hier S. 236. Siehe auch Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (wie Anm. 35), S. 122–130.

40 Bergmann, Werner: Geschichte des Antisemitismus. Dritte Auflage. München 2002. S. 52f.

41 Holz, Klaus: Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung. Hamburg 2001. S. 298–358.

42 Thalheimer, Affäre Dreyfus (wie Anm. 38), S. 137.

In *À la recherche du temps perdu* läuft die Affäre eher im Hintergrund ab. Allerdings spricht fast das gesamte Personal wiederholt über sie. Niemand scheint um eine Meinung über den Fall Dreyfus herumzukommen. Marcel Proust bezeichnete sich später als „*premier dreyfusard*“.<sup>44</sup> Sein Engagement begann allerdings erst, nachdem sich Emile Zola 1898 in einem offenen Brief für Dreyfus eingesetzt hatte und deswegen selbst vor Gericht stand.<sup>45</sup> Im Oktober 1897 hatte Joseph Reinach den Salon von Madame Straus, in dem Proust regelmäßig verkehrte, darüber unterrichtet, dass die vorgelegten Beweise gegen Dreyfus gefälscht waren.<sup>46</sup> Reinach veröffentlichte später die mehrbändige Historiografie *L’Affaire Dreyfus. Les faussaires*, die Proust für sein Hauptwerk zu Rate zog.<sup>47</sup>

Getragen ist die herrschende Stimmung im Adel und im Bürgertum, dem Milieu, in dem Prousts Roman vornehmlich spielt, von einer manifesten oder latenten Abneigung gegen Jüdinnen und Juden, die nicht weiter begründet werden muss und nach der ein „Jude nicht zur ‚Gesellschaft [*monde*]‘ gehört“.<sup>48</sup> Besonders deutlich wird die Grundlosigkeit des Ressentiments in der Äußerung des Herzogs von Guermantes, der bei einem festlichen Anlass zu einem anderen Gast sagt, er habe „persönlich keine Rassenurteile [...], ich finde, das paßt nicht in unsere Zeit, und ich habe den Ehrgeiz, mit meiner Zeit zu gehen, aber schließlich, den Teufel auch! Wenn man Marquis de Saint-Loup heißt, ist man eben kein Dreyfus-Anhänger, was soll ich da noch sagen!“<sup>49</sup> In *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* markiert die Affäre eine gesellschaftliche Krise, in der die Gefahr besteht, dass die seit der Französischen Revolution erfolgte Emanzipation von Jüdinnen und Juden rückgängig gemacht wird. Der Erzähler benutzt für einen solchen gesellschaftlichen Wandel wiederholt das Bild eines Kaleidoskops:

[G]leich einem sich manchmal drehenden Kaleidoskop stellt die Gesellschaft nach und nach die Elemente, die man für unbeweglich hielt, in anderer Weise zusammen, so daß sich ein verschiedenes Bild ergibt. [...] Die Dreyfus-Affäre führte kurz nach der Zeit, als ich angefangen hatte, zu Madame Swann zu gehen, einen derartigen neuen Wandel herauf, und das

43 Thalheimer, Affäre Dreyfus (wie Anm. 38), S. 217.

44 Biermann, Karlheinrich: Marcel Proust. Reinbek bei Hamburg 2005. S. 45.

45 Painter, Marcel Proust (wie Anm. 1), S. 343–349.

46 Tadié, Marcel Proust (wie Anm. 1), S. 380–381. Der Titel des ersten Dreyfusards kommt wahrscheinlich Bernard Lazare zu, der Joseph Reinach über die Fälschung informiert hatte. Voigt, Sebastian: Intellektuelle politische Interventionen. Bernard Lazares Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus im Frankreich des späten 19. Jahrhunderts. In: Hahn, Hans-Joachim und Olaf Kistenmacher (Hrsg.): Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944. Berlin/München/Boston 2015. S. 149–171.

47 Tadié, Marcel Proust (wie Anm. 1), S. 738.

48 Proust, Guermantes/Weg nach Guermantes, S. 263/S. 255/Band VII, S. 19.

49 Proust, Guermantes/Weg nach Guermantes, S. 328/S. 316.

Kaleidoskop wirbelte noch einmal seine kleinen bunten Rauten durcheinander. Alles, was jüdisch war, kam nach unten zu liegen, sei es selbst die vornehme Dame, und obskure Nationalisten nahmen ihren Platz oben ein.<sup>50</sup>

Die gehobenen Kreise deuten diese Krise allerdings weniger als Rückfall denn als Rückkehr zu einem vermeintlich ursprünglichen Zustand der gesellschaftlichen Ordnung. Die rechtliche Gleichstellung hatte die Judenfeindschaft nicht beseitigt, sondern nur verdrängt, die antisemitischen Ressentiments hatten subtilere Ausdrucksformen gefunden. Anders als in anderen Nationen, die „die Juden verabscheuen“, heißt es in Band 3, *Der Weg nach Guermantes*, würden „in einem französischen Salon“ die Unterschiede feiner markiert. Trotz seiner „europäischen“ Kleidung bliebe Bloch für den Faubourg Saint-Germain „ebenso merkwürdig und reizvoll anzuschauen [...] wie ein Jude von Decamps“.<sup>51</sup> Die Herzogin de Guermantes fürchtet, sie müsse „Swann in diesem antisemitischen Milieu die Hand geben“.<sup>52</sup> Für eine andere ist es ausgeschlossen, Madame Alphonse de Rothschild zu sich einzuladen.<sup>53</sup> Eine dritte Person macht ihre Judenfeindschaft in einem Gespräch über Blumen deutlich. Wenn eine Rose „Rothschild“ heiße, könne sie den Anblick und den Geruch der Blumen nicht mehr genießen: „Ich bin sehr empfindlich bei Namen, und sobald eine Rose einigermaßen schön ist, erfährt man, daß sie *Baronin Rothschild* oder *Maréchale Niel* heißt, was stark abkühlend wirkt.“<sup>54</sup> Diese latente Abneigung wird nicht immer offen ausgesprochen. So wie Adlige den Bürgerlichen „schmeicheln“ würden, um sie auf subtile Weise zu „demütigen“, so spreche „ein Antisemit zu einem Juden, den er im gleichen Augenblick mit Liebenswürdigkeiten überhäuft, schlecht von den Juden im allgemeinen, was ihm erlaubt, zu verletzen, ohne grob zu sein“.<sup>55</sup>

Als Gegenfigur zu diesem antisemitischen Milieu wird von den ersten Seiten an Charles Swann eingeführt. Für den Erzähler ist Swann „der erste nicht zur Familie oder zum Haus gehörige Erwachsene“, wie der Literaturwissenschaftler Hanno Helbling hervorhebt.<sup>56</sup> Swann ist ein assimilierte französischer Jude, der

50 Proust, Marcel: Im Schatten junger Mädchenblüte (wie Anm. 5), S. 130 – 131/S. 125/Band III, S. 186. Siehe auch ders., Im Schatten junger Mädchenblüte (wie Anm. 5), S. 305/S. 291; ders., Guermantes/Weg nach Guermantes (wie Anm. 5), S. 263/S. 254.

51 Proust, Guermantes/Weg nach Guermantes (wie Anm. 5), S. 264/S. 255. Siehe auch ders., Guermantes/Weg nach Guermantes (wie Anm. 5), S. 304/S. 293.

52 Proust, Sodom und Gomorrha (wie Anm. 5), S. 112/S. 105.

53 Proust, Sodom und Gomorrha (wie Anm. 5), S. 105/S. 99.

54 Proust, Sodom und Gomorrha (wie Anm. 5), S. 597/S. 562. Hervorhebungen im Original.

55 Proust, Die Flüchtlinge/Die Entflozene (wie Anm. 5), S. 245/S. 235.

56 Helbling, Hanno: *Erinnertes Leben*. Marcel Prousts „Suche nach der verlorenen Zeit“. Frankfurt am Main 1988. S. 16.

bei festlichen Anlässen des Adels zu Gast ist. Die Guermantes glauben außerdem, Swann stamme letztlich aus einer Fürstenfamilie.<sup>57</sup> Im weiteren Verlauf der Handlung entwickelt sich Swann zu einem bekennenden Dreyfusard.<sup>58</sup> Über diese politische Haltung Swanns klagt der Herzog von Guermantes gegenüber einem anderen Salongast: „Aber was Swann anbetrifft, kann ich ganz offen sagen, daß sein Verhalten uns gegenüber jeder Beschreibung spottet. In der Gesellschaft von uns beiden und sogar vom Herzog von Chartres protegiert, soll er, wie ich jetzt höre, sich in aller Offenheit zu diesem Dreyfus bekennen.“<sup>59</sup> Bislang, so der Herzog weiter, sei er selbst „so einfältig [gewesen] zu glauben, daß ein Jude Franzose sein kann, ich meine ein anständiger Jude, der der Gesellschaft angehört“.<sup>60</sup> Dass sich Swann offen für Dreyfus engagiere, bewaise, dass „sie alle heimlich unter einer Decke stecken und gewissermaßen gezwungen sind, einem der ihren Unterstützung zuteil werden zu lassen, selbst wenn sie ihn gar nicht kennen [*Il prouve qu'ils sont en quelque sorte forcés de prêter appui à quelqu'un de leur race, même s'ils ne le connaissent pas*]“.<sup>61</sup> Es ist bemerkenswert, dass der Erzähler den Herzog bei dessen Hetztirade als freundlich und nicht hasserfüllt charakterisiert. „Der Ton, in dem Monsieur de Guermantes das alles vorbrachte, war im übrigen durchaus sympathisch, ohne einen Schatten der Gewöhnlichkeit, die nur allzuoft an ihm zu verspüren war.“<sup>62</sup> Seine Abneigung gegen Jüdinnen und Juden nimmt der Herzog folglich gar nicht als Leidenschaft oder persönliche Einstellung wahr, sondern als eine berechnete, gleichsam objektive Sichtweise.

### Antisemitismus als kultureller Code

Neben den Guermantes gibt es Figuren – vor allem aus dem Bürgertum –, die zu den herrschenden Vorstellungen ein eher taktisches Verhältnis haben.<sup>63</sup> Die

---

57 Proust, Sodom und Gomorrha (wie Anm. 5), S. 105f./S. 99f.

58 Lustig, Judaism in Marcel Proust (wie Anm. 36), S. 17. In ihrer Einführung beschreibt Angelika Corbineau-Hoffmann diese Entwicklung mit den Worten: „Die Dreyfus-Affaire stellt die abgerissene Verbindung Swanns zu seiner Rasse und Herkunft wieder her.“ Corbineau-Hoffmann, Angelika: Marcel Proust: A la recherche du temps perdu. Einführung und Kommentar. Tübingen/Basel 1993. S. 26.

59 Proust, Sodom und Gomorrha (wie Anm. 5), S. 118/S. 111.

60 Proust, Sodom und Gomorrha (wie Anm. 5), S. 119/112f.

61 Proust, Sodom und Gomorrha (wie Anm. 5), S. 122/S. 115/Band IX, S. 168. Siehe auch ders., Die Gefangene (wie Anm. 5), S. 53/S. 51.

62 Proust, Sodom und Gomorrha (wie Anm. 5), S. 121/S. 114.

63 Kristeva, Time & Sense (wie Anm. 23), S. 44; Lustig, Judaism in Marcel Proust (wie Anm. 36), S. 8.

Herzogin von Guermentes beschwert sich mehrmals darüber, dass sie neuerdings mit Menschen Bekanntschaft machen müsse, die sie bislang gemieden habe: „Reizend, diese Dreyfus-Affäre! Da braucht die Kolonialwarenhändlerin an der Ecke nur zu erklären, sie sei nationalistisch, und schon will sie bei uns verkehren.“<sup>64</sup> So erscheint auch für den intradiegetischen Erzähler die latente Judenfeindschaft nicht immer eindeutig erkennbar. Als Bloch auf einem Fest nicht namentlich vorgestellt wird, kann der Erzähler nicht mit Sicherheit sagen, ob es lediglich geschah, weil die Gastgeberin zerstreut war oder weil sie „die Meinungen ihrer Freunde kannte und von der steigenden Flut des Antisemitismus wußte“.<sup>65</sup> Es sind in *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* nicht allein die gehobenen Klassen, die sich mit ihrer Abneigung gegen „die Israeliten“ im Recht sehen. Hausangestellte und auch Jugendliche äußern sich abfällig über Jüdinnen und Juden.<sup>66</sup> Die spätere Geliebte des Erzählers, Albertine, erklärt gegenüber ihren Freundinnen, sie dürfe „mit Israelitinnen nicht verkehren“, und der Erzähler ergötzt:

Die Art, wie sie das Wort „Israelitinnen“ (mit scharfem s) aussprach, bewies zur Genüge, auch wenn man den Rest des Satzes nicht gehört hätte, daß Sympathien gegenüber den Angehörigen des auserwählten Volkes nicht das Gefühl war, das die jungen Töchter frommer Familien der Bourgeoisie beseelte; man hätte sie sicher leicht noch glauben machen können, die Juden brächten kleine Christen Kinder um [*La façon dont elle prononçait „izraélite“ au lieu d’ „izraélite“ aurait suffi à indiquer, même si on n’avait pas entendu le commencement de la phrase, que ce n’était pas de sentiments de sympathie envers le peuple élu qu’étaient animées ces jeunes bourgeoises, de familles dévotes, et qui devaient croire aisément que les Juifs égorgaient les enfants chrétiens*].<sup>67</sup>

Die Historikerin Shulamit Volkov hat mit Bezug auf das Deutsche Reich geschrieben, die moderne Judenfeindschaft sei an der Schwelle zum 20. Jahrhundert zu einem „Bestandteil einer ganzen Kultur“ geworden, einer „Selbstverständlichkeit“, die so wirkmächtig war, dass sich sogar manche vom Antisemitismus Betroffene ihr nicht entziehen konnten.<sup>68</sup> Diese Beobachtung macht auch der

---

<sup>64</sup> Proust, *Flüchtige/Entflozene* (wie Anm. 5), S. 240/S. 230. Siehe auch Proust, *Guermentes/Der Weg nach Guermentes* (wie Anm. 5), S. 332/S. 320.

<sup>65</sup> Proust, *Guermentes/Der Weg nach Guermentes* (wie Anm. 5), S. 302/S. 291. Siehe auch Proust, *Flüchtige/Entflozene* (wie Anm. 5), S. 251/S. 241.

<sup>66</sup> Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte* (wie Anm. 5), S. 548/S. 518. Siehe auch ders., *Im Schatten junger Mädchenblüte* (wie Anm. 5), S. 653–655/S. 617 f.

<sup>67</sup> Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte* (wie Anm. 5), S. 686 f./S. 647 f./Band V, S. 283 f.  
<sup>68</sup> Volkov, *Shulamit: Antisemitismus als kultureller Code* [1978]. Übersetzt von Holger Fliessbach. In: Dies.: *Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays*. München 2000. S. 13–36, hier S. 33.

Erzähler in Prousts Werk. So lässt sich in *Im Schatten junger Mädchenblüte* Bloch darüber aus, dass man in dem Urlaubsort Balbec „keine zwei Schritte“ machen könne, ohne Jüdinnen und Juden zu begegnen. Er sei „nicht grundsätzlich gegen das Judentum eingenommen“, so Bloch weiter, „doch hier herrscht ein Überangebot“. <sup>69</sup> An anderer Stelle sagt Bloch über sich, er sei „durchaus bereit, den übrigens sehr geringfügigen Anteil meiner jüdischen Herkunft an meinem Gefühlsleben anzuerkennen“. <sup>70</sup> Seine Haltung ist ein gutes Beispiel für das Verhalten, das Sander L. Gilman unter Verwendung des von Theodor Lessing geprägten Ausdrucks als „jüdischen Selbsthass“ beschreibt und das daraus resultiert, dass „der Wunsch, akzeptiert zu werden, die ‚Einsicht‘ in die eigene ‚Andersartigkeit‘ erzwingt“. <sup>71</sup> Dieser „Selbsthass“ diene, wie Gilman mit Verweis auf George Eliots Roman *Daniel Deronda* ausführt, als Mittel, sich bei der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft „anzubiedern“. <sup>72</sup> Blochs zum Teil ironisches Spiel mit antisemitischen Vorstellungen schützt ihn gleichwohl nicht vor Verletzungen: Bei einem gesellschaftlichen Anlass weigert sich ein Gesprächspartner, mit ihm über die Dreyfus-Affäre zu reden, denn darüber könne man „ausschließlich mit Japhetiten“ sprechen. „Japhetiten“ fungiert in diesem Kontext als Code für Europäerinnen und Europäer; der jüdische Franzose gilt also nicht als Europäer. „Alle lächelten, nur Bloch nicht, obwohl er selbst ja die Gewohnheit hatte, sich ironisch über seine jüdische Herkunft zu äußern, über die Seite seines Wesens, die etwas zum Sinai neigte.“ <sup>73</sup> Prousts Roman beschreibt also nicht nur präzise die subtilen Formen der Ausgrenzung, sondern auch die psychische Wirkung auf die Ausgegrenzten. An diesem Punkt setzen Hannah Arendt mit ihrem Konzept des „Pariahs“ und Jean-Paul Sartre mit seiner Beschreibung des „unauthentischen Juden“ an. <sup>74</sup>

Die nichtjüdische Ehefrau von Swann, Odette, scheint sich eher aus taktischen Erwägungen dem herrschenden Code anzupassen. In den gesellschaftlichen Kreisen, in die sie durch die Heirat aufstieg, ist sie besorgt, dass „die Abstammung ihres Gatten“ ihr schaden könne, zumal als er sich offen für Dreyfus ausspricht und so einer antisemitischen Gesellschaft den letzten Beweis erbringt, dass er ein „Jude“ sei. „Wenn er nicht anwesend war, ging sie noch weiter und

---

<sup>69</sup> Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte* (wie Anm. 5), S. 448/S. 425.

<sup>70</sup> Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte* (wie Anm. 5), S. 461/S. 438.

<sup>71</sup> Gilman, Sander L.: *Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden*. Aus dem Amerikanischen von Isabella König. Frankfurt am Main 1993. S. 15. Siehe Lessing, Theodor: *Der jüdische Selbsthass* [1930]. München 1984.

<sup>72</sup> Gilman, *Jüdischer Selbsthaß* (wie Anm. 71), S. 39.

<sup>73</sup> Proust, *Guermantes/Weg nach Guermantes* (wie Anm. 5), S. 346/S. 333.

<sup>74</sup> Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (wie Anm. 35), S. 165–167. Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage* (wie Anm. 24), S. 57f.

bekannte sich zu glühendem Nationalismus, worin sie übrigens nur Madame Verdurin folgte, bei der ein latenter bürgerlicher Antisemitismus [*un antisémitisme bourgeois et latent*] zum Ausbruch gelangt war und sich ins schlichtweg Maßlose gesteigert hatte.“<sup>75</sup>

Den Begriff „latenter Antisemitismus“ verwendeten zu Beginn des 20. Jahrhunderts verschiedene Intellektuelle. 1919 betitelte der Psychoanalytiker Charlot Strasser einen Aufsatz für die Zeitschrift *Esra. Monatszeitschrift des jüdischen Akademikers* mit „Latenter Antisemitismus“. Strasser beschrieb diese latente Form der Judenfeindschaft sozialpsychologisch als die „in jedem Spießer bereitliegende Neigung zum Judenhasse“, die „trotz scheinbarer Gleichberechtigung vor dem Gesetze“ fortbestehe, und als einen kulturellen Code, an dem „alle teil haben, an dem wir Schuld tragen, wie an allen Verbrechen, die aus der zerstörten Gemeinschaft herausfließen“.<sup>76</sup> Es ist bemerkenswert, dass Strasser zur Beschreibung des latenten Antisemitismus wiederum auf ein literarisches Werk zurückgriff, nämlich auf Gottfried Kellers Novelle *Die mißbrauchten Liebesbriefe* (1865), in der einige Literaten zusammensitzen, über andere Intellektuelle herziehen und jeder von ihnen seine Lästerei in dem „Refrain“ ausklingen lässt: „Er ist übrigens Jude!“<sup>77</sup> In den 1920er Jahren benutzte der Philosoph Constantin Brunner den Ausdruck „latenter Antisemitismus“ zur Beschreibung der Stimmung in der Weimarer Republik.<sup>78</sup> In der deutschsprachigen Belletristik wurde zur gleichen Zeit das Phänomen eines latenten Antisemitismus von Artur Landsberger präzise erfasst, auch wenn er in seinem Roman *Berlin ohne Juden* den Begriff selbst nicht benutzte: „Irgendein unbehagliches Gefühl löst der Begriff ‚Jude‘ selbst bei denen aus, die den Antisemitismus als das Reservat geistiger Armut ablehnen.“<sup>79</sup>

Neben den offen ausgesprochenen Ressentiments und offen feindseligen Verhaltensweisen existiert in der französischen Gesellschaft, die Proust be-

---

75 Proust, Guermantes/Weg nach Guermantes (wie Anm. 5), S. 353/S. 339–340/Band VII, S. 151. Siehe auch Proust, *Sodom und Gomorrha* (wie Anm. 5), S. 220/S. 208.

76 Strasser, Charlot: Latenter Antisemitismus. In: *Esra. Monatszeitschrift des jüdischen Akademikers* 4. 1919. S. 97–107, hier S. 100, S. 104 und S. 106.

77 Strasser, Latenter Antisemitismus (wie Anm. 76), S. 100. Keller, Gottfried: *Die mißbrauchten Liebesbriefe* [1865]. Dresden 1989. S. 9.

78 Krah, Franziska: „Ein Ungeheuer, das wenigstens theoretisch besiegt sein muß“. Pioniere der Antisemitismusforschung in Deutschland. Frankfurt am Main/New York 2016. S. 193. Siehe auch Stenzel, Jürgen: „Die Schlechten sind anders – die Andern sind schlecht!“ Constantin Brunners Antisemitismustheorie. In: Hahn/Kistenmacher (Hrsg.), *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft* (wie Anm. 46), S. 314–359.

79 Landsberger, Artur: *Berlin ohne Juden* [1925]. Bonn 1998. S. 53. Siehe den Beitrag von Patricia Zhubi im vorliegenden Band.

schreibt, also eine unterschwellige Judenfeindschaft, und sie wird mitunter nur codiert zum Ausdruck gebracht. Als der Erzähler in seinen Kindertagen von jüdischen Schulkameraden besucht wird, habe, wie er sich später erinnert, sein Großvater eine Melodie aus Fromental Halévy's Oper *La Juive* gepfiffen, einer Oper, in der Judenfeindschaft selbst Thema ist.<sup>80</sup> Die Anspielung konnte funktionieren, weil Halévy's Oper zu dieser Zeit sehr bekannt war. Obwohl *La Juive* von ambivalenten Bildern nicht frei ist, betonen heutige Interpretinnen und Interpreten, das zentrale Thema dieses Werks sei die Toleranz zwischen den Buchreligionen. Die Oper sei, so Isabelle Moindrot, „der romantische Ableger von Lessings *Nathan der Weise*“.<sup>81</sup> Die Oper spielt im 15. Jahrhundert in Konstanz. Angesichts der Pogromstimmung entscheiden sich die jüdische Hauptfigur Eléazar und seine nichtjüdische Adoptivtochter Rachel für den „jüdischen Märtyrertod“. Somit ende das Werk von Halévy, der einige Jahre später noch eine Oper mit dem Titel *Juif errant* (Der Ewige Jude) komponierte, mit einer jüdischen Selbstbehauptung, wobei die besondere Pointe darin bestehe, dass die titelgebende Figur der Rachel als jüdisch gilt, weil sie bei einem jüdischen Adoptivvater aufwächst, die ihr zugeschriebene Identität im Angesicht eines Pogroms annimmt und sich mit ihrem Vater opfert. Sie werde, schreibt der Dramaturg und Opernregisseur Sergio Morabito, „zur ‚Jüdin‘ nicht mehr aufgrund ihrer Geburt, ihrer ‚Rasse‘ oder ihrer Religion. Ihre Entscheidung für den Tod als Jüdin steht für ein selbstbestimmtes Leben, das ihr in der Welt, von der das Stück erzählt, verweigert wird“.<sup>82</sup> Entgegen einer solchen Lesart nutzt der Großvater in *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* ausgerechnet eine Melodie aus dieser Oper, aber auch die Melodie von „Israël, romps ta chaîne“, um auf codierte Weise einen jüdischen Schulfreund seines Enkels als „fremd“ zu markieren, ohne dass er sich damit offen feindselig äußern würde. Allerdings möchte der Ich-Erzähler seinen Großvater nicht als Antisemiten sehen: Die „kleinen Marotten“ offenbaren „keineswegs eine böswillige Einstellung“ gegenüber Jüdinnen und Juden.<sup>83</sup> In der früheren Fassung, die Proust verworfen hatte, hieß es hingegen, dass „mein Großvater Juden nicht mochte“.<sup>84</sup>

---

**80** Proust, Unterwegs zu Swann/Auf dem Weg zu Swann (wie Anm. 5), S. 134/S. 130.

**81** Moindrot, Isabelle: Die Darstellung der Juden in der Oper. In: Halévy, Fromental: *La Juive* – Die Jüdin. Oper in fünf Akten. Libretto von Eugène Scribe. Stuttgart 2007/08. S. 8–16, hier S. 10.

**82** Morabito, Sergio: Materialien zu Halévy's *Juive*. In: Halévy, La Juive (wie Anm. 81), S. 63–69, hier S. 69.

**83** Proust, Unterwegs zu Swann/Auf dem Weg zu Swann (wie Anm. 5), S. 135/S. 131.

**84** Proust, Marcel: Der Jude Swann. Verworfen und zum Teil verschobene Passage. In: Ders.: Das Flimmern des Herzens. Aus dem Französischen von Stefan Zweifel. Berlin 2017. S. 603–606, hier S. 603.

## Der latente Antisemitismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert

In *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* finden sich nur gelegentliche Hinweise auf mögliche Ursachen von Judenfeindschaft. In dem 1908 veröffentlichten Pastiche „Die Lemoine-Affäre“ von Michelet“ ging Proust weiter und verknüpfte die Schilderung eines Wirtschaftsskandals mit der Wiedergabe des Gerüchts, der Hauptverantwortliche sei „mutmaßlich ein Jude“, und parodierte so ein zentrales Motiv des modernen Antisemitismus.<sup>85</sup> Bereits 1893 hatte er in einem Pastiche zwei Bürgerliche porträtiert, die es „haßten“, sich in Gesellschaft von Jüdinnen und Juden zu befinden, „ohne sie vertreiben zu wollen (denn man muß liberal sein)“. Die antisemitische Weltsicht der beiden gab Proust mit den Worten wieder:

Alle haben eine Hakennase, eine außergewöhnliche Intelligenz, eine gemeine und nur nach Gewinn strebende Seele [...]. [...] Im übrigen bildeten sie eine Art ausgedehnter geheimer Gesellschaft, gleich den Jesuiten oder der Freimauerei. Sie hatten, man wußte nicht wo, unerschöpfliche Schätze, zum Nutzen nicht benennbarer Feinde, zu einem schrecklichen und geheimnisumwobenen Zweck.<sup>86</sup>

Zur Sicherheit erklärte Proust zu Beginn in einer Fußnote, dass die beiden Figuren „keineswegs“ die Ansichten ihres Autors vertreten würden.<sup>87</sup>

In *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* verweist der Ich-Erzähler als ideologische Grundierung außer auf die antisemitische Publizistik eines Édouard Drumonts auf einen tiefsitzenden Nationalismus. Während der Dreyfus-Affäre, heißt es in dem fünften Band *Die Gefangene*, sei es der monarchistischen Bewegung gleichgültig gewesen, ob jemand „Republikaner war“, als „radikal, ja sogar als antiklerikal“ galt, solange „er nur Antisemit und nationalistisch war“.<sup>88</sup> Obwohl der Roman die soziale Mobilität, den Aufstieg in eine höhere Klasse, beschreibt, ist das Ideal vieler Figuren ein gesellschaftlicher Wert, der sich aus der Abstammung herleitet. Die Zugehörigkeit zur Gesellschaft, zur „Welt [*monde*]“, zur Nation wird ebenso genealogisch konstruiert; und es ist, wie Margaret Topping hervorhebt, genau diese Vorstellung von „nationhood“ which is focused on by

<sup>85</sup> Proust, Marcel: „Die Lemoine-Affäre“ von Michelet [1908]. In: Ders.: Nachgeahmtes und Vermischtes (Werke I. Band 2). Aus dem Französischen von Henriette Beese, Ludwig Harig und Helmut Scheffel. Frankfurt am Main 1989. S. 38–40.

<sup>86</sup> Proust, Marcel: Bouvard und Pécuchet: Gespräche über die mondäne und über die musikalische Welt [1893/1894]. In: Ders.: Freuden und Tage und andere Erzählungen und Skizzen aus den Jahren 1892–1896 (Werke I, Band 1). Aus dem Französischen von Luzius Keller. Frankfurt am Main 1988. S. 80–91, hier S. 87.

<sup>87</sup> Proust, Bouvard und Pécuchet (wie Anm. 86), S. 80.

<sup>88</sup> Proust, *Die Gefangene* (wie Anm. 5), S. 334 f./S. 319.

anti-Semites“.<sup>89</sup> Niemand zweifelt daran – auch der Erzähler nicht –, dass Jüdinnen und Juden gleichfalls durch ihre Abstammung bestimmt seien.

In einigen Äußerungen wird außerdem das Stereotyp vom „schlauem Juden“ reproduziert, wonach diese zwar über eine hohe, aber zugleich eigenartige Intelligenz verfügen würden, die unkreativ, amoralisch und profitorientiert sei.<sup>90</sup> So sagt der Herzog von Guermantes über Swann, dieser habe „Geist (auf seine Art, versteht sich)“.<sup>91</sup> In einem früheren Entwurf hatte Proust geschrieben, die Abneigung, die der Großvater des Erzählers gegenüber Jüdinnen und Juden hegte, sei „auf recht bizarre Weise mit der fast ebenso ungerechtfertigten Vorstellung ihrer intellektuellen Überlegenheit verbunden“.<sup>92</sup> Strasser beschrieb in seinem Essay „Latenter Antisemitismus“ 1919 dieses Stereotyp als die Vorstellung, Jüdinnen und Juden „hätten wohl Geist, seien wohl intellektuell, nicht aber schöpferisch“.<sup>93</sup>

Die Stärke von *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* hinsichtlich ihrer Reflexion antijüdischer Erscheinungsformen besteht weniger in einer Erklärung der Judenfeindschaft, sondern in der „dichten Beschreibung“<sup>94</sup> ihrer latenten Ausprägung und deren subtilen Ausdrucksformen. In ihrem Aufsatz „Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung“ fordern Werner Bergmann und Rainer Erb, beim Antisemitismus in Deutschland nach 1945 zwischen zwei Arten von Latenz zu unterscheiden, bevor man „nach ihrer Interdependenz fragt“: einer Kommunikations- und einer Bewusstseinslatenz.<sup>95</sup> Kommunikationslatenz meint für Bergmann und Erb eine Tabuisierung, die Verdrängung bestimmter Inhalte aus dem öffentlichen Diskurs, sodass sie als nicht mehr sagbar gelten, während sie im Privaten weiterhin geäußert und öffentlich unterschwellig weitergegeben

---

<sup>89</sup> Topping, Proust's Gods (wie Anm. 22), S. 99.

<sup>90</sup> Siehe Gilman, Sander L.: Die schlaunen Juden. Über ein dummes Vorurteil. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Stein. Hildesheim 1998. Sartre, Überlegungen zur Judenfrage (wie Anm. 24), S. 69–71.

<sup>91</sup> Proust, Sodom und Gomorrha (wie Anm. 5), S. 120/113.

<sup>92</sup> Proust, Der Jude Swann (wie Anm. 84), S. 603–606, hier S. 603 f.

<sup>93</sup> Strasser, Latenter Antisemitismus (wie Anm. 76), S. 104.

<sup>94</sup> Zu diesem ethnologischen Konzept siehe Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur [1973]. In: Ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Aus dem Englischen von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann. Vierte Auflage. Frankfurt am Main 1995. S. 7–43.

<sup>95</sup> Bergmann, Werner/Erb, Rainer: Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung. Theoretische Überlegungen zum Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 38. 1986. S. 223–246, hier S. 225.

werden.<sup>96</sup> Bewusstseinslatenz meint hingegen die Tabuisierung auf der Ebene des Individuums, sodass es für die Einzelne oder den Einzelnen nicht einmal denkbar ist, dass sie oder er entsprechende Ressentiments in sich trägt.

Das Verhalten des Großvaters in *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* ist ein gutes Beispiel für Kommunikationslatenz. Bei ihm kann man davon ausgehen, dass er sich seiner Abneigung gegen Jüdinnen und Juden bewusst ist, er lässt diese Feindseligkeit sein engeres Umfeld wissen. In Gegenwart von Schulfreunden seines Enkels bedient er sich bestimmter Codes, entweder weil er es nicht für opportun hält, seine Ressentiments offen zu artikulieren, oder weil ihm die Verschlüsselung aus anderen Gründen Freude bereitet.<sup>97</sup> Theodor W. Adorno hat 1946 das Phänomen der „versteckten Andeutungen“ am Beispiel faschistischer Agitationen in den Vereinigten Staaten von Amerika während des Zweiten Weltkriegs analysiert. Außer den staatlichen Gesetzen und gesellschaftlichen Konventionen nennt er für diese Umwegkommunikation noch ein intrinsisches Motiv: Sie bekräftige die „Eintracht zwischen Redner und Zuhörer“, weil die Adressatinnen und Adressaten der Agitation als „eine In-Group behandelt [werden], die schon alles weiß, was der Redner ihr sagen will, und die noch vor jeder Erklärung mit ihm übereinstimmt“.<sup>98</sup> Auch die Codierung, die der Großvater vornimmt, kreierte in diesem Sinn eine In-Group, weil sein Pfeifen nur für die verständlich ist, die die Melodie dem Titel der Oper *La Juive* zuordnen können und zudem von seiner Abneigung wissen.

---

**96** Zu dem Phänomen codierter antisemitischer Äußerungen vor 1945 siehe Adorno, Theodor W.: Antisemitismus und faschistische Propaganda [1946]. Aus dem Englischen von Heidemarie Fehlhaber. In: Ernst Simmel (Hrsg.): Antisemitismus. Frankfurt am Main 2002. S. 148–161; Bering, Dietz: Kampf um Namen. Bernhard Weiß gegen Joseph Goebbels. Zweite Auflage. Stuttgart 1992; Kistenmacher, Olaf: Kritik aus den eigenen Reihen. Alexandra und Franz Pfemfert, Alexander Berkman und Emma Goldman, Leo Trotzki. In: Ders./Hahn, Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft (wie Anm. 46), S. 360–384, hier S. 380–382; ders.: Arbeit und „jüdisches Kapital“. Antisemitische Aussagen in der KPD-Tageszeitung *Die Rote Fahne* während der Weimarer Republik. Bremen 2016. S. 59–63, S. 124–130; Löwenthal, Leo: Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus [Prophets of Deceit, 1949]. Aus dem Amerikanischen von Susanne Hoppmann-Löwenthal. Frankfurt am Main 1990.

**97** Siehe auch das Verhalten des Generals de Beautreillis. Proust, Guermantes/Weg nach Guermantes (wie Anm. 5), S. 696/S. 668.

**98** Adorno, Antisemitismus und faschistische Propaganda (wie Anm. 96), S. 159.

## Unbewusster Antisemitismus bei der Figur des Erzählers

In die Erinnerungen des Ich-Erzählers schleicht sich hingegen ein latenter Antisemitismus ein, der ihm selbst nicht bewusst zu sein scheint. Denn seine eigene Beschreibung der Judenfeindschaft in seinem Umfeld ist distanziert und kritisch; bereits als Kind scheint ihm das Verhalten seines Großvaters unangenehm zu sein. Im zweiten Band, *Im Schatten junger Mädchenblüte*, heißt es, dass die gegenwärtige Stimmung noch keinen Antisemitismus beinhalte: „Um Antisemitismus handelte es sich nicht in jener Epoche, als ich bei Odette zu verkehren begann [*Il ne s'agissait pas d'antisémitisme à l'époque où je commençai d'aller chez Odette*].“<sup>99</sup> Im dritten Band, *Der Weg nach Guermantes*, spricht er hingegen vom „Haß gegen die Juden [*la haine des Juifs*]“ in der französischen Gesellschaft.<sup>100</sup> Ihn beschäftigt, um ein weiteres Beispiel zu nennen, auch Blochs Sorge, ob sich der Baron de Charlus „aus antisemitischem Übelwollen“ erkundigt habe, ob Bloch einen „jüdischen Vornamen“ trage,<sup>101</sup> und er schildert bekümmert, dass während der Dreyfus-Affäre „die Juden auf den letzten Platz der sozialen Stufenleiter“ gefallen sind.<sup>102</sup> Die distanzierte Darstellung der Ressentiments in der französischen Gesellschaft, für die sich der Erzähler auch auf imaginäre „Ethnographen der Gesellschaft“ beruft,<sup>103</sup> schließt an einer Stelle den Rassismus ein; zumindest wird er als solcher erkennbar und von einem Betroffenen empört zurückgewiesen. Swann berichtet bei einem gesellschaftlichen Anlass, dass „dem Schwarzen“ die Bezeichnung, mit der er angesprochen worden war, missfallen und er sie empört zurückgewiesen habe: „‘Ich Negerlein’, sagte er wütend zu Madame Blatin, ‚aber du Kamel sein!‘“<sup>104</sup> An den realen Machtverhältnissen ändert sich damit allerdings nichts. Der Senegalese wird weiterhin in einer sogenannten Völkerschau präsentiert, und die Person, der Swann die Anekdote erzählt, findet den Vorfall lediglich amüsant. „Ich finde das wahnsinnig komisch! Die Geschichte liebe ich heiß.“<sup>105</sup>

Die Art, wie der Ich-Erzähler die Jüdinnen und Juden beschreibt, ist gleichwohl nicht frei von Zuschreibungen, die zum herrschenden Antisemitismus passen. Ronald Hayman, der in seiner Proust-Biografie Autor und Erzähler in eins

<sup>99</sup> Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte* (wie Anm. 5), S. 136/S. 130/Band III, S. 193.

<sup>100</sup> Proust, *Guermantes/Weg nach Guermantes/Le côté de Guermantes* (wie Anm. 5), S. 500/S. 482/Band VII, S. 369.

<sup>101</sup> Proust, *Guermantes/Weg nach Guermantes* (wie Anm. 5), S. 264/S. 255 f.

<sup>102</sup> Proust, *Guermantes/Weg nach Guermantes* (wie Anm. 5), S. 263/S. 254.

<sup>103</sup> Proust, *Guermantes/Weg nach Guermantes* (wie Anm. 5), S. 247/S. 240.

<sup>104</sup> Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte* (wie Anm. 5), S. 157 f./S. 151.

<sup>105</sup> Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte* (wie Anm. 5), S. 158/S. 151.

setzt, behauptet sogar, „Proust“ habe den Antisemitismus „nur halbherzig“ verurteilt.<sup>106</sup> Und der Literaturwissenschaftler Hanno Helbling kommt zu der Feststellung, der Erzähler in Prousts Roman spreche von seinem Schulkameraden Bloch „so angewidert-belustigt, wie es einem bürgerlich-selbstverständlichen Antisemitismus in jener Zeit entsprach“.<sup>107</sup> Doch es handelt sich nicht nur um Aussagen über Bloch, die diesen Eindruck erzeugen. So schildert der Erzähler zu Beginn des ersten Bands von Swann, dieser meide bei Gesprächen „ernsthafte“ Topoi und lege in ästhetischen Fragen „eine höchst prosaische Pedanterie“ an den Tag. Werde er gebeten, über „ein Bild seine Meinung zu sagen, seine Bewunderung zu äußern, so bewahrte er ein fast unhöfliches Schweigen, [er] wurde hingegen lebhaft, wenn er über das Museum, in dem es sich befand, oder über seine Entstehungszeit rein sachlich Auskunft erteilen konnte“.<sup>108</sup> Das mag noch als ein individuelles Unvermögen Swanns erscheinen oder sogar auf die Position eines assimilierten Juden verweisen, der sich verhalte, „als wage er keine Meinung zu haben“, wie es später zur Erklärung heißt.<sup>109</sup> Zugleich passt der fehlende Kunstsinn zu dem Stereotyp des unkreativen, lediglich materialistisch denkenden Juden.<sup>110</sup> Bei Sartre heißt es, nach der antisemitischen Vorstellung könne „der Jude“ zwar „alles erwerben, und dennoch besitzt er nichts“.<sup>111</sup>

Zu Beginn des zweiten Bands führt der Erzähler, die Sichtweise seiner Umwelt übernehmend, über Swann aus, dieser habe, „wie es manchmal bei Juden der Fall ist“, die „verschiedenen Stufen“ durchlaufen, die „die Angehörigen seiner Rasse durchlaufen hatten, vom naivsten Snobismus und von gröbster Flegelei bis hin zu erlesenster Höflichkeit“.<sup>112</sup> Den gesellschaftlichen Aufstieg von Jüdinnen und Juden schildert er generell mit den ambivalenten Worten:

Bewundernswerte Kraft der Rasse, die aus den Tiefen der Zeiten bis in das moderne Paris hinein, in den Korridoren unserer Theater, hinter den Schaltern unserer Büros, bei einer Beerdigung, auf der Straße, eine intakte Phalanx vorrücken läßt, die die moderne Haartracht stilisiert, den Gehrock absorbiert, vergessen läßt, bändigt und schließlich alles in allem jener der assyrischen Schreiber im Festgewand gleichgeblieben ist, die auf dem Fries eines Bauwerks aus Susa die Tore zum Palast von Darius verteidigt [*Admirable puissance de la race qui du fond des siècles pousse en avant jusque dans le Paris moderne, dans les couloirs de nos théâtres, derrière les guichets de nos bureaux, à un enterrement, dans la rue, une phalange*]

**106** Hayman, Ronald: Marcel Proust. Die Geschichte seines Lebens [1990]. Aus dem Englischen von Max Looser. Frankfurt am Main/Leipzig 2000. S. 402.

**107** Helbling, Erinnertes Leben (wie Anm. 56), S. 39.

**108** Proust, Unterwegs zu Swann/Auf dem Weg zu Swann (wie Anm. 5), S. 26/S. 28.

**109** Proust, Unterwegs zu Swann/Auf dem Weg zu Swann (wie Anm. 5), S. 145/S. 140.

**110** Gilman, Die schlauen Juden (wie Anm. 90), S. 21, S. 145 und S. 154.

**111** Sartre, Überlegungen zur Judenfrage (wie Anm. 24), S. 51.

**112** Proust, Im Schatten junger Mädchenblüte (wie Anm. 5), S. 8/S. 8.

*intacte stylisant la coiffure moderne, absorbant, faisant oublier, disciplinant la redingote, demeurant, en somme, toute pareille à celle des scribes assyriens peints en costume de cérémonie à la frise d'un monument de Suse qui défend les portes du palais de Darius].*<sup>113</sup>

Wie Seth L. Wolitz in *The Proustian Community* zeigt, bedeutet das Pronomen „unser [nos]“ in der zitierten Passage französisch, aber nichtjüdisch.<sup>114</sup> Der Tonfall drückt einerseits Bewunderung aus. Andererseits bezeichnet der Erzähler Jüdinnen und Juden nicht nur als eine „Rasse“, sondern als eine Gruppe, die mit den Jahrhunderten in die europäischen Gesellschaften eingedrungen sei. Das zeige sich insbesondere an Swann:

Swann aber gehörte jener robusten jüdischen Rasse an, deren Lebenskraft und Widerstandsfähigkeit gegen den Tod sich auch den Individuen mitzuteilen scheinen. Wie jene als Ganzes von Verfolgungen heimgesucht wird, so sind es die einzelnen Individuen von je besonderen Krankheiten, gegen die sie sich unendlich lange in furchtbaren Agonien wehren, die sich über jedes glaubhafte Maß hinaus erstrecken, bis man nichts mehr sieht als einen Prophetenbart und darüber eine ungeheure Nase, [...].<sup>115</sup>

Bis zum Schluss des Romans wird der Erzähler wiederholt das „Jüdische“ im Verhalten und der Physiognomie Swanns oder Blochs suchen. So heißt es später über Swann:

Vielleicht ließ in diesen letzten Tagen die Rasse den für sie charakteristischen Typ bei ihm rein körperlich ebenso deutlich in Erscheinung treten, wie das Gefühl moralischer Solidarität mit den anderen Juden, ein Gefühl, das Swann sein ganzes Leben lang vergessen zu haben schien und das jetzt, als eines zum anderen kam – die tödliche Krankheit, die Dreyfus-Affäre und die antisemitische Propaganda –, in ihm wach geworden war.<sup>116</sup>

Sein früherer Schulfreund Bloch trage, heißt es im letzten Band, mittlerweile „die erschreckende, von Angst gezeichnete Maske eines alten Shylock“.<sup>117</sup> In *Im Schatten junger Mädchenblüte* stellt der Erzähler bereits fest, man erfasse oft „nur die sekundären Ideen“, „ohne die Grundursache zu bemerken (jüdische Rasse, französische Familie und andere)“, aus der sie „notwendig hervorgegangen“ seien.<sup>118</sup>

<sup>113</sup> Proust, *Guermantes/Weg* nach *Guermantes* (wie Anm. 5), S. 264/S. 255/Band VII, S. 19f.

<sup>114</sup> Wolitz, *The Proustian Community* (wie Anm. 22), S. 146f.

<sup>115</sup> Proust, *Sodom und Gomorrha* (wie Anm. 5), S. 158/S. 149. Siehe auch Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte* (wie Anm. 5), S. 449f./S. 426f.

<sup>116</sup> Proust, *Sodom und Gomorrha* (wie Anm. 5), S. 137/129. Siehe auch Proust, *Die wiedergefundene Zeit* (wie Anm. 5), S. 364/S. 349.

<sup>117</sup> Proust, *Die wiedergefundene Zeit* (wie Anm. 5), S. 406/S. 388.

<sup>118</sup> Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte* (wie Anm. 5), S. 670/S. 632.

Mit der Darstellung eines in diesem Sinne latenten, das heißt unbewussten Antisemitismus ist das Thema Judenfeindschaft zugleich in jenem Bereich des Vorbewussten angesiedelt, in jenem „Zwischenreich“, aus dem sich die ganze Suche nach der verlorenen Zeit selbst entwickelt.<sup>119</sup> Dieses Unbewusste des Erzählers (wie seines Autors) ist, wie der Semiotiker Roland Barthes hervorhebt, anders als das freudianische, nicht das „des *Verdrängten*“, sondern das des „*Vergessenen*“, aber im Körper Gespeicherten.<sup>120</sup> Die Initialzündung, die „unbewusste Erinnerung“, die der Ich-Erzähler beim Verzehr der Petite Madeleine überkommt und die ein „Symbol für das Thema [ist], das ihn beschäftigte, das Wesen künstlerischen Schaffens“, <sup>121</sup> verweist darauf, dass jenseits der bewussten Erinnerung Gefühle, Eindrücke, Einstellungen existieren und jederzeit zutage treten können. Zu Beginn des letzten Bandes erklärt der Ich-Erzähler, wie er sich diesen unbewussten Erinnerungsspeicher im Menschen vorstellt: „Beine und Arme sind voll von schlummernden Erinnerungen.“<sup>122</sup> Bei der ersten Beschreibung solcher inkorporierter Traditionen taucht erstmals, wenn auch unterschwellig, das Thema Judentum auf, als es von der Hausangestellten Françoise heißt, dass „in ihr eine sehr alte, edle und kaum bewußte französische Vergangenheit fortlebte“. <sup>123</sup> In Bezug auf Verhaltensnormen verfüge sie über „einen gebieterischen, umfassenden, sehr differenzierten und in puncto kaum greifbarer oder ganz müßiger Unterscheidungen völlig unbestechlichen Kodex“. In Parenthese werden sie zur Erklärung mit der „alttestamentarischen Gesetzgebung [*lois antiques*]“ verglichen und als Beispiel koschere Speisevorschriften genannt. <sup>124</sup> In der Fassung von 1913 schrieb Proust an dieser Stelle noch explizit: „das alte Gesetz der Juden“. <sup>125</sup>

---

**119** Corbinea-Hoffmann: Marcel Proust (wie Anm. 58), S. 138.

**120** Barthes, Roland: Die Vorbereitung des Romans. Vorlesung am Collège des France 1978 – 1979 und 1979 – 1980. Aus dem Französischen von Horst Brühmann. Dritte Auflage. Frankfurt am Main 2015. S. 131. Hervorhebung im Original.

**121** Painter, Marcel Proust, Teil II (wie Anm. 1), S. 203.

**122** Proust, Die wiedergefundene Zeit (wie Anm. 5), S. 9 f./S. 9. Tadié, Marcel Proust (wie Anm. 1), S. 716.

**123** Proust, Unterwegs zu Swann/Auf dem Weg zu Swann (wie Anm. 5), S. 44/ S. 45.

**124** Proust, Unterwegs zu Swann/Auf dem Weg zu Swann (wie Anm. 5), S. 43/S. 45/Band I, S. 61.

**125** Proust, Das Flimmern des Herzens (wie Anm. 84), S. 89.

## 2 Konvertierte und Invertierte. Judenfeindschaft und Homophobie

In *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* begibt sich der Ich-Erzähler an die Grenzen des bewussten Gedächtnisses und der bewussten Erfahrung, in Bereiche des Seelenlebens, in denen die Logik nicht mehr gültig ist. Schon Walter Benjamin betonte, dass Proust seinen Erzähler in eine Art „Traumwelt“ eintauchen lässt, in der, „was vorgeht, nie identisch, sondern ähnlich: sich selbst undurchschaubar ähnlich“ ist,<sup>126</sup> und so löse sich das Erinnernte häufig auf ähnliche Weise auf wie ein Traum am Morgen, wenn man erwacht.<sup>127</sup> Die Suche nach den verborgenen Spuren der Vergangenheit in seinem Inneren, diese Grenzgänge an den Rändern des Geistes, korrespondiert mit einer Faszination für eine kaum greifbare, weit zurückliegende, aber scheinbar inkorporierte Vergangenheit bei Adlingen und für das, was sich an den Rändern der Gesellschaft abspielt. Zu Beginn von *Sodom und Gomorrha* macht der Erzähler die für ihn spektakuläre und folgenreiche Entdeckung, dass zwischen zwei Männern eine erotische Beziehung bestehen kann. Diese Episode zeigt im Übrigen, dass der Erzähler nicht mit dem Autor Marcel Proust identisch ist. Proust hatte sich als 16-Jähriger in seinen Schulkameraden Jacques Bizet verliebt.<sup>128</sup> Als junger Erwachsener führte er, so der Biograf Edmund White, ein „(für damalige Zeiten) erstaunlich offenes Liebesverhältnis“ mit Reynaldo Hahn.<sup>129</sup> Für den Erzähler hingegen, einen der „ganz wenigen unzweideutigen Heterosexuellen des Buches“,<sup>130</sup> stürzt die Entdeckung der männlichen und später der weiblichen Homosexualität sein ganzes Weltbild um (entsprechend dieser Bedeutung plante Proust, alle weiteren Bände im Untertitel mit „Sodom und Gomorrha“ zu benennen<sup>131</sup>). Die Entdeckung der Homosexualität ist auch die Voraussetzung für die verzweifelte Eifersucht auf etwaige lesbische Beziehungen seiner Geliebten Albertine, die das Thema des fünften und sechsten Bands bildet.

Bei der Entdeckung der Homosexualität spielt außer einem Schneider der Baron de Charlus eine zentrale Rolle, den Adorno zur „eigentlichen Zentralfigur“

---

**126** Benjamin, Zum Bilde Prousts (wie Anm. 12), S. 314.

**127** Benjamin, Zum Bilde Prousts (wie Anm. 12), S. 311.

**128** Tadié, Marcel Proust (wie Anm. 1), S. 100–102.

**129** White, Edmund: Proust. Aus dem Englischen von Monika Noll. München 2001. S. 76.

**130** White, Proust (wie Anm. 129), S. 177.

**131** Proust, Marcel: Brief an Walter Berry, 21. Januar 1919. In: Ders.: Briefe 1914–1922. Zwei Bände. Hrsg. von Jürgen Ritte. Aus dem Französischen von Jürgen Ritte, Achim Russer und Bernd Schwibs. Berlin 2016. S. 1073–1077, hier S. 1076. Keller, Luzius: Nachwort. In: Proust: Die Flüchtige (wie Anm. 5), S. 429–443, hier S. 437.

des Romans ernannt, weil sich in den später geschilderten sadomasochistischen Praktiken mit männlichen Prostituierten der „Kältetod“, der sich „über die ganze Gesellschaft“ ausbreite, an dieser Romanfigur am deutlichsten vollziehe.<sup>132</sup> De Charlus gehört sowohl zur vornehmen Gesellschaft als auch zu ihren Randfiguren, er „verkörpert gleichzeitig die Welt der *Guermantes* und jene Sodoms“<sup>133</sup> (die sich am Schluss ebenfalls kreuzen werden, denn obgleich Saint-Loup Gilberte Swann heiratet, hat er zu dieser Zeit Affären mit Männern<sup>134</sup>). An der Figur des Baron vollzieht sich in besonderer Weise der Wandel, den zahlreiche Figuren durchlaufen. Er ist in einem doppelten Sinn invertiert; denn zum einen ist der Begriff „Inversion“ in Prousts Roman die Bezeichnung für Homosexualität, zum anderen gibt de Charlus sich zu Beginn von *Sodom und Gomorrha* als das Gegenteil dessen zu erkennen, als was er zunächst erschien. Nach Barthes ist das Motiv der „Inversion, des umgekehrten Wiedererscheinens“, das zentrale Stilelement von *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*.<sup>135</sup> Diese Bedeutungsumkehrung gilt auch für die Darstellung der Dreyfusaffäre, wie Marcel Proust 1920 in einem Brief an einen amerikanischen Schriftstellerkollegen ausführte: Es sehe zunächst „so aus, als sei *Le Côté de Guermantes* gegen Dreyfus. Doch *Sodom et Gomorrhe II* wird völlig im Sinne der Dreyfusards sein und das richtigstellen.“<sup>136</sup>

De Charlus, der zunächst als Macho und Grobian erschien, offenbart zu Beginn von *Sodom und Gomorrha* eine feminine Seite.<sup>137</sup> Als der Erzähler ihn heimlich beobachtet, muss er bei dem Mann, „der sich so viel auf seine Männlichkeit einbildete, dem alle anderen grauenhaft weibisch vorkamen“, an eine Frau denken, „so sehr trug er vorübergehend die Züge, den Ausdruck, das Lächeln einer solchen“.<sup>138</sup> Voller Verachtung blickt de Charlus auf Bloch und lässt sich über angebliche Charaktereigenschaften von Jüdinnen und Juden aus,<sup>139</sup> was den Erzähler vermuten lässt, er sei „ein noch größerer Dreyfus-Gegner als irgendeine der Personen, denen ich begegnet war“.<sup>140</sup> Doch von sich selbst behauptet de

---

132 Adorno, Kleine Proust-Kommentare (wie Anm. 15), S. 95.

133 Keller, Luzius: Nachwort. In: Proust, *Sodom und Gomorrha* (wie Anm. 5), S. 783–796, hier S. 786.

134 Proust, *Die Flüchtige/Die Entflozene* (wie Anm. 5), S. 389/S. 372.

135 Barthes, *Die Vorbereitung des Romans* (wie Anm. 120), S. 390. Ders.: Eine Forschungsdeidee (wie Anm. 11). S. 301–306; Proust, Marcel: Brief an René Blum, 23. Februar 1913. In: Ders.: Briefe (wie Anm. 130), S. 738–740.

136 Proust, Marcel: Brief an Sydney Schiff, 1. oder 2. September 1920. In: Ders.: Briefe 1914–1922 (wie Anm. 131), S. 1157–1160, hier S. 1159.

137 Kristeva, *Time & Sense* (wie Anm. 23), S. 152.

138 Proust, *Sodom und Gomorrha* (wie Anm. 5), S. 11/S. 11.

139 Proust, *Sodom und Gomorrha* (wie Anm. 5), S. 743/S. 698.

140 Proust, *Guermantes/Weg nach Guermantes* (wie Anm. 5), S. 403/S. 388.

Charlus: „Die Politik ist nicht meine Sache, und ich kann nicht, weil es einen Bloch gibt, eine Nation *en bloc* verdammen, die Spinoza zu ihren berühmten Söhnen zählt.“<sup>141</sup> Bei den Verdurins schließt eine Dame aus mehreren Äußerungen, die sie zufällig mithört, hingegen, de Charlus wäre selbst „ein geschwätziger Jude“. <sup>142</sup> (Diese Vermutung bleibt den meisten Anwesenden allerdings verborgen, da sie sie, entsprechend den Gepflogenheiten, nicht offen ausspricht. Beim Abschied verzichtet sie sogar auf eine biblisch anmutende Redewendung, weil sie Bedenken hat, eine solche Redeweise könne „unliebenswürdig einem Juden gegenüber sein, der darin eine Anspielung hätte sehen können“.<sup>143</sup>)

Schließlich erfährt de Charlus einen ähnlich wirkungsvollen, wenngleich schwer greifbaren Ausschluss aus der gehobenen Gesellschaft, wie er für Bloch üblich ist. Nachdem ihn ein Musiker lautstark mit den Worten, er habe sicher schon andere Männer „pervertiert“, zurückgewiesen hat, ereignet sich „etwas Außergewöhnliches“:

Monsieur de Charlus schien stumm und bestürzt sein Unglück zu ermessen, ohne dessen Ursache zu begreifen, und da er keine Worte fand, lenkte er seine Blicke der Reihe nach auf alle Anwesenden mit forschender, empörter und beschwörender Miene; er schien sie weniger danach zu befragen, was vorgefallen sei, als vielmehr, was er darauf antworten sollte.<sup>144</sup>

Zuvor hatte er seine potenzielle Verletzbarkeit durch ein ganzes „Register“ von verbalen Attacken zu schützen verstanden. Für gewöhnlich lag bei Gesprächen „die Initiative bei ihm, er griff an, er sagte, was er wollte (so wie Bloch sich gern über die Juden lustig machte, aber errötete, wenn man ihren Namen in seiner Gegenwart aussprach).“<sup>145</sup>

### Die „Rasse der Tunten“ und die jüdische Minderheit. Homophobie und Antisemitismus

Für den Erzähler impliziert die Entdeckung der Homosexualität die Vorstellung einer neuen „Rasse, auf der ein Fluch liegt und die in Lüge und Meineid leben

<sup>141</sup> Proust, *Sodom und Gomorrha* (wie Anm. 5), S. 745/S. 700.

<sup>142</sup> Proust, *Sodom und Gomorrha* (wie Anm. 5), S. 646/608.

<sup>143</sup> Proust, *Sodom und Gomorrha* (wie Anm. 5), S. 648/609. Eine ähnliche Anekdote schildert der Ich-Erzähler, der für einen Dreyfusard gehalten wird und dem gegenüber ein anderer Salongast ein Loblied auf einen jüdischen Vorgesetzten anstimmt, in: Ders., *Sodom und Gomorrha* (wie Anm. 5), S. 536/503f.

<sup>144</sup> Proust, *Die Gefangene* (wie Anm. 5), S. 453/S. 430.

<sup>145</sup> Proust, *Die Gefangene* (wie Anm. 5), S. 454 f./S. 431.

muss“.<sup>146</sup> Um sich das Leben von schwulen Männern vorzustellen, greift er auf die Analogie der jüdischen Minderheit zurück: Ausgeschlossen von der Gesellschaft, „außer in den Tagen schwerer Schicksalsschläge, wo sich die meisten um das Opfer scharen wie die Juden um Dreyfus“, würden sie im Geheimen leben, „gezeichnet“ von einer Verfolgung, die der „der Juden gleicht“. Auf „der Flucht voreinander“ würden sie die Nähe von heterosexuellen Männern suchen, um „nach außen hin weniger homosexuell“ zu wirken, und denjenigen, denen „es gelingt zu verbergen, daß sie dazugehören, gern die Maske abreißen“, um sich selbst „zu entschuldigen“.<sup>147</sup> In ähnlicher Weise schildert Sartre das Verhalten der unauthentischen Jüdinnen und Juden. Sie würden einerseits versuchen, „die ethnischen Züge“ bei ihren eigenen Familienangehörigen zu ignorieren, andererseits ihre „Glaubensgenossen mit den Augen des Antisemiten“ belauern.<sup>148</sup>

Die vom Erzähler in *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* vorgenommene Analogie zwischen Homosexuellen und jüdischer Minderheit ist kein Versuch, eine Theorie aufzustellen, und sie ist auch nicht logisch konsistent. Der Vergleich trägt nur bedingt; anders als schwule Männer, die ihre Mütter über ihre sexuelle Identität „ihr Leben lang belügen“ können, ist dies für Jüdinnen und Juden weder möglich noch nötig.<sup>149</sup> Die jüdische Identität wiederum wird nach der Halacha biologisch tradiert, was für Homosexualität nicht gilt. Der Erzähler nennt selbst einen weiteren Unterschied, der darin besteht, dass man nicht „in der gleichen Weise, wie man eine zionistische Bewegung angeregt hat, eine sodomitische Bewegung ins Leben rufen und Sodom wieder aufbauen wollte“.<sup>150</sup> Allerdings bestand eine auffällige Parallele darin, dass beide Minderheiten am Ende des 19. Jahrhunderts nicht staatlich verfolgt und trotzdem diskriminiert wurden. Jüdinnen und Juden waren vor dem Gesetz gleichberechtigt, und in Frankreich wurde Homosexualität seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert nicht mehr kriminalisiert.<sup>151</sup> Wie Hannah Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* ausführt, einte Jüdinnen und Juden wie Homosexuelle in der Dritten Republik die „zweideutige Situation“, dass sie in einer altmodischen, sich selbst tolerant gebenden Gesellschaft als Ausnahmen geduldet wurden, sodass sie zugleich ihre

---

146 Proust, Sodom und Gomorrha (wie Anm. 5), S. 27/S. 26.

147 Proust, Sodom und Gomorrha (wie Anm. 5), S. 29 f./S. 28. Siehe auch Painter, Marcel Proust, Teil II (wie Anm. 1), S. 219.

148 Sartre, Überlegungen zur Judenfrage (wie Anm. 24), S. 63.

149 Proust, Sodom und Gomorrha (wie Anm. 5), S. 27/S. 26.

150 Proust, Sodom und Gomorrha (wie Anm. 5), S. 52/S. 50.

151 White, Proust (wie Anm. 129), S. 144.

Identität verheimlichen und zu erkennen geben mussten und so in einem „komplizierte[n] Spiel des Zeigens und Versteckens“ gefangen waren.<sup>152</sup>

Zugleich verweist die Analogie auf eine tiefergehende Parallele zwischen Judenfeindschaft und Homophobie.<sup>153</sup> Jüdinnen und Juden wurde seit dem 19. Jahrhundert nachgesagt, die scheinbar natürliche Ordnung der Geschlechter zu unterwandern, weil sie angeblich selbst eine ‚unnormale‘ geschlechtliche Identität hätten und aufgrund ihrer vermeintlichen unheimlichen, nicht greifbaren Macht andere Menschen damit beeinflussen würden.<sup>154</sup> Vor diesem Hintergrund, so Meike Günther, könne es nicht überraschen, dass sich die moderne Judenfeindschaft zeitgleich mit der Homophobie in Europa ausbreitete. Im gleichen Zeitraum, in dem Jüdinnen und Juden zu einer „Rasse“ erklärt wurden, galt auch „die Homosexualität als rassifiziert“.<sup>155</sup> Von Lesben und Schwulen als einer „Rasse“ zu sprechen, war für Proust, als er *À la recherche du temps perdu* verfasste, nichts Neues mehr. Bereits in dem 1909 abgebrochenen Fragment *Gegen Saint-Beuve* war ein Kapitel mit „Rasse der Tunten“ betitelt.<sup>156</sup> Zugleich fügt sich mit dem Bild, dass Homosexuelle eine „Rasse“ bilden würden, das Hauptthema von *Sodom und Gomorrha* in die sonstige Anlage des Romans.<sup>157</sup>

In seiner Vorlesung von 1975/76, *In Verteidigung der Gesellschaft*, stellt Michel Foucault die These auf, dass das Bild von den Adelsfamilien in der nichtaristokratischen Gesellschaft unterschwellig den politischen Diskurs bis in die Gegenwart präge und nicht nur der modernen Vorstellung der Nation, sondern auch der des Proletariats zugrunde liege. Im 19. Jahrhundert hatte der französische Adel seinen Herrschaftsanspruch verloren und begann, seine Geschichte „in der Form von Privilegien zu erzählen, über welche er früher verfügt habe, die er dann verloren habe und die es wiederzuerlangen gelte“.<sup>158</sup> An diese Vorstellung eines angeborenen Herrschaftsanspruchs, den man aufgrund unglücklicher Umstände zu Unrecht verloren habe, knüpfe, so Foucault, der europäische Nationalismus und Rassismus an, denn der Anspruch, dazuzugehören und mitentscheiden zu dürfen, werde weiterhin durch die Geburt legitimiert.

152 Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (wie Anm. 35), S. 205.

153 Siehe Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (wie Anm. 35), S. 192–209.

154 A. G. Gender-Killer (Hrsg.): Antisemitismus und Geschlecht. Von „maskulinisierten Jüdinnen“, „effeminierten Juden“ und anderen Geschlechterbildern. Münster 2005.

155 Günther, Meike: Der Feind hat viele Geschlechter. Antisemitische Bilder von Körpern. Intersektionalität und historisch-politische Bildung. Berlin 2012. S. 202.

156 Proust, Marcel: Gegen Saint-Beuve [posthum, 1964] (Werke III. Band 3). Aus dem Französischen von Helmut Scheffel. Frankfurt am Main 1997. S. 286–311.

157 Deleuze, Proust und die Zeichen (wie Anm. 11), S. 107.

158 Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76). Aus dem Französischen von Michaela Ott. Frankfurt am Main 1999. S. 97.

Der Adel ist eine Nation neben anderen Nationen, die alle im Staat zirkulieren und gegeneinander antreten. Aus dieser Vorstellung, aus diesem Begriff von Nation geht das berühmte revolutionäre Problem der Nation hervor; aus ihr gehen natürlich auch die fundamentalen Begriffe des Nationalismus des 19. Jahrhunderts hervor; aus ihr geht auch der Begriff der Rasse und schließlich der Begriff der Klasse hervor.<sup>159</sup>

Bereits Sartre schrieb in *Überlegungen zur Judenfrage* mit Blick auf das antisemitische Weltbild von dem Wunsch nach einer Art „Geburtsadel“, einer „Höherwertigkeit“, die man nicht „verdienen“ müsse, sondern von Geburt an besitze und entsprechend „auch nicht verlieren“ könne.<sup>160</sup> Damit ist die Judenfeindschaft zugleich das Scharnier für ein klassenübergreifendes *nation building*: „Proust hat zum Beispiel gezeigt, wie der Anti-Dreyfusianismus den Herzog seinem Kutscher näherbrachte, wie sich bürgerliche Familien dank ihrem Haß gegen Dreyfus Zutritt zu den Häusern des Adels erzwingen.“<sup>161</sup> Genau über diesen Effekt beschwert sich die Herzogin von Guermantes, wie zitiert, mehrmals.

Wenn Foucaults These stimmte, hätte Proust mit der Beschreibung des Adelsmilieus eine Keimzelle der politischen Diskurse des 19. und 20. Jahrhunderts in den Blick genommen. Dass der Erzähler das populäre Bild der im Staat zirkulierenden „Nationen“ auch auf die machtlose Minderheit der Homosexuellen überträgt, wäre zwar ungewöhnlich, würde aber zugleich die Wirkungsmacht dieser Vorstellung demonstrieren. In der Eifersucht wegen Albertines möglichen Affären kehrt die Vorstellung von lesbischen und schwulen „Rassen“ noch einmal wieder und offenbart ihre paranoide Seite. Zugleich taucht dabei implizit das offizielle Thema der Dreyfus-Affäre wieder auf, wenn der Erzähler Albertines mögliche Liebesaffären mit den Aktivitäten einer Spionin vergleicht. Albertine wäre in seinen Augen „eine weit größere Verräterin denn eine Spionin“, denn eine Spionin täusche ihr Umfeld „nur über ihre Nationalität“, während eine lesbische Frau, die ihren Ehemann mit Frauen betrüge, „nicht der übrigen Menschheit angehörte, sondern einer fremden Rasse, die sich unter sie mischt, in ihr versteckt, doch niemals mit ihr verschmilzt [*et qui même eût agi plus trahissement encore qu'une espionne, car celle-ci ne trompe que sur sa nationalité, tandis qu'Albertine c'était sur son humanité la plus profonde, sur ce qu'elle n'appartenait pas à l'humanité commune, mais à une race étrange qui s'y mêle, s'y cache et ne s'y fond jamais*]“.<sup>162</sup>

159 Foucault, In Verteidigung der Gesellschaft (wie Anm. 158), S. 164.

160 Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage* (wie Anm. 24), S. 20.

161 Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage* (wie Anm. 24), S. 21.

162 Proust, *Die Flüchtige/Die Entflohene* (wie Anm. 5), S. 166/S. 159/Band XIII, S. 230.

In *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* ist der Erzähler nicht nur fasziniert davon, dass Adlige aus einer Familie mit einer langen Geschichte stammen. Er ist überdies überzeugt, dass die einzelnen Nachkommen diese Vergangenheit gewissermaßen in sich tragen, dass sie sie verkörpern. So ist sein Konzept von „Rassen“ oder „race“ schillernder als das streng biologistische.<sup>163</sup> Bereits in *Der Weg nach Guermantes* problematisiert er die „Formulierung von der Permanenz der Rassen“, denn sie treffe nur unzureichend den Eindruck, den er bei der Begegnung mit „Orientalen“ erhalte: Es handle sich weniger um eine biologische Eigenschaft als um das Gefühl, man befände sich „in Gegenwart von Geschöpfen, die durch die Kraft des Spiritismus zur Erscheinung gebracht würden“. Hätte er in einem Salon Bloch fotografiert, so ist er überzeugt, damit „ein Bild von Israel zu erhalten, das, weil es nicht der Menschheit zu entstammen scheint, ebenso beunruhigend und, weil es ihr doch allzu sehr ähnelt, ebenso enttäuschend gewesen wäre, wie Geisterphotographien es sind“.<sup>164</sup>

Das Konzept der „race“ bleibt in *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* ambivalent.<sup>165</sup> Einerseits ist der Ich-Erzähler, wie viele andere Figuren, bis zum Schluss überzeugt, er könne das Geschlecht, die Abstammung, die Herkunft einer anderen Person, „jene Familie hochgebildeter Fürstlichkeiten [*la race de princes lettrés*]“,<sup>166</sup> ansehen. Andererseits irren sich wiederholt Figuren des Romans in ihren Zuschreibungen, wie die Guermantes über Swanns angebliche fürstliche Vorfahren, und auch der Erzähler verliert im Lauf der Erzählung zentrale Gewissheiten.<sup>167</sup> Als junger Mann, bemüht, die Aura einzelner Personen zu ergründen, ist er sich sicher, er könne die „Rasse und aristokratische Vornehmheit“ „müheless“ erkennen,<sup>168</sup> und er zieht die Geschmacksurteile von Adligen dem Geschmacksurteil „des größten Kritikers der Welt“ vor, weil er sie für wesensmäßig anders und besser hält. Denn bei dem Urteilsvermögen eines nichtadligen Kritikers handle es um „einen Geist, der dem meinen zwar überlegen, aber doch von gleicher Beschaffenheit war. Doch was die Herzogin und die Prinzessin von Guermantes dachten“, sei von einem „unschätzbarem Wert“.<sup>169</sup> Der Kunstverstand soll demnach eine Frage der „Rasse“ sein. Die Beziehung zur nationalen

**163** Vgl. Sartre, Überlegungen zur Judenfrage (wie Anm. 24), S. 39–41.

**164** Proust, Guermantes/Weg nach Guermantes (wie Anm. 5), S. 264 f./S. 257.

**165** Siehe die Einträge zu „Rasse“ und „Vererbung“ in: Keller, Luzius (Hrsg.): Marcel Proust Enzyklopädie. Handbuch zu Leben, Werk, Wirkung und Deutung. Hamburg 2009. S. 718–710 und S. 917–919.

**166** Proust, Im Schatten junger Mädchenblüte (wie Anm. 5), S. 49/S. 47/Band III, S. 66.

**167** Deleuze, Proust und die Zeichen (wie Anm. 11).

**168** Proust, Im Schatten junger Mädchenblüte (wie Anm. 5), S. 481/S. 457.

**169** Proust, Guermantes/Der Weg nach Guermantes (wie Anm. 5), S. 74/S. 73.

Kunst ergibt sich aus der Zugehörigkeit zur Nation. Zum antisemitischen Konsens gehört die Überzeugung, die der Erzähler in *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* nicht erwähnt, nach der Jüdinnen und Juden zu Werken der Kunst letztlich keinen Zugang hätten. Sartre hat diese Sichtweise in *Überlegungen zur Judenfrage* beschrieben, indem er sich in einen Antisemiten hineinversetzte: „Und warum sollte ich, ein Mittelmäßiger, verstehen können, was der scharfsinnigste, kultivierteste Verstand nicht erfassen konnte? Weil ich Racine besitze. Racine und meine Sprache und meinen Grund und Boden.“<sup>170</sup>

Der Erzähler in Prousts Roman muss allerdings zur Kenntnis nehmen, dass die Aura, die „eingebildete Ferne der Vergangenheit“, die sowohl künstlerischen Werken als auch den alten adligen Familien einen ganz besonderen Glanz verleihe,<sup>171</sup> ein soziales Konstrukt ist und dass vermutlich eine Zeit anbricht, in der der altehrwürdige Glanz verblassen wird. In einer „auf Gleichheit beruhenden Gesellschaft“ verschwände die „Achtung vor einem Prestige [...], das, um wirksam zu sein, auf Einbildung beruhen muß“. Diese Achtung würde „in einer auf Gleichheit begründeten Welt plötzlich in nichts zerfallen [...], wie alles, was nur fiduziarischen Wert hat“, also auf Vertrauen, Treu und Glauben beruht.<sup>172</sup>

### 3 Ein Abbild der Realität? Die französische Gesellschaft und der Erzähler

Bette H. Lustig verteidigt Proust vor der Identifikation mit dem Erzähler. „Different critics“, schreibt sie in *Judaism in Marcel Proust*, „have suggested that Proust was anti-Semitic, but several of his letters have suggested the contrary.“<sup>173</sup> Außer auf Prousts Engagement als Intellektueller verweist Lustig auf eine Passage in *Der Weg nach Guermantes*, die sie als eine „apologia of the Jew“ liest.<sup>174</sup> In dieser Stelle heißt es von den Intellektuellen, dass sie den anderen Menschen zunächst „mißfielen – insbesondere die Juden, natürlich die nichtassimilierten, von den übrigen kann nicht die Rede sein“. Später hätte die Umwelt aber erkannt, dass es sich bei diesen Intellektuellen um ehrbare Personen, um „Menschen von hohem geistigem und moralischem Rang“, handle, während die Guermantes „eine traurige Figur machten mit ihrer inneren Dürre, ihrer oberflächlichen Religiosität“

<sup>170</sup> Sartre, *Überlegungen zur Judenfrage* (wie Anm. 24), S. 19.

<sup>171</sup> Proust, *Guermantes/Der Weg nach Guermantes* (wie Anm. 5), S. 586/S. 563.

<sup>172</sup> Proust, *Guermantes/Der Weg nach Guermantes* (wie Anm. 5), S. 638/S. 612.

<sup>173</sup> Lustig, *Judaism in Marcel Proust* (wie Anm. 36), S. 52; Tadié, *Marcel Proust* (wie Anm. 1), S. 518.

<sup>174</sup> Lustig, *Judaism in Marcel Proust* (wie Anm. 36), S. 54.

und „ihrer familienbezogenen Apologie eines Christentums, das unweigerlich [...] auf eine kolossale Geldheirat hinauslief“.<sup>175</sup> Mit der Identität seines Erzählers hat Proust selbst ein verwirrendes Spiel getrieben. 1913, zur Veröffentlichung des ersten Bands, betonte er in einem Interview, dass „die Person, die erzählt, die ‚Ich‘ sagt“, „nicht ich selbst“ sei.<sup>176</sup> Ein Jahr darauf bittet er seinen Jugendfreund Reynaldo Hahn, mit niemandem über seine Form der Trauer zu sprechen; er, Proust, würde beizeiten darüber etwas schreiben, allerdings „unter dem Pseudonym Swann“.<sup>177</sup> 1920 präzisierte er in einem Text über Flaubert, dass in *Du côté de chez Swann* der Ich-Erzähler „nicht immer“ er selbst sei.<sup>178</sup> In Band 5, *Die Gefangene*, wird der Erzähler mit Marcel angesprochen, allerdings unter der Prämisse, dass man „dem Erzähler denselben Vornamen verliehe, den der Verfasser des Buches trägt“.<sup>179</sup> Roland Barthes wiederum betont, dass die Besonderheit von *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* gerade darin bestehe, die Unterscheidungen zwischen Protagonist, Erzähler und Autor zu verwischen.<sup>180</sup> Edmund White schreibt, in *À la recherche du temps perdu* habe Proust mit der „Vermischung von Autobiographie und Fiktion“ einen der „wichtigsten literarischen Trends des zwanzigsten Jahrhunderts“ initiiert.<sup>181</sup> Für dieses Spiel mit Autobiografie und Fiktion ist Philip Roths 2004 veröffentlichter Roman *The Plot against America*, der sich ebenfalls mit dem modernen Antisemitismus beschäftigt, ein aktuelles Beispiel.<sup>182</sup>

Die Verwirrung, die die fiktiven Erinnerungen des Erzählers auslösen, bleibt auch dann bestehen, wenn man zwischen Autor und Erzähler eindeutig unterscheidet. Denn einerseits findet der Erzähler am Schluss für sich das „wahre Leben“. Andererseits lösen sich im Verlauf der Erzählung viele Gewissheiten auf,

---

**175** Proust, *Guermantes*/Der Weg nach Guermantes (wie Anm. 5), S. 573/S. 551. Lustig, *Judaism in Marcel Proust* (wie Anm. 36), S. 53–54.

**176** „Swann“, von Proust erläutert. In: Marcel Proust: *Essays, Chroniken und andere Schriften* (Werke I, Band 3). Aus dem Französischen von Henriette Beese, Luzius Keller und Helmut Scheffel. Frankfurt am Main 1992. S. 351–354, hier S. 352.

**177** Proust, Marcel: Brief [kurz nach dem 24. Oktober 1914]. In: Ders.: *Briefe an Reynaldo Hahn*. Aus dem Französischen von Bernd-Jürgen Fischer. Ditzingen 2018. S. 508–512, hier S. 510.

**178** Proust, Marcel: Über den „Stil“ Flauberts. In: Ders., *Essays, Chroniken und andere Schriften* (wie Anm. 176), S. 390–410, hier S. 409.

**179** Proust, *Die Gefangene* (wie Anm. 5), S. 101/S. 96. Siehe auch Proust, *Die Gefangene* (wie Anm. 5), S. 219/S. 209.

**180** Barthes, *Vorbereitung des Romans* (wie Anm. 120), S. 323. Corbineau-Hoffmann weist darauf hin, dass sich „am Ende der *Recherche*“ wieder „eine Verbindung zwischen dem Ich des Protagonisten und Proust selbst“ offenbare. Corbineau-Hoffmann, *Marcel Proust* (wie Anm. 58), S. 97.

**181** White, Proust (wie Anm. 129), S. 69. Warning, *Marcel Proust* (wie Anm. 11), S. 57.

**182** Roth, Philip: *The Plot against America*. A Novel. New York 2005; ders.: *Die Verschwörung gegen Amerika*. Aus dem Amerikanischen von Werner Schmitz. Reinbek bei Hamburg 2007.

sodass er oft nicht zwischen richtigen Erinnerungen und Einbildungen unterscheiden kann.<sup>183</sup> Im letzten Band, *Die wiedergefundene Zeit*, entdeckt der Erzähler mit dem Roman das Medium für das „wahre Leben, das endlich entdeckte und erhellte“, das lediglich in der „Literatur“ aufgehoben sei. Dieses wahre Leben wohne in jedem Menschen, doch die meisten würden es nicht erkennen, „weil sie es nicht zu erhellen versuchen. Infolgedessen ist ihre Vergangenheit von unzähligen Photonegativen angefüllt, die ganz ungenutzt bleiben, da der Verstand sie nicht ‚entwickelt‘ hat.“<sup>184</sup> Die wiederkehrende Fotografiemetapher verweist auf grundsätzliche Unabgeschlossenheit der Darstellung und damit auf eine Aporie der literarischen Form.<sup>185</sup> Denn abgesehen davon, dass die „unwillkürliche Erinnerung“, die die Suche nach der verlorenen Zeit initiiert, wie schon die sinnliche Wahrnehmung die Realität auf ganz andere Weise speichert und rekonstruiert, als dies ein Fotoapparat leistet – die „lebendige Realität“, heißt es in *Sodom und Gomorrha*, „besteht für uns nicht, solange sie nicht durch unser Denken neu erschaffen ist [*Cette réalité n'existe pas pour nous tant qu'elle n'a pas été recréée par notre pensée*]“,<sup>186</sup> und in *Die wiedergefundene Zeit* bezeichnet der Erzähler den Erinnerungsvorgang als „die durch das Gedächtnis vollzogene Wiedererschaffung [*la recréation par la mémoire*]“<sup>187</sup> –, erschien das junge Massenmedium der Fotografie vielen Menschen zu Beginn des 20. Jahrhunderts gerade nicht als schlichte Wiedergabe der objektiven Wirklichkeit, sondern als ein unheimliches Medium. Fotografie wirkte auf Betrachterinnen und Betrachter zu dieser Zeit als ein unheimlicher „Realitätsverstärker“.<sup>188</sup> 1931 schrieb Walter Benjamin in „Kleine Geschichte der Photographie“ von dem „Optisch-Unbewußten“, das die Fotografie ans Licht bringe, da sie mehr und ganz anderes als das zeige, was die

**183** Deleuze, Proust und die Zeichen (wie Anm. 11). Warning, Marcel Proust (wie Anm. 11), S. 57.

**184** Proust, *Die wiedergefundene Zeit* (wie Anm. 5), S. 301/S. 289. Siehe auch Proust, *Guermites/Weg nach Guermites* (wie Anm. 5), S. 752f./S. 720.

**185** Proust, *Im Schatten junger Mädchenblüte* (wie Anm. 5), S. 641/S. 605f. Proust, *Die Flüchtige/Die Entflozene* (wie Anm. 5), S. 95/S. 92. Siehe auch Barthes, Roland: Proust und die Photographie. Durchsicht eines wenig bekannten Archivs. Seminar. In: Ders., *Vorbereitung eines Romans* (wie Anm. 120), S. 457–539; Brassäi: Proust und die Liebe zur Photographie [1997], aus dem Französischen von Max Looser, Frankfurt am Main 2001; Haustein, Katja: *Regarding Lost Time. Photography, Identity, and Affect in Proust, Benjamin, and Barthes*. London 2012; Mohs, Johanne: *Aufnahmen und Zuschreibungen. Literarische Schreibweisen des fotografischen Akts bei Flaubert, Proust, Perec und Roche*. Bielefeld 2013. S. 131–186.

**186** Proust, *Sodom und Gomorrha* (wie Anm. 5), S. 232/S. 219/Band IX, S. 326.

**187** Proust, *Die wiedergefundene Zeit* (wie Anm. 5), S. 522/S. 497/Band XV, S. 386.

**188** Hörisch, Jochen, zitiert nach: Kemp, Wolfgang: *Geschichte der Fotografie*. Von Daguerre bis Gursky. Zweite Auflage. München 2014. S. 13.

Sinne im Alltag wahrnehmen.<sup>189</sup> Das Gleiche ließe sich von Prousts Roman sagen; so wie man durch Vergrößerungen einzelner Ausschnitte aus einer Fotografie unendlich viele weitere gewinnen kann, so „zergliedert“ und vergrößert auch Prousts Erzähler, wie Paul Valéry schon 1924 feststellte, und er vermittelt dem Publikum das Gefühl, „unbegrenzt weiter zergliedern zu können“.<sup>190</sup> Für Rainer Warning widerspricht deswegen der letzte Band der impliziten Anlage der Erzählung. Das „Grundgesetz der *Recherche*“ sei vielmehr „ein unaufhörliches Wachsen ohne absehbares Ende“.<sup>191</sup>

Die Besonderheit von *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* besteht viel weniger in dem gewöhnlichen Leben seines Erzählers als in dem Versuch, wie James Joyce in *Ulysses* (1922) oder Virginia Woolf in *Mrs Dalloway* (1925) und *To the Lighthouse* (1927), den Verlauf der Zeit, von Vergangenheit und Gegenwart, im Spiegel eines von Zeitlichkeit selbst geprägten Bewusstseins darzustellen.<sup>192</sup> Einerseits handelt es sich bei *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* um, wie Barthes betont, den letzten großen belletristischen Versuch, eine ganze Welt zu erfassen,<sup>193</sup> um eine „gigantische Gesellschaftsstudie“,<sup>194</sup> andererseits um die Dekonstruktion ebendieses Romankonzepts. Bereits im ersten Band räumt der Erzähler ein, er habe die Gewissheit, dass etwas kein „Schauspiel“ sei, „seit langem verloren“.<sup>195</sup> In *Sodom und Gomorrha* sagt der Erzähler von sich deutlich drastischer, es sei sein Schicksal, „immer nur Phantome zu verfolgen, deren Wirklichkeit zu einem guten Teil nur in meiner Einbildungskraft bestand“.<sup>196</sup>

---

**189** Benjamin, Kleine Geschichte der Photographie (wie Anm. 12), S. 50.

**190** Valéry, Paul: Marcel Proust zu ehren. Aus dem Französischen von Hilla Tiedemann. In: Ders.: Werke. Band 3: Zur Literatur. Frankfurt am Main 1989. S. 421–426, hier S. 424.

**191** Warning, Marcel Proust (wie Anm. 11), S. 27. Wäre Proust nicht während der Veröffentlichung der ersten Bände seines Romans gestorben, hätte er, so Roland Barthes in den 1970er Jahren, es einfach „unablässig durch ‚Ableger‘ vermehrt“. Barthes: Die Vorbereitung des Romans (wie Anm. 120), S. 239. Hervorhebung im Original.

**192** White, Proust (wie Anm. 130), S. 180; Tadié, Marcel Proust (wie Anm. 1), S. 269. Es ist vielleicht kein Zufall, dass Joyce in *Ulysses* ebenfalls eine jüdische Hauptfigur etabliert, die als Seismograf der verschiedenen gesellschaftlichen Stimmungen und Vorurteile fungiert. Joyce, James: *Ulysses* [1922]. Aus dem Englischen von Hans Wollschläger. Frankfurt am Main 1981. Woolf, Virginia: *Mrs. Dalloway* [1925]. Aus dem Englischen von Herberth und Marlys Herlitschka. Frankfurt am Main 1978. Dies.: *Zum Leuchtturm* [1927]. Aus dem Englischen von Karin Kersten. Neunte Auflage. Frankfurt am Main 2003.

**193** Barthes, Die Vorbereitung des Romans (wie Anm. 120), S. 443.

**194** White, Proust (wie Anm. 129), S. 54.

**195** Proust, Unterwegs zu Swann/Auf dem Weg zu Swann (wie Anm. 5), S. 98/S. 96.

**196** Proust, *Sodom und Gomorrha* (wie Anm. 5), S. 606/569. Siehe auch Proust, *Die Gefangene* (wie Anm. 5), S. 233/S. 221.

Obwohl der Ich-Erzähler im Lauf seiner fiktiven Lebenserinnerungen unzuverlässiger wird,<sup>197</sup> so zeigen Hannah Arendts und Jean-Paul Sartres Lektüren, dass die Darstellung der französischen Gesellschaft in *À la recherche du temps perdu* durchaus als Chronik gelesen wird. Dass sich die Zweifel des Erzählers an dem Liebesglück, an den Gefühlen Albertines und auch seinen eigenen nicht auf die Darstellung der Dreyfus-Affäre und des Antisemitismus übertragen, liegt daran, dass diese mit den historisch überprüfbaren Fakten übereinstimmt.<sup>198</sup> Es ist historiografisch erforscht und gerichtlich festgestellt, dass es sich bei der Dreyfus-Affäre um einen Justizskandal handelte, bei dem die angeblichen Beweise gefälscht worden waren. Léon Blum schrieb 1935, der Kampf sei 1906 „eindeutig und vollständig gewonnen“ worden, denn nach der Rehabilitation habe es „auf der ganzen Welt in keinem Land auch nur ein einziges denkendes Wesen [gegeben], das einen Zweifel an seiner Unschuld hegen könnte“.<sup>199</sup> Diese – die historisch korrekte – Sichtweise übernehmen in Prousts Roman allmählich die meisten Figuren.

Auch die Beschreibung der verschiedenen Ausdrucksformen der latenten und manifesten Judenfeindschaft erscheinen so realistisch, dass man sie, wie Arendt und Sartre, als korrekte Darstellung der französischen Gesellschaft an der Schwelle zum 20. Jahrhundert übernehmen kann. Die Judenfeindschaft verschwand zwar nicht; sogar Picquart, der sich für Dreyfus eingesetzt hatte, fiel „aus irgendeinem dunklen Grund in seine frühere Antipathie gegen die Juden zurück; er weigerte sich, Dreyfus die Hand zu geben, [...]“.<sup>200</sup> Doch die Dreyfus-Affäre sorgte dafür, dass das Problem als solches erkannt und benannt wurde, und zumindest in Bezug auf diesen Skandal hat sich die Position der Intellektuellen, die wie Proust Antisemitismus verurteilen, durchgesetzt. „Am Ende der Recherche zeigt Proust, wie die Dreyfus-Affäre, der Krieg, aber vor allem die Zeit in Person die Gesellschaft tiefgreifend verändert haben.“<sup>201</sup>

Der Erzähler kommentiert zwar, aber er positioniert sich – im Unterschied zum Autor Proust – nicht politisch. Im letzten Band, *Die wiedergefundene Zeit*, kritisiert der Erzähler die Idee einer engagierten Literatur. Im Gegensatz zu „verschiedenen literarischen Theorien“, die „darauf ausgingen, ‚den Künstler aus seinem elfenbeinernem Turm herauszulocken‘“ und „große Arbeiterbewegun-

**197** Zum unzuverlässigen Erzählen siehe Booth, Wayne C.: *Die Rhetorik der Erzählkunst* 1. Aus dem Amerikanischen von Alexander Polzin. Heidelberg 1974. S. 214–244. Martinez, Matias/Scheffel, Michael: *Einführung in die Erzähltheorie*. Sechste Auflage. München 1999. S. 95–107.

**198** Vgl. Martinez/Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie* (wie Anm. 197), S. 103.

**199** Blum, *Beschwörung der Schatten* (wie Anm. 10), S. 98.

**200** Painter, Marcel Proust, Band I (wie Anm. 1), S. 380.

**201** Deleuze, Proust und die Zeichen (wie Anm. 11), S. 18.

gen“, edelmütige Intellektuelle oder andere Helden zu schildern,<sup>202</sup> sieht er es nicht als die Aufgabe von Schriftstellerinnen und Schriftstellern an, engagierte Literatur zu verfassen. Joseph Jurt zeigt, dass Proust seit dem Fragment gebliebenen Romanentwurf *Jean Santeuil* eine „engagierte Wahrheitsethik“ vertrat, die keine Parteinahme bedeutete, sondern eine selbstkritische, authentische Suche nach der Objektivität. Insofern bestehe, so Jurt, eine Parallele zwischen der politischen Haltung der Intellektuellen, die in der Dreyfus-Affäre nach der Wahrheit suchten, und „dem Schriftsteller-Ethos von Proust, dem es ebenfalls darum geht, die Gesetzmäßigkeiten jenseits der Erscheinungen zu entziffern“.<sup>203</sup> Gerade seine scheinbar unparteiische, präzise, „dichte“ Beschreibung von Äußerungen und Verhaltensformen wie auch seine selbstkritischen Reflexionen ermöglichen ein facettenreiches Bild der verschiedenen, auch subtilen Formen der Judenfeindschaft, die der Erzähler an zahlreichen Stellen als solche benennt und damit markiert.

Für die gegenwärtige Antisemitismusforschung mag es zudem reizvoll sein, dass sich bestimmte Vorstellungen, die zum antisemitischen Code gehören, in die Erinnerungen des Erzählers einschleichen. Gerade dass er aus jenem Bereich des Vorbewussten schöpft, in den das logische Denken suspendiert ist, ermöglicht es ihm, der Verwandtschaft zwischen Homophobie und Antisemitismus nachzuspüren. Zugleich ist es heikel, sich in diesem vorlogischen Bereich zu bewegen. Einerseits ist es nur konsequent, dass der Erzähler, der „als Figur an der erzählten Welt teilnimmt“,<sup>204</sup> auch in seinen Urteilen, Überzeugungen und Meinungen ein Kind seiner Zeit bleibt und sich nicht gänzlich von der Mehrheitsmeinung freimachen kann, obwohl er sich von den manifesten Formen der Judenfeindschaft distanziert. Andererseits setzt eine kritische Lektüre des latenten Antisemitismus des Erzählers bereits eine radikal kritische Perspektive auf die Judenfeindschaft in allen ihren Varianten voraus. Denn selbst einem unzuverlässigen Erzähler kommt eine besondere Autorität zu; so besteht die Gefahr, dass sich bei der Lektüre die Vorstellungen über „die Juden“, insbesondere in Bezug auf Swann, im Lauf der Erzählung verfestigen.

---

**202** Proust, Die wiedergefundene Zeit (wie Anm. 5), S. 280/S. 269. Jurt, Politisches Handeln und ästhetische Transposition (wie Anm. 4), S. 103.

**203** Jurt, Politisches Handeln und ästhetische Transposition (wie Anm. 4), S. 98.

**204** Martinez/Scheffel, Einführung in die Erzähltheorie (wie Anm. 197), S. 101.

Agnieszka Pufelska

## „Die Juden, – das ist was anders“

Das Tragische in dem satirischen Roman *Tohuwabohu* von Sammy Gronemann

### I Im Anfang war das Chaos

Der eigenartige Ausdruck „Tohuwabohu“ findet sich gleich im zweiten Satz der Bibel: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und die Erde war wüst und leer.“ (Mos. 1,2) In der phonetischen Umschrift des Hebräischen, *Tohu wa bohu*, bedeutet er „die Wüste“ (*tohu*) „und“ (*wa*) „die Leere“ (*bohu*). Vermutlich mit Luthers Bibelübersetzung wurde dieser Begriff mit der Bedeutung Chaos, völlige Unordnung, Durcheinander und Wirrwarr in die deutsche Sprache aufgenommen. Seine Positionierung in dem sogenannten ersten Schöpfungsbericht besagt nichts anderes, als dass Gott aus dem Chaos eine geordnete Welt erschaffen hat. Wer im gängigen Sprachgebrauch von einem „Tohuwabohu“ spricht, hat demnach die Hoffnung auf Ordnung nicht aufgegeben.

Mit verhaltener Hoffnung und kritischem Unbehagen blickte auch Sammy Gronemann auf die chaotische Welt der europäischen Juden nach dem Ersten Weltkrieg, als der innerjüdische Polarisierungsprozess abgeschlossen zu sein schien und die relativ stabilen Strukturen des ost- und westeuropäischen Judentums zu bröckeln begannen. Während im Osten immer mehr Juden den Weg der Assimilation wählten oder das Shtetl Richtung Amerika verließen, ging die Zahl der Juden im Westen infolge der Überalterung, Verstädterung, zunehmenden Geburtenkontrolle und interkonfessionellen Eheschließung kontinuierlich zurück. Der dramatische Anstieg antijüdischer Gewalttaten vertiefte entscheidend den seit dem 19. Jahrhundert auffälligen Verminderungsprozess.<sup>1</sup> In den nach 1918 neu konstituierten Staaten Osteuropas herrschte eine Stimmung der nationalen Intoleranz vor. Eine Pogromwelle setzte ein, die vor allem den ehemaligen Ansiedlungsrayon erfasste.<sup>2</sup> Auch im westlichen Teil Europas brachen neue antise-

---

<sup>1</sup> Vgl. Richarz, Monika: Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: 1871–1918. Hrsg. von Lowenstein, Steven M., Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 13–15.

<sup>2</sup> Vgl. Golczewski, Frank: Polnisch-jüdische Beziehungen 1881–1922. Eine Studie zur Geschichte des Antisemitismus in Osteuropa. Wiesbaden 1981. S. 181–264.

mitische Hasskampagnen aus. Angesichts der militärischen Niederlage, der Revolution und den Auseinandersetzungen zwischen Anhängern und Gegnern der jungen Republik tauchte in Deutschland eine Flut antisemitischer Propaganda auf.<sup>3</sup> Die jüdischen Reaktionen waren einhellig im Entsetzen über diese Entwicklungen, schwankten aber darin, welche Maßnahmen dagegen zu ergreifen seien. Weder in religiöser noch in politischer Hinsicht stellten die europäischen Juden eine Einheit dar. Dementsprechend unterschiedlich waren ihre Reaktionsweisen und Zukunftsperspektiven. Manche ahnten Schlimmes und riefen zu jüdisch-nationalem Zusammenhalt und zur Abwehr auf, viele unterschätzten dagegen den Grad der Ausgrenzung und gingen von einer unangenehmen, aber unvermeidlichen oder vorübergehenden Phase aus, weil sie ihre wirtschaftlichen Existenzmöglichkeiten und die kulturell-religiöse Autonomie gesichert glaubten.

Der in Berlin ansässige Anwalt und Syndikus des Schutzverbandes deutscher Schriftsteller, Sammy Gronemann, wollte nicht warten. Als gläubiger Jude und überzeugter Zionist stand er allen jüdischen Assimilations- und Akkulturations-tendenzen feindlich gegenüber, allen voran denen in der deutsch-jüdischen Gesellschaft. Jede Form der Anpassung an die deutsch-christliche Mehrheit hielt er für eine zerstörerische Gefahr für das jüdische Volk. Gleichzeitig glaubte er nicht, dass das Bekenntnis zum Judentum oder zum jüdischen Volk die voranschreitende Desintegration des europäischen Judentums aufhalten könne. Wie viele Zionisten dieser Zeit ging er davon aus, dass nur ein jüdischer Staat den notwendigen nationalen Zusammenschluss und eine sichere Überlebensperspektive für die europäischen Juden gewähren und garantieren würde. Zu stark waren der herrschende Antisemitismus und der Assimilationsdruck seitens der anderen Nationalitäten, um noch Hoffnungen auf eine jüdisch-nationale Selbstständigkeit in Grenzen eines nichtjüdischen Staates zu hegen.<sup>4</sup>

Die Hoffnung auf eine staatlich verbürgte jüdische Gemeinschaft stand bei dem 1875 geborenen Gronemann in Verbindung mit der Forderung nach einer jüdischen Neuorientierung. Diese sollte nicht nur auf der politischen, sondern auch auf der kulturellen und moralischen Ebene stattfinden. Als Sohn des Rabbiners aus Straßburg/Brodnic (Westpreußen) und ehemaliger Jeschiwa-Schüler vertraute er darauf, dass die Religion und nur sie genug moralische Substanz besitze, um den nötigen Gemeinschaftsgeist zu stiften und entsprechenden Re-

---

<sup>3</sup> Einen Überblick darüber gibt Berding, Helmut: *Moderner Antisemitismus in Deutschland*. Frankfurt am Main 1988. S. 165–191.

<sup>4</sup> Vertiefend dazu: Jünger, David: „Wo aber Nationen nicht begreifen können, da hassen sie.“ Isaac Breuer, die deutsche Orthodoxie und der Juden Hass zwischen den Weltkriegen. In: *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft: Zur Geschichte der Antisemitismusforschung von 1944*. Hrsg. von Hahn, Hans-Joachim u. Olaf Kistenmacher. Berlin 2014. S. 234–260.

formeifer zu verbreiten. Der Glaube sollte die Widersprüche zwischen Nation und Religionsgemeinschaft aufheben und ein einheitliches jüdisches Selbstverständnis hervorbringen. Dabei forderte Gronemann keineswegs die Einrichtung eines religiösen Staates, in dem das jüdische Religionsgesetz, die Halacha, Staatsgesetz werden sollte. Ihm schwebte vielmehr die Einbindung der Religion in ein übergeordnetes nationales Bewusstsein vor. Im Gegensatz zu orthodoxen und liberalen, nicht selten der völligen Assimilation zuneigenden sowie zionistisch gesinnten Juden versprach die moralische Aufladung, einen angemessenen Ausgleich zu bieten.

Das ausgehende 19. Jahrhundert kann als Geburtsstunde der innerjüdischen Polarisierung gelten. Die geistigen und kulturellen Paradigmen konkurrierten unter- und gegeneinander, die identitären Positionierungen wurden festgelegt und die bis dahin dominierende Idee der Emanzipation und Assimilation infrage gestellt. Dieses dynamische Durcheinander ist der entscheidende Grund, warum Gronemann seinen 1920 im jüdischen Weltverlag erschienenen Roman *Tohuwabohu* betitelte und ihn um die Jahrhundertwende herum ansiedelt und nicht in der Zeit seiner Entstehung, kurz nach dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs, als die intensiven innerjüdischen Umbrüche längst abgeschlossen waren.<sup>5</sup> Diese Entscheidung kann damit zusammenhängen, dass der Moment ideologischer Koexistenz samt seiner identitären Implikationen dem Verfasser eine ungleich größere Bandbreite unterschiedlicher Referenzmuster der deutschen und osteuropäischen Juden bot, die er gegeneinander ausspielen konnte.<sup>6</sup> Um Zionismus als die einzig wahre und erstrebenswerte Existenzform des Judentums zu präsentieren, de-essentialisiert er zunächst das Bild jüdischer Kultur in Europa und geht weit über den monolithischen und besonders gern in Deutschland postulierten Ost-West-Gegensatz hinaus.<sup>7</sup>

Vor diesem Hintergrund mutet die ganze Struktur des größtenteils im Jahr 1903 spielenden Romans *Tohuwabohu* chaotisch an. Seine episodenhafte Erzählung wechselt wiederholt zwischen der Reichshauptstadt Berlin und der von Gronemann aus Versatzstücken eigener Erfahrung als Dolmetscher für Jiddisch beim Stab des Oberbefehlshabers Ost konstruierten russischen Stadt Borytschew. Tobias Gruenthal zufolge umfasst das Ensemble, welches sich im Laufe der Romanhandlung konstituiert, mehr als 50 sprechende Haupt- und Nebencharaktere, die oft über lange Abschnitte hinweg keine Rolle spielen, bevor sie erneut we-

---

<sup>5</sup> Gronemann, Sammy: *Tohuwabohu*. Berlin 1922.

<sup>6</sup> Eine allgemeine Darstellung dazu in: Pulzer, Peter: *Jews and the German State. The Political History of a Minority, 1848–1933*. o.O. 2003.

<sup>7</sup> Vgl. Gruenthal, Tobias: *Ein Shtetl in der Stadt – Jüdische Identitätsräume in Texten von Martin Beradt und Sammy Gronemann*. Univ. of Cincinnati. Masterarbeit. Frankfurt am Main 2010. S. 19.

sentlich für die Handlung werden.<sup>8</sup> Sie alle gruppieren sich um zwei Protagonisten, deren Lebenswege sich immer wieder kreuzen und die sich antagonistisch gegenüberstehen. Da ist der aus Borytschew stammende Jossel Schlenker, der zusammen mit seiner Frau Chane bereits zu Beginn des Romans beschließt, das traditionelle Shtetl-Leben aufzugeben, um in Berlin zu studieren. Durch eine Verkettung von Zufällen trifft er dort auf die zweite zentrale Figur des Romans, auf den Gerichtsreferendar Heinz Lehnsen. Dieser erweist sich als sein Vetter, wohnt aber nicht im Scheunenviertel wie Jossel und Chane, sondern im bürgerlichen Tiergarten und pflegt zunächst keinerlei Beziehung zum Judentum. Mehr noch: Seine Gesamtfamilie ist vor Kurzem zum evangelischen Glauben übergetreten und hat ihren Namen von Levysohn in Lehnsen ändern lassen, hauptsächlich, um hieraus gesellschaftliche und berufliche Vorteile zu schlagen.

Zwei Welten stoßen in Berlin aufeinander, deutsch akkulturierte „Krawattenjuden“ auf der einen und die orthodox-traditionalistischen „Kaftanjuden“ auf der anderen Seite.<sup>9</sup> Die Verflechtung bleibt für beide Protagonisten nicht ohne Folgen. Während der wissbegierige Jossel von seinen Berliner Glaubensgenossen stets auf das gängige Stereotyp eines schnorrenden „Ostjuden“ festgelegt wird und skeptisch bis ablehnend ihre Assimilationspraxis wahrnimmt, entdeckt Heinz seine jüdischen Wurzeln und beginnt, seine Beziehung zum Judentum zu erforschen. Aus Neugier reist er sogar nach Borytschew, in den Herkunftsort Jossels und seiner Familie. Groß ist seine Enttäuschung, als die Verwandtschaft von der Taufe erfährt und ihn als Meschummed, d.i. als einen, der zu einer anderen Religion übergegangen ist, des Verrats bezichtigt und zur Abreise zwingt. Die Wege der beiden Hauptfiguren kreuzen sich erneut in einem Zug aus Berlin Richtung Südwesten. Während aber Chane und Jossel (sowie zahlreiche andere Berliner Juden) dem Assimilationsprozess den Rücken kehren und zum Zionistenkongress nach Basel fahren, entscheidet sich Heinz für eine Erholungsreise und fährt allein zu den internationalen Galopprennen nach Baden-Baden.

Das Gelobte Land bleibt dem getauften Juden verwehrt, weil er die Sonderstellung des Judentums als einer national bestimmten Gemeinschaft verneint, um sich dadurch den Weg zur bürgerlichen Gleichberechtigung und Eingliederung in die (fremde) deutsche Gesellschaft zu ebnen. In seinem Streben nach Assimilation hat Heinz Lehnsen, im Gegensatz zu seinem osteuropäischen Vetter Jossel Schlenker, nicht erkannt, dass die Religion nicht das einzige Element jüdischer Identität ist, sondern dass es neben dem religiösen noch eine säkular-nationale

---

<sup>8</sup> Gruenthal, Ein Shtetl in der Stadt (wie Anm. 7), S. 14.

<sup>9</sup> Zu dieser Aufteilung siehe: Aschheim, Steven E.: *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800 – 1923*. Madison 1982. S. 58 – 79.

Dimension gibt. In einem Artikel für das offizielle Organ der zionistischen Vereinigung für Deutschland hebt Gronemann hervor: „Das Einheitsprinzip ist das Wesen unserer Gemeinschaft und Kultur. Wer vom religiösen Judentum abgeht, wird bald auch den nationalen Halt verlieren und umgekehrt.“<sup>10</sup> Die Balfour-Deklaration von 1917 gab dem zionistischen Ziel, in Palästina eine nationale Heimstätte zu errichten, die politische Basis und mobilisierte den messianistischen Optimismus der Zionisten. Gronemanns Roman trägt dieser Zuversicht Rechnung. Sie erlaubt ihm, Witz und Ironie als Kampfmittel einzusetzen und über das innere und äußere Durcheinander der deutschen Juden zu lachen. „Gronemann wollte damit Einsicht in die Lächerlichkeit und damit in die Brüchigkeit und Fragwürdigkeit der angegriffenen Positionen bewirken“, kommentiert Hanni Mittelmann.<sup>11</sup> Alle Hoffnung auf eine gelungene Symbiose mit der deutsch-christlichen Gesellschaft soll begraben sein, allein der zionistische Erlösungsoptimismus bietet die Chance, den Auszug aus dem Tohuwabohu zu bewerkstelligen: „Es mag manch Peinliches, [R]etardierendes, Dummheit Fördernde geben – wenn schon! Es geht vorwärts – es ist alles nicht so wichtig! Das Schöpfungsstadium des Tohuwabohu, in dem wir uns befinden, wird eines Tages überwunden sein, es wird Licht werden, und vielleicht nähern wir uns merklich der Zeit der Offenbarung.“<sup>12</sup>

## II Eine tragische Geschichte

Trotz der ironischen Sinnstiftung bleibt Gronemann in seinem ersten Roman skeptisch und besorgt. Denn er weiß genau, dass die Ansiedlung in Palästina keine Bereicherung oder Stärkung des jüdischen Lebens in Europa bedeutet, sondern eine rettende Antwort auf seinen fortwährenden Niedergang. Allein aus diesem Grund wäre es falsch, sein mit viel Witz und Humor geschriebenes Buch als heitere, zum Lachen reizende Unterhaltungsliteratur wahrzunehmen. Der Autor selbst nimmt darauf in seinem autobiografischen Text *Hawdolo und Zapfenstreich* Bezug, wenn er über sein Debüt *Tohuwabohu* schreibt: „Wieso dieses letztgenannte Buch vielfach als ein humoristisches Werk angesehen wird,

---

10 Gronemann, Sammy: Israelit, Orthodoxie und Zionismus. In: Israelitische Rundschau. 11. Juli 1902.

11 Mittelmann, Hanni: Sammy Gronemann (1875–1952). Zionist, Schriftsteller und Satiriker in Deutschland und Palästina. Frankfurt am Main 2004. S. 85.

12 Gronemann, Sammy: Schalet. Beiträge zur Philosophie des „Wenn schon“. Berlin 1927. S. 69.

ist mir schleierhaft – mir schien es beim Schreiben und erscheint heute noch eher als eine tragische Geschichte.“<sup>13</sup>

Die jüdische Tragödie macht der Antisemitismus aus. Gronemann illustriert in seinem Buch die grundlegende These des Zionismus, wonach der Kampf gegen den Antisemitismus vergeblich sei und deshalb nur die zionistische Lösung eine Alternative zu der destruktiven Diasporaexistenz darstelle. Gleichwohl nimmt er dabei die Position eines scharfen Beobachters ein, der zum Teil auf unterhaltsame Weise möglichst viele Dimensionen und Erscheinungsformen von Judenfeindschaft kenntlich machen will. Ihm geht es vorwiegend darum, die latente Verbindung von Antizionismus und Antisemitismus in ihrer aktuellen Relevanz sichtbar zu machen und den Judenhass als etwas Dauerndes und Grenzübergreifendes zu betonen. Es herrscht ein wahres Tohuwabohu an antisemitischen Stereotypen, Verleumdungen und Gewalttaten in Gronemanns Darstellung. Es gibt nur eine entscheidende Differenz: Während die Juden in Berlin eher verdeckt und indirekt attackiert werden, sind ihre osteuropäischen Glaubensbrüder in Borytschew tagtäglich gewalttätigen physischen Übergriffen ausgesetzt. So gesehen unterscheidet Gronemann ganz bewusst zwischen verschiedenen Motiven und Arten des Antisemitismus. Seine Kritik gilt vor allem dem aktuellen Judenhass in Deutschland, den er als eine „sekundäre Rationalisierung“ (Sigmund Freud)<sup>14</sup> infolge des Assimilations- und Emanzipationsprozesses betrachtet. In seinen nach dem Zweiten Weltkrieg verfassten *Erinnerungen* betont er mit aller Deutlichkeit:

Anstatt sich auf den Standpunkt zu stellen, dass die Zugehörigkeit zum jüdischen Stamm in keiner Weise eine Verminderung der Erfüllung seiner Pflichten als deutscher Staatsbürger herbeiführen müsste, suchten sie unsinniger Weise die Prämisse zu leugnen und behaupteten, dass sie vollblütige Germanen seien[,] und leugneten jeden Unterschied. Sie wurden sich dessen gar nicht bewusst, dass sie gerade durch diese Haltung den anderen die beste Waffe lieferten. Denn ihre Argumentation besagte ja schließlich nichts anderes, als dass wenn sie nicht Deutsche im völkischen Sinne seien, dann der antisemitische Standpunkt berechtigt wäre.<sup>15</sup>

Keinesfalls beschuldigt Gronemann die assimilierten Juden, für den Antisemitismus verantwortlich zu sein. Vielmehr wirft er ihnen vor, dass sie in ihrem

---

**13** Gronemann, Sammy: *Hawdloh und Zapfenstreich. Erinnerungen an die ostjüdische Etappe 1916–1918*. Berlin 1924. S. 121.

**14** Freud, Sigmund: *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. VIII: *Krankengeschichten*. Wien 1924. S. 240–320, hier S. 307.

**15** Gronemann, Sammy: *Erinnerungen*. Aus dem Nachlass hrsg. v. Joachim Schlör. Berlin 2002. S. 191.

„gemütlichen Trott der Assimilation“ nicht wahrnehmen wollen,<sup>16</sup> immer noch als Juden definiert und abgelehnt zu werden. Längst ist Antisemitismus „zum entscheidenden Vehikel der Nationalisierung der Massen“ geworden und bestimmt nationale Ausgrenzungsmechanismen.<sup>17</sup> Es komme nun darauf an, eine jüdisch nationale Gemeinschaft zu festigen und die daraus resultierende innerjüdische Widerstandskraft gegen antisemitische Angriffe zu stärken. Allerdings könnten sich nur in Palästina diese nationalen Abwehrkräfte ungehindert entfalten und die Juden sicher fühlen. Denn der Versuch der Juden, durch die Bindung an die deutsche Kultur und Tradition den herrschenden Juden Hass zu überwinden, werde mit noch größerer Ausgrenzung und Feindschaft beantwortet. Folgerichtig steht die Assimilationsidee für den Zionisten Gronemann den jüdischen Interessen konträr entgegen und muss als gefährlich und trügerisch angesehen werden.

## Antisemitismus als Notwehr – der Tragödie erster Teil

Um deutlich zu zeigen, dass von den Deutschen eine Gefahr für das gesamte Judentum in Europa ausgehe, greift Gronemann stereotype Figuren aus der judenfeindlichen Argumentation auf und platziert sie auch außerhalb Deutschlands, in Borytschew. Als rhetorisches Mittel wählt er dabei eine dialogische Form und präsentiert einen antisemitischen Disput zwischen dem Pastor Bode, der sich um die Seelen der dortigen protestantischen Minderheit kümmert, und dem Lehrer Doktor Strößer, der ihre Bildung zu verantworten hat. Gemäß ihrer Kompetenzen und Aufgaben vertreten die beiden deutschen Intellektuellen unterschiedliche Einstellungen und Haltungen gegenüber dem Judentum im Allgemeinen und den Juden in Borytschew im Besonderen. Im Unterschied zu dem sich offen zum Antisemitismus bekennenden Lehrer verneint der missionarisch orientierte Pastor, Judenfeind zu sein. Zwar gesteht er mit Bedauern, dass ihm „in jüngeren Jahren eine gewisse instinktive Abneigung gegen diese Menschen nicht fern lag“, doch jetzt sei er gänzlich von dieser Position abgerückt und verstehe sich mehr „als Priester der Religion der Liebe“. Und diese wolle er denen bringen, „die sie am notwendigsten haben“.<sup>18</sup> Für den Mann der klaren Worte, Strößer, ist diese christliche Liebesbotschaft dagegen nichts anderes als Selbstbetrug und Heuchelei, denn „es gibt Antisemitismus verschiedener Art. Sie wollen den Juden ihr

---

<sup>16</sup> Gronemann, *Erinnerungen* (wie Anm. 15), S. 192.

<sup>17</sup> Jochmann, Werner: *Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus 1878–1914*. In: *Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus*. Hrsg. von Benz, Wolfgang u. Werner Bergmann. Freiburg 1997. S. 177–218, hier S. 179.

<sup>18</sup> Gronemann, *Tohuwabohu* (wie Anm. 5), S. 25.

Judentum nehmen, – wenn das nur ginge! – Sie wollen gewissermaßen in den Semiten selbst den Semitismus ertönen. Ist das nicht der wahre Antisemitismus?“<sup>19</sup>

Dem Erzieher der jungen Generationen geht es mehr um die diesseitige Welt, besonders um die nahe Zukunft, und diese sieht er durch die „unheimliche Intelligenz“ der Juden stark bedroht.

Frei von Fesseln des Autoritätsglaubens und der Fessel des Dogmas, – ohne Respekt vor Mumien aller Art – nüchtern in jeder Beziehung – fleißig im höchsten Grade, durch ihren Familienzusammenhalt und durch die ängstliche Wahrung der Stammesreinheit, durch ihre Abschließungsgesetze alle ihre Eigenschaften nicht nur bewahrend, sondern verstärkend und direkt züchtend, bilden sie eine furchtbare Macht.<sup>20</sup>

In diesen Vorwürfen zeigt sich unverkennbar der rassistisch-völkische Antisemitismus à la Chamberlain. Von der historischen Moral- und Kulturerziehung entlastet und nur auf die Entwicklung des eigenen Stammes fokussiert, bilden die Juden für Ströber eine schöpferische Rasse, die gefährlich werden kann. Er platziert sie nicht einfach niedriger auf einer Rassen- oder Völkerskala, wie das in den früheren rassistischen Klassifikationen der Fall war, sondern erklärt sie zur mächtigen „Gegenrasse“, die imstande sei, „unser ganzes bisschen Kultur umzustülpen“.<sup>21</sup> Diese Gefahr solle von allen Juden ausgehen, auch von denen in Borytschew. Daher „haben wir Deutsche uns zu hüten, dass sie sich nicht zu uns flüchten, wie sie sich Anno dazumal vor uns nach Polen geflüchtet haben“. Eine solcherart definierte jüdische Homogenität verbindet er mit populären sozialdarwinistischen Vorstellungen vom *survival of the fittest*, die auf ein manichäisches Weltbild von Gut und Böse hinauslaufen. Und da es in jeder verschwörungstheoretischen Grundannahme fünf vor zwölf ist und die Bedrohung ihrer Lösung harrt, schlägt Doktor Ströber vor: „Man muss sie totschiessen, ehe sie sich dieser Macht bewusst werden und sich ihrer bedienen!“<sup>22</sup>

Direkt und ohne große Umschweife weist Gronemann mit diesem Abschnitt auf die dynamische Entwicklung der Judenfeindschaft im Laufe des 19. Jahrhunderts hin, als sich die säkularen bzw. politischen Argumentationsmuster aus den religiösen herauskristallisierten. Die moderne Judenfeindschaft mit ihren säkularisierten, pseudowissenschaftlich fundierten Ausführungen bot eine plausible Erklärungsbasis für all jene, die aufgrund des Autoritätsverlustes theologischer

---

<sup>19</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 27

<sup>20</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 29.

<sup>21</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 28f. Siehe dazu auch Bergmann, Werner: Geschichte des Antisemitismus. München 2004. S. 49.

<sup>22</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 29.

Begründungen nach einer neuen Legitimation für ihren alten, im Christentum wurzelnden Judenhasch suchten. Die Frage nach der Daseinsberechtigung der Juden entwickelte sich von einem religiösen zu einem politischen Anliegen, das besonders die Intellektuellen beschäftigte. Doch der Zionist Gronemann, der sich selbst für die Einbindung der Religion in ein übergeordnetes jüdisches Nationalbewusstsein einsetzt, will keine Übergänge in den jüdenfeindlichen Argumenten sehen oder deren Hierarchie aufstellen; er ist vielmehr bestrebt, Analogien aufzuzeigen. Während die religiöse Lösung – die Konversion – die Juden als Religionsgemeinschaft auslöschen wollte, zielten die säkularen Zuordnungen zu einer „Rasse“ und zu den damit einhergehenden Eigenschaften auf ihre physische Vernichtung. Bewusst parallelisiert Gronemann die beiden Vernichtungsphantasien und setzt sie als stilistisches Element ein. Es hilft ihm, den religiös-nationalen Charakter des europäischen Judentums zu betonen und die Reaktivierung des jüdischen Volksgeistes als einzig mögliche und dringend notwendige Lösung aufzubauen. Wenn man als Jude angegriffen werde, um Hannah Arendts berühmten Satz zu paraphrasieren, müsse man als Zionist antworten.

## **Antisemitismus und Assimilation – der Tragödie zweiter Teil**

Sieht man von der elementaren Differenz zwischen einer volkstumsbezogenen, soziopolitischen Theorie und einem geschichtsblinden und antisozioologischen Rassismus ab, bleibt unverkennbar, dass die Zionisten in ihrem Verständnis des Judentums mit den Antisemiten übereinstimmten. Auch in der zionistischen Einstellung zur Assimilation lassen sich einige Überschneidungen mit den jüdenfeindlichen Vorwürfen schwer leugnen. Die Auffassung der Assimilationsanhänger, der Antisemitismus werde in dem Maße schwinden, wie die Juden ihre Rudimente ihrer im Ghetto geprägten Besonderheit ablegen, hielten die beiden Lager für einen (Selbst-)Betrug.

Geschickt nutzt Gronemann diese Ähnlichkeiten bei aller Differenz in seinem Roman, wenn er die antisemitischen Tatsachen aufgreift, um seine zionistischen Postulate zu untermauern. Der Dialog zwischen dem künftigen Schwager von Heinz Lehnsen, Joseph von Stulp-Sandersleben, der aus einer adligen und christlichen Familie stammt, und dem Senior seiner Familie, dem Baron Anselm, schildert Gronemanns Ansatz vielleicht am deutlichsten. Als der Schwiegersohn in spe des Landgerichtsdirektors Lehnsen nach einem Familientreffen von Zweifeln überfallen wird, ob seine Entscheidung, eine getaufte Jüdin zu heiraten, doch ein Fehler sein könnte, tröstet ihn der lebenserfahrene Onkel mit dem Satz: „Ich habe den Abgrund überschritten, als ich jenes Haus betrat, um zu sehen, ob wenigstens die Frau, die du heimführen willst, persönlich uns keine Schande

machen wird. Und wie gesagt – da ist nichts auszusetzen. Blond ist sie auch!<sup>23</sup> Der um die deutschchristliche Familientradition bekümmerte Baron macht allerdings eine Einschränkung. Der Kontakt zu allen anderen Mitgliedern des Lehnens-Clans müsse abgebrochen werden. „Wenn wir durch die Umstände schon gezwungen sind, ein fremdes Glied in unsere Familie einzuführen, müssen wir uns doppelt klarmachen, wer wir sind und wer jene sind.“<sup>24</sup> Die kulturell-religiöse Einheit der Familie setzt eine entschiedene Abgrenzung gegen „jene“ voraus. Aus Elsa Lehnens lasse sich „eine brave christliche deutsche Edelmannsfrau“ nur dann „machen“,<sup>25</sup> wenn sie isoliert bleibt, ihre Herkunft vergisst und bedingungslos die Werte und Traditionen der Familie von Stülps-Sandersleben übernimmt.

Joseph, – du bist unsicher geworden, – du weißt nicht mehr, wo die Grenzlinie läuft. Der Abgrund liegt zwischen uns und dem Direktor, nicht jenseits von diesem Herrn, nicht zwischen ihm und dem Vetter im Judenrock. Jude ist Jude! Es verschlägt nichts, ob er getauft ist oder nicht, – ob er einen Kaftan trägt oder einen Frack. Mit Hilfe von Schneider, Friseur und von Innenarchitekten kommen sie uns nicht näher, – auch nicht mit Hilfe von Kanzel oder Katheder. Sie bleiben, was sie sind, und wir bleiben wir. Eine Maske kann sich jeder verbinden: [I]ch möchte beinahe sagen, dass der maskierte Jude noch mehr abzulehnen ist, denn er ist gefährlicher.<sup>26</sup>

Eine Enthüllungsideologie, die in allen historischen Vorgängen den „maskierte[n] Jude[n]“ am Werk sieht, transportiert außer einer Weltdeutung noch ein beliebig austauschbares Muster zur Erklärung aller Unzulänglichkeiten und ist so geeignet, alle Unentschiedenen, wie eben Joseph von Stülps-Sandersleben, zu mobilisieren. Die Markierung der – wie auch immer definierten – Gefahr als „jüdisch“ schafft die notorische Manifestation eines nicht ständig sichtbaren, doch präsenten inneren und äußeren Feindes, was darüber hinaus die Aktivierung des Volkes für nationalistische Interessen ermöglicht. Anhand jener Kennzeichnung kann jede Art von Antisemitismus sich selbst rechtfertigen; an seiner Judenfeindschaft ist der Täter (moralisch) unschuldig, er handelt ja im Namen und zugunsten seiner Nation. So verkehrt sich Schuld und Unschuld: Täter nahmen sich selbst als Opfer der Vaterlandsverteidigung wahr, was nichts anderes besagt, als dass ein „guter Deutscher“ notwendig Antisemit sein müsse. Er muss Antisemit sein, weil er im Namen der ganzen Christenheit und nicht lediglich zugunsten der eigenen Nation handelt. Im anderen Fall bestehe die Gefahr, dass die

---

<sup>23</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 248.

<sup>24</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 248.

<sup>25</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 249.

<sup>26</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 248.

Juden den deutschen Volksgeist überwuchern, die Deutschen ihrer Herkunft entfremden, ihrer Tradition, das Heute ebenso wie das Morgen beeinträchtigen.

Bewusst greift Gronemann auf die antisemitische Argumentation zurück, in der alle Juden der eigenen (christlich-deutschen) Wir-Gruppe und allen anderen Völkern fremd gegenüberstehen. Damit stellt er sie als homogene fremde Nation dar, die das absolute Gegenprinzip zur deutschnationalen Gemeinschaft präsentiert, und das unabhängig davon, wie die einzelnen Juden ihre Position in der antisemitisch definierten jüdischen Nation verstehen. Gerade die assimilierten Juden werden leicht haftbar gemacht, wenn sich für eine derartige Gemeinschaft in der Realität wenige Anhaltspunkte finden lassen. Immer wieder wird ihnen in der antisemitischen Rhetorik unterstellt, das Ideal der nationalen Einheit zu zerstören und die christlichen Deutschen daran zu hindern, sich eine Stellung zu verschaffen, die ihrer historischen Größe, ihren Machtverhältnissen und Kulturbedürfnissen entspricht. Für Gronemann ist daher wichtig zu zeigen, dass der Assimilationsprozess nicht nur der jüdenfeindlichen Ausgrenzungspolitik entgegenkommt, sondern, schlimmer noch, den Antisemitismus zur Grundlage der jüdischen Nation erhebt. Die einzige Alternative, die für ihn zählt, heißt: Umkehr, Erneuerung, Auswanderung nach Palästina, nicht mehr Jude per Definition sein, sondern Jude aus Überzeugung.

## **Der ewige Antisemitismus – der Tragödie dritter Teil**

Das antisemitische Repertoire in Gronemanns Roman reicht von der traditionellen Judenfeindschaft, die sich offiziell „nur“ gegen das Judentum als Religion richtet, über die massive Aufforderung, Juden aus der Gesellschaft auszuschließen, bis zu leitmotivisch eingesetzten und rassistisch begründeten Vernichtungsdrohungen. Die Dimension dieser Feindmarkierungen besitzt bei ihm selten innovative Volten, häufiger charakterisiert er sie als Aktivierung gut eingeübter Vorurteile, die seit Jahrtausenden die Vorstellung von den „Juden“ prägen. Auch wenn sich einige Gruppen, Parteien oder Einzelpersonen mehr als andere für die Propagierung des Judenhasses engagierten, ist Gronemann nicht bereit, die historisch gewachsenen und kulturell verankerten „Judenbilder“ zeitlich oder sozial zu strukturieren. Im Unterschied zu allen, auch wissenschaftlichen Ansätzen, die bis heute bemüht sind, antisemitische Anschauungen politisch zu differenzieren oder mit einer sozialen Schicht oder einer bestimmten Organisation in Verbindung zu bringen, nuanciert Gronemann nicht. Dem Tohuwabohu an antisemitischen Deutungsmustern entspricht das Durcheinander ihrer Träger. Ebenso wenig ist er daran interessiert, die allgegenwärtige Feindschaft und Ausgrenzung kognitiv zu reflektieren oder semantisch zu analysieren. Für ihn besteht der Anti-

semitismus vor allem aus emotionalen und aggressiven Komponenten,<sup>27</sup> die zwar vielfältige, historisch gewachsene Formen annehmen, aber direkt mit der gewaltigen Praxis verbunden sind. In diesem Zusammenhang versteht Gronemann den Antisemitismus als einen in der christlichen Welt tief verankerten „ewigen Hass“ oder, mehr noch, als direktes Erbe der judenfeindlichen Identifikationen aus dem Mittelalter. Der politisch aktive und aufmerksame Beobachter erkennt durchaus, dass das nationale Volks- und Staatsdenken neue judenfeindliche Erscheinungsformen konstituierte, die keiner religiösen Begründung mehr bedürfen, doch als bekennender nationaler Zionist ist er stets bestrebt, die durchgehende Verbindung von Religion und Nation zu unterstreichen, besonders in der deutschen Judenfeindschaft.

Exemplarisch hierfür kann das Gespräch zwischen dem Pastor Bode, seiner Frau Marie und dem Lehrer Strößer erwähnt werden. Kurz vor Ostern berichtet Frau Marie den Herren völlig aufgelöst, sie habe eine Bedienstete beim Matzeessen erwischt. Dabei wisse man „doch ganz gut, dass die Juden in ihr Osterbrot Christenblut hineintun“.<sup>28</sup> Über so viel Aberglauben empört, gesteht der „Pastor der Religion der Liebe“ offen, er sehe im Matzeessen nichts „Furchtbares“ und habe sich selbst schon „ein paar Pfund holen lassen“.<sup>29</sup> Auch Strößer zeigt sich nicht abgeneigt, Matze zu probieren. Der aufgeklärte Erzieher weiß wohl zwischen Religion und Politik zu trennen, daher gibt er ironisch zu: „Ein echter deutscher Mann kann keinen Juden leiden, doch seine Fische ißt er gerne.“<sup>30</sup> Nun kann Pastor Bode so ein populäres Vorurteil in seiner Gemeinde nicht hinnehmen und entscheidet sich kurzerhand, während der Ostermesse die Beschuldigung der Hostienschändung von der Kanzel anzuprangern. Heinrich Heines Ostergeschichte *Der Rabbi von Bacherach* soll seine Predigt literarisch untermauern. Das bis dahin leicht zugängliche Buch kann er allerdings erst nach langem Suchen ausfindig machen. Auf die Frage: „Wieso steht denn der Heine auf einmal in der zweiten Reihe?“, antwortet seine Frau selbstbewußt: „Das habe ich jetzt beim Osterreinemachen so gemacht; bei Papa wurde Heine überhaupt nicht im Hause geduldet[,] und Papa war doch gewiss duldsam; aber er sagte: In ein deutsches Haus gehört der Jude nicht.“<sup>31</sup> Mit Unverständnis reagiert der Pastor auf die Zensur seiner Frau und erinnert sie daran, wie oft sie die „Lorelei“ gesungen habe.

---

<sup>27</sup> Mehr dazu: Jensen, Uffa u. Stefanie Schüler-Springorum: Einführung: Gefühle gegen Juden. Die Emotionsgeschichte des modernen Antisemitismus. In: *Geschichte und Gesellschaft* 39 (2013) H. 4. S. 413–442.

<sup>28</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 187.

<sup>29</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 187.

<sup>30</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 190.

<sup>31</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 186.

Auch in diesem Punkt kann die traditionsbewusste Pastorenfrau den Einwand ihres Gatten nicht verstehen, denn

– ich habe die Lorelei so oft gesungen[,] und es ist mir nie in den Sinn gekommen, dass das auch einer ‚gemacht‘ hat. Du hättest mir das gar nicht sagen sollen, Johannes: nun werde ich immer daran denken müssen, und wie sich diese Juden doch auch überall eindrängen. Hätte dieser Heine das nicht auch einem echten deutschen Dichter überlassen können – Körner oder so einem?<sup>32</sup>

Bereits Heines Zeitgenossen haben ihm unterstellt, kein „richtiger“ deutscher Dichter zu sein. Ihr bekanntester Vertreter ist sicherlich der „Literaturpapst“ Wolfgang Menzel, der in seiner *Deutschen Dichtung* Heine als einen „durch Lüderlichkeit entnervten Judenjüngling mit spezifischem Moschus- und Knoblauchgeruch“ charakterisiert.<sup>33</sup> Am Autor der „Lorelei“ ging kaum ein Antisemit gleichgültig vorbei, schon gar nicht einer der gebildetsten unter ihnen, Heinrich von Treitschke.<sup>34</sup> In seiner *Deutschen Geschichte* formuliert er den Vorwurf, die Sprache des „Juden“ sei die Sprache der Verstellung, der „unergründlichen Hinterhältigkeit“. So unterstellt von Treitschke Heine „ein Motiv das Anempfundenen, Unechten und Unoriginellen“ und setzt sein Werk dem „genuinen deutschen Empfinden“, „der genuinen Schöpferkraft“ entgegen, wie es der Literaturhistoriker Paul Peters formuliert.<sup>35</sup> Die Synthese von politisch, „ästhetisch“ und rassistisch motivierter Heine-Abwehr vollzog dann Adolf Bartels in seinem epochemachenden Pamphlet *Heine: auch ein Denkmal* aus dem Jahr 1906.<sup>36</sup> Alle möglichen Register antisemitischer Klischees werden hier gezogen, um Heine als „Vorzeigjude“ zu stilisieren und zu behaupten:

Da sie [die Juden, A.P.] nun aber ihrem Grundwesen, ihrer Rasse nach verschieden von uns sind, so können sie sich unsere Kultur weder voll aneignen, noch bleibt sie unter ihren Händen das, was sie ist, und weiter, da sie nach alter Gewohnheit alle untereinander zusammenhängen und sich gegenseitig unterstützen, so bilden sie sozusagen einen Staat im Staate, der äußerst mächtig ist und den deutschen Staatsangehörigen anderen Blutes oft schädlich, ja gefährlich wird.<sup>37</sup>

---

<sup>32</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 187.

<sup>33</sup> Menzel, Wolfgang: *Deutsche Dichtung von der ältesten bis auf die neueste Zeit*. Bd. 3. Stuttgart 1859. S. 467.

<sup>34</sup> Treitschke, Heinrich v.: *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*. Bd. 4. Leipzig 1889. S. 270, S. 308 und S. 309.

<sup>35</sup> Peters, Paul: *Heinrich Heine „Dichterjude“*. Die Geschichte einer Schmähung. Frankfurt am Main 1990. S. 81.

<sup>36</sup> Bartels, Adolf: *Heine: auch ein Denkmal*. Dresden und Leipzig 1906.

<sup>37</sup> Bartels, Heine: *auch ein Denkmal* (wie Anm. 36), S. 363.

Es bleibt dahingestellt, wie Gronemann den antisemitischen Grundsatz, die Juden bildeten einen „Staat im Staate“, beurteilen würde. Durch seine Verbindung von Heine-Abwehr und dem Hostienfrel-Vorwurf weist er vor allem darauf hin, dass die althergebrachte Semantik des religiösen Antijudaismus bereits offen rassistische Züge trägt und die beiden diffamierenden Beschuldigungen alltägliche Normalität geworden waren. Abwechselnd oder gleichzeitig werden sie immer wieder aktiviert, um die Zugehörigkeit zur (Volks-)Gemeinschaft und ein Bündnis mit dem „Eigenen“ gegen das „Fremde“ zu befestigen. Dieses soll dann als Garant einer wiederherzustellenden Einheit dienen, die im Zeichen moderner Entwicklungen der Zivilisation abhandengekommen ist. Das Konzept der homogenen Nationalität definierte die Juden als Träger der Moderne, die ihre Stärke aus der Vernichtung des sich zur Einheit findenden deutschen Volksgeistes beziehen. Mit dieser Behauptung geht die Forderung einher, die vermeintlich zersetzenden „jüdischen Kräfte“ auszugrenzen und damit die politischen und kulturellen Auflösungserscheinungen der Chaoszeit zu stoppen.

Der bereits zu seinen Lebzeiten geschmähte „Dichterjude“ Heine wird zum Projektionsbild der drohenden Zersetzung. Es gilt, seine Stellung in der deutschen Literatur gänzlich auszulöschen. Gezielt erhebt Gronemann den Autor des *Buchs der Lieder* zum Archetypen des „Juden“, den es zu bekämpfen gilt. Denn das Bedürfnis der Antisemiten, Heine als Dichter auszugrenzen, ist gepaart mit einem merkwürdig zähen Unvermögen, dies zu tun. Die Begeisterung für seine Verse ist häufig stärker als die judenfeindliche Diskriminierung. Bei der Lektüre der Anti-Heine-Schmähschriften ist nicht zu übersehen, dass „die Autoren sich verzweifelt gegen eine Faszination zur Wehr setzen, der sie am Ende doch erliegen“.<sup>38</sup> Die christliche Selbstverleugnung und das krampfhaftes Festhalten an antisemitischen Überzeugungen und Stellungnahmen greift Gronemann breitwillig auf, um hervorzuheben, wie wenig die Beteiligung der jüdischen Deutschen an der (nicht nur) kulturellen Entwicklung des Landes gewürdigt wird. Obwohl sie seit Jahrhunderten Faszination auslösen und einen entscheidenden Beitrag zur deutschen Kultur leisten, werden sie immer wieder auf ihr Jüdischsein reduziert und dadurch als bedrohliche Fremde diffamiert.

---

<sup>38</sup> Peters, Heinrich Heine (wie Anm. 35), S. 80.

## Der bessere und schlechtere Antisemitismus – der Tragödie vierter Teil

Noch aus einem anderen Grund ist für Gronemann wichtig, auf die antisemitische Abwehr Heines hinzuweisen. An seinem Beispiel kann er den idealisierten Drang zur Assimilation durch Bildung und Kultur infrage stellen. Sollten die deutschen Juden jemals gehofft haben, durch die Bildung einen Einstig in die christlich-deutsche Gesellschaft zu finden bzw. gefunden zu haben, so muss sie doch die stets präsente Judenfeindschaft eines Besseren belehren. Das von den deutschen Klassikern wie Herder, Schiller, Goethe und vor allem von Humboldt entworfene Konzept bürgerlicher „Bildung und Sittlichkeit“, das vielen Juden als Vehikel für ihre gesellschaftlichen Integration diene, mache vor dem Antisemitismus nicht halt. Alle diejenigen, die diese Bildungsvorstellungen und die hier angeblich zugrunde liegenden humanitären Ideale transportierten, ausfüllten und verteidigten, seien blind und unterstützten *volens volens* den gegen sie gerichteten Hass. Denn die Utopie der Bildung in Deutschland schließe den Antisemitismus nicht aus, sondern ein. Damit verortet Gronemann Bildung als Konzept in einem Kontext, der mit der bedeutenden Rolle für die Entwicklung des deutschen Judentums kaum vereinbar erscheinen konnte.

Am Gespräch zwischen dem erneut bemühten Pastor Bode und dem russischen Gouverneur von Borytschew illustriert Gronemann seine Kritik in aller Schärfe. Als der gefürchtete Statthalter erfährt, dass der protestantische Pastor plane, den Ritualmordvorwurf während der Ostermesse von der Kanzel herunter zu verurteilen, um damit das erwartete Pogrom rechtzeitig zu verhindern, versucht er, den Geistlichen zu überzeugen, in seiner Rede nicht übereifrig zu sein und dem in der Bevölkerung angestauten Juden Hass ein wenig Raum zu geben. Und wenn er schon in seiner Predigt vor dem drohenden Pogrom warnen möchte, dann dürfe er die fürsorgliche Führungskraft der russischen Regierung nicht unerwähnt lassen. Gegen so viel politische Heuchelei und Rücksichtslosigkeit protestiert der besorgte Seelsorger mit dem Argument, er sei der deutschen Kultur verpflichtet und werde keine Barbarei aus politischem Kalkül zulassen. Überheblich und selbstgefällig empfand der Gouverneur Bodes Erklärung: „Ach, gehen Sie mir mit Ihrer deutschen Kultur! [...] Eure sogenannte Kultur ist doch nichts als Bildungstünche! Ihr Deutsche besitzt doch nichts als ihr gelernt habt. Wenn das abfällt, bleibt nichts übrig.“<sup>39</sup> Auch der Antisemitismus sei bei den Deutschen eine Frage der Bildung, behauptet der aufgeregte Gouverneur weiter. Im Gegensatz zu Russland, wo die Kultur viel wichtiger als Bildung sei und wo der Ju-

---

<sup>39</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 220.

denhass nur temporär und spontan auftrete, blieben die gebildeten Deutschen ihren erlernten antisemitischen Theorien durchgehend treu.

Ihr Bismarck hat den Antisemitismus erfunden, – Ihr Stöcker hat die Berliner Bewegung gemacht. Eure wundervollen Theorien sind bei uns bisweilen in handgreifliche Aktionen übersetzt, nachdem der Antisemitismus aus Deutschland importiert worden ist. Aber einen gebildeten Russen, der im Ernst etwa auf solch einen plumpen Schwindel hineinfallen würde, wie der Ritualmord ist, gibt es bei uns nicht, – nicht einen!<sup>40</sup>

Drei Probleme versucht Gronemann, mit dieser Aussage zu umreißen: Zum einen geht es, wie bereits angedeutet, um den Antisemitismus als festen Bestandteil der deutschen Bildungskultur. Wenn die deutschen Juden die Idee von Bildung pflegen, um eine gemeinsame Grundlage mit dem nichtjüdischen Deutschland sicherzustellen, dann akzeptieren sie die gegen alle Juden gerichtete Feindschaft. Zweitens sei das so hochgepriesene Codewort Bildung kein säkularer Begriff, der humanistische und aufgeklärte Sichtweisen voraussetzt. Um Juden zu diffamieren und auszugrenzen, verspürt das christlich-deutsche Bildungsbürgertum keine Vorbehalte gegen antijudaistische Vorurteile. Gerne werden sie durch die deutschen Intellektuellen aufgegriffen und als Bestätigung für eigene Theorien instrumentalisiert. Letztendlich finden diese dann eine internationale Verbreitung. Besonders in Osteuropa ist die Empfänglichkeit für den Antisemitismus „made in Germany“ groß, weil er geschickt unter dem Deckmantel „Bildung“ dem bisherigen pöbelhaften und impulsiven Juden Hass eine legitimierende und zivilisierende Sinnhaftigkeit verleiht.

Gronemanns Kritik am deutschen Bildungsideal ist auch als eine Warnung vor dem drohenden Untergang der traditionellen jüdischen Lebensformen in Osteuropa zu verstehen. Abgesehen davon, dass der „gebildete“ Antisemitismus die orientierungslosen und ideologiefremden Judenhasser anzieht, schleicht er sich verdeckt und unaufhaltsam in das jüdische Ghetto ein. Dem vielversprechenden Anspruch der Emanzipation durch säkulare Bildung verfallen immer mehr orthodoxe Jugendliche, ohne zu wissen, welcher Gefahr sie sich und ihre Gemeinden dadurch aussetzen. Mit ihrem ungesättigten Drang nach Bildung öffnen sie unbewusst die bis dahin fest verriegelten Tore der Shtetl-Kultur für die jede Art der jüdischen Tradition vernichtende und Antisemitismus transportierende Assimilation. Gronemann zweifelt nicht daran, dass der sich vollziehende Umbruch im osteuropäischen Judentum gegen Ende des 19. Jahrhunderts viele Ähnlichkeiten mit dem deutschen Assimilationsprozess aufweist.

---

<sup>40</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 220.

Als symptomatisch hierfür darf das erste Kapitel aus *Tohuwabohu* gelten, in welchem Jossel Schlenker zum ersten Mal auf seine zukünftige Frau Chane trifft. Obwohl in Borytschew eine Pogromstimmung herrscht, hat sie sich am Sabbat mit Goethes *Faust* jenseits der traditionellen Sabbatgrenze niedergelassen, außerhalb der kein gesetzestreuer Jude an diesem Tag Gegenstände bewegen darf. Der besorgte Jeschiwa Bocher Jossel sieht es zunächst als seine Pflicht an, die belesene Frau auf die Verletzung des Gesetzes aufmerksam zu machen. Doch es dauert nicht lange, bis auch er aus dem Banne der *Faust*-Lektüre nicht mehr herauskommt und schließlich, zusammen mit Chane, beschließt, das Studium der deutschen Bücher in Berlin fortzusetzen. Die Botschaft dieses Kapitels ist eindeutig: Die letzte Bastion des selbstbewussten Judentums in Osteuropa wird früher oder später aus äußeren antisemitischen und inneren emanzipatorischen Gründen untergehen. Die permanente Gefahr der gewaltsamen, physischen Auslöschung bietet den jüdischen Bewohnern Borytschews genauso wenig Existenzmöglichkeiten wie das bürgerliche Milieu Berlins seinen jüdischen Mitbürgern. Die Forderung der Stunde sei daher, für das osteuropäische Judentum einen Existenzraum zu finden, in dem seine Eigenständigkeit gewährt und nicht der Vernichtung durch physische Gewalt oder durch die Assimilation ausgesetzt bleibt. Den Raum, dem Gronemann die Möglichkeit einer freien Entfaltung jüdischer Existenz zuspricht, bestimmt die in dem abschließenden Kapitel dargestellte Reise von Chane und Jossel zum Zionistenkongress.

### III Die sinnstiftende Kraft des Vorurteils

Der Zionistenkongress in Basel steht für Zion selbst. Die von Gronemann beschriebene Zugreise nach Basel ist eine Metapher für den Auszug nach Palästina. Dieser aus der Perspektive des beginnenden 20. Jahrhunderts verfasste Roman endet mit einer optimistischen Vision der kommenden Erlösung von dem Jahrhunderte anhaltenden Joch: durch die Emigration nach Palästina. Wie bereits angedeutet, weist dieser Hauptansatz des Zionismus einige Überschneidungen mit der antisemitischen Argumentation auf. Die Antisemiten waren mit den Zionisten seltsamerweise darin einer Meinung, dass „die Hoffnung auf volle Assimilation trügerisch sei und echte Emanzipation zwangsläufig scheitern müsse“, konstatiert Shulamit Volkov. Und weiter: „Von zwei miteinander unvereinbaren,

gegensätzlichen Standpunkten aus schienen Zionisten und Antisemiten zu analogen Schlüssen gekommen zu sein.<sup>41</sup>

Bald wurde diese Analogie von den Gegnern des Zionismus aufgegriffen und zum Gegenstand einer bitteren innerjüdischen Auseinandersetzung erhoben. Das Argument des Antisemitismus vertraten dabei vorwiegend die liberal-progressiven Assimilationsanhänger. Sie betrachteten sich als deutsche Staatsbürger mosaischen Glaubens und wehrten sich mit aller Entschiedenheit gegen den zionistischen Versuch, sie als Minderheit zu definieren oder – noch wichtiger – ihre Zugehörigkeit zu einer jüdisch-nationalen Gemeinschaft zu postulieren. An den Stellungnahmen des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus wird diese ablehnende Haltung besonders deutlich. „Wir wussten nicht“, fragt sein Organ, das im Wesentlichen aktuelle Meldungen über antisemitische Vorfälle und Strömungen weit über Deutschlands Grenzen hinaus enthält, „was ein jüdischer Deutscher mit einem jüdischen Franzosen gemein haben soll, als seine Religion und die allerdings starke Erinnerung an gemeinsame Leiden.“<sup>42</sup> Die loyalen deutschen Patrioten, die das Judentum lediglich als Konfession definierten, wollten die von der zionistischen Seite vorausgesetzte nationale Gemeinsamkeit mit den französischen Glaubensbrüdern, ja mit den verfeindeten Nachbarn nicht akzeptieren. Vielmehr sahen sie den Zeitpunkt für eine deutsch-jüdische Symbiose bereits gekommen und unterstellten der zionistischen Bewegung, den Antisemitismus zu schüren. Aus ihrer antizionistischen Perspektive war offensichtlich, dass „der Rassen-Semitismus ebenso verderblich wie der Rassen-Antisemitismus ist“.<sup>43</sup> Grund genug also, um aufzurufen: „Solange der Zionismus gewissermaßen in Reih und Glied mit dem Antisemitismus steht, so lange bildet er für uns einen Theil der gegnerischen Schlachtlinie.“<sup>44</sup>

Der Ideologisierungsmodus, in dem der Antisemitismus-Vorwurf bei der innerjüdischen Auseinandersetzung hervorgehoben wurde, zeigt mit aller Offenheit, dass sich die kalkulierte Instrumentalisierung des Antisemitismus als politisches Mittel nicht allein auf propagandistische Attacken der Nichtjuden reduzieren lässt. Der immanente Motor der judenfeindlichen Vorurteile bildete den Ansatzpunkt einer spezifischen Konzeption, mit der die Assimilationsanhänger auf eine Überwindung des Antisemitismus hinarbeiten suchten und die sie bereitwillig gegen ihre zionistischen Opponenten einsetzten. In ihrem Vorgehen gegen die realen oder konstruierten antisemitischen Erscheinungen waren sie

---

<sup>41</sup> Volkov, Shulamit: Jüdisches Leben und Antisemitismus im 19. und 20. Jahrhundert. München 1990. S. 78.

<sup>42</sup> Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus. 10. Dezember 1893. S. 453.

<sup>43</sup> Mitteilungen aus dem Verein (wie Anm. 42).

<sup>44</sup> Mitteilungen aus dem Verein (wie Anm. 42).

allerdings nicht immer konsequent und überzeugend. Denn gerade im Kreis der deutschnational gesinnten Juden fehlte es nicht an opportunistischen Versuchen, sich mit der machtpolitisch sanktionierten Judenfeindschaft und den ihr zugeordneten Medien des Kultur- und Politikbetriebes zu arrangieren.<sup>45</sup>

Für alle jüdischen Richtungen war der zeitgenössische Antisemitismus von entscheidender Bedeutung, für alle war er auf jeweils eigene Weise handlungsbestimmend. Die Formen ihres Gegenwirkens fielen allerdings unterschiedlich aus. Vor diesem Hintergrund stimmt der Grundsatz der Forschung, der Antisemitismus habe nichts mit den Juden zu tun, nur dann, wenn man über seine ideologische Ausrichtung spricht. Seiner politischen Instrumentalisierung zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren dagegen auch signifikante jüdische Personenkreise nicht abgeneigt. Sie teilten dabei die für politische Praxis typische Neigung, die Bedeutung des für sie relevanten Gesellschaftsausschnitts, zu dem sie enge Kontakte unterhielten, abstrahierend auf die ganze Gesellschaft hochzurechnen und als Bestätigung der eigenen Position zu werten. Bei einem solchermaßen interessenorientierten Handeln war es vor allem wichtig, den Gegensatz zum politischen Konkurrenten hervorzuheben. Gerade bei der Verunglimpfung der Zionisten durch die jüdisch-liberalen Gruppierungen erwies sich kaum ein anderes Argument strategisch so nützlich wie eben der schwerwiegende Vorwurf des Antisemitismus. Das bedeutet nicht, dass Gronemann und andere Anhänger des Zionismus auf den Antisemitismus als politisches Argument verzichteten. Vielmehr haben sie es in einen anderen Interpretationsrahmen gestellt. Es entsprach ihren Grundüberzeugungen, die antisemitischen Erscheinungen für unvermeidlich und dadurch auch für den entscheidenden Motor ihrer zionistischen Orientierung zu halten und nicht für ein parteipolitisches Kampfmittel oder gar für ein Problem, dem – unter den Bedingungen der Diaspora – Widerstand entgegenzusetzen war. Dezidiert brachte diese Einstellung Martin Buber auf den Punkt, als er schrieb: „Der Kampf gegen den Antisemitismus geht uns nichts an, weil wir Positives und Negatives wollen. Wir haben uns zu wehren gegen jene Juden, die unser Judentum gefährden.“<sup>46</sup>

Aus dieser Perspektive war der Kampf gegen die jüdisch-liberalen Kreise untrennbar verbunden mit dem Einsatz für die osteuropäischen Juden, die für die Zionisten als Wiege des europäischen Judentums galten und durch den aus Deutschland stammenden Assimilationsgedanken bedroht waren. Je stärker das dominierende Bild von den „Schtetl-Juden“ zu bröckeln begann, desto intensiver

---

<sup>45</sup> Siehe dazu: Hambrock, Matthias: Die Etablierung der Außenseiter. Der Verband national-deutscher Juden, 1921–1935. Köln [u. a.] 2003, S. 440–499.

<sup>46</sup> Zit. nach Hambrock, Die Etablierung der Außenseiter (wie Anm. 45), S. 466.

setzten sich Zionisten wie Nathan Birnbaum, Martin Buber oder eben Sammy Gronemann für die Aufrechterhaltung dieser Vorstellungen ein. Auf der Suche nach einer neuen Grundlage für die ganzheitlich verstandene „jüdische Identität“ und vor dem Hintergrund der misslungenen Assimilation in Westeuropa bemühten sie sich um eine Neubewertung des üblichen Negativbildes von den jüdischen Volksmassen aus dem Osten. In ihren Augen fungierten sie nun nicht mehr als rückständig oder assimilationsunwillig, sondern als der eigentliche Bewahrer des ursprünglichen und zugleich auch als Erneuerer des westeuropäischen Judentums. In dem bis dahin meist verspotteten Chassidismus offenbarte sich für Buber jetzt „die schrankenlose Gewalt des orientalischen Menschen aus den entbrannten Seelen“, d. h. die Chance, die voranschreitenden Säkularisierungstendenzen aufzuhalten.<sup>47</sup> In diesem kulturkritischen Kontext galt der „Ostjude“ als Triebkraft des nationalen Geistes, die das gesamte Judentum vereinigen und die „Wesensverwässerung“ der „Westjuden“ beheben sollte.<sup>48</sup> Damit konnte dem gängigen, antisemitischen Vorwurf entgegengewirkt werden, die Juden seien eine staatenlose Nation ohne Nation.

Sander L. Gilman weist in seiner Analyse des „Ostjuden“-Bildes darauf hin, dass dieses „von Westjuden erfunden wurde, die nun ihr Selbstverständnis auf der Grundlage einer westlich geprägten Vorstellung über die ostjüdische Lebenswelt formulierten“.<sup>49</sup> So gesehen war das entworfene Bild vom „Ostjuden“ immer eine stereotype, auf kulturellen und politischen Annahmen basierende Konstruktion, die je nach Interessenlage positiv oder negativ besetzt wurde. Auch in *Tohuwabohu* erscheint die Lebenswelt der osteuropäischen Juden als ein natürlicheres, ursprünglicheres und daher lobenswerteres Gegenbild zum assimilierten und damit seiner Herkunft entfremdeten Judentum Deutschlands. Ohne jegliche Differenzierung stellt Gronemann die vermeintlich homogene jüdische Kultur in Borytschew dem vorgeblich dominierenden Assimilationsdrang in Berlin gegenüber und übersieht dabei, dass er dadurch die jüdischen Lebenswelten

---

<sup>47</sup> Buber, Martin: Der Geist des Orients und das Judentum. In: Ders.: Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte. Leipzig 1916. S. 9–48, hier S. 42.

<sup>48</sup> Birnbaum, Nathan: Die Emanzipation des Ostjudentums vom Westjudentum. In: Ders.: Ausgewählte Schriften zur Jüdischen Frage. Czernowitz 1910. S. 13–33, hier S. 22f. Vgl. auch Herzog, Andreas: Die Ostjuden. Kulturelle Wirklichkeit und Fiktion. In: Ost und West. Jüdische Publizistik 1901–1928. Hrsg. von dems. Leipzig 1996. S. 252–279, hier S. 277f.; Wallas, Armin A.: Mythos Osten. Die Suche nach den orientalischen Grundlagen jüdischer Identität zu Beginn des 20. Jahrhunderts. In: Relighting the Souls: Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament Background. Hrsg. von Frederick E. Brenk. Stuttgart 1998. S. 117–137, hier S. 132.

<sup>49</sup> Gilman, Sander L.: Jüdischer Selbsthass. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden. Aus dem Amerikanischen von Isabella König. Frankfurt am Main 1993. S. 191.

in Osteuropa als ein dem westeuropäischen Dasein grundlegend Fremdes beschreibt. Der „Ostjude“ Jossel wird zum kraftspendenden Exoten erhoben, der das im Niedergang begriffene deutsche Judentum zu retten oder ihm zumindest einen besseren Verhaltenskodex anzubieten hat. Gerade weil viele deutsche Juden in dem Nonkonformismus der jüdischen Zuwanderer aus Osteuropa lediglich ein Residuum aus der polnischen Judengasse und somit eine Gefahr für ihre seit Jahrzehnten, wenn nicht seit Jahrhunderten angestrebte Assimilation erblickten,<sup>50</sup> galten die aus Osteuropa stammenden Juden Zionisten wie Gronemann als Träger des jüdischen Nationalbewusstseins. Mit dem positiv besetzten Stereotyp des „Ostjuden“ hielten sie dem deutschen Judentum und seiner geistigen und sozialen Anpasstheit den Spiegel vor, was Verunsicherung auslösen musste und sollte.

Zweifellos wiesen viele aus dem Osten stammende Juden eine geringere Assimilation und eine generell durch die Shtetl-Kultur geprägte Lebensform auf, die oftmals orthodoxe Lebensführung, Kleidung, Bart- und Haartracht oder bestimmte Sprachgepflogenheiten implizierte. Gleichwohl waren die Juden Russlands, Polens oder Galiziens in ihrem Aussehen ebenso wie in ihren religiösen, politischen oder ideologischen Überzeugungen viel heterogener als das deutsche Judentum. „Innerhalb der vermeintlich geschlossenen, jiddisch-sprachigen Welt Osteuropas gab es erhebliche Unterschiede, bedenkt man, dass es hier nicht nur das ‚Shtetl Scholem Aleichems‘ gab, sondern auch Revolutionäre und Naturwissenschaftler“, konstatiert Andreas Nachama.<sup>51</sup> Das bunte Spektrum der jüdischen Welten in Osteuropa, das vom Chassidismus über die rabbinisch-orthodoxe Tradition bis zur aufgeklärten oder assimilierten Minderheit reichte, wird in Gronemanns Roman aber komplett ignoriert. Um seine zionistische Botschaft zu vermitteln, perpetuiert er ein stereotypes Bild des „Ostjuden“, das leicht und unter anderen Vorzeichen antisemitisch umgedeutet werden konnte. Zwar präsentiert er in seinem Roman mannigfaltige Formen jüdischer Existenz um 1900, doch diese Vielfalt bezieht sich auf Berlin und nicht auf Borytschew. Die Auswanderung nach Westen stürzt die osteuropäischen Juden in ein Tohuwabohu und nicht ihr Verbleiben im Shtetl, auch wenn dieses von Pogromen und physischer Vernichtung bedroht ist. Solche einseitige Euphemisierungsversuche verfestigten lediglich die pejorative Konnotation des Bildes von dem „Ostjuden“ und ließen die elementare Tatsache außer Acht, dass sich die überwiegende Mehrheit der

---

<sup>50</sup> Exemplarisch dafür: Cohen, Hermann: Der polnische Jude. In: Der Jude 1 (1916/1917). S. 149–156.

<sup>51</sup> Nachama, Andreas: „Erneuere unsere Tage“. Jüdisches aus Berlin. Berlin/Wien 2001. S. 102f.

polnischen, rumänischen oder russischen Juden niemals als Teil eines einheitlichen „Ostjudentums“ empfunden hat.<sup>52</sup>

Verschiedene Formen des Antisemitismus greift Gronemann in seinem Roman auf und übersieht dabei häufig, dass seine zahlreichen Anspielungen auf gängige judenfeindliche Klischees, Vorurteile und Feindbilder diese nicht verleugnen, sondern partiell bestätigen. Das liegt zum größten Teil daran, dass er als überzeugter Zionist den Antisemitismus für eine unüberwindbare und stark wirkende Kraft hielt, die sich motivierend auf die Gestaltung der jüdischen Existenz auswirken könne. Diese Vereinnahmung des Antisemitismus durch die Zionisten weist auf ein starkes Theodizee-Motiv in der zionistischen Ideologie hin. Da ihnen der Antisemitismus als Hauptgrund für den Niedergang des jüdischen Lebens in Europa galt, der Zionismus aber über ihn „gesiegt“ habe, wurde der Antisemitismus zwar als großes Übel betrachtet, das aber gegen seine Intention letztlich doch zum Guten wirken müsse, eben zum besseren Leben in Palästina. Dieses hegelianische Mephisto-Motiv war ein fester Bestandteil der Definition des Zionismus, denn er half der zionistischen Bewegung, sich als die einzige Lösung für die europäischen Juden zu begreifen und ein entsprechend optimistisches Zukunftsbild zu propagieren. Dank der Einbeziehung des Übels konnte mühelos ein erlösendes Ziel des historischen Prozesses vorausgesetzt werden, an dessen Ende der Auszug nach Palästina zu stehen hatte. Diese Botschaft strukturiert auch Gronemanns Roman. Ein anonymen Reisender aus dem Zug, der zusammen mit Chane und Jossel zum Zionistenkongress nach Basel fährt, formuliert dies folgendermaßen:

Ich fühlte mich als Deutscher, nicht nur als deutscher Bürger, sondern als Germane, möchte ich sagen. [...] Dann kam der Antisemitismus! – Ich zog mich von allem öffentlichen Leben zurück. Ich konnte und konnte nicht ins klare darüber kommen, was ich eigentlich sei, was eigentlich das Wort Jude bedeutet. [...] Da lernte ich Professor Schapiro kennen, von dem ich sprach, und da ging mir's auf. Ich machte auf seine Veranlassung eine Reise durch Russland. [...] Eine neue Welt tat sich mir auf, – ich verstehe auch meine alte Welt erst recht. Ich merkte, dass über dem Tohuwabohu doch ein Geist schwebt. Und dann kam Herzls Judenstaat.<sup>53</sup>

Diese „*Bonum* durch *malum*“-Vorstellung in Gronemanns Darstellung zeigt, wie vielfältig, vielschichtig und komplex die Beschreibungsversuche des Antisemitismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts waren. Als historische Produkte, die sich

---

<sup>52</sup> Vgl. Mendelsohn, Ezra: *The Jews of East Central Europe between the World Wars*. Bloomington 1987. S. 6; Zumbini Ferrari, Massimo: *Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus. Von der Bismarck-Zeit zu Hitler*. Frankfurt am Main 2003. S. 483 f.

<sup>53</sup> Gronemann, Tohuwabohu (wie Anm. 5), S. 430.

nicht im menschenleeren Raum entwickelten, setzten sie sich aus einem Mosaik sozialer und mentaler Erfahrungen zusammen, die für die jeweilige Gruppe charakteristisch waren und in den Gewichtungen differierten. Obschon der Antisemitismus eine generelle und eindeutige Botschaft enthält, wurde er doch nicht isoliert und kontextfrei benutzt. Es waren einerseits immer konkrete Umstände und Zielsetzungen, unter denen die Akteure ihre Erfahrungen zu bestimmten Denkbildern von „den Juden“ verdichteten. Andererseits gab es immer Gründe für das Bestreben, diese dann als Erklärungsmuster zu gebrauchen und politisch zu funktionalisieren. Bei der Analyse des Antisemitismus muss daher gefragt werden, welche historischen und mentalen Vorgänge bzw. Wertesysteme zur Etablierung und eben Funktionalisierung bestimmter jüdischer Denkfiguren führten und welchen Einfluss diese (Feind-)Bilder ihrerseits auf diese Vorgänge und Wertesysteme ausübten. Die wissenschaftlichen Analysen des Antisemitismus zeichnen häufig einen linearen, fast teleologisch anmutenden Verlauf des Diskurses, er wird vom Datum der Katastrophe rückwärts gelesen und zumeist auf Nicht-Juden reduziert. Um dieser verkürzten Sichtweise zu entkommen, die wenig Spielraum für Abweichungen, Dynamiken und Widersprüchlichkeiten lässt, muss die Erforschung des Antisemitismus immer den historischen Kontext in ihre Analysen einbeziehen. Durch die Einordnung seiner (literarischen) Beschreibungsversuche in den kulturhistorischen Rahmen erhält man die Möglichkeit, nach den Konjunkturen und Dynamiken der transferierten Erfahrungen zu fragen, und kann damit die Suche nach verwischten, vergessenen oder verschwiegenen Spuren der antisemitischen Argumentationsmuster anregen.



Patricia Zhubi

## Maskierte Propheten

### Darstellungsformen des Antisemitismus in Hugo Bettauers Roman *Stadt ohne Juden* und Artur Landsbergers Adaption

Ein „Musterbeispiel jüdischer Zersetzungstätigkeit“ nannte der Nationalsozialist Alfred Rosenberg den Roman *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von übermorgen* in dem 1925 veröffentlichten Aufsatz „Der Fall Bettauer“.<sup>1</sup> Das Buch, das den späteren Leiter des Reichsministeriums für die besetzten Ostgebiete derart echauffierte, beschrieb der Autor, Hugo Bettauer, lediglich als harmlosen Roman und kinematografische Skizzenreihe.<sup>2</sup> Christsoziale und Deutschnationale beschließen darin per Gesetz die Ausweisung aller Jüdinnen und Juden aus Wien. Am Ende werden sie jedoch „demütig wieder zurückgebeten“, wie sich Rosenberg beschwerte.<sup>3</sup> Das von Bettauer begonnene Gedankenspiel um die Frage, wie Wien wohl ohne seine jüdischen Bewohnerinnen und Bewohner aussehen würde, regte den deutschen Erfolgsschriftsteller Artur Landsberger drei Jahre später zu einer Adaption mit dem Titel *Berlin ohne Juden* an. Beide Autoren schicken ihre Leser auf eine Reise durch ein Spiegelkabinett antisemitischen Wahns. Literarisch tradierte, judenfeindliche Zuschreibungen werden übertrieben, positiv umgedeutet oder in ihr Gegenteil verkehrt. Aus sicher geglaubten Identitäten werden Masken, welche die Protagonisten nach Bedarf an- oder ablegen können.

Diese satirische, possenhafte und mitunter verflachende Überzeichnung einer zutiefst beunruhigenden Handlung birgt gesellschaftskritisches Potenzial. Zugleich schwebt die Gefahr, antisemitische Vorurteile fortzuschreiben statt sie zu dekonstruieren, über beiden Texten. Die Verfilmung von Bettauers Buch, die unter dem gleichen Titel 1925 in die Kinos kam, stieß in dieser Hinsicht bereits bei Zeitgenossen auf harsche Kritik. In diesem Beitrag sollen die Möglichkeiten und Gefahren, die das literarische Spiel mit prekären Identitäten birgt, am Beispiel der beiden Bücher und der Verfilmung erörtert werden.

---

1 Rosenberg, Alfred: Der Fall Bettauer. Ein Musterbeispiel jüdischer Zersetzungstätigkeit. In: Der Weltkampf. Halbmonatsschrift für die Judenfrage aller Länder 8 (15. April 1925) 2. S. 337–351, hier S. 344.

2 Bettauer, Hugo, zit. n. Hall, Murray G.: „...alles arische Empfinden verhöhnt, verspottet und in den Kot gezerzt...“ Zur Rezeption von *Die Stadt ohne Juden*. In: Geser, Guntram u. Armin Loacker (Hrsg.): *Die Stadt ohne Juden*. Wien 2000. S. 105–146, hier S. 106.

3 Rosenberg, Der Fall Bettauer (wie Anm. 1), S. 339.

## Hugo Bettauer: Ein rückwärtsgewandter Prophet?

In dem 1922 erschienenen Roman *Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von übermorgen* beschließt ein fiktiver Bundeskanzler einer völkisch-christsozialen Koalition die Ausweisung aller Jüdinnen und Juden aus Wien. Im Vorwort des von Guntram Geser und Armin Loacker herausgegebenen Sammelbands *Die Stadt ohne Juden* schreibt Ernst Kieninger, es handle sich dabei um „eine Vision, die von der Geschichte auf grausame Weise eingeholt wurde“.<sup>4</sup> Es fällt tatsächlich schwer, das heutige Wissen über das, was ein Jahrzehnt später folgen sollte, bei der Lektüre des Buches auszublenden und die Handlung nicht als Kassandraruft zu interpretieren. Folgt man jedoch den Worten des Autors Bettauer, benötigte dieser für den Roman keinerlei prophetische Fähigkeiten. Er dachte lediglich die gängigen Parolen der österreichischen Antisemiten zu Ende und stellte sich die Frage, was wohl geschähe, wenn „die Juden tatsächlich einmal der höflichen Aufforderung folgten, und die Stadt verließen“.<sup>5</sup>

Auch Bettauers Zeitgenossen hielten die Handlung nicht für dystopisch, sondern für fest in der Gegenwart verankert. Der Autor habe „das Thema des Tages herausgefunden“, schrieb etwa die *Moderne Welt*.<sup>6</sup> Die jüdische Zeitschrift *Die Wahrheit* wiederum sah in Bettauer einen rückwärtsgewandten Propheten. Er habe „en miniature an die Wand gemalt“, was sich „tatsächlich in Spanien vollzogen habe“.<sup>7</sup> Ein Roman, in dem es um die Vertreibung des jüdischen Bevölkerungsteils ging, war schließlich kein Novum, sondern lediglich eine Variation der Tragödie, die sich auf der Weltbühne schon vielfach ereignet hatte: sei es während der Judenverfolgung in Spanien und Frankreich oder der zu jener Zeit hochaktuellen Pogromwelle im russischen Bürgerkrieg Anfang der 1920er Jahre und dem vorherigen Zarenreich.<sup>8</sup> Die Handlung greift also historische Ereignisse auf und prophezeit nicht etwa die präzedenzlose Shoah. Jedoch darf der Untertitel des Buches, *Ein Roman von übermorgen*, nicht übergangen werden. Bettauer konnte zwar die Vernichtungsphantasien der Nazis kaum vorhersehen, ahnte aber wohl,

---

<sup>4</sup> Kieninger, Ernst: Vorwort. In: Geser/Loacker, *Die Stadt ohne Juden* (wie Anm. 2), S. 9–15, hier S. 9f.

<sup>5</sup> *Die Börse* 28. 3. Jg. 13. Juli 1922. Wien. S. 16. Zit. n.: Hall, Murray G.: *Der Fall Bettauer*. Wien 1978. S. 65.

<sup>6</sup> *Moderne Welt*. Illustrierte Halbmonatsschrift 9 (1923) 5. S. 18. Zit. n. Hall, *Zur Rezeption* (wie Anm. 2), S. 108.

<sup>7</sup> *Das Land ohne Juden*. In: *Die Wahrheit* 29. 18. Juli 1924. Wien. S. 10. Zit. n. Hall, *Zur Rezeption* (wie Anm. 2), S. 108.

<sup>8</sup> Vgl. Gitelman, Zvi Y.: *A Century of Ambivalence. The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present*. Indiana 2001. S. 215f.

dass Vertreibung nicht nur Teil jüdischer Geschichte und Gegenwart war, sondern sich auch fortsetzen würde.<sup>9</sup>

Eine dem historischen Kontext verbundene Lesart des Romans muss neben der Historie das politische Tagesgeschehen im Wien nach dem Ersten Weltkrieg berücksichtigen. Die Notwendigkeit der Ausweisung jüdischer Kriegsflüchtlinge war seit 1918 im rechten Lager Konsens und wurde indirekt auch von den Sozialdemokraten mitgetragen. Der 1919 gegründete Antisemitenbund organisierte unter der Parole „Ostjuden heraus“ Kundgebungen, zu denen mehrere Tausend Teilnehmer erschienen.<sup>10</sup> Im Sommer 1921, ein Jahr vor der Veröffentlichung von Bettauers Roman, begann der Innenminister der Großdeutschen Volkspartei, Leopold Waber, jüdische Bewerbungen um die österreichische Staatsbürgerschaft grundsätzlich abzulehnen, unabhängig davon, ob es sich um Kriegsflüchtlinge oder Vorkriegsimmigranten handelte. Dass die Mehrheit der Ablehnungen symbolisch war und in der Praxis nur in Einzelfällen zur „Abreisendmachung“ führte, lag am Widerstand der internationalen Staatengemeinschaft. Diese hatte kein Interesse daran, die aus Österreich ausgewiesenen Jüdinnen und Juden aufzunehmen. Polen hatte im selben Jahr Beschwerde beim Völkerbundgericht eingelegt, der Österreich im März 1921 zu einem maßvollen Umgang mit jüdischen Flüchtlingen aufforderte.<sup>11</sup>

Bettauers Rahmenhandlung war also keine „irreal scheinende Fiktion“, wie Armin Loacker schreibt, sondern eine literarische Verarbeitung des über den jüdischen Bewohnern Wiens schwebenden Damoklesschwerts sowie der Jahrhunderte alten Geschichte der Diaspora.<sup>12</sup> Die Bedeutung des Buches sollte nicht erst später erkannt werden – ganz im Gegenteil handelte es sich um den auflagen-

---

<sup>9</sup> Den Nationalsozialisten selbst fehlte zu Beginn eine klare Vorstellung des Verbrechens, das sie begehen würden. Seit den 1920ern war das erklärte Ziel zwar die „Entfernung der Juden überhaupt“, zunächst jedoch als „einkalkuliertes Massensterben“ durch Deportationen statt industrieller Vernichtung. Siehe etwa Hilberg, Raul: Die Vernichtung der europäischen Juden. Die Gesamtgeschichte des Holocaust. Frankfurt am Main 1982.

<sup>10</sup> Vgl. Stuhlpfarrer, Karl: Antisemitismus, Rassenpolitik und Judenverfolgung in Österreich nach dem Ersten Weltkrieg. In: Draber, Anna [u. a.] (Hrsg.): Das österreichische Judentum. Voraussetzungen und Geschichte. Wien/München 1982. S. 141–164; Hoffmann-Holter, Beatrix: „Ostjuden hinaus!“ Jüdische Kriegsflüchtlinge in Wien 1914–1924. In: Geser/Loacker, Die Stadt ohne Juden (wie Anm. 2), S. 311–346, hier S. 332.

<sup>11</sup> Hoffmann-Holter, „Ostjuden hinaus!“ (wie Anm. 10), S. 339; dies.: „Abreisendmachung“. Jüdische Kriegsflüchtlinge in Wien 1914–1923. Wien 1995. S. 272.

<sup>12</sup> Loacker, Armin: Die Stadt ohne Juden. Antisemitelnde Judenfreunde. In: Stratenwerth, Irene und Hermann Simon (Hrsg.): Pioniere in Celluloid. Juden in der frühen Filmwelt. Berlin 2004. S. 253–257, hier S. 257.

stärksten Roman des ohnehin erfolgreichen Autors.<sup>13</sup> Bereits ein Jahr nach der Veröffentlichung begannen die Arbeiten am Drehbuch für eine Verfilmung.

Sein Erfolg hatte Bettauer, der 1890 im Alter von 18 Jahren vom Judentum zum Protestantismus konvertiert war, zur Hassfigur in nationalistischen und christsozialen Kreisen gemacht. Seit Februar 1924, also zwei Jahre nach dem Erscheinen von *Die Stadt ohne Juden*, gab er gemeinsam mit Rudolf Olden die Zeitschrift *Er und Sie. Wochenschrift für Lebenskultur und Erotik* heraus.<sup>14</sup> Darin äußerte er sich in Leitartikeln zu kontroversen Themen wie Arbeitslosigkeit, Prostitution und Abtreibung.<sup>15</sup> Besonderen Anstoß erregten die in der Zeitschrift enthaltenen Kontaktanzeigen. Zeitgleich bewarb die Fachpresse die kurz vor der Vollendung stehende Filmadaption von *Die Stadt ohne Juden*. Das völkische und christsoziale Lager begann daraufhin eine juristische und politische Kampagne gegen Bettauer. Der Wiener Pressestaatsanwalt nahm die in der Zeitschrift *Er und Sie* erscheinenden Kontaktanzeigen zum Anlass, ein Verfahren wegen Kuppelei und gröblicher Verletzung der öffentlichen Sittlichkeit gegen Bettauer einzuleiten. Zeitgleich hetzten christsoziale und völkische Parteizeitungen mit antisemitischen Artikeln gegen den Autor. Der Konflikt erreichte seinen vorläufigen Höhepunkt, als der christsoziale Abgeordnete Anton Orel während einer Gemeinderatssitzung im März 1924 die folgenden Worte an den Wiener Bürgermeister richtete:

Wenn der Bürgermeister nicht weiß, was den Kindern vor die Augen kommen darf und was nicht, dann muß ich es ihm sagen. Wir lassen uns nicht durch den Bürgermeister den Juden Bettauer aufdrängen, der unsere Kinder versauen will mit jüdischem Gift und jüdischer Schweinerei!<sup>16</sup>

Aus Orels Tirade wird ersichtlich, dass Bettauer trotz Konversion als jüdisch wahrgenommen wurde, was in seinem Roman denn auch aufgegriffen wird. Der von Orel erhobene Vorwurf, Bettauer würde die Jugend „mit jüdischem Gift versauen“, ist lediglich eine aktualisierte Version des uralten, antijudaistischen Stereotyps der Brunnenvergiftung. Für diese Entgleisung, insbesondere aber die Beleidigung des Bürgermeisters, erhielt der Abgeordnete eine Rüge; es folgten wüste Beschimpfungen und Handgreiflichkeiten. Der Vorfall geriet zum Skandal, über den Parteizeitungen aller politischen Couleur ausführlich berichteten.

<sup>13</sup> Vgl. Hall, Zur Rezeption (wie Anm. 2), S. 105.

<sup>14</sup> Vgl. Hope Herzog, Hillary: Vienna is different. Writers in Austria from the Fin-de-Siècle to the Present. New York 2011. S. 143.

<sup>15</sup> Vgl. Geser, Guntram: Produktion und Rezeption. In: Geser/Loacker, Die Stadt ohne Juden (wie Anm. 2), S. 17–104, hier S. 39.

<sup>16</sup> Arbeiterzeitung. 22.03.1924. Zit. n. Hall, Der Fall Bettauer (wie Anm. 5), S. 57.

Währenddessen endete das vom Wiener Pressestaatsanwalt eingeleitete Verfahren gegen Bettauer zur allgemeinen Überraschung im September 1924 mit einem Freispruch. Dieses Ergebnis brachte völkische und christsoziale Kreise jedoch nur weiter in Rage.<sup>17</sup> Der Rechtsextremist Kaspar Hellering rief öffentlich zur „radikalen Selbsthilfe gegen den Volksschänder Bettauer“ auf.<sup>18</sup> Diese Forderung sollte der 20-jährige Nationalsozialist Otto Rothstock sechs Monate später in die Tat umsetzen. Mit fünf Schüssen streckte er Hugo Bettauer in dessen Redaktionsbüro nieder, der zwei Wochen später den schweren Verletzungen erlag. Das Gericht erklärte seinen Mörder, der von Anwälten der österreichischen Nationalsozialisten unentgeltlich verteidigt wurde, für geisteskrank und verurteilte ihn zum Aufenthalt in einer Psychiatrie – aus der Rothstock schon nach eineinhalb Jahren entlassen wurde.<sup>19</sup>

## Die literarische Vorlage *Die Stadt ohne Juden*

Der Roman *Die Stadt ohne Juden* beginnt wie folgt: Im fiktiven Wien hat die Inflation die Lebensmittelpreise in die Höhe und die Menschen auf die Straße getrieben. Die ganze Stadt scheint sich vor dem Parlamentsgebäude versammelt zu haben, allein die jüdischen Bewohnerinnen und Bewohner fehlen. Warum, erfährt die Leserin und der Leser sogleich, als die aufgebrachte Menschenmenge „Hinaus mit den Juden!“ skandiert.<sup>20</sup> Mit dieser Parole hat der christsoziale Kanzler die Wahl gewonnen. Nun will er sie in die Tat umsetzen. Seine Rede vor dem Parlament beginnt allerdings mit den erstaunlichen Worten: „Ja, meine Damen und Herren, ich bin ein Schätzer der Juden...“<sup>21</sup> Wenige Sätze später stellt sich jedoch heraus, dass er trotz aller vorgeblichen Zuneigung für seine jüdischen Bürgerinnen und Bürger nur eine Lösung sieht: „Entweder wir, die wir neun Zehntel der Bevölkerung ausmachen, müssen zugrunde gehen oder die Juden müssen verschwinden!“<sup>22</sup> Als „Juden“ gelten nach den von ihm ersonnenen ge-

17 Zur aufgeheizten Stimmung im Sommer und Herbst 1924 vgl. Botz, Gerhard: *Political Violence, its Forms and Strategies in the First Austrian Republic*. In: Hirschfeld, Gerhard und Wolfgang J. Mommsen: *Social Protest, Violence and Terror in 19th- and 20th-Century Europe*. London 1982. S. 300–329, hier S. 319.

18 Vgl. Pauley, Bruce F.: *From Prejudice to Persecution: A History of Austrian Anti-Semitism*. North Carolina 2000. S. 104; Hall, Zur Rezeption (wie Anm. 2), S. 128.

19 Entlassung Rothstocks aus der Irrenanstalt. In: *Badener Zeitung*. 8. Juni 1927. S. 5.

20 Bettauer, Hugo: *Die Stadt ohne Juden*. Ein Roman von übermorgen. Berlin 2013. S. 5.

21 Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 9.

22 Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 11.

setzlichen Bestimmungen auch die Kinder jüdisch-christlicher Paare; erst die Enkel solcher „Mischehen“ werden „nicht mehr als Judenstämmlinge, sondern als Arier“ kategorisiert, wie der Kanzler weiter ausführt.<sup>23</sup>

Die Ausweisung, die symbolträchtig an Weihnachten beginnt und am letzten Jahrestag endet, verläuft überwiegend friedlich. Die Mehrheit der verbliebenen Stadtbewohner ist euphorisch. „Selbst die Arbeitermassen wählten unter der Parole ‚Hinaus mit den Juden!‘“, schildert ein Journalist einem ausländischen Kollegen die vorherrschende Stimmung.<sup>24</sup> Nachdem zum Zeichen, dass alle Jüdinnen und Juden Österreich verlassen haben, die Kirchenglocken läuten, ertönt auf den Straßen der Ruf: „Es lebe das christliche Wien!“<sup>25</sup>

Doch der erhoffte wirtschaftliche Aufschwung bleibt aus, stattdessen verschlechtert sich die Situation nach dem Exodus sogar. Ein Lokal nach dem anderen muss schließen, die Kleiderhäuser verkaufen nicht mehr die neueste Mode, und in den Kneipen halten sich die Gäste stundenlang an einem Bier fest. „Wien versumpert ohne Juden!“, beschwert sich der Besucher eines ausgestorbenen Cafés.<sup>26</sup> Allmählich setzt sich die Einsicht durch, „dass sich Juden und Christen hierzulande gut ergänzt haben“ und „es christliche Wucherer und Ausbeuter genauso gibt wie jüdische“.<sup>27</sup>

Das ist der Moment für Leo Strakosch, einen exilierten Juden, der seine christliche Verlobte wiedersehen will. Mit angeklebtem Bart und einer falschen Identität kehrt er als junger Kunstmaler Henry Dufresne, katholisch, ledig, aus Paris zurück. Spätestens an diesem Punkt entpuppt sich Bettauers Roman, trotz des Potenzials, das der Plot bietet, als hastig ausgeführte Komödie. Was düster beginnt, kommt zu einem guten Ende. Im verarmten Wien wird der verkleidete Leo wie ein König empfangen. Bald schon agitiert er des Nachts und plakatiert Flugblätter im Namen eines von ihm erfundenen „Bundes wahrhafter Christen“: „Wiener, Österreicher! Rafft Euch auf, bevor ihr alle zugrunde gegangen seid! Mit den Juden habt ihr den Wohlstand, die Hoffnung, die Zukunftsmöglichkeit ausgewiesen! Fluch den Volksverführern, die euch irregeleitet haben!“<sup>28</sup>

Schließlich wird das Ausweisungsgesetz in einer possenhaften Abstimmung zurückgenommen. Zuvor sorgt Leo noch dafür, dass der völkisch-christsozialen Koalition die ausschlaggebende Stimme fehlt, indem er einen nationalsozialisti-

<sup>23</sup> Bettauer, Stadt ohne Juden (wie Anm. 20), S. 13 f.

<sup>24</sup> Bettauer, Stadt ohne Juden (wie Anm. 20), S. 8.

<sup>25</sup> Bettauer, Stadt ohne Juden (wie Anm. 20), S. 40.

<sup>26</sup> Bettauer, Stadt ohne Juden (wie Anm. 20), S. 49.

<sup>27</sup> Bettauer, Stadt ohne Juden (wie Anm. 20), S. 45, S. 70.

<sup>28</sup> Bettauer, Stadt ohne Juden (wie Anm. 20), S. 79.

schen Abgeordneten mit Alkohol außer Gefecht setzt.<sup>29</sup> Anschließend rasiert er seinen Bart ab und wird vom Wiener Bürgermeister freudig mit den Worten „Mein lieber Jude!“ empfangen.<sup>30</sup>

Diese flapsige Verarbeitung eines vielversprechenden und komplexen Themas kommt nicht ohne Reproduktion antisemitischer Stereotype aus, die kritisch analysiert werden müssen.<sup>31</sup> Dies ist in der Sekundärliteratur schon vielfach getan worden. Zunächst aber stellt sich die Frage nach dem Potenzial, das dem Roman *Die Stadt ohne Juden* zum Zeitpunkt seiner Veröffentlichung innewohnte. Dem zeitgenössischen Publikum war Hugo Bettauers unverschämter, leichtfüßiger und volkstümlicher Stil wohl bekannt.<sup>32</sup> Die äußere Form stand in einem Spannungsverhältnis zum politisch und gesellschaftlich brisanten Inhalt des Buches.<sup>33</sup> Der Autor selbst versuchte, die Erwartungen seiner Leserinnen und Leser möglichst gering zu halten.<sup>34</sup> Er habe sich bemüht, „den kleinen Roman vorurteilslos zu schreiben, mehr zu schildern als zu kritisieren“.<sup>35</sup>

Auch wenn der Handlungsstrang aus heutiger Perspektive harmlos wirkt, fühlten sich viele Zeitgenossinnen und Zeitgenossen durch den Roman provoziert. Nicht nur die politischen Lager wurden klar benannt, zahlreiche Figuren waren realen Persönlichkeiten nachempfunden, die sich problemlos identifizieren ließen.<sup>36</sup> Das zentrale Thema war die bürgerliche Judenfeindschaft der fiktiven Christsozialen, die mithilfe des großdeutschen Lagers das Ausweisungsgesetz verabschiedeten.<sup>37</sup> Diese Darstellung missfiel den tatsächlichen Christsozialen, auch wenn sie kaum provokanter war als die von der Partei selbst veröffentlichten Texte. Schon 1904 forderte die *Zeitung für das katholische Volk*, Jüdinnen und Juden sollten aus dem Wirtschaftsleben verbannt werden.<sup>38</sup> Für ihre antisemiti-

29 Vgl. Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 112.

30 Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 119.

31 Lorenz, Matthias N.: Möglichkeiten einer literaturwissenschaftlichen Antisemitismusforschung: „Tod eines Kritikers“ im Werkkontext. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 59 (2007) 2. S. 142–154, S. 145.

32 Vgl. Geser, *Produktion und Rezeption* (wie Anm. 15), S. 45.

33 Vgl. Kitzberger, Michael: Bild-Störung. Repräsentationen des Jüdischen in *Die Stadt ohne Juden*. In: Geser/Loacker, *Die Stadt ohne Juden* (wie Anm. 2), S. 415–444, hier S. 420.

34 Vgl. Budischowsky, Jens: Politische Strömungen im Judentum der Ersten Republik. In: Geser/Loacker, *Die Stadt ohne Juden* (wie Anm. 2), S. 347–383, hier S. 347.

35 Die Börse. Zit. n. Geser, *Produktion und Rezeption* (wie Anm. 15), S. 50.

36 Vgl. Geser, *Produktion und Rezeption* (wie Anm. 15), S. 77.

37 Caneppele, Paolo und Günter Krenn: „Pffiffige Kinojuden“: Antisemitismus im Spiegel der kinematografischen Berichterstattung. In: Geser/Loacker, *Die Stadt ohne Juden* (wie Anm. 2), S. 385–413, hier S. 385; Geser, *Produktion und Rezeption* (wie Anm. 15), S. 80.

38 Brixner Chronik. *Zeitung für das katholische Volk* 88. 21. Juli 1904. S. 3. Zit. n. Caneppele/Krenn, *Antisemitismus im Spiegel* (wie Anm. 37), S. 388.

sche Agitation nutzte die christsoziale Partei antijudaistische Stereotype wie Christusbild und Brunnenvergiftung. Letzteren brachten sie in aktualisierter Form als Vorwurf der Pornografie und „Volksvergiftung“ zum Ausdruck, der uns in der eingangs zitierten Agitation Anton Orels gegen Bettauer begegnet ist.<sup>39</sup> Noch wirkungsvoller war im Zusammenhang mit der Inflation nach 1917 der wirtschaftliche Aspekt des antisemitischen Weltbildes. Entsprechend versuchten Christsoziale und Deutschnationale, „Juden“ als skrupellose Kapitalisten und Ausbeuter darzustellen, die für Hunger, Wohnungsnot und die Wirtschaftskrise verantwortlich wären. Lange vor der Veröffentlichung von Bettauers Roman war die Ausweisung jüdischer Kriegsflüchtlinge und die implizit enthaltene Forderung nach der Verbannung aller österreichischen Jüdinnen und Juden zum Wundermittel, das alle sozialen Probleme lösen sollte, avanciert.<sup>40</sup>

Jenes magische Denken wird in *Die Stadt ohne Juden* treffend beschrieben und die ihm zugrunde liegende Struktur einem breiten Publikum offengelegt.<sup>41</sup> So fasst der Erzähler die Situation nach der Ausweisung der Jüdinnen und Juden wie folgt zusammen: „Sehr bald zeigte es sich, dass alle diese Parteien, die Christsozialen wie die Nationalsozialisten, nur darauf aufgebaut waren, dass man den Massen die Juden als bösen Geist, als Wauwau und Prügelknabe darbot.“<sup>42</sup> Hannah Arendt bezeichnete nach dem Zweiten Weltkrieg diese Funktion des Antisemitismus, bei der Aggressionen von ihrer eigentlichen Ursache auf eine als fremd markierte Gruppe abgeleitet werden, als Ventil- oder Sündenbocktheorie.<sup>43</sup> Der Roman bildet also Aspekte der Judenfeindschaft ab, denen in der theoretischen Auseinandersetzung nach 1945 eine zentrale Rolle zukommen sollte. Dem Autor gelang es, Fiktion, Unterhaltungsanspruch und tagespolitisches Geschehen so ineinander zu verflechten, dass am Ende ein breit rezipierbarer und provokanter Roman stand.<sup>44</sup> Wo liegen nun aber die Probleme des Buches?

Die antisemitische Wahnvorstellung, Jüdinnen und Juden würden das Wirtschaftsleben beherrschen, wird sowohl auf der Erzähl- als auch auf der Figurenebene abgebildet. In seiner Rede vor dem Parlament fragt der fiktive Bundeskanzler: „Wer hat seit dem unheilvollen Jahre 1914 Milliarden auf Milliarden gehäuft? Der Jude! Wer kontrolliert den ungeheuren Banknotenumlauf, sitzt an

39 Vgl. Caneppele/Krenn, Antisemitismus im Spiegel (wie Anm. 37), S. 385.

40 Vgl. Hoffmann-Holter, Jüdische Kriegsflüchtlinge (wie Anm. 10), S. 331.

41 Zu Antisemitismus und magischem Denken vgl. Freud, Sigmund: Massenpsychologie und Ich-Analyse. In: Ders.: Gesammelte Werke XIII. Frankfurt am Main 1999. S. 85.

42 Bettauer, Stadt ohne Juden (wie Anm. 20), S. 70.

43 Vgl. Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft [1951]. Frankfurt am Main 1996. S. 34.

44 Vgl. Geser, Produktion und Rezeption (wie Anm. 15), S. 42.

den leitenden Stellen in den Großbanken, wer steht an der Spitze fast sämtlicher Industrien? Der Jude!“<sup>45</sup> Das antisemitische Weltbild wird in dieser Rede authentisch wiedergegeben. Entscheidend ist, wie der hierdurch eröffnete Assoziationsraum im weiteren Verlauf der Handlung eingefangen wird.<sup>46</sup> In dieser Hinsicht erscheint der Roman aus heutiger Perspektive problematisch: Das Stereotyp jüdischer Wirtschaftsmacht wird nicht dekonstruiert, sondern affirmiert und positiv gewendet.<sup>47</sup> Das geschieht auch mit anderen, damit verbundenen antisemitischen Topoi wie der angeblichen jüdischen Dominanz über den Kulturbetrieb. Ohne Jüdinnen und Juden gehe es der österreichischen Wirtschaft noch schlechter, und der Wiener Kulturbetrieb drohe zu „verdorfen“, lautet die Botschaft des Romans.<sup>48</sup> In Gestalt des Franzosen Dufresne erklärt der Protagonist Leo einer aufgebrachten Menschenmenge, Jüdinnen und Juden seien tatsächlich „rascher im Denken und Handeln“. Statt sie aus der Stadt zu verbannen, müsse eine kluge Regierung „solche Eigenschaften für die Allgemeinheit zu benutzen verstehen“.<sup>49</sup> Der als Christ verkleidete jüdische Held beendet seine Rede, indem er Jüdinnen und Juden mit Sauerteig vergleicht: „[...] an sich wenig erfreulich und in zu großen Quantitäten schädlich, aber in der richtigen Mischung unentbehrlich für das tägliche Brot“.<sup>50</sup>

Dieser affirmative Umgang mit antisemitischen Stereotypen wirkt aus heutiger Perspektive befremdlich, ist in den 1920er Jahren unter Befürworterinnen und Befürwortern der Assimilation aber durchaus üblich.<sup>51</sup> Das Ziel der Assimilation war nicht das Verschwinden jüdischer Identität, sondern ein harmonisches Miteinander, in dessen Rahmen die vermeintlichen Unterschiede zwischen jüdischen und nichtjüdischen StadtbewohnerInnen bestehen bleiben und sich produktiv ergänzen sollten.<sup>52</sup> Stereotype und angestammte Rollenkonventionen können mit solch einem Ansatz nicht aufgebrochen werden; aber das ist auch gar nicht das

---

45 Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 11.

46 Vgl. Thurn, Nike: Inklusion und Exklusion als Bausteine einer literaturwissenschaftlichen Antisemitismusforschung. In: Patrut, Iulia-Karin und Herbert Uerlings (Hrsg.): *Inklusion/Exklusion und Kultur. Theoretische Perspektiven und Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart*. Köln 2013. S. 419–435, hier S. 432.

47 Vgl. Geser, *Produktion und Rezeption* (wie Anm. 15), S. 125.

48 Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 80.

49 Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 89.

50 Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 89.

51 Vgl. Budischowsky, *Politische Strömungen* (wie Anm. 34), S. 350.

52 Vgl. Beller, Steven: Was nicht im Baedeker steht. Juden und andere Österreicher im Wien der Zwischenkriegszeit. In: Stern, Frank und Barbara Eichinger (Hrsg.): *Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938. Akkulturation, Antisemitismus, Antizionismus*. Wien 2009. S. 1–16, hier S. 13.

Ziel. Antisemitische Zuschreibungen sollten nicht dekonstruiert, sondern umgedeutet werden. Nach 1945 würde man einen solchen Umgang mit antijüdischen Stereotypen als unzureichend kritisieren; jedoch ist es wichtig, die darin enthaltenen Vorannahmen zu verstehen statt davon auszugehen, dass der nach 1945 in der Antisemitismusforschung etablierte Konsens, Antisemitismus habe nichts mit Jüdinnen und Juden zu tun, auch zu jener Zeit gegolten hätte.

Umdeutung ist nicht die einzige Strategie, mit der antisemitische Topoi im Text verarbeitet werden. Gelegentlich wird mittels satirischer Überzeichnung die Leseerwartung erschüttert: So ist der dicke, kleine Verleger „mit den krummen Beinen und dem prononciert jüdischen Gesicht“ laut Gesetz ein „Christ in dritter Generation“ und darf in Wien bleiben, obwohl, wie er selbst sagt, „ich in Art und Äußerem ganz entschieden ein Duplikat meines Großvaters bin“.<sup>53</sup> Die vermeintliche Erkennbarkeit „des Jüdischen“ wird der Lächerlichkeit preisgegeben. Das Vorhaben der Festschreibung „jüdischer Identität“ per Gesetz beißt sich an der Figur des Verlegers die Zähne aus.<sup>54</sup> Die Szene ließe sich als gelungene Bloßstellung antisemitischer Stereotype interpretieren. Allerdings könnte sich die Leserschaft durch diese Episode auch in ihren Vorurteilen bestätigt fühlen. Die äußerliche Stigmatisierung des Verlegers evoziert den Topos des „ewigen Juden“ insofern, als er trotz Taufe seinen „jüdischen Charakter“ nicht ablegen kann.<sup>55</sup> Dieser Eindruck wird dadurch verstärkt, dass er mit seinen Identitäten spielt, sich spöttisch als „Urchrist“ und „waschechter Goi“ bezeichnet.<sup>56</sup> Uneindeutigkeit, Heimatlosigkeit und Opportunismus sind antisemitische Zuschreibungen, die diese Darstellung ungebrochen reproduziert.<sup>57</sup> Weder auf der Erzähl- noch auf der Figurenebene kann es so gelingen, die kritische Distanz herzustellen, die notwendig wäre, um die antisemitischen Zuschreibungen nicht nur aufzuzeigen, sondern zu entlarven.<sup>58</sup>

Ein weiteres Spannungsfeld bildet die Darstellung innerjüdischer Konflikte im Roman und die damit einhergehende Unterscheidung zwischen positiv und

<sup>53</sup> Bettauer, Stadt ohne Juden (wie Anm. 20), S. 24.

<sup>54</sup> Thurn, Nike: Falschmünzer und Findelkinder: Fingierte jüdische Identitäten in der Literatur – ein Desiderat der literaturwissenschaftlichen Antisemitismusforschung? In: Medaon. Magazin für Jüdisches Leben in Forschung und Bildung 8 (2011). S. 1–6, hier S. 5.

<sup>55</sup> Vgl. Körte, Mona: Die Uneinholbarkeit des Verfolgten. Der Ewige Jude in der literarischen Phantastik. Frankfurt am Main 2000.

<sup>56</sup> Vgl. Kitzberger, Bild-Störung (wie Anm. 33), S. 427.

<sup>57</sup> Damit wird hier außerdem das Bild des „Kryptojuden“ evoziert, vgl. Jacobs, Janet: Hidden Heritage. The Legacy of the Crypto-Jews. California 2002.

<sup>58</sup> Vgl. Gubser, Martin: Literarischer Antisemitismus. Untersuchungen zu Gustav Freytag und anderen bürgerlichen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts. Göttingen 1998. S. 310.

negativ besetzten jüdischen Figuren.<sup>59</sup> So schließt sich ausgerechnet ein Abgeordneter der Zionisten bei der Abstimmung im Parlament der christsozialen und großdeutschen Koalition an. Das Ausweisungsgesetz würde den „Zielen und Tendenzen“ seiner Partei vollkommen entsprechen, verkündet er noch, bevor er aus dem Saal gedrängt wird.<sup>60</sup> Diese Episode greift den damals realen Konflikt zwischen zionistischen Gruppierungen und AssimilationsbefürworterInnen auf. Letztere warfen den Zionisten Kollaboration mit den Antisemiten vor, da beide Gruppierungen eine Anerkennung von Jüdinnen und Juden als Nation forderten.<sup>61</sup> Tatsächlich lehnten sowohl Zionisten als auch Antisemiten Assimilation ab. Jedoch ging die zionistische Forderung einer nationaljüdischen Identität mit dem Anspruch auf Selbstverwaltung, bürgerlicher Gleichberechtigung und Freiwilligkeit einher – Rechte, die den Vorstellungen der Antisemiten diametral entgegenstanden.<sup>62</sup> Der Roman *Die Stadt ohne Juden* porträtiert das zionistische Anliegen so, wie es seine Gegner wahrnahmen. Der seinerzeit erhobene Vorwurf, Zionisten würden mit Antisemiten koalieren, wird im Buch durch den zionistischen Abgeordneten verwirklicht. Der zionistische Abgeordnete ist im Übrigen die einzige Figur, die überhaupt die Gründung eines jüdischen Staates befürwortet. Alle übrigen Charaktere wollen von einem solchen Vorhaben nichts wissen: „Zion – ne, ist nichts für mich! Nur Juden, nicht auszudenken!“, verkündet beispielsweise ein junger Mediziner kurz nach Bekanntgabe des Ausweisungsgesetzes.<sup>63</sup> Auch der Prokurist Corroni gibt seiner Familie zu verstehen, dass er gar nicht daran denke, „nach Palästina auszuwandern“.<sup>64</sup>

Eine zweite Gruppe aus dem Aufgebot jüdischer Identitäten sind die aus Osteuropa nach Wien geflüchteten Juden. Da gibt es den alten „Hebräer mit Kaftan und Lockerln“, der vor einem Pogrom aus Lemberg nach Wien geflohen ist und nun in einem Café um Almosen bittet. Sein stereotypes Aussehen beschwört sogleich das Bild des „schnorrenden Ostjuden“ herauf, das die zeitgenössischen LeserInnen aus der Propaganda des Antisemitenbundes kannten.<sup>65</sup> Dazu gesellt

<sup>59</sup> Ernst, Petra: Shtetl, Stadt, Staat. Raum und Identität in deutschsprachig-jüdischer Erzählliteratur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Wien 2017. S. 259.

<sup>60</sup> Bettauer, Stadt ohne Juden (wie Anm. 20), S. 17.

<sup>61</sup> Vgl. Dalinger, Brigitte: „Schund“, „Jargon“ und schöner Schein. Jüdische Erfahrung/en im jüdischen Theater. In: Stern, Frank und Barbara Eichinger (Hrsg.): Wien und die jüdische Erfahrung 1900 – 1938. Akkulturation, Antisemitismus, Antizionismus. Wien 2009. S. 427–439, hier S. 430.

<sup>62</sup> Vgl. Budischowsky, Politische Strömungen (wie Anm. 34), S. 347–383, hier S. 371.

<sup>63</sup> Bettauer, Stadt ohne Juden (wie Anm. 20), S. 20.

<sup>64</sup> Bettauer, Stadt ohne Juden (wie Anm. 20), S. 19.

<sup>65</sup> Vgl. Geser, Produktion und Rezeption (wie Anm. 15), S. 51; Rozenblit, Marsha: Jewish Ethnicity in a New Nation-State. The Crisis of Identity in the Austrian Republic. In: Brenner, Michael und

sich das Klischee des „fliegenden Händlers“, denn bevor er geht, erkundigt der Herr sich noch, ob es sich lohnen würde, auf dem Markt zu kaufen. Ohne dass der Erzähler es explizit aussprechen muss, wird der Leserschaft über den Subtext vermittelt, dass der alte Herr neben der Bettelei noch anderen „Geschäften“ nachgeht.<sup>66</sup> Auf die Frage, wohin er auswandern will, antwortet er, dass es ihm ganz egal sei, ob er nun „in Wien oder in Berlin oder Paris“ schnorre.<sup>67</sup> Eine Heimat scheint er weder zu besitzen noch zu suchen – eine weitere Zuschreibung aus dem antisemitischen Repertoire.<sup>68</sup>

Bei der Gegenüberstellung des aus Lemberg geflohenen alten Mannes mit den bürgerlichen, assimilierten CafébesucherInnen prallen jüdische Lebenswelten aufeinander, die sich auch im weiteren Verlauf der Romans nicht annähern.<sup>69</sup> Vielmehr wird die zwischen ihnen liegende Grenze betont – die „Ostjuden“ werden sowohl von der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft als auch den altingesessenen jüdischen StadtbewohnerInnen als fremd empfunden und ausgeschlossen.<sup>70</sup> Diese doppelte Exklusion unterstreicht Leos Verlobte mit der Bemerkung, die Christozialen hätten sich „mit der Ausweisung eines Teiles der Ostjuden, und zwar jenes Teiles, der eine anständige Beschäftigung nicht nachweist“, zufriedengeben sollen.<sup>71</sup> In einer anderen Szene beklagt sich ein jüdischer Schriftsteller darüber, dass er „wie irgendein galizischer Flüchtling, den eine Spekulationswelle nach Wien verschlagen“ habe, behandelt werde.<sup>72</sup> Beide Zitate unterstreichen die Differenz zwischen österreichischen Jüdinnen und Juden und dem „Ostjudentum“, das keiner produktiven beziehungsweise ‚anständigen‘ Tätigkeit nachgehen würde und der Finanzwelt zugeordnet wird.<sup>73</sup> Diese Darstellung der aus Osteuropa Geflohenen legt nahe, dass die am Ende des Romans stehende Versöhnung von Juden- und Christentum den alten Mann aus Lemberg nicht miteinschließt.<sup>74</sup> Der Kontrast zwischen ihm und Bettauers Protagonisten, Leo Strakosch, könnte entsprechend kaum stärker ausfallen. Leo ist ein erfolgreicher Künstler, dem der soziale Aufstieg gelungen ist. Äußerlich wird er nicht als jüdisch

---

Derek Penslar (Hrsg.): *In Search of Jewish Community. Jewish Identities in Germany and Austria 1918–1933*. Bloomington 1998. S. 134–153, hier S. 134 f.

<sup>66</sup> Gubser, *Literarischer Antisemitismus* (wie Anm. 57), S. 120.

<sup>67</sup> Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 21.

<sup>68</sup> Vgl. Budischowsky, *Politische Strömungen* (wie Anm. 34), S. 347 u. S. 351.

<sup>69</sup> Vgl. Ernst, Scttel, *Stadt, Staat* (wie Anm. 59), S. 234.

<sup>70</sup> Vgl. Thurn, *Inklusion und Exklusion als Bausteine* (wie Anm. 46), S. 425.

<sup>71</sup> Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 82.

<sup>72</sup> Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 22.

<sup>73</sup> Vgl. Gubser, *Literarischer Antisemitismus* (wie Anm. 57), S. 125.

<sup>74</sup> Z. B. „...diese widerlichen, jüdischen Schiebergesichter“. Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 45.

gekennzeichnet. „Schlank, dunkelhaarig, glatt rasiert“ steht er kurz davor, ins vornehme bürgerliche Milieu einzuheiraten.<sup>75</sup> Als er aus dem Pariser Exil nach Wien zurückkehrt, genügen Bart und Monokel, um den Wiener Juden in einen Pariser Katholiken zu verwandeln.<sup>76</sup>

Leos jüdische Identität wird fast ausschließlich über Dialoge auf der Figurenebene vermittelt, etwa wenn er seiner Verlobten versichert: „Wir Juden sind schlau und wissen, wo unser Vorteil bleibt!“<sup>77</sup> Seine Figur dient als Vehikel für den im Roman bevorzugten Umgang mit Antisemitismus, nämlich für die positive Umdeutung judenfeindlicher Stereotype. Leo ist nach eigener Aussage „zäh, schlau und frech“ und will, wie er dem Vater seiner Verlobten kurz vor seiner Abreise erklärt, die „ganzen Fähigkeiten“ seines Volkes in sich vereinen.<sup>78</sup> Sein Plan, unter falschem Namen nach Wien zurückzukehren, birgt subversives Potenzial: Das mühelose Wechseln zwischen jüdischem Selbst und katholischem Alter Ego ließe sich als Infragestellung dichotomer Identitätskonzeptionen lesen.<sup>79</sup> Zum Schluss wird jedoch – ebenso wie beim getauften Verleger – das „jüdische Wesen“ diskursiv affirmiert.<sup>80</sup>

Neben einer möglichen emanzipatorischen und grenzüberschreitenden Wirkung können Identitätswechsel auch als Form der Täuschung verstanden werden.<sup>81</sup> Gerade wenn es um jüdische Figuren geht, besteht die Gefahr, das Stereotyp des Kryptojuden zu affirmieren.<sup>82</sup> Zwar gibt es durchaus Texte, denen es gelingt, mittels Identitätswechsel die Absurdität von Stereotypen sichtbar zu machen;<sup>83</sup> bei Bettauer wirkt das Rollenspiel mit Monokel und Knebelbart allerdings posenhaft, und der Protagonist selbst gibt an, er wolle „die ganze Stadt an der Nase

---

<sup>75</sup> Bettauer, Stadt ohne Juden (wie Anm. 20), S. 36.

<sup>76</sup> Bettauer, Stadt ohne Juden (wie Anm. 20), S. 58.

<sup>77</sup> Ebd.

<sup>78</sup> Bettauer, Stadt ohne Juden (wie Anm. 20), S. 38, vgl. außerdem S. 59 u. S. 116.

<sup>79</sup> Vgl. Wimmer, Michael und Alfred Schäfer: Einleitung. Zwischen Maskierung und Obszönität. Bemerkungen zur Spur der Masken in der Moderne. In: Dies. (Hrsg.): Masken und Maskierungen. Opladen 2000. S. 9–32, hier S. 19f; Düber, Ann-Kristin: Verstellte Figuren. Camouflage und Maskerade als Konstitutionsstrategien geschlechtlicher Identitäten bei Annemarie Schwarzenbach. In: Dies. und Falko Schnicke (Hrsg.): Perspektive, Medium, Macht. Zur kulturellen Codierung neuzeitlicher Geschlechterdispositionen. Würzburg 2010. S. 139–157, hier S. 154.

<sup>80</sup> Vgl. Kitzberger, Repräsentationen (wie Anm. 33), S. 428.

<sup>81</sup> Vgl. Düber, Verstellte Figuren (wie Anm. 77), S. 144.

<sup>82</sup> Gitlitz, David Martin: *Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews*. Philadelphia 1996; Jacobs, Janet Lieberman: *Hidden Heritage. The Legacy of the Crypto-Jews*. Berkeley ca. 2002; Ludewig, Anna-Dorothea: Versteckter Glaube oder doppelte Identität? Das Bild des Marranentums im 19. und 20. Jahrhundert. Hildesheim [u. a.] 2011.

<sup>83</sup> Nike Thurn nennt als positives Beispiel Edgar Hilsenraths Grotteske *Der Nazi und der Friseur* (1971), vgl. Thurn, Falschmünzer und Findelkinder (wie Anm. 54), S. 5.

herumzerren“.<sup>84</sup> Als Katholik verkleidet, schreibt er Zeitungsartikel, in denen er das Ausweisungsgesetz kritisiert. Er plakatiert im Namen eines von ihm erfundenen „Bundes wahrhafter Christen“, bringt mit einer Rede eine Massenversammlung gegen die christsoziale Regierung auf, regt die Gründung einer neuen Partei an und sorgt am Ende dafür, dass den Befürwortern des Ausweisungsgesetzes die entscheidende Stimme fehlt, indem er einen antisemitischen Nationalrat mit mehreren Flaschen Rotwein außer Gefecht setzt.<sup>85</sup> Hinter fast allen Ereignissen, die zur Aufhebung des Gesetzes führen, steckt also der als Katholik verkleidete Leo. Der Roman bedient damit das antisemitische Stereotyp des geheimen Strippenziehers.<sup>86</sup> Dieser Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass auch für äußere Faktoren, die das Ausweisungsgesetz stürzen, antisemitische Erklärungsmuster herangezogen werden: Die christsoziale Regierung kriegt keine Kredite mehr, weil „die österreichischen Juden [...] heute in den ausländischen Banken sitzen“.<sup>87</sup> Entsprechend wirkt der jüdische Held am Ende gar nicht so heldenhaft, sondern wie einer, der mit gezinkten Karten gespielt und das Gesetz nach eigenen Angaben mit „jüdischer Frechheit“ zu Fall gebracht hat.<sup>88</sup>

## Die Verfilmung des Romans zwei Jahre später

Dreimal täglich wurde die Romanverfilmung *Die Stadt ohne Juden* im Jahre 1933 im Amsterdamer Theater Carré aufgeführt.<sup>89</sup> Die Premiere war zu diesem Zeitpunkt bereits neun Jahre her und die Entscheidung, sie wieder ins Programm aufzunehmen, politisch motiviert. Der Film sollte ein Zeichen gegen die in ihren Anfängen stehende nationalsozialistische Herrschaft setzen. Knapp 60 Jahre später wurde der für diese Vorstellungen verwendete Film im holländischen Filmmuseum wiederentdeckt.<sup>90</sup> Das von starken Zersetzungserscheinungen betroffene Material wurde mit Unterstützung des Filmarchivs Austria restauriert, sodass der Film schließlich 1991 im Rahmen der Viennale erstmals wieder öffentlich vorge-

<sup>84</sup> Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 75.

<sup>85</sup> Vgl. Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 107.

<sup>86</sup> Kitzberger, *Bild-Störung* (wie Anm. 33), S. 423.

<sup>87</sup> Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 52.

<sup>88</sup> Bettauer, *Stadt ohne Juden* (wie Anm. 20), S. 116.

<sup>89</sup> Vgl. Geser, *Produktion und Rezeption* (wie Anm. 15), S. 26; Murray G. Hall, „Hinaus mit den Juden!“ Von Graffiti und der Zeitung bis zur Leinwand. In: Stern u. Eichinger, *Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938* (wie Anm. 61), S. 59–70, hier S. 70.

<sup>90</sup> Vgl. Kieninger, *Vorwort*, S. 9f. (wie Anm. 4); Loacker, *Antisemitelnde Judenfreunde* (wie Anm. 12), S. 257.

führt und anschließend im österreichischen Fernsehen ausgestrahlt werden konnte.<sup>91</sup> 25 Jahre später gab dasselbe Filmarchiv bekannt, dass auf einem Pariser Flohmarkt eine französische Fassung mit bislang vermissten Szenen gefunden wurde. Mithilfe einer Crowdfunding-Initiative konnte das Material restauriert werden. Die Neufassung feierte im März 2018 Premiere und katapultierte Bettauer ein weiteres Mal ins mediale Rampenlicht.<sup>92</sup>

Der Regisseur Hans Karl Breslauer und die Dramaturgin Ida Jenbach hatten das Drehbuch für den 1924 angelaufenen Film geschrieben. Ihre Spielfilmfassung sollte der Romanvorlage folgen, allerdings mussten politisch riskante Stellen geglättet werden.<sup>93</sup> Die Handlung wurde zu diesem Zweck aus der Stadt Wien in das fiktive Utopia verlegt, Anspielungen auf bekannte Persönlichkeiten gestrichen und die politischen Lager – mit Ausnahme der Großdeutschen – veruneindeutigt. Das kam vor allem den Christsozialen zugute, die im Buch eindeutig negativ dargestellt wurden.<sup>94</sup> Neben Änderungen aus Rücksicht auf öffentliche Befindlichkeiten nahm der Plot zum Schluss eine überraschende Wendung, für die es keine Entsprechung im Buch gibt; sie entsprang vollständig der Phantasie der Filmemacher. In der letzten Szene erfährt das Publikum, dass es sich bei der gesamten Handlung lediglich um den Traum des antisemitischen Rats Bernard, der von Hans Moser gespielt wurde, handelte, der nach dem Erwachen prompt geläutert wird und der Judenfeindschaft abschwört.<sup>95</sup>

Schon im Vorfeld bereitete die Zeitschrift *Filmwelt* das Publikum darauf vor, dass die Filmadaption weniger brisant als der Roman ausfallen würde.<sup>96</sup> Begründet wurde diese Entscheidung über die Eigenheiten des jeweiligen Mediums – anders als ein Roman dürfe ein Film die Gemüter nicht zu sehr erhitzen. Tatsächlich ging die Zensurbehörde bei Filmen wesentlich gründlicher und effizienter vor als bei Literaturprodukten. Breslauers Versuch, dem Roman „alle Spitzen zu nehmen“, war insofern erfolgreich, als dass der Film im Mai 1924 lediglich mit einem Jugendverbot belegt, ansonsten aber ohne Einschränkungen

---

<sup>91</sup> Vgl. Fritz, Walter und Jusef Schuchnig: *Die Stadt ohne Juden*. Materialien zum Film. Wien 1992. S. 7f; Geser, Produktion und Rezeption (wie Anm. 15), S. 26.

<sup>92</sup> Siehe Barry Davis: ‚City without Jews.‘ Hugo Bettauer’s fully restored 1924 silent film will be screened with live soundtrack in Tel Aviv. In: *Jpost*. 2. Januar 2019; Frauke Maaß: Berührend und aufwühlend: Der Film „Die Stadt ohne Juden“. In: *Hamburger Abendblatt*. 29. November 2018; Oliver Moody: *The City Without Jews: ‚The parallels to today are terrifying‘*. In: *The Times*. 10. November 2018.

<sup>93</sup> Vgl. Hall, Zur Rezeption (wie Anm. 2), S. 113.

<sup>94</sup> Vgl. Geser, Produktion und Rezeption (wie Anm. 15), S. 61 u. 77.

<sup>95</sup> Vgl. Locker, Antisemitende Judenfreunde (wie Anm. 12), S. 254.

<sup>96</sup> Vgl. *Die Filmwelt* 14–15. 1924. S. 6f. Zit. n. Caneppele und Krenn, Antisemitismus im Spiegel der kinematografischen Berichterstattung (wie Anm. 37), S. 406.

zur Vorführung freigegeben wurde.<sup>97</sup> Nach der Pressevorführung Anfang Juni stufte *Paimann's Filmlisten*, eine wöchentlich erscheinende Fachzeitschrift, den Streifen gleichwohl als „jüdisches Tendenzschauspiel“ ein.<sup>98</sup> Von den 616 Filmen, die in diesem Jahr in den österreichischen Kinos anliefen, wurden insgesamt 13 als Tendenzfilme klassifiziert. Nur in drei Fällen handelte es sich um österreichische Produktionen, eine davon war *Die Stadt ohne Juden*.<sup>99</sup>

Auf die holprige Pressevorführung folgte am 25. Juli 1924 die offizielle Premiere. Ursprünglich hätte diese am 19. September stattfinden sollen, war aber aus unbekannten Gründen um zwei Monate vorverlegt worden.<sup>100</sup> Der Film startete zeitgleich in sechs Wiener Kinos und war laut *Kino-Journal* ein solcher Erfolg, dass selbst das Busch-Kino im Prater – mit 1767 Plätzen das größtes Lichtspieltheater der Stadt – um eine Verlängerung der Laufzeit bat.<sup>101</sup> Folgt man den Meldungen der Tagespresse, war der Film in Österreich ein Kassenschlager, laut *Kinojournal* sogar der „größte Erfolg der Saison“.<sup>102</sup> Aufführungen im Ausland wurden durch Versuche, den Film zu verbieten, verzögert. Erst im Juli 1926, also ein Jahr nach Bettauers Tod, konnte *Die Stadt ohne Juden* in Berlin Premiere feiern, wobei die Kinobesucher im Vorfeld darüber informiert wurden, dass es sich um ein „Tendenzstück“ handle.<sup>103</sup> In den Vereinigten Staaten wurde der Film nach anfänglichem Verbot im Juni 1928 uraufgeführt.<sup>104</sup>

Das Urteil der Fachpresse war hingegen ambivalent, wobei negative Reaktionen deutlich überwogen. Kritisiert wurden sowohl Regie und darstellerische Mängel als auch der Inhalt des Filmes, und zwar von RezensentInnen jeglicher politischer Couleur.<sup>105</sup> Liberale und sozialistische Blätter bemängelten vor allem die Reproduktion antisemitischer Stereotype. Die *Berliner Lichtbild-Bühne* notierte zur Premiere in der Weimarer Republik, der Film sei „nur geeignet, den Rassenhaß neu auflodern zu lassen und zu verschärfen. [...] Die Juden bleiben

---

<sup>97</sup> Wiener Morgenzeitung (14. März 1924). Zit. n. Kitzberger, Bild-Störung (wie Anm. 33), S. 422. Vgl. Locker, Antisemitende Judenfreunde (wie Anm. 12), S. 254 f.

<sup>98</sup> Paimann's Filmlisten 422 (9. Mai 1924) 9. S. 102. Zit. n. Hall, Zur Rezeption (wie Anm. 2), S. 115.

<sup>99</sup> Vgl. Geser, Produktion und Rezeption (wie Anm. 15), S. 81.

<sup>100</sup> Vgl. Hall, Zur Rezeption (wie Anm. 2), S. 116.

<sup>101</sup> Vgl. Schwarz, Werner Michael: Kino und Kinos in Wien. Eine Entwicklungsgeschichte bis 1934. Wien 1992; Locker, Antisemitende Judenfreunde (wie Anm. 12), S. 255; Geser, Produktion und Rezeption (wie Anm. 15), S. 94.

<sup>102</sup> Vgl. Geser, Produktion und Rezeption (wie Anm. 15), S. 59.

<sup>103</sup> Vgl. Hall, Zur Rezeption (wie Anm. 2), S. 138; Locker, Antisemitende Judenfreunde (wie Anm. 12), S. 256.

<sup>104</sup> Vgl. Hall, Zur Rezeption (wie Anm. 2), S. 116.

<sup>105</sup> Vgl. Fritz und Schuchnig, Materialien zum Film (wie Anm. 90), S. 9; Hall, Zur Rezeption (wie Anm. 2), S. 136.

häßliche Karikaturen und ihren Gegnern geht es genauso.“<sup>106</sup> Demgegenüber empörte sich die *Deutsche Arbeiterpresse*, der Film verhöhne alles „arische Empfinden“, und empfahl ihren Lesern, jüdische Kinobesucherinnen und -besucher ruhig „für die Frechheit ihres Rassengenossen ein wenig zur Rechenschaft“ zu ziehen.<sup>107</sup> Den verbalen Drohungen folgten geplante Störungen von Filmvorführungen. Am 11. Oktober 1924 sabotierten ungefähr 50 Nazis eine Vorstellung in Wien, indem sie Stinkbomben in den Kinosaal warfen. Derartige Vorfälle bremsten den kommerziellen Erfolg des Filmes, der zeitweise wegen Gefährdung der öffentlichen Ordnung mit einem Aufführverbot belegt wurde.<sup>108</sup>

Die antisemitischen Aggressionen des deutschnationalen Lagers galten vor allem der Person Bettauers, der selbst gar nicht mit dem Film in Verbindung gebracht werden wollte. Der Autor hatte den Entstehungsprozess zwar eng begleitet, war mit dem Resultat aber aufgrund der laut Fachpresse dilettantischen Regie derart unzufrieden, dass er sich öffentlich davon distanzierte.<sup>109</sup> Er war allerdings nicht der einzige an der Produktion des Films Beteiligte, der vom Endergebnis enttäuscht war. Regisseur Hans Karl Breslauer meinte, seinen eigenen Film kaum wiederzuerkennen. Wie das angehen konnte, versuchte er Bettauer in einem Brief zu erklären, den dieser unter dem Titel „Wie ein Wiener Film verschandelt wird“ im September 1924 in seiner Zeitschrift veröffentlichte.<sup>110</sup> Laut Breslauer erklärte sich die scheinbar schlechte Regie wie folgt: Da der Termin für die Premiere spontan um zwei Monate vorverlegt worden war, sei der Film unter äußerstem Zeitdruck zur Vervielfältigung ins Labor gekommen. Zur Kontrolle des Ergebnisses blieb keine Zeit, da die Kopien sofort an die Filmanstalten weitergeschickt werden mussten. Das Resultat war minderwertiges Filmmaterial. Den Kinobesitzern blieb nichts anderes übrig, als die dunklen Stellen selbst herauszuschneiden und den Film ohne Rücksicht auf den Handlungszusammenhang neu zusammenzukleben.<sup>111</sup> Was dabei herauskam, könne nur noch als „Torso“ des eigentlichen Filmes bezeichnet werden.<sup>112</sup> Über die Gründe für die überstürzte Premiere lässt sich nur

---

**106** Lichtbild-Bühne. 29. Juli 1926. Zit. n. Hall, Zur Rezeption (wie Anm. 2), S. 140.

**107** Zit. n. Hall, Zur Rezeption (wie Anm. 2), S. 130 f.

**108** Vgl. Hall, Zur Rezeption (wie Anm. 2), S. 139; Loacker, Antisemitelnde Judenfreunde (wie Anm. 12), S. 256.

**109** Hall, „Hinaus mit den Juden! (wie Anm. 89), S. 66, Geser, Produktion und Rezeption (wie Anm. 15), S. 94.

**110** Bettauers Wochenschrift 20. 25. September 1924. S. 2. Zit. n. Hall, Zur Rezeption (wie Anm. 2), S. 118.

**111** Vgl. Loacker, Antisemitelnde Judenfreunde (wie Anm. 12), S. 255; Geser, Produktion und Rezeption (wie Anm. 15), S. 70

**112** Vgl. Hall, Zur Rezeption (wie Anm. 2), S. 118; Geser/Loacker, Einleitung, Die Stadt ohne Juden (wie Anm. 2), S. 14.

spekulieren. Eine naheliegende Erklärung wäre, dass die Finanziers des Films den Medienrummel um Bettauers Zeitschrift, der im Sommer 1924 seinen vorzeitigen Höhepunkt erreicht hatte, nutzen wollten, um ein möglichst breites Publikum zu erreichen.<sup>113</sup>

Breslauer's Brief erklärt zumindest teilweise die von den KritikerInnen als unzumutbar empfundene technische Aufbereitung und Regie des Filmes.<sup>114</sup> Aber auch ohne die zusätzlichen Schwierigkeiten, die durch die vorgezogene Premiere entstanden waren, war eine filmische Auseinandersetzung mit der Judenfeindschaft ein diffiziles Unterfangen. Antisemitische Gruppierungen und Presseorgane projizierten Anfang des 20. Jahrhunderts ihre Wahnvorstellungen auf die kinematografische Leinwand. Die katholische Presse warnte vor einer „Kinopest“, die das Land befallen habe.<sup>115</sup> Filmtheater waren in der Imagination der Antisemiten finstere Räume, in denen „jüdische Hintermänner“ Geschäfte mit „Porno-graphie“ betrieben.<sup>116</sup> Der Film *Die Stadt ohne Juden* sollte nun jene Stereotype tatsächlich projizieren, in einem Raum, der ohnehin durch sie besetzt war. Zugleich sahen sich die Drehbuchautoren mit den Ansprüchen des bürgerlich-liberalen Milieus konfrontiert, in dessen Vorstellung das neue Medium Film der Aufklärung und Horizonterweiterung dienen sollte.<sup>117</sup> Ein kleiner Teil der Rezensenten bescheinigte dem Streifen dementsprechend, genau diesen Anspruch erfüllt und „mit kühnem Griff den Tenor der Antisemiten“ getroffen zu haben.<sup>118</sup> Diejenigen, die wie Fritz Rosenfeld der Meinung waren, dass „der gegen Antisemitismus gerichtete Film“ letztendlich antisemitische Vorurteile reproduziere, ja dass es sich dabei um „die abgedroschenste Karikiererei“ handle, bildeten allerdings die klare Mehrheit der uns heute zugänglichen Rezensionen.<sup>119</sup>

Wie konnte die Leinwandadaption eines erfolgreichen Romans beim Fachpublikum derart floppen? Ein möglicher Grund sind die Eigenheiten des jeweiligen Mediums. Während in der Literatur Bilder sprachlich evoziert und durch die LeserInnen individuell imaginiert werden, wird ein Filmpublikum mit einem fertigen Bild konfrontiert. Was der Erzähler beschreiben kann, muss der Film

---

**113** Vgl. Loacker, Antisemitelnde Judenfreunde (wie Anm. 12), S. 256.

**114** Vgl. Hall, Zur Rezeption (wie Anm. 2), S. 117.

**115** Die Kinopest in Wien. In: Der Fels. 11. April 1912. S. 305. Zit. n. Caneppele und Krenn, Antisemitismus im Spiegel der kinematografischen Berichterstattung (wie Anm. 37), S. 393.

**116** LAvg. Dr. Scholz. In: Reichspost 15 (12. Januar 1912). S. 7. Zit. n. Caneppele und Krenn, Antisemitismus im Spiegel der kinematografischen Berichterstattung (wie Anm. 37), S. 389.

**117** Vgl. Kitzberger, Bild-Störung (wie Anm. 33), S. 420.

**118** Die Filmwelt 12–13. 1924. S. 6–8. Zit. n. Geser, Produktion und Rezeption (wie Anm. 15), S. 72.

**119** Fritz Rosenfeld. In: Arbeiter-Zeitung 208. 29. Juli 1924. S. 10. Zit. n. Hall, „Hinaus mit den Juden!“ (wie Anm. 89), S. 69.

zeigen. Individualität und Gruppenzugehörigkeit müssen visuell inszeniert werden.<sup>120</sup> Um jüdische Figuren als solche erkennbar zu machen, orientieren sich Film und Roman am symbolischen Repertoire der Geschichte der Antisemitismus. Altbekannte Stereotype werden reaktiviert und vermeintliche Unterschiede überdeutlich in Szene gesetzt.<sup>121</sup>

Bereits im ersten Akt werden zwei Gruppen definiert und voneinander abgegrenzt. Die aufgebrachte, demonstrierende Menschenmenge steht im Film der ebenso aufgebrachten Gruppe der laut Untertitel von einem „Fieber der Habsucht befallenen“ Spekulanten gegenüber. Einer dieser Spekulanten gleicht dank Melone, Hakennase und Buckel einer antisemitischen Karikatur. Die statischen Markierungen werden durch „charakteristischen Gang und Gestik“ ergänzt.<sup>122</sup> Durch die antisemitisch stigmatisierte Figur wird die Gruppe der Spekulanten und das Finanzgeschäft insgesamt im Umkehrschluss als jüdisch markiert. Ähnliche Probleme ergeben sich bei der Darstellung fast aller jüdischer Gruppen, die der Film in Szene zu setzen versucht. Wie im Buch gehören dazu unter anderem die „Ostjuden“ – arm, leidend, mit Bart und Schläfenlocken – und ein Zionist, der mit britischen Soldaten handelt und beim Kartenspiel mit seinen orthodoxen Glaubensgenossen keinen Gedanken an seine nichtjüdische Geliebte in Wien zu verschwenden scheint.<sup>123</sup> Die meisten der zur Inszenierung der Differenz verwendeten Symbole werden auch im Roman bemüht. Das Medium Film rückt jedoch durch die visuelle Inszenierung das äußerliche Stigma ins Zentrum. Worüber die LeserInnen bei der Lektüre hinwegblättern können oder was sie sich nicht vorstellen müssen, davor kann das Publikum die Augen kaum verschließen.<sup>124</sup>

Was dem Buch noch als rettendes Potenzial innewohnt, geht bei der Filmadaption im Zuge der Glättung moralisch und politisch anstößiger Inhalte ab.<sup>125</sup> Auch das von der Vorlage abweichende Ende tut dem Film keinen Gefallen: Die Enthüllung, dass es sich bei der gesamten Handlung um einen Traum gehandelt habe, verschiebt diese in den Bereich der Fiktion und hinterlässt einen naiven, verflachenden Beigeschmack.<sup>126</sup> Zu guter Letzt kommen die bei der Vervielfältigung entstandenen technischen Mängel hinzu. Ein jedes Urteil über den Film muss insbesondere diese letztgenannte Tatsache berücksichtigen: Bei der bislang

---

120 Vgl. Kitzberger, Bild-Störung (wie Anm. 33), S. 420.

121 Vgl. Gubser, Literarischer Antisemitismus (wie Anm. 58), S. 309.

122 Vgl. Kitzberger, Bild-Störung (wie Anm. 33), S. 424.

123 Vgl. Kitzberger, Bild-Störung (wie Anm. 33), S. 433.

124 Vgl. Geser, Produktion und Rezeption (wie Anm. 15), S. 80.

125 Vgl. Budischowsky, Politische Strömungen (wie Anm. 34), S. 347; Loacker, Antisemitelnde Judenfreunde (wie Anm. 12), S. 254.

126 Vgl. Hall, Zur Rezeption (wie Anm. 2), S. 143.

überlieferten Fassung des Films *Die Stadt ohne Juden* handelt es sich um die beschädigte Kopie einer Kopie einer verunglückten Kopie.<sup>127</sup> Ein Kuriosum, dessen Wert sich nur unter Einbeziehung seiner Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte ermitteln lässt. Vom verunglückten Vervielfältigungsprozess über den Einsatz als politisches Protestsymbol 1933 in Amsterdam bis hin zur Neuaufführung der rekonstruierten Fassung im Rahmen der Viennale fast 60 Jahre später und der französischen Version im vergangenen Jahr spannt sich ein weiter Bogen, in dessen Verlauf der Versuch einer filmischen Auseinandersetzung mit der Judenfeindschaft ein Zeugnis ihrer Geschichte wird.

## Artur Landsbergers Adaption von Bettauers Idee

1925, drei Jahre nach der Veröffentlichung von Bettauers Roman, erschien Artur Landsbergers Adaption unter dem Titel *Berlin ohne Juden*. Im Vorwort erklärt Landsberger, mit Ausnahme von *Die Stadt ohne Juden* kein einziges Buch von Bettauer gelesen zu haben. Sein Roman sei keine Hommage – er fühle sich lediglich von Bettauers Idee inspiriert.<sup>128</sup> Landsberger, heute weitgehend vergessen, war in den 1920er Jahren einer der meistgelesenen deutschsprachigen Autoren.<sup>129</sup> Das Interesse seiner Leserschaft weckte er vor allem mit skandalösen Romanen über Sekten und schwarze Messen. Sein Steckpferd war jedoch der satirisch zugespitzte Gesellschaftsroman. Obwohl also Provokation Landsbergers Stil ausmachte, erschien es selbst seinem Hausverlag zu gewagt, ein Buch mit dem Titel *Berlin ohne Juden* herauszugeben. Man warnte den Autor, er würde es sich mit seinen Leserinnen und Lesern verscherzen, und lehnte ab. Aber Landsberger ließ sich nicht abhalten. Das Buch erschien bei zwei anderen Verlagen. Im Vorwort forderte er seine Kritiker auf, ruhig über seinen Roman zu schimpfen: „Noch einmal, ein letztes Mal, hast du die Gelegenheit, den Mund aufreißen [sic], du und deine Nachbeter! Also: Idioten heraus!“<sup>130</sup>

Wie Bettauer war auch Artur Landsberger vom Judentum zum Protestantismus konvertiert. Er wuchs in Berlin in guten Verhältnissen auf, promovierte, arbeitete als Verleger und schließlich als Journalist und Autor. Im Vorwort zur 1912 von Werner Sombart herausgegebenen Schrift *Judentaufen* suchte er nach einem Zugang zu den Themen Judentum, jüdisches Selbstverständnis und Judenfeind-

<sup>127</sup> Vgl. Geser/Loacker, Einleitung (wie Anm. 2), S. 12.

<sup>128</sup> Vgl. Landsberger, Artur: *Berlin ohne Juden* [1925]. Bonn 1998. S. 5.

<sup>129</sup> Vgl. Barth, Till: Vom Dandy zum Haderer. Artur Landsberger (1876–1933). In: Kritische Ausgabe 13. 2005. 1. S. 78–81, hier S. 78.

<sup>130</sup> Landsberger, *Berlin ohne Juden* (wie Anm. 128), S. 6.

schaft.<sup>131</sup> Es handelt sich in erster Linie um eine Reaktion auf Sombarts 1911 erschienenenes antisemitisches Werk *Die Juden und das Wirtschaftsleben*. Landsberger affirmiert die von Sombart vertretene These, Jüdinnen und Juden seien die treibende Kraft der kapitalistischen Wirtschaft. Ähnlich wie Bettauers Protagonist forderte er jedoch dazu auf, ihre besondere Rolle und Andersartigkeit zu akzeptieren, anstatt vollständige Assimilation oder Ausschluss zu verlangen. Die wirtschaftlichen Tätigkeiten seien „ein Dienst am Vaterland“, so Landsberger. Dabei beruft er sich auf Friedrich Nietzsche, der schon 1886 in *Jenseits von Gut und Böse* schreibt, es stünde fest, „dass Jüdinnen und Juden die Herrschaft über Europa haben könnten“, aber nicht wollten. Allerdings unterschlägt Landsberger die darauf folgenden Zeilen, nämlich den Vorschlag Nietzsches, dass es zur Förderung der jüdischen Assimilation vielleicht „nützlich und billig wäre [...], die antisemitischen Schreihälse des Landes zu verweisen“.<sup>132</sup> Ein nicht uninteressanter Gegenentwurf zu Bettauers und Landsbergers Plot, der unter dem Titel *Die Stadt ohne Antisemiten* hätte veröffentlicht werden können.

Zu Beginn des Ersten Weltkriegs reihte Landsberger sich mit Romanen wie *Haß* (1915) in die Reihe kriegsbegeisterter Patrioten ein.<sup>133</sup> Die destabilisierende Wirkung des Ersten Weltkrieges sowie die zunehmenden antisemitischen Anfeindungen bewegten ihn jedoch zur vertieften Auseinandersetzung mit Judenfeindschaft und jüdischer Identität.<sup>134</sup> Zwar vertrat er weiterhin die Überzeugung, dass Jüdinnen und Juden eine dominante Stellung in der Wirtschaft einnehmen, erkannte in der Identifikation von Judentum und Kapital aber auch eine Gefahr. Diese Erkenntnis prägt seine Adaption *Berlin ohne Juden*. In seiner Version beschließt das Parlament ebenfalls per Gesetz die Verbannung aller Jüdinnen und Juden aus Deutschland. Es sind jedoch nicht die Christsozialen, die das Ausweisungsgesetz verabschieden, sondern die Völkisch-Nationalen, die mithilfe des russisch bolschewistischen Agenten David Pinski, der sich als Jude ausgibt, bei den Arbeiterinnen und Arbeitern um Stimmen werben und Erfolg haben.<sup>135</sup>

Im Gegensatz zu Bettauers Roman blieb Landsbergers Adaption ein Ladenhüter. Wenige Jahre später, zu Beginn der 1930er Jahre, sah sich der einst erfolgreiche Autor zunehmend isoliert. Ehemalige Freunde traten der NSDAP bei, sein Netzwerk aus Verlegern und Autoren brach zusammen. Im Mai 1933 fiel sein Le-

---

131 Landsberger, Artur: Vorwort. In: Sombart, Werner: Judentaufen. München 1912. S. 1–6, hier S. 2.

132 Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse* [1886]. In: Ders.: Werke in drei Bänden. Bd. II. Hrsg. v. Karl Schlechta. München 1966. S. 716.

133 Barth, Vom Dandy zum Haderer (wie Anm. 129), S. 79.

134 Ernst, Schtetl, Stadt, Staat (wie Anm. 59), S. 253.

135 Vgl. Landsberger, *Berlin ohne Juden* (wie Anm. 128), S. 68f.

benswerk der Bücherverbrennung zum Opfer. Sein Verleger, Oswald Arnold, berichtete rückblickend, dass Landsberger zu jener Zeit kaum noch seine eigene Wohnung betreten konnte, da ihn die Geheime Staatspolizei (Gestapo) ständig suchte. Im Oktober 1933 nahm er sich das Leben.<sup>136</sup>

## Landsbergers Roman *Berlin ohne Juden* von 1925

Landsbergers und Bettauers Erzählungen folgen zwar einem ähnlichen Plot und kommen beide zu einem versöhnlichen Ende – aber sie unterscheiden sich in einem zentralen Aspekt. Während sich in *Die Stadt ohne Juden* der jüdische Held als Christ ausgibt, um die Rückkehr der jüdischen Minderheit nach Wien zu ermöglichen, täuscht in *Berlin ohne Juden* der Antagonist, David Pinski, vor, Jude zu sein, und ist die treibende Kraft hinter dem Ausweisungsgesetz.<sup>137</sup> Beide Bücher enthalten somit das Element der Maskerade. Doch der Umstand, dass sich in Bettauers Roman ein Jude als Christ ausgibt, trägt wesentlich zu dessen antisemitischem Unterton bei. Er bedient den Topos des geheimen Strippenziehers und Kryptojuden.

Landsbergers *Berlin ohne Juden* stellt dieses Klischee hingegen auf den Kopf, indem der Antagonist die unliebsame Rolle des ‚Juden‘ freiwillig annimmt. Derjenige, der hinter allem steckt, die Fäden in der Hand hält, ist gar kein Jude, sondern macht sich lediglich die Wahnvorstellung jüdischer Macht zunutze. Es bleibt völlig unklar, wer Pinski eigentlich ist. Anders als der Protagonist in *Die Stadt ohne Juden* braucht er keine Verkleidung. Niemand kennt ihn. Mal behauptet Pinski, Bolschewist zu sein, mal ist er Zionist, mal Russe oder mal gar bloß „Mensch“.<sup>138</sup> Ähnlich wie das Rollenspiel in Bettauers Originalversion birgt die Figur Pinski subversives Potenzial, ließe sich aber auch als Affirmation von Differenz und Reproduktion judenfeindlicher Stereotype lesen. Hinzu kommt, dass durch ihn der Antisemitismus von außen – aus Russland – nach Deutsch-

<sup>136</sup> Barth, Vom Dandy zum Haderer (wie Anm. 129), S. 80.

<sup>137</sup> Vgl. Landsberger, Berlin ohne Juden (wie Anm. 128), S. 27 f.

<sup>138</sup> Landsberger, Berlin ohne Juden (wie Anm. 128), S. 60. Der Deckname „David Pinski“ ist eine Anspielung auf den gleichnamigen, jiddischsprachigen Erzähler. Die Figur könnte jedoch auch von Karl Radek inspiriert sein, der die Kommunistische Internationale in Deutschland vertrat und 1923 mittels antikapitalistisch-antisemitischer Rhetorik Teile des völkischen Lagers für die KPD gewinnen wollte. Die Romanfigur Pinski wiederum ist ein aus Russland nach Berlin entsandter Propagandist, der versucht, die deutsch-völkische Bewegung mit antikapitalistisch-antisemitischen Parolen zu infiltrieren. Vgl. Kistenmacher, Olaf: Arbeit und „jüdisches Kapital“. Antisemitische Aussagen in der KPD-Tageszeitung *Die Rote Fahne* während der Weimarer Republik. Bremen 2016. S. 96.

land hineingetragen wird. Diese Konstruktion unterstreicht den patriotischen Unterton des Buches.<sup>139</sup> Die unterschwellige Botschaft lautet, dass Antisemitismus nicht nur antijüdisch, sondern auch antideutsch sei. Weiter hätten Wirklichkeit und Fiktion kaum auseinanderliegen können, die Weimarer Republik brauchte in Sachen Antisemitismus keinerlei Förderung aus dem Ausland.

Während als Christen verkleidete Juden in der Literatur vor 1945 häufig vorkamen, tauchte die Figur des „falschen Juden“ nur selten auf.<sup>140</sup> Nach der Shoah nahm die Anzahl der Figuren, die bewusst eine jüdische Identität annahmen, deutlich zu. Nike Thurn begründet das mit einer Verschiebung in der Funktion der „falschen Juden“ – die „Opferrolle“ wurde mit vermeintlichen Vorteilen assoziiert.<sup>141</sup> Landsbergers Antagonist Pinski dagegen sieht schon 1925 einen Vorteil in der Annahme einer falschen jüdischen Identität, denn „wer Jude war, genoß den Ruf, gescheit zu sein“.<sup>142</sup> Als Experte in Sachen Judentum hilft er den Deutschvölkischen dabei, die Wählerinnen und Wähler der Sozialdemokraten für sich zu gewinnen. Dazu empfiehlt er ein Programm, das Antisemitismus mit Antikapitalismus verbindet. „Nieder mit dem Kapitalismus! Nieder mit den Juden! Hoch der Nationalsozialismus!“, lautet die Parole.<sup>143</sup>

Pinski weiß – in Übereinstimmung mit Antisemitismustheoretikern nach 1945 –, dass ein unbewusstes, antisemitisches Potential durch gezielte Propaganda jederzeit aktiviert werden kann.<sup>144</sup> Zum Entstehungszeitpunkt des Romans verwendete der Philosoph Constantin Brunner, der in den 1920er Jahren mehrere Bücher über den deutschen Judenhasse veröffentlichte, bereits den Begriff des „latenten Antisemitismus“.<sup>145</sup> Obwohl dieser Ausdruck in *Berlin ohne Juden* so nicht verwendet wird, wird genau dieses Phänomen vom Antagonisten Pinski treffend beschrieben. Auf seinen Rat hin widmen sich die Deutschvölkischen nach der Regierungsübernahme der Komposition von Liedern und der Produktion von Filmen zu Propagandazwecken.<sup>146</sup> Ein Abgeordneter will dann allerdings doch genauer wissen, wozu sie den ganzen Aufwand betreiben. Um „den Missmut weiter Volksschichten regelmäßig in die Richtung der Juden abzuleiten“, lautet

---

**139** Vgl. Ernst, Schtetl, Stadt, Staat (wie Anm. 59), S. 274.

**140** Siehe den Beitrag von Nike Thurn im vorliegenden Band.

**141** Thurn, Nike: „Falsche Juden“. Performative Identitäten in der deutschsprachigen Literatur von Lessing bis Walser. Göttingen 2015. S. 17 f.

**142** Landsberger, Berlin ohne Juden (wie Anm. 128), S. 10.

**143** Landsberger, Berlin ohne Juden (wie Anm. 128), S. 28.

**144** Vgl. Salzborn, Samuel: Antisemitismus und Nation. Zur historischen Genese der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung. In: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 4 (2010) 39. S. 393–407, hier S. 400 f.

**145** Brunner, Konstantin: Der Judenhaß und das Denken. Berlin 1922. S. 32.

**146** Vgl. Landsberger, Berlin ohne Juden (wie Anm. 128), S. 105 f.

die Antwort. Das Geheimnis liege darin, „an das Gefühl“ zu appellieren, „nicht an den Verstand“. <sup>147</sup> Durch Propaganda ließe sich der Missmut weiter Volksschichten regelmäßig in die Richtung der Juden ableiten: „Der Jude als Ventil gegen die Unzufriedenheit ist bereits eine historische Figur geworden.“ <sup>148</sup> Als es schließlich zur Ausweisung kommt, fragt der Reichsminister besorgt, wer nach dem Auszug der Jüdinnen und Juden deren Rolle übernehmen könnte. Pinski beruhigt ihn mit den Worten: „Der nächste Prügelknabe steht jedenfalls schon bereit.“ <sup>149</sup>

Auch an anderen Stellen beeindruckt Landsbergers Roman durch analytische Tiefe. So stellt einer seiner Protagonisten nüchtern fest, dass jeder Versuch, „diese Art Antisemitismus mit geistigen Mitteln zu bekämpfen, von vorneherein zum Scheitern verurteilt ist“. <sup>150</sup> Das ist eine klare Absage an bürgerliche Gruppierungen wie den Centralverein, die Antisemitismus durch Aufklärungsbroschüren sowie auf rechtsstaatlichem Wege bekämpfen wollten. <sup>151</sup> Der Text erfasst die irrationale Qualität des Antisemitismus, die solchen Maßnahmen widersteht: „Heute handelt es sich um eine Massenpsychose, hervorgerufen durch eine unerhört geschickte und rücksichtslose Propaganda“, erklärt einer der Protagonisten. <sup>152</sup>

Auf der Dialogebene schreibt sich der Unterhaltungsroman damit ebenfalls in den antisemitismuskritischen Diskurs jener Zeit ein: Unter den Wenigen, die sich, wie Arnold Zweig 1926 in seinem Buch *Caliban oder Politik und Leidenschaft: Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus*, öffentlich kritisch mit den Ursachen des Antisemitismus in Deutschland auseinandersetzen, war es üblich, Judenhass als eine massenpsychologische Erscheinung zu begreifen. Pinski, offensichtlich ein Experte in Sachen Antisemitismus, beschreibt neben der latenten und massenpsychologischen Dimension auch den Typus des Antisemiten, der keiner sein will: „Irgendein unbehagliches Gefühl löst der Begriff ‚Jude‘ selbst bei denen aus, die den Antisemitismus als das Reservat geistiger Armut ablehnen.“ <sup>153</sup>

---

<sup>147</sup> Landsberger, Berlin ohne Juden (wie Anm. 128), S. 106.

<sup>148</sup> Landsberger, Berlin ohne Juden (wie Anm. 128), S. 54 u. S. 106.

<sup>149</sup> Landsberger, Berlin ohne Juden (wie Anm. 128), S. 143.

<sup>150</sup> Landsberger, Berlin ohne Juden (wie Anm. 128), S. 63.

<sup>151</sup> Vgl. Budischowsky, Politische Strömungen (wie Anm. 34), S. 359; Krobb, Florian: Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im neunzehnten Jahrhundert. Würzburg 2000. S. 136.

<sup>152</sup> Zweig, Arnold: Caliban oder Politik und Leidenschaft, Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus [1926]. Berlin 2000.

<sup>153</sup> Landsberger, Berlin ohne Juden (wie Anm. 128), S. 53.

Parallel dazu gelingt es in kurzen Dialogsequenzen, die wahnhaftige Judenfeindschaft ad absurdum zu führen. Kurz nach Inkrafttreten des judenfeindlichen Gesetzes empören sich jene, die nicht davon betroffen sind, darüber, dass mit Jüdinnen und Juden geschlossene Verträge nach deren Ausweisung aus Berlin ihre Gültigkeit verlieren. „A. sagte zu B.: ‚Wer hat den Vorteil aus dem Gesetz gegen die Juden?‘ und B. erwiderte ‚Die Juden. Man kann sie hinstoßen, wohin man will. Sie fliegen immer auf die Seite, die gewinnt.“<sup>154</sup> Den Herren A. und B. zufolge soll das Gesetz, das sich gerade gegen die jüdische Bevölkerung richtet, dieser plötzlich zum Vorteil gereichen. Eine absurde, beinahe lustige Szene, und doch offenbart sich gerade in diesem humoristischen Wortwechsel das verheerende Potenzial des Antisemitismus, sich ohne Grundlage, unabhängig von der sozialen Stellung der realen Jüdinnen und Juden, neu zu entfachen – wie ein Feuer, das auf verkohlter Erde weiterbrennt.

Obwohl Landsberger somit Bettauers Vorlage in der Analyse antisemitischer Stereotype übertrifft, werden auch in diesem Roman Vorurteile reproduziert und innerjüdische Konflikte eindimensional zugunsten der AssimilationsbefürworterInnen aufgelöst.<sup>155</sup> Besonders ins Auge fällt die Kritik an den „Rischeßmachern“, einer Minderheit von Jüdinnen und Juden, die angeblich in Prunk und Pomp leben und zu einem falschen Bild der jüdischen Bevölkerung in der Öffentlichkeit beitragen würden. Ihnen gibt der Roman eine Mitschuld an antisemitischen Vorurteilen. Sie werden denjenigen gegenübergestellt, die „redlich arbeiten“ und die „Gastfreundschaft“ ihres Landes achten.<sup>156</sup>

Aus Osteuropa geflüchtete Jüdinnen und Juden spielen in dem Roman eine weniger prominente Rolle als bei Bettauer, doch wird über die Erzählerinstanz bereits auf den ersten Seiten eine Distanz zu dieser Gruppe geschaffen: Der nichtjüdische Antagonist wird als „slawischer Typ“ beschrieben, der einen „an die jüdischen Typen aus dem Osten, die man nach dem Kriege zu Hunderten in den Straßen des östlichen Berlins sah“, erinnern würde.<sup>157</sup> Eine etwas prominentere Rolle erhält das orthodoxe Judentum, vertreten durch den Bankier Cahn. Cahn will antisemitische Ressentiments mit Aufklärungsbroschüren bekämpfen, plant aber zugleich schon seine Flucht nach Holland.<sup>158</sup> Einer der Protagonisten, Benno Oppenheim, wirft ihm darauf mangelnden Gemeinschaftssinn vor, da ärmere jüdische Gemeindemitglieder nicht die Mittel zur Flucht hätten. Cahn kann

---

<sup>154</sup> Landsberger, Berlin ohne Juden (wie Anm. 128), S. 129.

<sup>155</sup> Vgl. Ernst, Schtetl, Stadt, Staat (wie Anm. 59), S. 259.

<sup>156</sup> Landsberger, Berlin ohne Juden (wie Anm. 128), S. 203.

<sup>157</sup> Landsberger, Berlin ohne Juden (wie Anm. 128), S. 10.

<sup>158</sup> Vgl. Ernst, Schtetl, Stadt, Staat (wie Anm. 59), S. 261; Landsberger, Berlin ohne Juden (wie Anm. 128), S. 62 u. S. 117.

diesem Vorwurf lediglich unzusammenhängende Talmud-Zitate entgegensetzen.<sup>159</sup> Diese Instrumentalisierung seiner Religion sowie die Kommentare des Erzählers lassen seinen Glauben rein formal und oberflächlich erscheinen. Neben dieser unschmeichelhaften Darstellung werden Cahn keinerlei positive Eigenschaften zugeschrieben, er ist lediglich eine Kontrastfolie für den Protagonisten Oppenheim. Dieselbe Funktion erfüllen auch die Zionisten, die weniger prominent und lediglich als abstrakte Gruppe in Erscheinung treten. Ähnlich wie bei Bettauer nehmen sie die Vertreibung bereitwillig in Kauf und hoffen, dass dies ihrem „internationalen Programm“ nutzen wird.<sup>160</sup>

Wie bei Bettauer bildet auch in Landsbergers Adaption das bürgerliche Milieu die bevorzugte Identifikationsfolie, von der alle übrigen jüdischen Figuren negativ abgegrenzt werden. Die auf jene Gruppe bezogenen Vorurteile werden nicht dekonstruiert, sondern positiv gewendet. Alle positiv besetzten jüdischen Protagonisten betonen ihre patriotische Gesinnung, am deutlichsten Benno Oppenheim, der sowohl Reichstagsabgeordneter der Deutschen Volkspartei als auch Repräsentant der jüdischen Gemeinde ist und sich als „deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ bezeichnet.<sup>161</sup>

## Fazit

Die Schwelle zum 20. Jahrhundert war „eine Krisenepoche, in der es nur die Kontinuität des Umbruchs gab“, schreibt Werner Fuld im Nachwort zu *Berlin ohne Juden*. Landsbergers Romane seien „das soziologische Kaleidoskop jener Gegenwart“ gewesen, in der Identitätskonzepte und Exklusionsmechanismen stets neu verhandelt wurden.<sup>162</sup> Allerdings war jener Prozess kein rein emanzipatorischer, in ihm wurden zugleich Differenzen vertieft und tradierte Stereotype affirmiert.<sup>163</sup> Mit der gesellschaftlichen Ordnung wandelte sich das jüdische Selbstverständnis, aber auch die Erscheinungsformen und kulturelle Codierung der Judenfeindschaft. Die beiden in diesem Essay untersuchten Romane verweisen sowohl auf die gemeinsame Erfahrung, die jüdische Lebenswelten mitein-

---

<sup>159</sup> Vgl. Landsberger, *Berlin ohne Juden* (wie Anm. 128), S. 62.

<sup>160</sup> Landsberger, *Berlin ohne Juden* (wie Anm. 128), S. 69.

<sup>161</sup> Landsberger, *Berlin ohne Juden* (wie Anm. 128), S. 59; vgl. Ernst, Schtetl, Stadt, Staat (wie Anm. 59), S. 261.

<sup>162</sup> Fuld, Werner: Nachwort. Der blinde Prophet Artur Landsberger. In: Landsberger, *Berlin ohne Juden* (wie Anm. 128), S. 211–216, hier S. 216.

<sup>163</sup> Thurn, *Falsche Juden* (wie Anm. 138), S. 22; dies., *Exklusion und Inklusion* (wie Anm. 46), S. 435.

ander verband, als auch auf die Brüche, entlang derer sie sich immer weiter voneinander zu entfernen schienen.<sup>164</sup> Opportunistische Zionisten, fatalistische Orthodoxe, Finanzspekulanten und vor Pogromen geflüchtete osteuropäische Jüdinnen und Juden werden dem Idealtypus des assimilierten jüdischen Bürgertums gegenübergestellt.<sup>165</sup> Die negativ besetzten jüdischen Figuren fungieren als bloße Differenzfolie der bürgerlichen Protagonisten und reproduzieren antisemitische Vorurteile. Besonders grell tritt der Kontrast in Bettauers Roman in Erscheinung, dessen leichtfüßiger, unterhaltsamer Stil den Stereotypen eine besonders schrille Note verpasst.<sup>166</sup> Noch stärker trifft dies allerdings auf die Verfälschung zu, die jüdische Identität visuell in Szene setzen muss. Wer das Buch aus heutiger Perspektive kritisiert, muss sich aber zugleich vergegenwärtigen, welche Empörung die so possenhaft scheinende Geschichte inklusive Leinwandadaption seinerzeit in völkischen und christsozialen Kreisen ausgelöst hatte.<sup>167</sup>

Auch in Landsbergers Fassung der Geschichte sind die positiv besetzten jüdischen Figuren Teil der Welt des urbanen, bürgerlich-säkularen Judentums. Anders als in Bettauers Originalversion wird in seiner Adaption zudem ihre patriotische Gesinnung besonders hervorgehoben. Die größte Sorge der Protagonisten lautet, „als gute Deutsche und als gute Juden zu handeln“.<sup>168</sup> Dieser erklärende Nationalismus sowie die stereotype Darstellung der nicht zu ihnen gehörenden, negativ konnotierten jüdischen Figuren legen sich wie ein grauer Schleier über die stellenweise brillante Analyse antisemitischer Pathologien.

Die heutige Leserschaft, schreibt Murray G. Hall, ist geneigt, die beiden Bücher als eine Art Vorwegnahme, ja sogar Prophezeiung der Shoah zu lesen. Dabei handle es sich vor allem um Zeugnisse des damaligen Alltagsantisemitismus.<sup>169</sup> Was die Bücher auszeichne, sei das, was die Nachgeborenen irritiere und störe: das Happy End. Landsbergers Schluss bricht im letzten Kapitel mit dem ansonsten im Vergleich zum Original eher nüchternen Stil seiner Adaption. Nach der Aufhebung des judenfeindlichen Gesetzes will der Antagonist Pinski den Protagonisten Oppenheim erschießen, wird aber von seiner ehemaligen Geliebten davon

---

**164** Beller, Steven: Was nicht im Baedeker steht. Juden und andere Österreicher im Wien der Zwischenkriegszeit. In: Stern u. Eichinger, Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938 (wie Anm. 52), S. 1–16, hier S. 4.

**165** Vgl. Gubser, Literarischer Antisemitismus (wie Anm. 58), S. 125; Budischowsky, Politische Strömungen (wie Anm. 150), S. 371.

**166** Vgl. Geser, Produktion und Rezeption (wie Anm. 15), S. 45.

**167** Vgl. Geser, Produktion und Rezeption (wie Anm. 15), S. 42.

**168** Vgl. Landsberger, Berlin ohne Juden (wie Anm. 128), S. 123.

**169** Vgl. Hall, „Hinaus mit den Juden!“ (wie Anm. 88), S. 59.

abgehalten, die ihn anschließend in aller Öffentlichkeit totprügelt.<sup>170</sup> Im Vorwort begründet Landsberger seinen „knalligen Schluß“ damit, dass er es „auf die Filmfabrikanten abgesehen“ hätte.<sup>171</sup> Dem Erfolgsschriftsteller war die allgemeine Beliebtheit von Bettauers Buch und der kommerzielle Erfolg der Kinoadaption bekannt. Der Verweis auf die Filmindustrie legt nahe, dass er auf eine ähnliche Rezeption und ein Filmangebot hoffte. Wie Bettauer nahm er sich dabei nicht allzu ernst und erklärte im Vorwort, dass sein Roman „nicht mehr sein will als eine Eskapade, ein Einbruch ins völkische Land“.<sup>172</sup> In Bettauers Vorlage gibt es ebenfalls nach der Aufhebung des antisemitischen Gesetzes einen Toten: Der abgesetzte christsoziale Bundeskanzler begeht Suizid.<sup>173</sup> Im Vergleich zu Landsbergers Variante ist das Ende ansonsten unspektakulär. Der Protagonist Leo kann seine Verkleidung ablegen und wird von einer jubelnden Menschenmenge als „erster Jud‘, der wieder in Wien ist“, in Empfang genommen.<sup>174</sup>

Die Todesfälle am Schluss sind beiden Romanen äußerlich gemein, die mit ihnen einhergehende Symbolik könnte jedoch kaum unterschiedlicher sein: In Landsbergers Adaption wird der russische Agent Pinski, der äußere Feind, ermordet, während Bettauers österreichischer christsozialer Bundeskanzler Selbstmord begeht.<sup>175</sup> Bei Bettauer übernehmen demnach die österreichischen Christsozialen in Gestalt des Bundeskanzlers die Verantwortung und bestrafen sich selbst. Bei Landsberger hingegen wird der Feind, der den Antisemitismus von außen ins Land getragen hat, von einer christlichen Deutschen ermordet. Einer der jüdischen Protagonisten verkündet: „Als immerhin erfreuliches Resultat kann gelten, daß wir heute schon mit ziemlicher Bestimmtheit wissen: Der Hauptschuldige ist kein Deutscher.“<sup>176</sup> Anschließend wird die Bevölkerung über die Taten des russischen Kommunisten Pinski aufgeklärt sowie über die Beihilfe des Nationalverbandes, dessen Führer ähnlich wie in Bettauers Original Suizid begeht. Die nationalistisch-patriotische Botschaft könnte deutlicher nicht sein, sicherheitshalber wird auf den letzten Seiten noch das Deutschlandlied abgesungen.<sup>177</sup>

Landsbergers Finale war seinerzeit schon kritikwürdig. Nach der Shoah und dem Aufkommen des sogenannten Schuldabwehr-Antisemitismus hinterlassen

---

170 Vgl. Landsberger, *Berlin ohne Juden* (wie Anm. 128), S. 208 f.

171 Vgl. Landsberger, *Vorwort* (wie Anm. 131), S. 7.

172 Vgl. Landsberger, *Vorwort* (wie Anm. 131), S. 7.

173 Bettauer, *Die Stadt ohne Juden*, (wie Anm. 20), S. 117.

174 Bettauer, *Die Stadt ohne Juden*, (wie Anm. 20), S. 119.

175 Vgl. Ernst, Shtetl, *Stadt, Staat* (wie Anm. 59), S. 66.

176 Landsberger, *Berlin ohne Juden* (wie Anm. 128), S. 206.

177 Vgl. Landsberger, *Berlin ohne Juden* (wie Anm. 128), S. 208.

die letzten Seiten dieses ansonsten in seiner Analyse oftmals beeindruckenden Buches einen besonders bitteren Nachgeschmack. Auch Bettauers Happy End wird durch das gegenwärtige Wissen darüber, was noch kommen sollte, verändert. Es wirkt naiv und vollkommen unglaubwürdig. Doch im Grunde liegt gerade hierin der Reiz der beiden Texte: Zu jener Zeit war noch ein anderes Ende denkbar.



Franziska Krah

# Schuld ohne Sühne

## Innenansichten eines Antisemiten in Franz Werfels

### *Der Abituriententag*

Franz Werfel, der als Lyriker des deutschen Expressionismus mit impressionistischen Elementen bekannt wurde und nicht nur als Verkörperung des Barock und der Romantik, sondern auch als Liebhaber des Katholizismus mit deutlicher Positionierung zum Judentum sowie als Mystiker und Gesellschaftskritiker zugleich gilt, ist gewiss einer der widersprüchlichsten Schriftsteller des beginnenden 20. Jahrhunderts.<sup>1</sup> Während ihn einige zeitgenössische Stimmen als „Wunder“ und „Führer der Generation“ bezeichneten, schmähten ihn andere als Repräsentanten einer Strömung, durch welche die Kunst zum Opfer des Unterhaltungsdrangs werde.<sup>2</sup> Dabei gleichermaßen im Rampenlicht stehend konnte der vielgelesene Werfel auch nach seiner Flucht aus Österreich 1938 an seine Erfolge anknüpfen und zählt bis heute zu den erfolgreichsten deutschsprachigen Exilautoren. Ein Grund dafür mag in seinem besonderen Gespür für drängende gesellschaftspolitische Themen liegen und der Gabe, diese mit einer ansprechenden ästhetisch-künstlerischen Darstellung zu verbinden. So gehört sein Roman *Die vierzig Tage des Musa Dagh* nicht nur zu den ersten literarischen Auseinandersetzungen mit dem Armeniergenozid, sondern weckte im Erscheinungsjahr 1933 auch Assoziationen mit der Bedrohung für Jüdinnen und Juden in Deutschland.

Bereits sechs Jahre zuvor, nämlich 1927, verfasste Werfel einen Roman, in dem er anhand der Schilderung einer Jugenderinnerung ebenfalls ein zeitgenössisch bedeutendes Phänomen behandelt. Zwar erklärte Werfel selbst das entscheidende Thema seines Romans *Der Abituriententag. Die Geschichte einer Jugendschuld* als grundlegend philosophisches und betonte noch 1937: „Nicht das Milieu der Schule, nicht die Verwirrungen der Jugend, keinerlei psychologische und

---

1 Ein treffender Kommentar stammt von Marcel Reich-Ranicki: Sein Werk durchziehen Widersprüche. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung (2. Mai 2006). Online unter: [www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/fragen-sie-reich-ranicki/fragen-sie-reich-ranicki-sein-werk-durchziehen-widersprueche-1332443.html](http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/buecher/fragen-sie-reich-ranicki/fragen-sie-reich-ranicki-sein-werk-durchziehen-widersprueche-1332443.html) (25.03.2017).

2 Die lobenden Worte äußerte Franz Kafka. Zitiert nach Kraus, Wolfgang: „Weltuntergang und Erneuerung“. In: Auckenthaler, Karlheinz (Hrsg.): Franz Werfel. Neue Aspekte seines Werkes (= Acta Germanica 2. Eine Schriftenreihe des Instituts für Germanistik an der József-Attila-Universität zu Fragen der Linguistik und der Literaturgeschichte). Szeged 1992. S. 3–7, hier S. 3. Die Kritik stammt von Karl Kraus. Zur literarischen Fehde zwischen den beiden siehe Wagenknecht, Christian und Eva Willms (Hrsg.): Karl Kraus – Franz Werfel. Eine Dokumentation. Göttingen 2011.

weniger noch pädagogische Nebenabsichten bilden den wahren Gegenstand der Geschichte, die eine, nein, vielleicht die allerfurchtbarste Frage des menschlichen Lebens aufzuwerfen wagt: Die Frage der Schuld.“<sup>3</sup> Indem er aber diese Frage anhand eines offensichtlich antisemitisch beeinflussten Schülers und dessen „Vernichtungswerk“ gegen einen jüdischen Mitschüler behandelt, thematisiert er auch jenes Phänomen, das seinerzeit in ganz Europa virulent war: den modernen Antisemitismus. Das Besondere an Werfels Roman ist, dass er den Antisemitismus aus der Innenansicht eines Antisemiten beschreibt. Aus der Ich-Perspektive eines katholischen, adligen Schülers, der offenbar *unglücklich verhasst*<sup>4</sup> in den jüdischen Primus Franz Adler ist, erfährt der Leser bzw. die Leserin von den Gefühlsregungen und Motiven der antisemitischen Figur. Es ist daher durchaus lohnenswert, den Roman hinsichtlich einer psychologischen Darstellung des Antisemitismus oder vielmehr des Antisemiten zu untersuchen.

In meinem Beitrag möchte ich diese psychologische Darstellung eines Antisemiten nicht nur nachzeichnen, sondern zugleich ergründen, ob im Roman Aspekte deutlich werden, die sich mit zeitgenössischen Forschungsfragen der Antisemitismusanalyse decken. Außerdem gehe ich der Frage nach, wie Fiktion und historisches Geschehen in dem Roman umgesetzt worden sind. Und da Werfel für seine biographischen Anspielungen im Werk bekannt ist – Olga Koller zufolge ist es ein stets aktuelles Thema seines literarischen Schaffens –, widme ich mich schließlich den möglichen Zusammenhängen des Romans mit Werfels persönlichen Erfahrungen.<sup>5</sup>

## I

*Der Abituriententag*, eine weniger als 200 Seiten umfassende Großerzählung über eine verdrängte Jugendschuld, traf offenbar den Zeitgeist. Bereits im Erscheinungsjahr 1928 brachte es das Buch auf eine Auflage von 100.000 Exemplaren. Erfolgreich war auch die englische Übersetzung, die ein Jahr später in den USA auf

<sup>3</sup> Werfel, Franz: *Zwischen Oben und Unten*. Hrsg. von Adolf D. Klarmann. München/Wien 1975. S. 884. Sowie ders.: *Der Abituriententag. Die Geschichte einer Jugendschuld* (= Gesammelte Werke in Einzelbänden. Hrsg. von Knut Beck). Frankfurt am Main 1990. S. 177 f.

<sup>4</sup> Werfel benutzt diesen Ausdruck – anlehnend an die Bezeichnung des „unglücklich Verliebten“ – im später verfassten Romanfragment *Cella oder Die Überwinder*, um die Gefühle der Antisemiten zu den Juden zu bezeichnen.

<sup>5</sup> Koller, Olga: Judentum und Christentum im Leben und Werk Franz Werfels. In: Knocke, Roy u. Werner Treß (Hrsg.): *Franz Werfel und der Genozid an den Armeniern* (= Europäische-jüdische Studien, Bd. 22). Berlin/Boston 2015. S. 34–43, hier S. 34.

den Markt kam.<sup>6</sup> Demgegenüber fällt Elias Canettis Urteil recht hart aus, wonach die Erzählung „eine bezaubernde Geschichte geworden [wäre], hätte Werfel sich mit vierzig Seiten begnügt“.<sup>7</sup> Zu Recht äußert Wolfgang Paulsen gewisse Zweifel, ob das Thema Antisemitismus auf 40 Seiten hätte behandelt werden können.<sup>8</sup> Doch ob dieser überhaupt Gegenstand der Erzählung ist, ist keineswegs ausgemacht. Zunächst erscheint die Geschichte als Reflexion eines adligen Mannes mittleren Alters, der sich an eine Jugendsünde erinnert. Die Geschichte ist schnell erzählt: In der im Jahr 1927 angesetzten Rahmenhandlung vermutet der Untersuchungsrichter Ernst Sebastian, die Hauptfigur des Romans, während einer seiner alltäglichen Vernehmungen einen ehemaligen Mitschüler und Freund hinter dem Untersuchungshäftling. Nicht nur der Name des Verdächtigen – Franz Adler –, sondern auch das am selben Abend bevorstehende Treffen des Abiturientenjahrgangs im Lokal Adriakeller, auf dem er seinen Mitschülern nach 25 Jahren wieder begegnet, dürfte hierzu beigetragen haben. Im Anschluss an das Treffen werden die Erinnerungen an die Schulzeit derart lebendig, dass er sie „in unmäßige[r] Leidenschaft“ noch in derselben Nacht zu Papier bringt (AT, 51). Diese Niederschrift bildet die Binnenerzählung der Geschichte und macht ungefähr zwei Drittel aus. Durchzogen von einer selbstkritischen Rückbesinnung liest sie sich wie eine Beichte über Sebastians jugendliche Vergehen seiner Gymnasialzeit um 1902. Seinem 16-jährigen Ich gelingt es, dem einst beliebten und hochbegabten Schüler Adler durch ein „Vernichtungswerk“ – wie es Sebastian selbst nennt (AT, 75) – derart zuzusetzen, dass dieser letztlich mittellos und ohne Schulabschluss nach Amerika flieht.

Wynfried Kriegleder, der in seinem Aufsatz „Juden und Jugendschuld bei Franz Werfel“ die Parallelen zwischen *Der Abituriententag* und der Erzählung „Eine blaßblaue Frauenschrift“ (1941) herausarbeitet, nennt folgendes Leitmotiv der Geschichte: „Im *Abituriententag* dominiert das psychologische Interesse. Eine verdrängte Jugendschuld kommt unwillkürlich hoch und wird dann wieder weggesperrt. Und das Ganze wird vom Erzähler theologisch gedeutet.“<sup>9</sup> Die jüdische Identität von Franz Adler spiele dabei keine große Rolle. „Sebastian quält

---

6 Kriegleder, Wynfried: Juden und Jugendschuld bei Franz Werfel. *Der Abituriententag* und „Eine blaßblaue Frauenschrift“. In: Wagener, Hans u. Wilhelm Hemecker (Hrsg.): Judentum in Leben und Werk von Franz Werfel. Berlin/Boston 2011. S. 43–59, hier S. 43; Schneider, Ulrike: Kulturelle und religiöse Konzeptionen des Jüdischen im Werk von Franz Werfel. In: Knocke/Trefß (Hrsg.): Franz Werfel (wie Anm. 5), S. 117–130, hier S. 117.

7 Zitiert nach Jungk, Peter Stephan: Franz Werfel. Eine Lebensgeschichte. Frankfurt am Main 1987. S. 173.

8 Paulsen, Wolfgang: Franz Werfel. Sein Weg in den Roman. Tübingen/Basel 1995. S. 88.

9 Kriegleder, Juden (wie Anm. 6), S. 46.

ihn nicht, weil er ein Jude ist, sondern weil ihm Adler überlegen ist. An keiner Stelle entlarvt sich Sebastian als antisemitisch.“<sup>10</sup> Ihm zufolge habe Werfel die jüdische Identität erst hervorgehoben, nachdem er sich angesichts des Nationalsozialismus stärker mit dem Judentum identifiziert habe. Kriegleder spielt dabei auf eine Glosse an, die Werfel 1937 verfasst hat und in der er zur Figurenkonstellation, über die er einige Jahre zuvor noch nicht sprechen wollte,<sup>11</sup> schließlich folgendes erläutert: „Der Verfasser hat die Rolle des Opfers deshalb einem Juden zugeteilt, weil diese Rasse das geheimnisvolle Schicksal hat, die andern an ihr schuldig werden zu lassen, das Grausame und Böse in ihnen hervorzulocken.“<sup>12</sup> Hier scheint es, als habe Werfel bewusst die jüdische Figur gewählt, die der christlichen Hauptfigur zum Opfer wird. Ergänzend fügt er hinzu: „Kann ein Mensch den andern wirklich vernichten, – raffinierter als durch Mord, der keine metaphysische Zerstörung zu sein braucht, – vernichten bis in die zartesten Einsamkeiten der Seele hinein? Oder sind dem bösen Triebe Grenzen dadurch gesetzt, daß der Schuldige in seinem Opfer sich selbst vernichten muß, ja sich selbst noch grausamer als das Opfer?“ (AT, 178) Hierbei wird zweierlei ersichtlich: Zum einen dreht es sich um die Frage, welche Folgen das Schuldaufladen mit sich bringt, nicht nur für das Opfer, sondern auch für den Täter: Wo fängt also Schuld an, wo hört sie auf? Und auch die Frage nach der Schuld im Opfer klingt an, eine Frage, die Werfel bereits in der Novelle *Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig* (1920) begleitete.<sup>13</sup> Zum anderen wird deutlich, dass bei der Dynamik, durch die die nicht zufällig jüdische Figur zum Opfer wird, psychologische Prozesse, also die Triebe der „Täterfigur“, eine Rolle spielen.

**10** Kriegleder, Juden (wie Anm. 6), S. 52f.

**11** Gegenüber der CV-Zeitung, die der *Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens* wöchentlich herausgab, meinte er, er wolle sich nicht theoretisch zum „jüdischen“ Problem des *Abituriententags* äußern. Die Ursache für seinen Unwillen ist unklar, vermutlich hängt er aber weniger mit der Frage des Antisemitismus zusammen als damit, der Öffentlichkeit keine Interpretation seines eigenen Werks liefern zu wollen. Werfel bat die Zeitung indes, sich für derartige Fragen an seinen Freund Willy Haas zu wenden. Haas, Willy: Das jüdische Problem in Werfels „Abituriententag“. In: CV-Zeitung, Heft 8 (22.02.1929). S. 97f.

**12** Werfel, *Abituriententag* (wie Anm. 3), S. 178. Hinsichtlich des unkritischen Umgangs mit dem Rassenbegriff, einer zeitgenössisch gängigen Wendung, ist davon auszugehen, dass Werfel darunter weniger eine anthropologische Kategorie, sondern das Judentum vielmehr als „Schicksalsgemeinschaft“ verstand, die durch die gemeinsame Verfolgungsgeschichte und -gegenwart zusammengehalten werde. Ähnliches deutet auch Steinman an. Steinman, Lionel B.: Franz Werfel. The Formation of a non-Jewish Jew. In: Wagener/Hemecker, Judentum (wie Anm. 6), S. 1–18, hier S. 15.

**13** Auch hier wird Antisemitismus thematisiert, in Form der Mutter des jungen Kadetten, „die nur ein Gegenstand völlig in Schwung zu bringen vermochte: Der Judenhass“. Werfel, Franz: *Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig*. Eine Novelle. Leipzig 1920.

Es kann daher nicht verwundern, dass Wolfgang Paulsen in seiner Auseinandersetzung mit dem Roman wiederum eindeutige Bezüge zum Antisemitismus herstellt und folgert, es gehe um „die psychologische Hinterfragung des Phänomens“, während die Schulerfahrung hierfür nur den Rahmen biete.<sup>14</sup> Frank Stern sieht in der Figur des Sebastian, die er im Zuge seiner Beschäftigung mit den Verfilmungen von Werfels Werk in den Blick nimmt, den „Werdegang des anti-jüdischen Bewusstseins“ nachgezeichnet.<sup>15</sup> Ulrike Schneider, die sich mit den kulturellen und religiösen Konzeptionen des Jüdischen in Werfels Werk beschäftigt, stimmt Stern zu, widerspricht allerdings Kriegleders Deutung und verweist ergänzend auf einen, ihres Erachtens wesentlichen Aspekt: „die Thematisierung von Abgrenzung und Ausgrenzung innerhalb der Habsburgermonarchie, aber auch der Ersten Republik, vollzogen über den Körper des ‚Anderen‘, der als Jude identifiziert wird.“<sup>16</sup> Auch Alexander Schüller bestimmt in seinem aufschlussreichen Aufsatz über den Körper-Geist-Antagonismus in Werfels Roman den Antisemitismus als zentrales Element und nennt den *Abituriententag* „Werfels erste[n] Beitrag zu einer Auseinandersetzung mit dem Faschismus auf dem Gebiet der schönen Literatur.“<sup>17</sup> Schüller betont dabei, dass die Anspielungen auf den Antisemitismus geschickt versteckt sind und entschlüsselt werden müssen.<sup>18</sup>

Tatsächlich findet sich im Roman nur ein einziger Satz, der den Antisemitismus als mögliche Ursache für Sebastians Verhalten anzeigt. Es handelt sich dabei um eine Überlegung Sebastians, der nach dem Grund seiner Abneigung gegen den hochbegabten und talentierten Adler fragt: „War mein Widerstand vielleicht dadurch bestimmt, daß ich in Adler den Juden fühlte, die Rasse also, von der man gerne alles hinnimmt, nur nicht die Herrschaft?“ (AT, 64) Kurz zuvor hatte sich Sebastian durch die Lüge, er habe Selbstgedichtetes in Zeitungen veröffentlicht, die Anerkennung der Mitschüler erkämpft, während Adler, der sich ebenfalls schriftstellerisch versuchte, Sebastian zu hinterfragen wagte (AT, 61).

Sebastian stellt sich indes nur einmal diese Frage und lässt sie überdies unbeantwortet. Daraus kann geschlossen werden, dass es sich hierbei, wenn überhaupt, um eine unbewusste Form des Antisemitismus handelt. Für ein näheres Verständnis lohnt sich ein Blick auf Sebastians Eingeständnis. Dieser berichtet, wie er sich bereits kurze Zeit, nachdem er in die Klasse einer neuen Schule

---

<sup>14</sup> Paulsen, Werfel (wie Anm. 8), S. 88 f.

<sup>15</sup> Stern, Frank: Brüchige Akkulturation. Jüdisches in Filmen nach Franz Werfel. In: Wagoner/Hemecker (Hrsg.), Judentum (wie Anm. 6), S. 169–180, hier S. 176.

<sup>16</sup> Schneider, Konzeptionen (wie Anm. 6), S. 121.

<sup>17</sup> Schüller, Alexander: Revolution gegen den Geist. Über die Struktur der Umkehrung in Franz Werfels *Der Abituriententag*. In: Aschkenas 20/2010. S. 119–165, hier S. 165.

<sup>18</sup> Schüller, Revolution (wie Anm. 17), S. 154.

aufgenommen wurde, als schlechter Schüler demaskiert habe. Infolgedessen befürchtete er einen „ruhmlose[n] Untergang“. Über Adler dagegen berichtet er: „Es war unter den Schülern allgemein bekannt, daß Adler ein hochbegabter Dichter und Denker sei, Dramen verfasse und philosophische Aufsätze. Die Auserwählten, die seine Schöpfungen kannten, sprachen mit Bewunderung von ihnen und fast nur leise, als wie von kostbaren Geheimnissen.“ (AT, 60) Adler wird hier entsprechend als Gegenpol zum ungebildeten Sebastian dargestellt. Hier schließt sich Sebastians Lüge an, offenbar angetrieben durch einen schmerzhaften „unbekannten Ehrgeiz“ (AT, 60). Eine weitere auffällig intensive Gefühlsregung schildert Sebastian in Bezug auf den Moment, als Adler ihn auf das Publizieren der Gedichte anspricht: „Eine furchtbare Beklommenheit warf sich über mich. Zugleich aber war mir’s, als müßte ich diesem Jungen an die Gurgel fahren oder in ein fassungsloses Gelächter ausbrechen.“ (AT, 61) Und obwohl Adler offenbar liebenswürdig mit ihm sprach, meinte Sebastian: „Ich aber hätte weinen können, heulen, daß dieser Junge [...] mir überlegen war.“ (AT, 61) Vom Gefühl der eigenen Unterlegenheit überwältigt, bemerkt Sebastian: „Eine Besessenheit wuchs, diesen rothaarigen Burschen, dessen Ansehen mich quälte, ja, gerade *ihn* zu übertreffen und zu beugen. Durfte denn jemand über mir stehn!?“ (AT, 61) Hierauf folgt die Überlegung, ob jene starke Gefühlsregung an Adlers Jüdischsein liege. Untermauert wird diese Vermutung durch das Eingeständnis, dass er Adler zwar nie gehasst habe, aber „seine Überlegenheit, gerade *seine* Überlegenheit ertrug ich nicht“ (AT, 64). Warum gönnte er ausgerechnet ihm das Bessersein nicht? Sebastian selbst erklärt, Neid käme als Ursache nicht infrage, denn diesen habe er niemals in sich verspürt. Und dennoch, „im Dunkel meines Gemütes kochte es“ (AT, 64). Es ist Sebastian offenbar unmöglich, Adler als Menschen anzuerkennen, der mit größeren geistigen Talenten gesegnet ist als er selbst.<sup>19</sup> Das Judesein seines Gegenübers verunmöglicht ihm dies, lässt ihn stattdessen extreme Gefühle erfahren, denen er sich völlig hingibt, anstatt gegen sie anzukämpfen. Passend dazu zitiert Werfel gleich zweimal dieselbe Stelle aus Wolfgang Goethes *Wahlverwandtschaften*: „Gegen große Vorzüge eines andern gibt es kein Rettungsmittel als die Liebe.“ (AT, 7, 63) Allein um seiner selbst willen sollte Sebastian sich für die Liebe entscheiden; da ihm dies nicht möglich ist, muss er Adler verachten.

---

<sup>19</sup> An einer Stelle des Geständnisses heißt es „dieser abstrakte Unmensch“. Gemeint ist damit Adler. Werfel, Abituriententag (wie Anm. 3), S. 141.

## II

Hinsichtlich eines antisemitismusanalytischen Verständnisses ist besonders jenes ambivalente Gefühl Sebastians gegenüber Adler interessant, das zwischen Bewunderung und Verachtung changiert. Diese Ambivalenz hat Schüller ausgezeichnet herausgearbeitet: „Die Zerrissenheit zwischen Bewunderung und Verachtung, zwischen Sein und Schein ist Sebastians markantestes Charakteristikum. Doch während die Bewunderung im Inneren eingeschlossen bleibt, drängt die Verachtung nach außen und treibt das Geschehen voran.“<sup>20</sup> Demnach ist es Verachtung, die Sebastian zum entsprechenden Handeln motiviert.

Der Frage, welche Rolle dabei Adler als Akteur zukommt, nimmt sich Paulsen an. Ihm zufolge erweckt die Erzählung den Eindruck, als sei Adler an der Entwicklung selbst schuld, nicht weil er Jude ist, sondern weil er sich angesichts seines Stolzes auf das eigene Können als dekadent erweist.<sup>21</sup> Diese Deutung ist jedoch fraglich, da Adler meines Erachtens weniger als dekadent, sondern vielmehr als talentiert und daher auch als entsprechend selbstbewusst erscheint. Dekadent zeigt sich stattdessen Sebastian, der vornehmlich auf Ruhm und Heldentum aus ist.<sup>22</sup> Das zeigt sich besonders stark, als Sebastian und Adler nach der Gründung eines dramatischen Vereins gemeinsam durch die Straßen spazieren. Der euphorisierte Sebastian malt sich die Inszenierung von Schillers *Räuber* aus und plant dabei sich selbst für die Hauptrolle ein. Darauf reagiert Adler abweisend und erklärt Sebastian, dass ihm dieser Platz nicht zustehe, er solle darauf warten, welche Rolle ihm zugewiesen werde. Adlers Reaktion ist nur folgerichtig, da sich die Hierarchie zu diesem Zeitpunkt nach dem geistigen Können richtet, Sebastian erträgt dies aber nicht:

Mit diesen Worten hatte ein Führer die Anmaßung des Untergebenen zurückgewiesen, der seiner Würde allzu nahe trat. Und doch, diese Worte waren Adlers *Schuld*, mehr, sie waren sein *Schicksal*, denn sie entfesselten den Teufel in mir. Es klingt unsinnig, aber ich ahne es, ja diese Ahnung brennt mit scharfem Feuer jetzt, hätte Adler diesen *einzigsten* Satz nicht ausgesprochen, er wäre heute nicht als Gescheiterter vor mir gestanden. (AT, 69)

Die Beschreibung Sebastians, der in der folgenden Nacht einen nie zuvor erlebten Anfall voll Leidenschaft und Rachsucht erleidet, zeigt eine völlig überspannte

---

<sup>20</sup> Schüller, *Revolution* (wie Anm. 17), S. 136.

<sup>21</sup> Paulsen, *Werfel* (wie Anm. 8), S. 89.

<sup>22</sup> Werfel, *Abituriententag* (wie Anm. 3), S. 60 f., S. 68 f., S. 144, S. 157. Dagegen hebt Sebastian in seinem Bericht hervor, dass Adler nicht von der Aussicht auf Ruhm, sondern von der Liebe zur Kunst angetrieben war.

Reaktion auf eine Kränkung durch die Überlegenheit des Geistes (AT, 69). Zwar ist es Sebastian selbst, der emotional überwältigt ist, doch projiziert er die Schuld dafür auf das Handeln des Opfers. Zwar rechtfertigt sich Sebastian, das täuscht jedoch nicht über die Triebregungen hinweg, von denen er sich leiten lässt und die dem Antisemitismus zu eigen sind.

Gehen wir also davon aus, dass Sebastian die Hierarchie nach dem Prinzip des Geistes nicht anerkennt, so ergibt sich als Antagonismus die Herrschaft des Körpers. Diesen Antagonismus hat Schüller intensiv studiert und dabei herausgestellt, inwiefern sich durch die Handlungen Sebastians das dominierende Prinzip des Geistes zu dem des Körpers wandelt. Entsprechend erscheint Adlers Körper im homodiegetischen Abschnitt des Romans als unzulänglich, sein Geist dagegen als überlegen. Doch wird bei Sebastians Beschreibung des Körpers von Adler gleichfalls eine Ambivalenz spürbar. Zu Beginn der „Beichte“ führt Sebastian Adler folgendermaßen ein:

Adler hingegen war ein Wesen, das keinen rechten Körper zu haben schien. Etwas Kümmerliches, ja Uraltes schien in dem großkarierten Anzug zu stecken [...] Er hatte aber von uns allen gewiß den mächtigsten Kopf, mit hellrotem Haar bestanden, der ausladende Schädel über einer unglaublichen Stirn, welche die seltsame Eigenschaft hatte, in der Erregung rote Flecke zu bekommen. Adler war stark kurzsichtig und trug ein dickes Augenglas. Seinen Gesichtsausdruck könnte man am besten pathetische Geistesabwesenheit oder ein feierliches Starren nennen, das halbe Stunden lang unverwandelt anhielt. (AT, 57 f.)

An anderer Stelle charakterisiert Sebastian ihn als „schmal“ und „saftlos“ (AT, 71). Selbst Adlers Gang beschreibt er als eigenartig und imitiert diesen zum Zwecke der Belustigung.<sup>23</sup> Diese Wahrnehmung wird allerdings mehrfach gebrochen durch Beschreibungen einer faszinierenden Schönheit desselben Körpers. So erinnert sich Sebastian: „Eine geistige, eine charismatische Schönheit war über ihn ausgegossen, während er las“, jedoch nicht ohne sogleich auf die eigentümliche steife Haltung Adlers, „das kurzsichtige Antlitz“, zu verweisen (AT, 63). „So hingrissen ich war, wenn er beim Vorlesen schamhaft mit den Augen schlug, meldeten sich leise Anfälle meiner Lachlust.“ (AT, 64) Beeindruckt von Adlers Schönheit zeigt sich Sebastian auch, als er ihn nackt sieht. Hier beschreibt er seinen „weißen und ebenmäßigen Körper“ und spricht von dessen „reine[m] Leuchten“ (AT, 93). An anderer Stelle wiederum äußert er in Betrachtung des schlafenden Adlers: „Sein Gesicht war schön.“ (AT, 147) Neben dieser äußerlichen bezogenen Ambivalenz des adlerschen Körpers zeigt sich auch die Beschreibung von dessen Stärke widersprüchlich. Zwar wird Adler als unsportlich

---

<sup>23</sup> Schüller, *Revolution* (wie Anm. 17), S. 136.

und schwach charakterisiert, doch entwickelt er beim Zweikampf mit Sebastian offenbar ungeahnte Kräfte, sodass er beinahe überlegen ist. Sebastian gesteht an dieser Stelle: „Wie sehr hatte ich diesen Körper unterschätzt!“ (AT, 73)

Anhand dieser Stellen wird deutlich, dass die homodiegetische Beschreibung offenbar der subjektiven Wahrnehmung Sebastians entspricht und nicht der Versuch einer sachlich-neutralen Beschreibung ist. Zwar entspricht sowohl die Verknüpfung des Juden mit dem Geist als auch die Beschreibung des „jüdischen Körpers“<sup>24</sup> von Adler zu großen Teilen der zeitgenössischen antisemitischen Logik, worauf auch Schüller und Schneider aufmerksam machen, doch darf hierbei nicht vergessen werden, dass es sich womöglich um die Erinnerung eines Antisemiten handelt.<sup>25</sup> So lässt Werfel zu Beginn der Binnenerzählung Sebastian selbst den Hinweis geben, dass es sich nicht um die objektive Wiedergabe des Erlebten handelt, wie unter anderem Kriegleder und Schüller behaupten,<sup>26</sup> sondern dass seine Erzählung „voll willkürlicher Sigel und Vereinfachungen [ist], die er im Fluge erfand“ (AT, 52). Das legt nahe, dem Erzähler grundsätzlich bzw. seiner Darstellung nicht allzu sehr zu trauen.

Offensichtlich greift Werfel durch die Gegenüberstellung von Körper und Geist sowie die Zuordnung des Körpers mit dem Antisemiten sowie des Geistes mit dem Juden antisemitische Vorstellungen des geistigen Juden und körperlichen Antisemiten auf. Gleichsam haben sich die zeitgenössischen Antisemiten aber tatsächlich besonders gegen den Intellektualismus und den Geist gerichtet. Der Wandel von der Herrschaft des Geistes zur Herrschaft des Körpers, wie er in Werfels Roman illustriert wird, kann hier auch als Spiegel interpretiert werden, der seine reale Entsprechung in der österreichischen Gesellschaft des beginnenden 20. Jahrhunderts hat.<sup>27</sup>

Bevor jedoch nach den Korrespondenzen des Romans mit der Wirklichkeit gefragt wird, soll zunächst erörtert werden, inwiefern sich psychoanalytische Einflüsse im Roman erkennen lassen. In ihrer Auseinandersetzung mit *Musa Dagh*

---

24 Zur Frage, was Werfel ein jüdischer Körper bedeutet, lohnt sich ein Blick in seinen Roman *Barbara* aus dem Jahr 1929. Hier heißt es: „Ich bin ein Jude und habe von meinen Vorfahren einen jüdischen Körper übernommen. Es ist ein Körper, an dem ihr Christen eine jahrtausende alte, teuflische Blutschuld habt. [...] Es gibt keinen Menschenkörper auf der ganzen Welt, der so viel grässliche Todeserfahrung, Todeserinnerung hätte, wie der meine.“ Werfel, Franz: *Barbara oder Die Frömmigkeit* (= Gesammelte Werke in Einzelbänden. Hrsg. von Knut Beck). Frankfurt am Main 1996. S. 274.

25 Schüller, *Revolution* (wie Anm. 17), S. 127; Schneider, *Konzeptionen* (wie Anm. 6), S. 121–123.

26 Schüller, *Revolution* (wie Anm. 17), S. 124; Kriegleder, *Juden* (wie Anm. 6), S. 46.

27 Mit dem Wandel des Prinzips des Geistes zu dem des Körpers in Werfels Roman beschäftigen sich Schüller, *Revolution* (wie Anm. 17), S. 132; sowie Schneider, *Konzeptionen* (wie Anm. 6), S. 123.

stellt Andrea Bartl zunächst ganz allgemein heraus, dass die psychische Konstitution der Figuren in Werfels Romanwerk stets evoziert werden. Im *Musa Dagh* zeige sich das anhand der Hauptfigur recht deutlich, bei der auf Traumata, psychosomatische Symptome und eine Depression verwiesen wird.<sup>28</sup> Auch beim *Abituriententag* beschäftigt sich die Forschungsliteratur mit den psychologischen Aspekten der Figuren. Dabei kommt unweigerlich die Frage auf, inwiefern Werfel von Freud inspiriert war. Paulsen bemerkt dazu: „Ohne Frage hat Werfel diese Geschichte unter dem Einfluß seiner Freud-Lektüre geschrieben. Freud und er hatten sich das Jahr vorher (1926) kurz persönlich getroffen, und zwischen ihnen war es über ‚Paulus und die Juden‘ zu einer brieflichen Auseinandersetzung gekommen.“<sup>29</sup> Allerdings habe diese Begegnung keine intensiveren Studien von Freuds Psychoanalyse nach sich gezogen, sondern lediglich „seine Sinne für psychologische Tiefgänge im Menschen geschärft“.<sup>30</sup> Wie die von der Psychoanalyse inspirierten Schriftsteller Hermann Hesse, Thomas Mann oder Arnold Zweig zeigen, war die stärkere Fokussierung auf die psychische Konstitution der Romanfiguren und deren Unbewusstes in jener Zeit nicht ungewöhnlich.

Liest man Werfels *Abituriententag* als literarische Konstruktion des Bekenntnisses eines Antisemiten, zeigt sich anhand des Wandels vom Prinzip des Geistes zu dem des Körpers, wie schnell die dünne Kulturkruste brüchig wird. Das zentrale Szenarium ist dabei die Turnhalle. Der Turnunterricht erscheint als das einzige Fach, in dem Sebastian seine Mitschüler übertrifft. Adler dagegen zeigt darin keinerlei Talent, was jedoch seinem guten Ruf in der Klasse keinen Abbruch tut. Doch als Sebastian eines Tages sein Lachen, das er beim Anblick des turnenden Adlers stets verspürt, nicht mehr unterdrückt, stimmen plötzlich sämtliche Mitschüler und selbst der Lehrer ein, bis der gesamte Saal vom „hysterisch-grausamen Lachgewitter“ erfüllt ist.<sup>31</sup> Obwohl die Klasse zuvor stets ruhig blieb und sogar den Anstand zeigte, Adler beim Turnen unbeachtet zu lassen, brauchte es offenbar nicht viel, diesen Zustand nachhaltig aufzuheben. Hierbei wird zum einen deutlich, wie sich das Triebhafte gegenüber dem in der Kultur gelernten Anstand, der Triebunterdrückung, durchzusetzen vermag. Unterstützt wird der Eindruck durch diverse Textstellen, in denen eine Art zwanghafter Trieb zur Grausamkeit, den Sebastian nicht zu unterdrücken vermag, als Antrieb für dessen

<sup>28</sup> Bartl, Andrea: Roman der Unmöglichkeiten. Franz Werfels Die vierzig Tage des Musa Dagh. In: Wagener/Hemecker, Judentum (wie Anm. 6), S. 79–93, hier S. 87 f.

<sup>29</sup> Paulsen, Werfel (wie Anm. 8), S. 89.

<sup>30</sup> Paulsen, Werfel (wie Anm. 8), S. 90.

<sup>31</sup> Werfel, *Abituriententag* (wie Anm. 3), S. 72. Willy Haas spricht dabei von einem „Fluch des Lachens (...): Der Fluch des Nichts, die Besessenheit durch das Nichts“. Haas, *Das jüdische Problem* (wie Anm. 11), S. 97.

Quälereien gegen Adler zum Ausdruck kommt (AT 80 f., 84).<sup>32</sup> Zum anderen wird durch die Szene in der Turnhalle auf die Macht der Suggestion und die Wirkung der Masse verwiesen.<sup>33</sup> Die Turnhallenszene ist aber auch deshalb von zentraler Bedeutung, weil sich darin Dynamiken manifestieren, die sich schließlich auf das gesamte zwischenmenschliche Verhältnis in der Klasse auswirken: Hier endet die Herrschaft des Geistes zugunsten der des Körpers. Von diesem Tag an lacht die Klasse stets bei den Turnversuchen Adlers. Das Lachen weitet sich schließlich auch auf andere Bereiche des Unterrichts aus (AT, 100). Dabei wird ersichtlich, wie die Einschätzung eines Menschen oder dessen Leistungen von irrationalen Aspekten und von der Haltung der Masse bestimmt sein kann. Gilt Adler zunächst als hochbegabt und schriftstellerisch talentiert, wendet sich das Blatt, und seine zuvor als tief sinnig wahrgenommenen Antworten im Unterricht wirken plötzlich belustigend, selbst sein Schreibstil wirkt hochtrabend und überzogen (AT, 76 f.).<sup>34</sup> Hierfür ist Sebastian zwar nicht verantwortlich, doch fungiert sein Lachen als Initialzündung.

Sucht man im Roman nach den Motiven für Sebastians Denken und Handeln, liegt die Überlegung eines Minderwertigkeitsgefühls offenbar nahe. Kriegleder, der den Antisemitismus als Motiv zunächst infrage stellt, überlegt schließlich doch, ob ein „subtiler Hinweis auf einen antisemitischen Minderwertigkeitskomplex des Protagonisten“ versteckt sei, verweist dabei auf den jüdischen Hintergrund des Dichters Justus Frey, der Sebastian als Plagiatsvorlage dient, und meint darin ein Minderwertigkeitsgefühl Sebastians gegenüber dem Talent von Juden zu erkennen.<sup>35</sup> Paulsen wiederum geht in seinen Überlegungen in Richtung Pathologie: „Es sieht fast so aus, als wollte Werfel hier zwar den Antisemitismus als solchen als eine die Gesellschaft vergiftende Krankheit darstellen, den Antisemiten aber als Opfer eben dieser Gesellschaft freisprechen: der Antisemitismus als Krankheitsfall und der Antisemit als Patient.“<sup>36</sup> Meines Erachtens erscheint Sebastian indes weniger als erkrankter Patient, sondern eher als in begrenztem Maße besessen, sein Antrieb als von außen kommend und beinahe teuflisch, was wiederum auf das Triebhafte verweist, das mit Freud als normalpsychologische Gegebenheit aufgefasst werden kann.

---

32 Werfel, Abituriententag (wie Anm. 3), S. 80 f., 84.

33 Dass Sebastian ein „Massenmensch“ war, d. h. die Wirkung einer Masse genoss, zeigte sich schon vorher: Theaterbesuche mochte er als Jugendlicher nämlich lediglich wegen des „Rauschen[s] der Menge“ im Zuschauerraum. Werfel, Abituriententag (wie Anm. 3), S. 67.

34 Werfel, Abituriententag (wie Anm. 3), S. 76 f.

35 Kriegleder, Juden (wie Anm. 6), S. 53.

36 Paulsen, Werfel (wie Anm. 8), S. 89.

Inwiefern der Roman auch Hinweise auf die Auswirkungen des Antisemitismus auf deren Objekte liefert, erörtert Schüller und resümiert: „Während Sebastian durch die Auflehnung gegen den insgeheim Bewunderten erst zu sich selbst gelangt, scheint Adler sein Ich durch die allseitigen Anfeindungen verloren zu haben.“<sup>37</sup> Entsprechend lassen Adlers Schulleistungen nach, besonders im geisteswissenschaftlichen Bereich, er verfällt der Nasch- und Trinksucht, er beginnt über sich selbst zu lachen, und langsam, so scheint es, herrscht bei ihm selbst der Körper über den Geist.<sup>38</sup> Schüller deutet dies als Anzeichen eines „zerstörerischen Selbsthasses“.<sup>39</sup> Die Vorstellung eines jüdischen Selbsthasses insgesamt hinterfragend, verstehe ich das Verhalten Adlers eher als Zeichen eines sinkenden Selbstbewusstseins – und das wiederum als direkte Folge der Verletzungen, die Adler durch Sebastian, seine Mitschüler und Lehrer erfährt.

### III

Etliche Motive aus Werfels Roman finden sich in Forschungsansätzen zum Antisemitismus wieder, die etwa zur selben Zeit wie Werfels Roman in Form von Aufsätzen, Broschüren und Monografien erschienen sind. Ebenso wie Werfel waren einige Autoren derartiger Schriften von Freuds Psychoanalyse beeinflusst, und das, obwohl Freud selbst noch 1927 seinen Unwillen gegenüber der Suche nach den Ursachen des Antisemitismus artikulierte und daher zunächst keine eigenen Erklärungsversuche bot.<sup>40</sup> Zeitgenössische Überlegungen bezogen sich daher auf Freuds kulturtheoretische Auseinandersetzungen, in denen er auf die Zerbrechlichkeit der Kultur aufmerksam macht und etwa anhand des Ersten Weltkriegs ausführt, wie schnell sich der Mensch von den Fesseln der Zivilisation befreien kann.<sup>41</sup>

Im Anschluss an Freud suchten diese Intellektuellen nach den psychischen Bedingungen, dass ein Mensch zum Antisemit wird. Hierfür diente Freuds Kon-

---

<sup>37</sup> Schüller, *Revolution* (wie Anm. 17), S. 152.

<sup>38</sup> Schüller, *Revolution* (wie Anm. 17), S. 150.

<sup>39</sup> Schüller, *Revolution* (wie Anm. 17), S. 153.

<sup>40</sup> Den Unwillen zeigte er gegenüber Arnold Zweig in einem Brief vom 2. Dezember 1927, in: Freud, Sigmund und Arnold Zweig: Briefwechsel. Hrsg. von Ernst L. Freud. Frankfurt am Main 1968. S. 11. Zu zeitgenössischen psychoanalytisch inspirierten Erklärungsansätzen siehe Krah, Franziska: „Ein Ungeheuer, das wenigstens theoretisch besiegt sein muß“. Pioniere der Antisemitismusforschung in Deutschland (= Wissenschaftliche Reihe des Fritz Bauer Instituts, Bd. 29). Frankfurt am Main 2016. S. 202–244.

<sup>41</sup> Freud, Sigmund: Zeitgemäßes über Krieg und Tod. In: Ders.: *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt am Main 1994. S. 135–161.

zept der menschlichen Triebstruktur, das besagt, dass Menschen triebbestimmt agieren und die Kultur von ihnen abverlangt, diese zu sublimieren oder zu unterdrücken. Antisemitismus wird entsprechend als feindliche Reaktion der Individuen auf den von der Kultur abverlangten Triebverzicht gedeutet; das antisemitische Agieren wiederum als Triebabfuhr.<sup>42</sup> Arnold Zweig, der einen solchen Interpretationsversuch nur kurze Zeit nach dem Ende des Ersten Weltkriegs wagte, verwies dabei zudem auf die Rolle der Masse und der damit verbundenen Ansteckungs- und Verbreitungsgefahr von antisemitischen Regungen.<sup>43</sup> Dass die Wahrnehmung ganz allgemein – und somit auch des Antisemiten gegenüber Juden – weniger anhand objektiver Maßstäbe zu messen, sondern vielmehr von Gefühlen, Erwartungen und dem Blick der anderen beeinflusst ist, betonte auch Fritz Bernstein, der 1926 eine soziologische Studie zum Antisemitismus herausgab.<sup>44</sup>

Mit den Zusammenhängen von Minderwertigkeit und Antisemitismus setzte sich 1930 der SPD-Landtagsabgeordnete Erich Kuttner in seiner Broschüre *Pathologie des Rassenantisemitismus* auseinander. Bezug nehmend auf Alfred Adler deutete er Antisemitismus als ein durch den Krieg hervorgerufenes krankhaftes Minderwertigkeitsgefühl und erhöhtes Geltungsstreben. Außerdem machte er auf die Ambivalenz des Antisemiten seinem Objekt gegenüber aufmerksam. Ihm zufolge sei der Antisemitismus ein seltsames „Gemisch von schnoddriger Verachtung und einem geradezu an Vergottung grenzenden Respekt“.<sup>45</sup> Dabei wird deutlich, dass Antisemiten für Kuttner psychisch krank sind: „Unentwirrbarer Widerspruch – nur erklärlich aus der pathologischen Grundeinstellung seiner Urheber. Der aus seelischem Zwiespalt zusammengesetzte Mensch, der Mensch mit krankem Ich hat ja die Eigentümlichkeit, daß er sich selbst in einer steten Doppelrolle sieht: als den gedemütigten Minderwertigen und wiederum als den triumphierenden Sieger.“<sup>46</sup> Bei diesen Worten liegt eine Assoziation mit dem von Werfel porträtierten Sebastian recht nahe.

---

<sup>42</sup> Levinger, Ernst: Zur Psychopathologie des Rassenhasses. In: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie. H. 129 (1930). S. 398–403; Bohm, Ewald: Antisemitismus im Lichte der Psychoanalyse. In: Menorah. Jg. 8 (1930). H. 7/8. S. 312–319.

<sup>43</sup> Es handelt sich dabei um Zeitungsartikel, die um 1920 erschienen sind. 1927 fasste er sie zu einer Essaysammlung zusammen. Zweig, Arnold: Caliban oder Politik und Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus. Potsdam 1927. S. 87.

<sup>44</sup> Bernstein, Fritz: Der Antisemitismus als Gruppenerscheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses. Berlin 1926. S. 41.

<sup>45</sup> Kuttner, Erich: Pathologie des Rassenantisemitismus. Berlin 1930. S. 15.

<sup>46</sup> Kuttner, Pathologie (wie Anm. 45), S. 15.

Die psychischen Folgen für die diskriminierte jüdische Bevölkerung nimmt die zeitgenössische Antisemitismusforschung ebenfalls in den Blick. Besonders Zweig betonte, dass sich der Antisemitismus sehr stark auf das Selbstbewusstsein auswirke und zu Neurosen sowie zum Verlust der Lebenslust führen könne.<sup>47</sup> Hierfür erscheint Adler als Vertreter, verliert er doch allmählich sein Selbstvertrauen und versucht am Ende der Binnenerzählung, Selbstmord zu begehen.

## IV

Schließlich stellt sich die Frage, inwiefern die Beschreibung den Begebenheiten der Zeit und des Raums entspricht. Werfels schriftstellerische Arbeiten behandeln häufig Themen, die eine reale Grundlage haben. Für den Roman zum Armeniergenozid führte er Zeitzeugenbefragungen durch, machte sich Notizen über landwirtschaftliche Gegebenheiten und widmete sich Quellenstudien und Recherchen zum armenischen Alltagsleben und zur Kulturgeschichte. Daher berichtet Wurfel im Roman detail- und geschichtstreu.<sup>48</sup> Das kann über den *Abituriententag* nicht in gleichem Maße behauptet werden. Doch bevor wir uns den Abweichungen von der Realität zuwenden, sollen etwaige Übereinstimmungen untersucht werden.

Wie bereits argumentiert, handelt es sich bei dem hier thematisierten Phänomen um eine latente, unbewusste Form des Antisemitismus. Der Protagonist Sebastian hasst den jüdischen Adler nicht, aber er fühlt sich ihm unterlegen und erträgt es nicht, dass dieser über ihm steht. Die Beschreibung sowie die Tatsache, dass es sich bei Sebastian um einen Adligen handelt, verweist auf eine Form, die Arnold Zweig einst den „kultivierten“ bzw. „aristokratischen Antisemitismus“ nannte. Zweig, der sich nach dem Ende des Ersten Weltkriegs auf literarischer wie essayistischer Ebene mit dem Antisemitismus auseinandersetzte, wollte darunter eine geistige Haltung von Menschen verstanden wissen, die „unter sich“ sein wollen. Zwar bewunderten sie die jüdische Gruppe und ihre Leistungen, da es aber nicht ihre sind, leiden sie darunter, dass sie nicht imstande sein sollen, ihre eigenen Ideale und Werte in Kunstwerken darzustellen. Sie empfinden also, dass ihre Werte von Juden teilweise besser gelebt und durchgesetzt werden, und können dies nicht ertragen. Antisemitismus wird hier zur Gesinnung, zu einem bestimmten intellektuellen Habitus.<sup>49</sup> Vertreten wird diese Form, so Zweig, bei-

---

<sup>47</sup> Zweig, Caliban (wie Anm. 43), S. 186 f., S. 203.

<sup>48</sup> Dies bestätigen heutige Forschungen. Bartl, Roman (wie Anm. 28), S. 79 f.

<sup>49</sup> Zweig, Arnold: Der heutige deutsche Antisemitismus. In: Der Jude, Heft 5–6 (1920/1921). S. 264–280, hier S. 274 f.; Zweig, Caliban (wie Anm. 43), S. 101 f., S. 104.

spielsweise von Schriftstellern, die jüdisches Schaffen hämisch beurteilen: „[I]m Grunde wird hier nur gesehen, was der Sehende zu sehen erwartet, gedeutet nur in der Richtung, in der die Ergebnisse der Deutung dem Deutenden willkommen sind, und gegenteilige, unwillkommene Ergebnisse fallen von selbst durch das auf jene eingestellte Sieb des Bemerkbaren.“<sup>50</sup> Da sie sich für den vulgären Antisemitismus schämen, vermeinen die Träger der aristokratischen Form, keine Antisemiten zu sein, und betonen vielmehr, dass sie selbst jüdische Freunde hätten.<sup>51</sup> Zweig spricht in seinen Ausführungen auch von einem verdrängten bzw. gelegneten Antisemitismus. Dieser sei vornehmlich im amtlichen Apparat und auf institutioneller Ebene verbreitet, auf der Juden zwar nicht offiziell ausgeschlossen, inoffiziell jedoch durchaus diskriminiert würden. Zweig nennt dies eine höhere, gereinigtere Form des Antisemitismus.<sup>52</sup> In diesem Zusammenhang sind auch die Ausführungen von Fritz Bernstein interessant. Dieser spricht von einem gesellschaftlichen Antisemitismus und meint damit die Abneigung gegenüber Juden, die bei geringem Spannungszustand kaum bemerkbar ist, aber mit heftiger Feindschaft verwandt ist und sich schnell steigert. Der gesellschaftliche Antisemitismus werde häufig geleugnet, und der damit einhergehende gesellschaftliche Ausschluss, in denen er sich manifestiert, wird als normale gesellschaftliche Exklusivität gedeutet.<sup>53</sup>

Was die Figur des Sebastian angeht, so hält er selbst tatsächlich den Mitschüler Adler für einen Freund. Er betont aber selbst, dass er ausgerechnet *ihm* die Überlegenheit – die er durchaus bemerkt – nicht zugestehen kann. Darüber reflektiert auch Schüller und stellt fest: „Gegenüber Adler imitiert er das dünnleibige Gebaren seines Vaters. Im Geist verwandelt er seinen überlegenen Gegner in einen unterlegenen, indem er dessen Körper vor sich selbst und vor anderen lächerlich macht.“<sup>54</sup> Sebastian ist sich seiner Abneigung, die er als Jugendlicher gegen Adler empfindet, kaum bewusst, und auch später zweifelt er, ob ein antisemitischer Antrieb sein Verhalten motiviert habe. Zweigs Charakterisierung des aristokratischen Antisemitismus scheint daher durchaus treffend zu sein. Gleichfalls fühlt man sich aber auch an Friedrich Nietzsches *Genealogie der Moral*

---

50 Zweig, Antisemitismus (wie Anm. 49), S. 276; Zweig, Caliban (wie Anm. 43), S. 105.

51 Zweig, Antisemitismus (wie Anm. 49), S. 280; Zweig, Caliban (wie Anm. 43), S. 110.

52 Zweig, Antisemitismus (wie Anm. 49), S. 272f.; Zweig, Caliban (wie Anm. 43), S. 99–101.

53 Bernstein, Antisemitismus (wie Anm. 44), S. 198–206.

54 Schüller, Revolution (wie Anm. 17), S. 139.

erinnert, in der er von der Herrenmoral und dem Gefühl der Verachtung gegenüber den Unterprivilegierten spricht.<sup>55</sup>

Die Form des aristokratischen und latenten Antisemitismus war tatsächlich im beginnenden 20. Jahrhundert in Europa weit verbreitet. So trifft das, was Zweig über Deutschland während der Weimarer Republik schreibt, auf die österreichische Gesellschaft um 1900 zu, in der der Roman spielt. Zwar gab es zur gleichen Zeit auch antisemitische Gewaltextzesse: 1894 kam es zu schweren antisemitischen Ausschreitungen an der Universität Wien, 1898 zu gewalttätigen Übergriffen auf Wohnungen und Geschäfte von Juden in Galizien, die in größere Ausschreitungen eskalierten, bei denen zwölf Menschen starben. Ein Jahr später wurde im böhmischen Polna ein Ritualmordvorwurf vor Gericht erhoben, in dessen Folge ein jüdischer Schusterjunge trotz mangelnder Beweise zum Tode verurteilt wurde. Im selben Jahr kam es im böhmischen Nachod, wo eine der ältesten jüdischen Landgemeinden Böhmens ansässig war, zu judenfeindlichen Unruhen. Abgesehen von Ritualmordvorwürfen konnten derartige Ausschreitungen als sogenannter Radauantisemitismus von der Straße, der des Pöbels, abgetan werden. Verletzender war es für etliche Juden indes, wenn sich überdies ausgerechnet die gebildete, „feine“ Gesellschaft judenfeindlich zeigte.

Obwohl Juden in Österreich rechtlich gleichgestellt waren und die Doppelmonarchie als besonders tolerant galt, war es das Land in West- und Zentraleuropa, in dem der Antisemitismus vor 1933 am stärksten verbreitet war.<sup>56</sup> Neben dem latenten und sogenannten Radauantisemitismus galt dies auch auf politischer Ebene. Im Zuge der Wiener Bürgermeisterwahl 1889 gewann die antilibérale, antisemitische Koalition Vereinigte Christen – mit Karl Lueger als Spitzenkandidaten und unter Beteiligung der Deutschnationalen – 25 von 138 Sitzen im Gemeinderat. Bei den Wahlen 1891 gelangte sie mit 13 Sitzen in den Reichsrat. Den politischen Höhepunkt erreichten die Antisemiten 1897, als Karl Lueger zum Wiener Oberbürgermeister ernannt wurde, nachdem Kaiser Franz Joseph I. ihm dreimal die Bestätigung verweigert hatte. Mit seiner Christlich-Sozialen Partei forderte Lueger den rechtlichen Ausschluss von Juden und initiierte Boykottkampagnen. Sein Antisemitismus war dabei weniger rassistisch, als vielmehr religiös und kulturell begründet. Eine andere Richtung brachte der alldeutsche

---

<sup>55</sup> Nietzsche, Friedrich: *Genealogie der Moral*. Stuttgart 1988. Schon Schüller verweist auf die Parallelen zu Nietzsches Schüller, *Revolution* (wie Anm. 17), S. 140 – 142; Werfel, *Abituriententag* (wie Anm. 3), S. 23f.

<sup>56</sup> Schmidl, Erwin A.: *Juden in der k. (u.) k. Armee. 1788–1918. Jews in the Habsburg Armed Forces 1788–1918*. Eisenstadt 1989. S. 80f. Im ungarischen Teil der Doppelmonarchie war der Antisemitismus allerdings noch stärker. Pauley, Bruce F.: *From Prejudice to Persecution. A History of Austrian Anti-Semitism*. North Carolina 1992. S. xviif., 11.

Politiker Georg von Schönerer in Umlauf, der Ende des 19. Jahrhunderts skandierte: „Ob Jud, ob Christ ist einerlei / In der Rasse liegt die Schweinerei.“<sup>57</sup> Wie dieser Ausspruch bezeugt, galt ihm und seiner politischen Strömung das Judentum nicht als Religion, sondern als „Rasse“, die das Aufgehen der jüdischen Bevölkerung in Österreich unmöglich mache. Gerade gegen das bürgerliche, vom Judentum losgelöste liberale Judentum richtete sich Schönerer mit seinen Forderungen nach Ausschluss. In diesem Sinne kann die Figur Adler als Vertreter einer vom Judentum entfremdeten Richtung gelesen werden. Denn Adlers Jüdischsein wird durch keinerlei Bezüge zur jüdischen Kultur oder Religion kenntlich, vielmehr zeigt es sich dem Hauptprotagonisten Sebastian als „Rasse“, und ebenso wenig spielt Sebastians Zugehörigkeit zum Christentum eine Rolle.

Neben diesen zwei zentralen Überschneidungen des Romansettings und der Realität tauchen einige Unstimmigkeiten auf. So bleibt ungewiss, in welchem Ort die Geschichte, wie Werfel sie erzählt, stattfinden konnte. Im Roman erscheint die Klasse als überwiegend nichtjüdisch, Adler fällt durch seinen jüdischen Hintergrund auf. Einige Hinweise lassen darauf schließen, dass sich die Geschichte in Prag abspielt und es sich bei dem Gymnasium um ein deutschsprachiges handelt.<sup>58</sup> Tatsächlich hatten aber mehr als zwei Drittel der Deutschen in Prag eine jüdische Religionszugehörigkeit. So waren in den Klassen des von katholischen Piaristen geführten Gymnasiums in der Regel unter 20 Schülern mindestens 15 Juden. Zimmermann schließt daraus, dass unter den Prager Deutschen kaum Antisemiten waren, diese sich eher unter den Tschechen und sogenannten Sudetendeutschen fanden.<sup>59</sup> Steinman wiederum betont, dass die nichtjüdische deutsche Minderheit in Prag die jüdischen Deutschen keineswegs akzeptierte und bereits in den späten 1890er Jahren der Antisemitismus unter ihnen anstieg.<sup>60</sup> Gleichwie das Urteil über antisemitische Einstellungen unter den Deutschen in Prag ausfällt, ist es doch unrealistisch, dass Juden eine Minderheit in den deutschen Schulen darstellten.<sup>61</sup> Daraus kann geschlossen werden, dass Werfel in

---

57 Zitiert nach Kriegleder, Juden (wie Anm. 6), S. 57.

58 Werfel selbst gibt verschiedene Hinweise auf den Ort Prag. Überdies erklärt er dies selbst mit dem Verweis auf die Novelle *Das Trauerhaus*, die in Prag spielt. Werfel, Abituriententag (wie Anm. 3), S. 177. Kriegleder zweifelt jedoch angesichts einiger Hinweise an dem Ort Prag. So scheint es unplausibel, dass Sebastian 1927 Landesgerichtsrat in Prag ist, da es längst die Hauptstadt der Tschechoslowakei war. Kriegleder, Juden (wie Anm. 6), S. 50.

59 Zimmermann, Hans Dieter: Franz Werfel und die Prager deutsche Literatur. In: Knocke/Treß (Hrsg.), Franz Werfel (wie Anm. 5), S. 23–33, hier S. 28.

60 Steinman, Franz Werfel (wie Anm. 12), S. 2.

61 Das bestätigt auch Luft, Robert: Sprache und Nationalität an Prager Gymnasien um 1900. In: Klaas-Hinrich Ehlers, Steffen Höhne, Václav Maidl u. Marek Nekuna (Hrsg.): Brücken nach Prag. Deutschsprachige Literatur im kulturellen Kontext der Donaumonarchie und der Tschechoslo-

seinem Roman weder auf eine typische Situation für jüdische Schüler noch auf eigene Erfahrungen des Antisemitismus in der Schule zurückgreift.

## V

Wenden wir uns den biografischen Parallelen zu, erwarten uns einige Überraschungen. In Werfels Kindheit bildete die jüdische Bevölkerung eine beachtliche Gemeinde und die bürgerliche Mittelschicht von Prag. Er selbst schreibt 1920 in einem persönlichen Bericht, dass ihm das Judentum während seiner Jugendjahre nicht als Konflikt bewusst war, denn Judentum und Deutschtum seien beinahe identisch gewesen. Juden hätten sich also als Vertreter und Verteidiger deutscher Kultur wahrgenommen, und gelegentliche Beleidigungen hätten sich eher gegen das Deutschsein als das Jüdischsein gerichtet. Außerdem lebte die deutsch-jüdische Gemeinschaft derart abgeschlossen, dass sie Antisemitismus kaum ausgesetzt gewesen sei. Beinahe sämtliche Mitschüler und Freunde waren Juden. Dass Werfel aufgrund des Antisemitismus nicht zur europäisch-bürgerlichen Gemeinschaft dazugehören solle, sei ihm erst später aufgegangen.<sup>62</sup>

Werfel wechselte mehrfach die Schule und besuchte zuletzt das Stephansgymnasium, das den Beschreibungen des Nikolausgymnasiums im Roman sehr nahe kommt. Wie seine literarische Figur Adler war Werfel nicht religiös, seine eigene rudimentäre religiöse Erziehung habe er nicht verinnerlicht, sie sei ihm fremd geblieben.<sup>63</sup> Mit 14 Jahren begann er Gedichte zu schreiben. Seinem Schulfreund Willy Haas gefielen sie so gut, dass er empfahl, sie an Zeitungen zu schicken. Nach mehreren gescheiterten Versuchen druckte die Sonntagsausgabe des Wiener Tageblatts *Die Zeit* eines der Gedichte ab. Der davon beflügelte Werfel – der zuvor lediglich durch schlechte Leistungen aufgefallen war – fühlte sich fortan zum Dichter berufen und „zog durch die Nächte, rauchend, trinkend, singend, dichtend, und sobald ein neues Poem fertig war, trug er es bereits lautstark seiner Freundesgruppe vor“. <sup>64</sup> Legt die Figurenkonstellation zunächst die Vermutung nahe, dass Werfel sich in Adler spiegelt, wird bei Betrachtung seiner Biografie deutlich, dass er zahlreiche Eigenschaften mit dessen antisemitischem Gegenspieler teilt. Eine Verknüpfung zwischen der Figur Sebastian und dem ju-

---

wakei (Festschrift für Kurt Krolop zum 70. Geburtstag). Frankfurt am Main [u. a.] 2000. S. 105 – 122, hier S. 115.

<sup>62</sup> Leuenberger, Stefanie: Schrift-Raum Jerusalem. Identitätsdiskurse im Werk deutsch-jüdischer Autoren. Köln/Weimar/Wien 2007. S. 151 f.; Paulsen, Werfel (wie Anm. 8), S. 89.

<sup>63</sup> Leuenberger, Schrift-Raum (wie Anm. 62), S. 151 f.

<sup>64</sup> Zimmermann, Franz Werfel (wie Anm. 59), S. 8.

gendlichen Werfel stellt am deutlichsten Hartmut Binder heraus, der den *Abituriententag* als autobiografischen Roman liest.<sup>65</sup> Binder argumentiert recht überzeugend, in der Figur Adler Werfels Freund Paul Kornfeld zu sehen. Zwar bleibt offen, welche Schuld Werfel und seine Freunde auf sich geladen hatten, er vermutet aber die „unterlassene Hilfeleistung“ beim Versuch des literarischen Aufstiegs Kornfelds. Kornfeld war Teil der Prager Literaturszene, die im Café Arco zusammenkam, und galt als großes Talent. Alternativ mutmaßt Binder, dass sich Werfel seiner Egozentrik geschämt habe, mit der er den Kreis seiner Jugendfreunde beherrscht und sein ihm später fragwürdig gewordenes Werk durchgesetzt hatte, ohne auf die psychischen Bedürfnisse sensibler Naturen wie Kornfeld Rücksicht zu nehmen.<sup>66</sup>

Wie anhand des Blicks in Werfels Jugend deutlich wird, verarbeitet er im *Abituriententag* keine etwaige antisemitische Schulerfahrung, sondern bestenfalls die Dynamiken und Unstimmigkeiten innerhalb der literarischen Szene, in der er sich bewegte. Außerdem bleibt zu vermuten, dass er nicht zufällig das Geschehen in die Schule verlegte, schließlich hatte er mit dem repressiven Schulsystem schlechte Erfahrungen gemacht, wie Alfons Weber in seiner sozialpsychologischen Studie über Werfel überzeugend darlegt.<sup>67</sup> Letztlich bietet die autobiografische Bezugnahme – die Parallelen zur Schule, seine eigene Rolle darin – vermutlich lediglich die „Kulisse“, den Hintergrund, um die Erzählung mit Leben zu füllen.<sup>68</sup> Das heißt aber nicht, dass Werfel keinen Antisemitismus gekannt hat. Egon Schwarz ist überzeugt, dass Werfel den Antisemitismus am eigenen Leib erfahren haben musste, um ihn so eindringlich beschreiben zu kön-

---

**65** Binder, Hartmut: Werfels jugendliche Umtriebe. Der *Abituriententag* als autobiographischer Roman. In: Auckenthaler (Hrsg.), Franz Werfel (wie Anm. 2), S. 99–151, hier S. 134–137; Kriegleder, Juden (wie Anm. 6), S. 56; Jungk, Franz (wie Anm. 7), S. 176, S. 179.

**66** Die Literaten versuchten sich in der Regel gegenseitig zu fördern, Kornfeld wurde jedoch zuweilen die Unterstützung verwehrt. 1913 verließ dieser überstürzt Prag – ohne Universitätsabschluss. Binder, Umtriebe (wie Anm. 65), S. 125f., S. 128, S. 138–148; Kriegleder, Juden (wie Anm. 6), S. 56.

**67** Weber, Alfons: Problemkonstanz und Identität. Sozialpsychologische Studien zu Franz Werfels Biographie und Werk – unter besonderer Berücksichtigung der Exilerzählungen (= Studien zur Deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 8). Frankfurt am Main 1990. S. 96. Werfel selbst hat, wie er erklärt, „in der Schule sämtliche Schauder, Dämonen und orkischen Entsetzen des Gymnasiums durchgeföhlt; [...] die eigene tägliche Katastrophe bis zur sündhaften und süßen Befriedigung beim Untergang eines andern“. Werfel, Franz: Die Zukunft der Schule. Eine Entgegnung an Fritz Mauthner. In: Berliner Tageblatt. Nr. 549 (27. Oktober 1915). S. 2.

**68** Schreckenberger, Helga: Verurteilung zu raffinierter Ausweglosigkeit. Juden und Judentum in Franz Werfels „Barbara oder Die Frömmigkeit“. In: Wagener, Hans u. Wilhelm Hemecker (Hrsg.): Judentum in Leben und Werk von Franz Werfel. Berlin/Boston 2011. S. 61–77, hier S. 62.

nen.<sup>69</sup> Er verweist dabei auf die Begegnung mit Rainer Maria Rilke, der anschließend über Werfel urteilte:

Ich war drauf und dran, diesem Jüngling meine Arme zu öffnen, und statt es zu tun, verschränkte ich sie hinter dem Rücken wie ein Gleichgültiger, der spazieren geht. [...] Dabei war er nicht unsympathisch, äußerst intelligent, vielleicht zu intelligent für seine Poesie, die verlor, wenn man sie sich als ausgedacht vorstellte, fein ausgedacht, schlau, von einem jüdischen Geist, der seine Ware nur allzu gut kennt... Zum ersten Mal empfand ich die Verlogenheit der jüdischen Mentalität, die von allem losgelöst ist, was uns bindet, und die es dennoch fertigbringt davon zu reden, genährt von einer nahezu negativen Erlebnisweise, dieser Geist, der in alle Dinge eingeht, ohne sie zu besitzen, wie ein Gift, das überall eindringt und sich dafür rächt, daß es keinem Organismus angehört.<sup>70</sup>

Freilich wusste Werfel nichts von diesen Empfindungen Rilkes seiner Person gegenüber, vermutlich war jedoch eine solche Begegnung nicht einzigartig, und es ist davon auszugehen, dass Werfel derartige Abneigungen gegen seinen jüdischen Hintergrund gespürt hat. Das zeigt insbesondere die in der Werfel-Forschung viel beachtete Liebesbeziehung zu Alma Mahler. In einem autobiografischen Text von 1920 schreibt Werfel, dass ihn das gelegentliche Nachrufen von „Saujud“ auf der Straße nicht berührt habe, die Worte von Alma Mahler aber umso mehr: „Die geliebte Frau sagt: Als ich mit ihm / Dem Arier / mich öffentlich zeigte, begegnete uns Wohlwollen, die Welt zeigte uns ein freundliches Gesicht. Seitdem ich mit dir bin, ist das ganz anders. Ich fühle in der Eisenbahn, auf der Strasse und überall Hass gegen uns.“<sup>71</sup> Alma Mahler hegte selbst Abneigungen gegen Juden, mitunter richteten sich diese direkt gegen Werfel. Wie zahlreiche jüdische Zeitgenossen erfuhr Werfel den Antisemitismus überdies als Soldat im Ersten Weltkrieg, vermutet Sarah Fraiman-Morris.<sup>72</sup>

Für die Annahme einschneidender Erfahrungen mit dem Antisemitismus spricht zudem die Tatsache, dass Werfel das Thema wiederholt in seinem Werk aufgreift. Zum ersten Mal thematisiert er es bereits in dem im November 1914 geschriebenen Fragment *Esther, Kaiserin der Perser*. In den folgenden Romanen

<sup>69</sup> Schwarz, Egon: „Ich war also Jude! Ich war ein Anderer!“. Franz Werfels Darstellung der soziopsychologischen Judenproblematik. In: Auckenthaler (Hrsg.), Franz Werfel. Neue Aspekte seines Werkes (wie Anm. 2), S. 166–176, hier S. 167.

<sup>70</sup> Rainer Maria Rilke an Marie Taxis am 21. Oktober 1913. Nach der Übersetzung von Egon Schwarz. In: Schwarz, „Ich war also Jude!“ (wie Anm. 69), S. 166.

<sup>71</sup> Werfel, Zwischen oben und unten (wie Anm. 3), S. 698. Gemeint ist mit dem „Arier“ vermutlich Walter Gropius, mit dem Mahler zuvor liiert war.

<sup>72</sup> Fraiman-Morris, Sarah: Verdrängung und Bekenntnis. Zu Franz Werfels jüdischer Identität. In: Germanisch-romanische Monatsschrift 53 (2003). S. 339–354, hier S. 314.

und Erzählungen finden sich immer wieder Anspielungen auf den gesellschaftlich verbreiteten Antisemitismus.<sup>73</sup>

## VI

Im *Abituriententag* gesteht sich Sebastian seine Schuld ein und schreibt in einer Art Trance sein Bekenntnis. Allerdings entpuppt sich dieses als unleserlich, und so verstaubt er es in einer Seitenschublade seines Schreibtisches, über dessen Inhalt Werfel bereits zu Beginn des Romans schreibt: „Nie würde dieser Wust gesichtet, aufgearbeitet, abgelegt werden.“ (AT, 19) Sebastians Schuld bleibt demnach ungesühnt. Als Konsequenz muss er sein Leben lang mit der Schuld leben, verlässt aus Angst, Adler zufällig zu begegnen, niemals die Stadt und bleibt in unterer Stellung des Richteramtes.

Die Antisemiten, die Werfel umgaben, als er 1927 den Roman verfasste, hatten vermutlich nichts Vergleichbares erlebt. Im Gegenteil erwartete sie ein Aufblühen und eine staatliche Förderung, zunächst nur in Deutschland, wenige Jahre später auch in Österreich. Als die Nationalsozialisten am 10. Mai 1933 ihre erste Bücherverbrennung veranstalteten, brannte neben vielen anderen Werken *Der Abituriententag*. Gleichwohl unternahm Werfel den vergeblichen Versuch, zu Joseph Goebbels' *Reichsverband Deutscher Schriftsteller* zugelassen zu werden. Außerdem pflegte er enge Kontakte zu Österreichs klerikalfaschistischem Bundeskanzler Kurt von Schuschnigg.<sup>74</sup> 1938 musste er dennoch fliehen, zunächst nach Frankreich, später in die USA. Angesichts der Judenverfolgung näherte sich Werfel dem Judentum an und verarbeitete die nationalsozialistischen Verbrechen literarisch. In dem Romanfragment *Cella oder Die Überwinder* thematisiert er die verzweifelte jüdischen Selbstmorde, die öffentlichen Schmähungen von Juden und das Verlassen vonseiten nichtjüdischer Passanten sowie Vertreibung und Mord. Die SS-Männer stellt er als gedanken- und gewissenlose Menschen dar: „Auf den Gesichtern dieser Männer lag eine grandiose Leere und Ichverlassenheit, die es wahrscheinlich im Laufe der Geschichte noch nicht gegeben hatte. Sie scheinen nichts anderes zu sein als Transmissionen eines fremden Willens, der für sie das Leben selbst bedeutet. Sie lebten so sauber, so exakt, so ohne Gedanken, so ohne Gewissen, wie Motore leben. Sie warteten nur

---

<sup>73</sup> Neben der bereits genannten Erzählung „Eine blaßblaue Frauenschrift“ und der Novelle *Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig* beispielsweise auch im Roman *Barbara* und dem Erzählfragment „Pogrom“.

<sup>74</sup> Jungk, Franz (wie Anm. 7), S. 14.

darauf, angelassen oder abgestellt zu werden.“<sup>75</sup> Die deutsche Kapitulation 1945 erlebte Werfel, bereits todkrank, als große Erleichterung. Wenige Wochen später starb er.

---

<sup>75</sup> Werfel, Franz: *Cella oder Die Überwinder. Versuch eines Romans*. Frankfurt am Main 1997. S. 191. Die Zeilen erinnern an Hannah Arendts Beschreibung der „Banalität des Bösen“ in *Eichmann in Jerusalem* aus dem Jahr 1963.

Jan Süselbeck

# Flüchtling Shylock

Antisemitismuskritik und Empathie lenkung in Walter Mehrings  
Drama *Der Kaufmann von Berlin*

## I Ein jüdischer Flüchtling kommt nach Deutschland

Im Jahr 1943 schrieb Hannah Arendt einen autobiografischen Essay mit dem Titel „We Refugees“. Der Aufsatz erschien in der jüdischen Zeitschrift *The Menorah Journal* und wurde erst 1986 von Eike Geisel ins Deutsche übersetzt.<sup>1</sup> Von ihren eigenen Exilerfahrungen in Frankreich und den USA ausgehend, arbeitet Arendt in ihrem Beitrag erstmals die Besonderheit des Flüchtlingsstatus jüdischer Vertriebener heraus. Sie macht auf die historische Zäsur aufmerksam, die damit verbunden war:

Als Flüchtling hatte bislang gegolten, wer aufgrund seiner Taten oder seiner politischen Anschauungen gezwungen war, Zuflucht zu suchen, aber wir hatten vorher nichts begangen, und die meisten unter uns hegten nicht einmal im Traum irgendwelche radikalen politischen Auffassungen. Mit uns hat sich die Bedeutung des Begriffs „Flüchtling“ gewandelt. „Flüchtlinge“ sind heutzutage jene unter uns, die das Pech hatten, mittellos in einem neuen Land anzukommen, und auf die Hilfe von Flüchtlingskomitees angewiesen waren.<sup>2</sup>

Der jüdische Protagonist in Walter Mehrings 1928 entstandenem Drama *Der Kaufmann von Berlin. Ein historisches Schauspiel aus der deutschen Inflation*, das 1929 von Erwin Piscator auf seiner Bühne am Nollendorfplatz uraufgeführt wurde, hat gerade einmal 100 Dollar in der Tasche, als er während der großen Wirtschaftskrise 1923 im Berlin der frühen Weimarer Republik ankommt. Manches von dem, was Arendt in ihrem Essay über die Situation der Juden zur Zeit des Holocaust schreibt, gilt bereits für Mehrings typenhaft gezeichneten Simon Chajim Kaftan: Auch er möchte vor allem neu anfangen, und auch Kaftan nutzt dazu die Gegebenheiten vor Ort voller Optimismus und Pragmatik.

---

<sup>1</sup> Arendt, Hannah: We Refugees. In: *The Menorah Journal* 1 (Januar 1943). S. 69–77. S. auch die aktuelle Neuauflage von Geisels Übersetzung in Arendt, Hannah: *Wir Flüchtlinge*. Mit einem Essay von Thomas Meyer. Stuttgart 2016.

<sup>2</sup> Arendt, *Wir Flüchtlinge* (wie Anm. 1), S. 9.

Obwohl der „Zivilisationsbruch“ (Dan Diner) der versuchten totalen Auslöschung der europäischen Juden ab Kriegsbeginn 1939, also zehn Jahre nach der Uraufführung von Mehrings Stück, in seinem Ausmaß für den Autor kaum vorstellbar gewesen sein dürfte, endet Mehrings Text bereits mit einem Pogrom im Berliner Scheunenviertel und in der Grenadierstraße, dem seinerzeitigen Zentrum ostjüdischen Lebens in Berlin. Auch wenn dieses Pogrom im Spätherbst 1923 tatsächlich dort stattfand und Mehrings Drama mit dessen Darstellung dokumentarischen Charakter beansprucht, klingt das Stück heute prophetisch.<sup>3</sup> „Thematisch“, schreibt Bayerdörfer, sei „damit die deutsch-jüdische Unheilsgeschichte in ihrer ganzen historischen Erstreckung.“<sup>4</sup> Texte wissen meist mehr über die Zukunft als ihre Autoren. Andersherum formuliert: Die Shoah hat nachträglich die Bedeutung von Werken verändert, die vor dem „Dritten Reich“ geschrieben wurden. Schon beim Lesen der expositorisch geschilderten Bahnfahrt Kaftans nach Berlin kann man jedenfalls nicht umhin, an Claude Lanzmanns lange Kameraeinstellungen aus fahrenden Zügen in Polen zu denken, die seine Dokumentation *Shoah* (1985) durchziehen. Auch muss man an den zynischen Namen für das größte deutsche Vernichtungslager Auschwitz-Birkenau denken, wenn man in der Beschreibung der zunehmend bedrohlich wirkenden Anreise Kaftans nach Berlin die lyrischen Worte liest: „Draußen, im Tagesanbruch, hüpfen die Telegraphenstangen; Neubauten mit Adressen für Trauerkleidung, Liköre und Dachpappe; und wieder Ackerkrume, Birkenschonung hinter Stacheldraht, parzellierte Natur, gebadet in ungesundem Nachtschweiß: die Alldruckskala der endlosen Einfahrt.“<sup>5</sup>

Die Vorgeschichte der Judenvernichtung hatte im Jahr des Hitlerputsches, in dem Mehrings Stück spielt, bereits begonnen. Mehrings modernes Remake von Shakespeares *Kaufmann von Venedig* (1600) markiert als hybrid strukturiertes, mit prosaartigen Einschüben versehenes Lehrstück im theatergeschichtlichen Kon-

---

3 Weswegen es auch Unsinn ist, aufgrund des Scheiterns der Uraufführung bei den Kritikern zu mutmaßen, Mehring habe sich für sein Thema „wohl einfach die falsche Zeit ausgesucht“. So das Resümee bei Stroblmayr, Tanja: Juden, Adel, Bürger. Über Walter Mehrings *Der Kaufmann von Berlin* und Gustav Freytags *Soll und Haben*. Lübeck/Marburg 2010. S. 41.

4 Siehe Bayerdörfer, Hans-Peter: Shylock in Berlin. Walter Mehring und das Judenporträt im Zeitstück der Weimarer Republik. In: Horch, Hans Otto u. Horst Denkler (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom Ersten Weltkrieg bis 1933/1938. Interdisziplinäres Symposium der Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg v.d.H. Tübingen 1993.* S. 307–323, hier S. 314 f.

5 Mehring, Walter: *Der Kaufmann von Berlin*. In: Weitz, Hans-J., unter Mitwirkung von Michael Assmann: *Drei jüdische Dramen. Hermann Ungar: Der rote General. Walter Mehring: Der Kaufmann von Berlin. Paul Kornfeld: Jud Süß. Mit Dokumenten zur Rezeption.* Göttingen 1995. S. 65–176, hier S. 67.

text von Bertolt Brechts epischem Theater eine zeitdiagnostisch innovative Zwischenstation kurz vor dem totalen Untergang jener gefährdeten demokratischen Kultur, in der es kurz vor Toresschluss noch entstehen und aufgeführt werden konnte. Der Autor schrieb sein Drama kurz vor der Weltwirtschaftskrise Ende der 1920er Jahre, und Piscator inszenierte es im September 1929, also ganz unmittelbar vor dem New Yorker Börsencrash im Oktober, mit einem für die Zeit beispiellosen bühnentechnischen Aufwand.<sup>6</sup> Kurze Zeit später, 1933, sollte der Schriftsteller Hannah Arendts Schicksal teilen und, der Ermordung durch die Nationalsozialisten auf seiner Odyssee mehrfach nur äußerst knapp entkommend, über Paris, Wien und erneut Frankreich ins US-Exil fliehen. Er kam dort nicht nur vollkommen mittellos an, sondern blieb es im Gegensatz zu seiner Figur Kaftan auch weitgehend, bevor er 1953 nach Europa zurückkehrte und danach bis zu seinem Tod im Jahr 1981 in Zürich nie wieder richtig Fuß im deutschsprachigen Literaturbetrieb fassen konnte.

Das Besondere an Kaftans Situation ist, dass ein Dollar aufgrund der deutschen Hyperinflation im Dezember 1923 plötzlich 4,21 Billionen Reichsmark wert war. Mehrings Protagonist hat also ein zwar überschaubares, mit einigem Geschick in der Berliner Wirtschaftslage aber gut einsetzbares Startkapital mitgebracht. Noch einmal: Mehring schreibt 1928 ein satirisch zugespitztes Drama über das schwierige Leben eines jüdischen Flüchtlings aus Galizien. Für den Händler Kaftan gilt schon 1923, was Arendt 1943 notierte, als sie darüber nachdachte, warum die vielen jüdischen Versuche stets so hoffnungslos blieben, im Exil neu anzufangen und die eigene Geschichte radikal hinter sich zu lassen, sich zu assimilieren und in der neuen Gesellschaft als Juden unsichtbar zu werden, um so endlich Anerkennung zu finden:

Man könnte davon überrascht sein, dass die offensichtliche Nutzlosigkeit all unserer seltsamen Verkleidungen uns bislang noch nicht hat entmutigen können. Wenn es stimmt, dass die Menschen selten aus der Geschichte lernen, gilt auch, dass sie aus persönlichen Erfahrungen lernen können, die, wie in unserem Fall, immer und immer wiederholt werden. Doch ehe jemand den ersten Stein auf uns wirft, sollte er sich zuvor daran erinnern, dass wir als Juden keinerlei rechtlichen Status in dieser Welt besitzen. Wenn wir damit anfangen, die Wahrheit zu sagen, nämlich dass wir nichts als Juden sind, dann würden wir uns dem Schicksal bloßen Menschseins aussetzen; wir wären dann, von keinem spezifischen Gesetz und keiner politischen Konvention geschützt, nichts weiter als menschliche Wesen. Eine

---

**6** In vielen Kritiken wird die hydraulisch bewegliche Bühne, deren Geräusche die Dialoge der Schauspieler offenbar teils übertönten, allerdings mit Hohn und Spott übergossen. So ist in der *Vossischen Zeitung* von einer „Elefantiasis technischer Künste“ die Rede. Siehe Jacobs, Monty: Piscators Anfang und Ende. In: *Vossische Zeitung*, Nr. 215 (4. Beilage), 8. September 1929. Hier zitiert nach Weitz, *Drei jüdische Dramen* (wie Anm. 5), S. 328–330, hier S. 329.

gefährlichere Einstellung kann ich mir kaum vorstellen, denn tatsächlich leben wir in einer Welt, in welcher bloße menschliche Wesen schon eine geraume Weile nicht mehr existieren.<sup>7</sup>

Mehring's Protagonist kann seine Herkunft ohnehin kaum verleugnen. Deutlicher als sein literarisches Vorbild, der reiche und rachsüchtige Kreditgeber Shylock aus William Shakespeares *The Merchant of Venice*, spricht Kaftan im Stück durchweg in unverstellten Dialektfärbungen des (West-)Jiddischen.<sup>8</sup> Generell ist *Der Kaufmann von Berlin* in seiner gekonnten dialogischen Imitation verschiedenster Alltagssprachen der Zeit ein einzigartiges Zeitdokument. Mehring begründete diesen forcierten umgangssprachlichen Realismus gegenüber Kurt Tucholsky so: „Berlin lässt sich nur in Sprachnuancen fassen [...]. Ich bekenne mich zum Jiddischen (das ich über Fischart kennengelernt habe) und ich bekenne mich zur kessen Schnauze. Weil das wirklich Berlin ist. [...] Aber das kann ich ja keinem als Ihnen klarmachen, daß ich da positiv bin!“<sup>9</sup> Es ist an dieser Stelle wichtig festzuhalten, dass Mehring's Darstellung des jüdischen Idioms also nicht zu Zwecken der Denunziation gestaltet wurde. Auch aus rein linguistischer Sicht hat der Autor die jiddischen Gesprächsanteile in seinem Stück offenbar sehr ernst genommen.<sup>10</sup> Mehring wollte diese Sprache nicht im Sinne eines diskriminierenden, frei erfundenen Literaturjiddischen verspotten, so wie dies in der deutschsprachigen Literaturgeschichte häufig der Fall war.<sup>11</sup>

---

7 Arendt, Wir Flüchtlinge (wie Anm. 1), S. 32.

8 Siehe zur Diskussion der sprachlichen Ausdrucksformen dieser Shakespeare'schen Händlerfigur schlechthin in der kontroversen Shylock-Rezeption des 19. Jahrhunderts Süselbeck, Jan: Szenen in der Synagoge. Die Rezeption von William Shakespeares „Kaufmann von Venedig“ bei August Wilhelm Schlegel und Heinrich Heine. In: Nike Thurn (Hrsg.): Literarischer Antisemitismus. Der Deutschunterricht. Beiträge zu seiner Praxis und wissenschaftlichen Grundlegung. Heft 2/2015. S. 18–29.

9 Mehring, Walter: Drei Briefe an Kurt Tucholsky. In: Weitz, Drei jüdische Dramen (wie Anm. 5), S. 316–323, hier S. 320 f.

10 Siehe zu diesem Thema grundlegend Schäfer, Lea: Sprachliche Imitation: Jiddisch in der deutschsprachigen Literatur (18.–20. Jahrhundert). Berlin 2017. Um eine persönliche Stellungnahme zum Jiddischen in Mehring's Text gebeten, schrieb Schäfer am 27. Juli 2017 an den Autor des vorliegenden Beitrags, die Wiedergabe der zwischen dem West- und Ostjiddischen schillernden Sprache im Stück sei besonders zeitgetreu und zeuge von einem Autor, der gewusst habe, was er tat. Die lexikalischen Strukturen wiesen in ihrer Originalität darauf hin, dass sich Mehring mit dem Jiddischen gut auskannte bzw. sich sehr genau darüber informiert haben müsse.

11 Vgl. zum Begriff des Literaturjiddischen Richter, Matthias: Die Sprache jüdischer Figuren in der deutschen Literatur (1750–1933). Studien zu Form und Funktion. Göttingen 1995. S. 98: „Literaturtheoretisch gesehen, sind diese Spracheigentümlichkeiten in fiktionalen Texten primär nicht Elemente des realen Jiddisch; vielmehr konstruieren sie die Sprache jüdischer Figuren in der

Was Piscator in seiner vielfach verrissenen Inszenierung daraus machte, steht auf einem anderen Blatt. Alfred Kerr lag in seiner Kritik zur Uraufführung des Stückes trotzdem falsch, wenn er behauptete: „Kaftan – das könnte genauso gut ein Bauer aus dem Allgäu sein.“<sup>12</sup> Selbstverständlich bedeutete es 1929 aus verschiedenen Gründen, die im Folgenden zu erörtern sind, etwas vollkommen anderes, wenn auf der Bühne Jiddisch gesprochen wurde, als die launige Intonation irgendeiner bayerischen Mundart. Der vorliegende Beitrag versucht, mit emotionswissenschaftlichen Hilfsmitteln Licht ins Dunkel der kontroversen und ambivalenten Reaktionen zu bringen, die Mehrings Drama in der spärlichen Forschungsliteratur zum Text sogar bis heute ausgelöst hat. Warum, so lautet die Leitfrage, stand Mehrings Drama 1929 so vollkommen quer zur Erwartungshaltung aller nur erdenklichen politischen Lager des Feuilletons?

## II Ein vergessenes Stück und seine verkürzte Rezeption – ein einführender Überblick

Kaftans erste Äußerung im Text vermittelt in ihrem sprachlichen Humor eine missverständliche Botschaft: „Scholem alejchem, Berlin! ... Do bin ich! ... a Giten Tog ... a Giten Tog! ... a Giten Tog! ... West du mir sein a freund? ... west du mir sein a feind? west du mir sein untertänig? Well ich sein dein Rothschild?“<sup>13</sup> Diese einerseits als Selbstironie der Figur lesbare, andererseits aus antisemitischer Sicht als Judenkarikatur gut funktionierende erste Äußerung des Protagonisten im Stück deutet das Problem der empörten Rezeption von Mehrings Drama bereits an. Der Verfasser arbeitet in aufreizender Weise mit Versatzstücken eines Judenbilds, das für verschiedene Publika unterschiedlichen Wiedererkennungswert hatte. Für Antisemiten konnte die Textstelle schlicht bedeuten: ‚Der Jude‘ mit dem sprechenden Namen Kaftan kommt nach Berlin und hofft expressis verbis, sich die Stadt wie der emblematische Großbankier Rothschild ‚unterwerfen‘ zu können, in Erinnerung an die historische Figur des Baron James de Rothschild (1792–1868) und seine in Europa weit verzweigte Bankiersfamilie, die von Judenhassern bis heute gerne als Shylock-Chiffre schlechthin halluziniert wird.

---

Literatur, also ein fiktionales jüdisches Idiom, das ich Literaturjiddisch nennen will.“ Genau diese Definition trifft auf das Jiddische in Mehrings Stück nicht zu.

12 Kerr, Alfred: „Der Kaufmann von Berlin“. Piscatorbühne. In: Berliner Tageblatt. 7. September 1929. Hier zitiert nach Weitz, *Drei jüdische Dramen* (wie Anm. 5), S. 324 f., hier S. 324.

13 Mehring, *Der Kaufmann von Berlin* (wie Anm. 5), S. 73. Orthografische Eigenheiten so im Text.

Das Stück ist als Ganzes, in seiner affektpoetischen Ensemblewirkung allerdings differenzierter zu betrachten. Wie viele ostgalizische Juden der Zeit, die vor Pogromen in Osteuropa nach Berlin flohen, sucht Kaftan für sich und seine sterbenskranke Tochter Jessi, die hinfällige ‚schöne Jüdin‘<sup>14</sup> im Stück, einfach nur nach Heilung von ihrer Lungenkrankheit, nach gemeinsamer Sicherheit und nach Aufstiegschancen. Er kommt jedoch in ein Land, in dem rechtsextreme Militärs Verschwörungen und Putschpläne gegen die junge Demokratie schmieden, um die ‚Schmach‘ des Versailler Vertrags zu überwinden. Am Ende scheitern in dieser Situation nicht nur Kaftans Spekulationen mit jenem Startgeld, das ihm ursprünglich sein galizisches Heimatdorf geliehen hatte, sondern er hat damit auch noch einen rechtsextremen Putschversuch finanziert, der in einem Pogrom gegen seinesgleichen im Ghetto der Grenadierstraße gipfelt. Nicht zuletzt stirbt Kaftans Tochter Jessi vor Trauer über den Ruin ihres Vaters. Der Flüchtling Shylock ist erneut am Nullpunkt angekommen.

Diese tragische Zuspitzung des Plots im Kontext des deutschen Antisemitismus Ende der 1920er Jahre wurde in der Erstrezeption des Stückes kaum gesehen. Kaftan wurde unter Ausblendung seiner prekären Ausgangssituation als Flüchtling eher als Synekdoche eines jüdischen Raubtierkapitalismus verstanden. Mehrings Drama wurde zudem besonders wegen der jiddischen Ausdrucksweise des ostjüdischen Protagonisten kritisiert, und zwar bemerkenswerterweise auch in Blättern, von denen dies weniger zu erwarten gewesen wäre. Das Publikationsorgan des Central-Vereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, die *C.V.-Zeitung*, lehnte das „unwahrfafte Tendenzstück“ rundheraus ab, da man „ehrliebenden deutschen Juden den Besuch“ der Inszenierung „nicht empfehlen“ könne.<sup>15</sup> Man fürchtete, dass „die Masse die Persiflage nicht verstehen“ und das verzerrte Judenbild des Stücks für bare Münze nehmen werde.<sup>16</sup>

Im *Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde in Berlin* fragte sich Walter Loewenstein indigniert, ob „dieser Herr Kaftan auf einer Berliner Bühne unbedingt in jiddischer Sprache sprechen“ müsse. Hier mögen Ressentiments zwischen assimilierten Berliner Juden und den neu eingewanderten Ostjuden des Scheunenviertels eine Rolle gespielt haben: „Ich mag dieses Sprachgemisch nicht, das man Jiddisch nennt. Doch mag es eine herrliche Sprache sein. Da aber die Berliner

<sup>14</sup> Siehe zu diesem Topos vor allem: Krobb, Florian: Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Tübingen 1993.

<sup>15</sup> Oppenheimer, Hans: „Der Kaufmann von Berlin“. Geist der Wahrheit – Geist der Tendenz! In: *C.V.-Zeitung*. 13. September 1929. Hier zitiert nach: Weitz, Drei jüdische Dramen (wie Anm. 5), S. 306f., hier S. 307.

<sup>16</sup> Oppenheimer, „Der Kaufmann von Berlin“ (wie Anm. 15), S. 307.

Theaterbesucher es kaum zu lernen beabsichtigen dürften, wäre sein Verschwinden von den Berliner Brettern wohl kaum zu bedauern.“<sup>17</sup>

Der Kritiker ging also sogar so weit, in einem jüdischen Gemeindeblatt die Tilgung jedweder sprachlicher Spuren ostjüdischer Kultur aus den Theaterinszenierungen seiner Stadt zu fordern. Max Reinheimer wiederum fürchtete im *Israelitischen Familienblatt* Beifall von Antisemiten, aber auch Missverständnisse auf Seiten völlig unpolitischer Kreise, die „viel böses Blut machen und so dem Judentum zum Schaden“ werden könnten – mithin das, was man im Jiddischen traditionell „Risches“ nannte. Man werde „*Einzelereignisse*“ wie das Geschäftsgebaren Kaftans für Charakteristika der Juden allgemein halten, warnte auch Reinheimer: „Und so besorgt der sicherlich jüdischer Abstammung sich rühmende Herr Mehring die Geschäfte der Goebbels und Genossen.“<sup>18</sup>

Seltsam mutet dabei Reinheimers – letztlich selbst ein antisemitisches Phantasma aufgreifender – Vorwurf an, es seien tatsächlich nicht nur Juden wie Kaftan „*allein* die Schädlinge am Volk“ gewesen, um weiter zu fragen, ob „nicht auch Leute rein arischer Abstammung das gleiche getan“ hätten.<sup>19</sup> Zunächst einmal zeigt Mehrings Drama genau Letzteres; der auffällig defensive erste Teil von Reinheimers Argument jedoch demonstriert auf beklemmende Weise, wie sehr sich das jüdische Feuilleton der Weimarer Republik bereits in die Ecke gedrängt und dazu gezwungen sah, zumindest eine partielle Realität judenfeindlicher Vorstellungen zu konzedieren, bis hin zur Wiederholung einer Parasiten-Metapher, die wenige Jahre später dazu benutzt werden sollte, die europäischen Juden mit einem Insektenvertilgungsmittel industriell zu vernichten. Reinheimer war in die Falle getappt, selbst einzuräumen, dass es tatsächlich „die Sünden einiger weniger Schädlinge“ unter seinesgleichen seien, für welche „die unschuldigen, verarmten Juden büßen müssen“.<sup>20</sup>

Editor Hans-J. Weitz schreibt dazu im Vorwort zu seiner Ausgabe dieser Rezeptionszeugnisse mit auffälliger Diplomatie, die jüdischen Kritiker der Zeit hätten Stücke mit jüdischen Protagonisten in der aufgeheizten innenpolitischen Entwicklung um die „jüdische Frage“ besonders kritisch begutachtet, „um Ob-

---

17 Loewenstein, Walter: Der Kaufmann von Berlin. Historisches Schauspiel aus der deutschen Inflation. Piscatorbühne im Theater am Nollendorfplatz. In: Gemeindeblatt der Jüdischen Gemeinde zu Berlin. Hier zitiert nach: Weitz, Drei jüdische Dramen (wie Anm. 5), S. 310 f., hier S. 310.

18 Reinheimer, Max: Wie Juden unbewußt Judenhaß schaffen. Zum „Kaufmann von Berlin“. In: Israelitisches Familienblatt. Hier zitiert nach: Weitz, Drei jüdische Dramen (wie Anm. 5), S. 307–309, hier S. 308.

19 Reinheimer, Wie Juden unbewußt Judenhaß schaffen (wie Anm. 18), S. 308. Hervorhebung im Original.

20 Reinheimer, Wie Juden unbewußt Judenhaß schaffen (wie Anm. 18), S. 309.

ektivität bemüht, doch mit geschärfter Aufmerksamkeit“, und sie „registrierten die Mängel und Schwächen“ bzw. „wie das Gelingen hinter der Absicht, dem Anspruch zurückblieb. Sie warnten vor möglichem Missverständnis, vor Beifall von falscher Seite“.<sup>21</sup>

Die Frage ist allerdings aus heutiger Sicht, inwiefern diese mahnenden Prognosen zutrafen. Die alarmierten Rezensionen der Uraufführung von Mehrings Stück lassen bereits eine merkbliche Beeinflussung durch den gewachsenen Antisemitismus jener Jahre erkennen, die nicht unbedingt zu logischen Argumentationen führte. Die Rechte freute sich schließlich keineswegs über das Drama, sondern sie skandalisierte es ebenso wie die jüdischen Kritiker, wenn auch aus ganz anderen Gründen. Man war vor allem gegen die angebliche Verunglimpfung toter deutscher Soldaten und die Dekadenz des antibürgerlichen Zeitbilds, die man in dem Stück zu erkennen glaubte.

### III Emotionswissenschaftliche Perspektiven auf die reaktionäre Kritik an Mehrings Stück

Die Vorhersagen der jüdischen Rezensenten lagen falsch: „Goebbels und Genossen“ inszenierten öffentliche Aufstände gegen Piscators Inszenierung. Der Judenhass war bereits so ubiquitär, dass selbstzensierende Vorsichtsmaßnahmen wie die, auf Berliner Bühnen besser kein Jiddisch mehr zu sprechen, vollkommen wirkungslos gewesen wären – einmal ganz abgesehen von der Frage, inwiefern das bloße Sprechen der jiddischen Sprache überhaupt Antisemitismus erzeugen können soll. Selbst in einer Zeitung wie dem *Berliner Lokal-Anzeiger*, der mit einer Auflage von 250.000 Exemplaren zu den einflussreichsten Blättern des Scherl-Verlags, keineswegs aber zur nationalsozialistischen Presse gehörte, wenngleich er national ausgerichtet war und sich zunehmend nach rechts orientierte,<sup>22</sup> waren nach der Uraufführung völkische Tiraden zu lesen, in denen sich der Rezensent darüber empörte, dass dem Publikum in der Inszenierung Mitleid mit einem Juden nahegelegt werde: „Und natürlich wird der Galizier, den man auch mit dem Tallis überm Kopf und mit den Gebetriemen bewundern muß, ein Opfer der Christen,

---

<sup>21</sup> Weitz, Hans-J.: Vorbemerkungen. In: Weitz, Drei jüdische Dramen (wie Anm. 5), S. 9–19, hier S. 19.

<sup>22</sup> Siehe Weitz, Drei jüdische Dramen (wie Anm. 5), S. 409.

Opfer korrupter Nachkriegsoffiziere, die von ihm zehren, ihn betrügerisch ausbeuten!“<sup>23</sup>

Diese Kritik ist ein schönes Beispiel dafür, dass sogar reaktionäre Rezipienten sehr wohl in der Lage waren, die intendierte Sympathienlenkung von Mehrings Stück selbst noch anhand der verfremdenden und durch technische Probleme getrübbten Inszenierung Piscators korrekt zu erfassen. Allerdings empfanden sie diese dramaturgischen Empathieforderungen für eine jüdische Figur aufgrund ihres eigenen Weltbilds als empörend und wehrten sie als Ärgernis ab. Womit die Erstrezeption von Mehrings Drama neuere Erkenntnisse der Emotionsforschung bestätigt, wie sie u. a. Fritz Breithaupt referiert: Das (Ab-)Blocken von Empathie ist im menschlichen Gefühlshaushalt schlicht die Norm, um ein gewisses Selbstbild und antrainierte Urteilsweisen aufrechterhalten zu können: „Without such a (partial) blockage we would live in a world of constant loss of perspective“, so Breithaupt.<sup>24</sup> Und weiter: „The assumption is that empathy is generally inhibited or blocked, until certain learned controls remove those blocking mechanisms and allow empathy to occur.“<sup>25</sup>

Wir müssen jedoch aufgrund der labilen Wirtschaftslage Ende der 1920er Jahre bei einem beträchtlichen Teil des Publikums mit verfestigten Phantasien über angebliche jüdische Krisengewinner rechnen. Angesichts dieses Diskurses der Tabuisierung von Empathie für Juden stand Mehrings Stück auf verlorenem Posten. Die massive antisemitische Agitation der Nationalsozialisten der vorangegangenen Jahre, die unter den Deutschen zwar keinesfalls auf ungeteilte Zustimmung gestoßen war, dürfte vor dem ersten großen Wahlerfolg der NSDAP im Jahr 1930 dennoch nicht ganz folgenlos für die Verschiebung der Empathiefähigkeit der Bürger geblieben sein. Auch wenn die Juden diskriminiert wurden, verhielt man sich ihnen gegenüber zunehmend distanziert. Letztlich wendete sich hier eine zeitgenössische Rezeptionsbedingung gegen das Drama, die Mehring in seinem Text sogar selbst dokumentarisch darzustellen versucht hatte: Bestimmte Aspekte der Figur Kaftans, die Mehring in einen antisemitismuskritischen dramaturgischen Kontext stellte, wirkten so paradoxerweise wie eine Steilvorlage zum Scheitern von Empathie im Publikum.

Mit Friedrich Nietzsche weist Fritz Breithaupt darauf hin, dass es eine Tendenz gibt, Mitleid mit Underdogs aus einer solchen Perspektive zu pathologisieren

---

**23** Sternaux, Ludwig: „Dreck, weg damit!“ Was Piscator dem deutschen Theaterpublikum bieten kann. In: Berliner Lokal-Anzeiger. 47. Jg. Nr. 423 (Abendausgabe), 7. September 1929. S. 1. Hier zitiert nach: Weitz, Drei jüdische Dramen (wie Anm. 5), S. 344–347, hier S. 346.

**24** Breithaupt, Fritz: The Blocking of Empathy, Narrative Empathy, and a Three-Person Model of Empathy. In: Emotion Review, Vol. XX, No. X (2011). S. 1–8, hier S. 2.

**25** Breithaupt, The Blocking of Empathy (wie Anm. 24), S. 4.

und aus einem machtsstrategischen Kalkül heraus abzuwehren: „Empathie und vor allem die pervertierte Form des *Mitleidens*“ würden so zur „Rache der Schwachen“ umgedeutet, und die Empathie fungiere als „Mittel zur Strafe und Unterdrückung der herrschenden Rasse“. <sup>26</sup> Es ist davon auszugehen, dass unter solchen politischen Rahmenbedingungen eine Vielzahl von Formen der Empathie-Blockade vorkommen, wie Breithaupt konstatiert: „In Frage kommen dabei eine Reihe von bewussten Steuerungen bis hin zu erlernten Formen der Abhärtung und Abstumpfung.“ <sup>27</sup>

Da Mehrings Dramentext auch Prosaelemente enthält, kann man an dieser Stelle zudem auf Suzanne Keens grundlegende Studie *Empathy and the Novel* verweisen. Demnach gibt es zwar bestimmte Formen der Erzeugung von Empathie in Romanen, deren Wirksamkeit vielfach belegt ist. Keen betrachtet die Effektivität dieser literarischen Emotionalisierungsstrategien in ihrer Studie jedoch skeptisch:

Narrative theorists, novel critics, and reading specialists have already singled out a small set of narrative techniques – such as the use of first person narration and the interior representation of character’s consciousness and emotional states – as devices supporting character identification, contributing to empathic experiences, opening reader’s mind to others, and even predisposing readers to altruism. [...] In the course of reviewing the available research on this subject, I point out the gaps in our knowledge of potentially empathetic narrative techniques. I also ask whether any set of narrative techniques overrides the resistance to emphasizing often displayed by members of an in-group regarding the emotional states of others marked out as different by their age, race, gender, weight, disabilities, and so forth. [...] We may find ourselves regarding the feelings of those who seem outside the tribe with a range of emotions, but without empathy. <sup>28</sup>

Mit anderen Worten: Ein Jiddisch sprechender Protagonist auf der Bühne am Nollendorfplatz mag für bestimmte antisemitische Zuschauer, die gerade als Publizisten dabei waren, das völkische Weltbild des Nationalsozialismus mit herbeizuschreiben, nicht dazu angelegt gewesen zu sein, ihre kognitive In-Group-Vermeidung von Empathie für einen Juden zu verabschieden. Umgekehrt kann man Mehring aber nicht vorwerfen, dieses Empathieverbot mit seinem Stück auch noch gezielt unterstützt zu haben. Die Reaktion im *Berliner Lokal-Anzeiger* belegt vielmehr, dass selbst das politisch rechts stehende Feuilleton in der Lage war, die antisemitismuskritische Empathieelenkungsstrategie von Mehrings Werk klar und deutlich zu verstehen. Dennoch wird Mehrings Drama seit den 1990er Jahren nach

---

<sup>26</sup> Breithaupt, Fritz: Die dunklen Seiten der Empathie. Berlin 2017. S. 59.

<sup>27</sup> Breithaupt, Die dunklen Seiten der Empathie (wie Anm. 26), S. 85.

<sup>28</sup> Keen, Suzanne: *Empathy and the Novel*. Oxford/New York 2007. S. X.

wie vor eher skeptisch gesehen. Horst Denkler wird in einem Tagungsprotokoll von 1993 mit der vorsichtig fragenden Kritik zitiert:

Hier liegt ja augenscheinlich eine Tabuverletzung vor. Kann man aus dieser Tatsache Schlüsse ziehen? Dramengeschichtlich handelt es sich um den Durchbruch des Zeitstücks; politisch aber war die Aufführung eine Katastrophe. Sind nicht die Identifikationsangebote zu sehr über literarische Anspielungen auf [Shakespeare] vermittelt, daß dem Publikum diese feineren, anspruchsvolleren Sinnebenen verloren gehen mußten und daher die holzschnittartigen Stellungnahmen zu erklären sind?<sup>29</sup>

Trotz der auffälligen Widersprüche und Fehltritte im verängstigten jüdischen Feuilleton der Zeit hält Bjoern Weigel die Kritik des C.V.-Blattes in seinem Artikel im *Handbuch des Antisemitismus* noch im Jahr 2015 für „so verständlich wie symptomatisch“, und er schreibt weiter: „Kaftan ist zwar nicht Shylock: Er ist nicht der ‚Jude an sich‘, sondern trägt individuelle Züge. Gleichwohl sind diese antisemitisch konnotiert. Dass Mehring seinen Protagonisten mit jiddischem Akzent sprechen ließ – und Piscator gleich einen jiddisch-sprachigen Schauspieler aus New York für die Titelrolle engagierte –, war dabei nicht das einzige antisemitisch auslegbare Element“.<sup>30</sup>

Die Frage ist, ob es bereits als antisemitisch einzustufen ist, wenn der Regisseur mit seinem Casting schlicht dafür Sorge trug, dass ganz im Sinne des Dramentextes keine diskriminierende Karikatur des Jiddischen, sondern die originale Sprache auf der Bühne gesprochen wurde. Dies zu behaupten hieße, dem Argument zuzustimmen, dass die bloße getreue Darstellung jüdischer Kultur und Sprache bereits Antisemitismus zu erzeugen vermöge, obwohl der Judenhass ein ganz unabhängig davon funktionierendes Weltdeutungs- und Glaubenssystem ist.<sup>31</sup> Mehring – und wohl auch Piscator – begaben sich allerdings in ihren Kontextualisierungen des Jiddischen mit symbolischen Namen, Zeichen und

<sup>29</sup> Krob, Florian u. Stefan Wirtz: Über Judentum und Antisemitismus in Geschichte und Literatur zwischen 1917/18 und 1933/38: Grundzüge der Diskussion. In: Horsch/Denkler, *Conditio Judaica* (wie Anm. 4), S. 415–431, hier S. 428.

<sup>30</sup> Weigel, Bjoern: Der Kaufmann von Berlin (Theaterstück von Walter Mehring, 1929). In: Benz, Wolfgang et al., Redaktion Brigitte Mihok (Hrsg.): *Handbuch des Antisemitismus*. Bd. 7: Literatur, Film, Theater und Kunst. Berlin/Boston 2015. S. 434–437, hier S. 435.

<sup>31</sup> Vgl. die Definition bei Monika Schwarz-Friesel. Demnach ist der Antisemitismus ein auf „judeophoben Stereotypen basierendes Glaubens- und Weltdeutungssystem, das im kollektiven Bewusstsein der abendländischen Denk- und Gefühlsstrukturen verankert und im kommunikativen Gedächtnis durch seit Jahrhunderten reproduzierte Sprachgebrauchsmuster gespeichert ist“. Siehe Schwarz-Friesel, Monika: *Antisemitische Hass-Metaphorik. Die emotionale Dimension aktueller Judenfeindschaft*. In: *Interventionen – Zeitschrift für Verantwortungspädagogik*. Berlin 2015. S. 38–44, hier S. 38.

Schlagwörtern aus dem klassischen sprachlichen Assoziationsraum von Antisemitismus – Stichwort „Rothschild“ – auf Glatteis und forderten damit tatsächlich eine ganze Reihe irritierter Antisemitismus-Diagnosen quer durch das Pressegefälle der Weimarer Republik heraus.<sup>32</sup>

Bei der Uraufführung des Stückes handelte es sich laut Georg-Michael Schulz um nicht weniger als „einen der größten Theaterskandale der Weimarer Republik“. Dies jedoch vor allem „durch eine (gegen den sinnlosen Tod im Krieg und gegen den wiederauflebenden Militarismus gerichtete) Straßenkehrer-Szene, in der der Leichnam eines Soldaten weggefeht wird, was von der Kritik zum Teil als Verhöhnung von Kriegstoten ausgelegt wurde“.<sup>33</sup> Carl von Ossietzky beschreibt den zugespitzten Regieeinfall Piscators zu dieser Szene Mehrings in seiner Kritik in der *Weltbühne*: „Genug, der Herr, der den dritten Straßenkehrer gab, tat zu viel: Er gab dem Leichnam einen Tritt. Das war eine Rohheit, die ein berechtigtes Pfeifkonzert quittierte.“<sup>34</sup> Im vorausseilenden Gehorsam der Selbstzensur strich darauf nicht nur Piscator die Szene aus den nachfolgenden Aufführungen, sondern auch Mehrings Verlag S. Fischer tilgte die Stelle aus dem Stücktext.<sup>35</sup>

Ähnlich wie bei dem – stofflich und thematisch allerdings größtenteils ganz anders gelagerten – Fall des Bestsellers *Im Westen nichts Neues* von Erich Maria

---

**32** Siehe dazu die relativ ausführliche Dokumentation von Kritiken in Weitz, *Drei jüdische Dramen* (wie Anm. 5), S. 297–357, die nicht zuletzt einen guten Einblick in Piscators teils offenbar missverständlich wirkende Bühneneinfälle gibt.

**33** Vgl. Schulz, Georg-Michael: Die „Zahlenmagie des Heiligen Mehrwerts“. Nationalismus, Inflation und der Ostjude Kaftan in Walter Mehrings *Kaufmann von Berlin*. In: Bayerdörfer, Hans-Peter u. Jens Malte Fischer, unter Mitarbeit von Frank Halbach (Hrsg.): *Judenrollen. Darstellungsformen im europäischen Theater von der Restauration bis zur Zwischenkriegszeit*. Tübingen 2008, S. 293–303, hier S. 296.

**34** Ossietzky, Carl von: Die Kaufleute von Berlin. In: *Die Weltbühne*. 25. Jg., Bd. II (1929), Nr. 38, 17. September 1929. S. 437–443. Hier zitiert nach Weitz, *Drei jüdische Dramen* (wie Anm. 5), S. 297–305, hier S. 302.

**35** Ossietzky, Die Kaufleute von Berlin (wie Anm. 34), S. 302–304. Siehe dazu auch Mehrings Selbstverteidigung: „Wie darf ich, der Geringsten Einer, mich beklagen, daß man den Sinn des Liedchens umfälschte als Verhöhnung der im Weltkrieg Gefallenen! Daß man sich mehr entrüstet über eine Allegorie des Schicksals als über das Hinmorden von Millionen. Ich wollte nicht ... Nein! Ich habe nicht einen Leichnam verhöhnt! Ich habe die Nichtigkeit des Äußeren gezeigt: Geld, Macht und Gestalt. Ich habe den Ablauf eines Daseins konstatiert. Verhöhnt habe ich jene, die ihn in den Tod trieben, die den Toten verkommen ließen; nicht das Opfer! Ich habe Respekt vor dem Leben! Ihr werdet erst gefühlvoll, wenn einer tot ist.“ Mehring, *Drei Briefe an Tucholsky*, S. 315. Tatsächlich gab es bereits eine zeitgenössische Kritik, die Mehring in dieser Sache beispargt: „Aber die arme krasse Leiche war ernstgemeint. [...] Peinlich, grausig, kraß – aber nicht gegen den Toten, sondern für den Toten.“ Siehe Diebold, Bernhard: *Piscator-Premiere*. In: *Frankfurter Zeitung* (Abendblatt), 74. Jg., Nr. 668, September 1929. S. 1. Hier zitiert nach Weitz, *Drei jüdische Dramen* (wie Anm. 5), S. 330–332, hier S. 332.

Remarque, der nahezu zeitgleich 1928 im Zeitungsvorabdruck und 1929 in Buchform erschien, um 1930 in Hollywood verfilmt zu werden und in dieser Adaption von den Nationalsozialisten ebenfalls zum Anlass eines inszenierten Skandals am Nollendorfplatz genommen zu werden,<sup>36</sup> ist die kontroverse zeitgenössische Rezeptionsgeschichte von Mehrings Stück gleich aus mehreren Gründen bemerkenswert. Laut Günther Rühle handelt es sich immerhin um die „stärkste Darstellung Berlins im deutschen Drama“.<sup>37</sup> Die historische Relevanz des Textes kurz vor der Machtübernahme Adolf Hitlers liegt auf der Hand, genauso wie Mehrings antifaschistische Intention. „Mehring hat die Nazis gehaßt und verachtet“, schreibt Uwe Naumann,

und sie haben seinen Haß mit ihren Mitteln erwidert. Piscators Inzenierung von Mehrings Stück „Der Kaufmann von Berlin“ 1929 beantwortete die extreme Rechte mit Störaktionen und einer Pressekampagne. Sylvester 1932/33 verkündete Goebbels, er werde sich nach dem Machtantritt seiner Partei *den Mehring mal persönlich vorknöpfen*, und er bekräftigte diese Drohung 1933 öffentlich auf der Titelseite des „Angriff“ unter der Überschrift „An den Galgen!“ Mehring hat nicht gewartet auf den Besuch der Faschisten.<sup>38</sup>

Danach war es jedoch lange still um Mehrings Drama. Frank Castorfs Volksbühne am Rosa-Luxemburg-Platz reinszenierte das Werk im Jahr 2010, erstmals nach 1945. Auf der Website des Theaters findet sich neben einem bemerkenswerten Videostatement des Regisseurs Castorf folgende pointierte, wenn auch teils nicht ganz korrekte Vorstellung und inhaltliche Skizze des Stoffes, die hier zu Einführungszwecken mit kleinen Korrekturen in eckigen Klammern komplett zitiert werden soll. Zu unterstreichen ist die darin hervorgehobene filmische Schreibweise Mehrings in Teilen des Dramas, die es formal in den Kontext ähnlicher Prosaexperimente bei so unterschiedlichen Autoren wie dem (damals bereits faschistischen) Arnolt Bronnen oder auch bei Alfred Döblin rücken, dessen Roman *Berlin: Alexanderplatz* im gleichen Jahr erschien:

6. September 1929: Die Uraufführung des Kaufmann von Berlin in der Piscator-Bühne am Nollendorfplatz ist der politische Skandal auf der Bühne. SA marschiert vor dem Theater, Goebbels schreibt eine Hetzschrift gegen Mehring: „An den Galgen!“ [dies aber tatsächlich

<sup>36</sup> Vgl. Süselbeck, Jan: Im Angesicht der Grausamkeit. Emotionale Effekte literarischer und audiovisueller Kriegsdarstellungen vom 19. bis zum 21. Jahrhundert. Göttingen 2013. S. 119–160.

<sup>37</sup> Rühle, Günther: Kommentar [zum *Kaufmann von Berlin*]. In: Ders.: Zeit und Theater. Bd. 2: Von der Republik zur Diktatur. 1925–1933. Frankfurt am Main 1972. S. 803–809, hier S. 803.

<sup>38</sup> Naumann, Uwe: Herrlichkeit von Pappe. Über Walter Mehrings antifaschistische Satire „Müller“. In: Walter Mehring. text + kritik. Zeitschrift für Literatur. Herausgeber Heinz Ludwig Arnold. Redaktionelle Mitarbeit: Ingrid Laurien und Otto Lorenz. Bd. 78 (1983). S. 36–43, hier S. 37. Hervorhebungen im Original.

erst 1933, s. o., JS]. Die Presse fällt über Mehring her, projüdische Agitation wird ihm genauso vorgeworfen wie antisemitische Hetze. Galizische Juden, preußische Wirte, Kleinkriminelle, Generäle, Freikorpsschläger, Wirtschaftsbosse und Anwälte bilden das Panorama von Walter Mehrings Kaufmann. Die Volksbühne unternimmt die Wiederentdeckung des heute so gut wie vergessenen Schriftstellers – neben Tucholsky der wichtigste Satiriker der Weimarer Republik. Wer Mehring liest, liest eine Zeitung (nicht nur eine: alle), sieht einen Film (nicht nur einen: alle), wird von einem Stadtplan überfallen (nicht nur von einem) und hört, was das Berlin seiner Zeit spricht und singt, woran es sich heiser brüllt. Mehring schreibt, als schwenke er mit der Kamera Straßenszenen ab. Er spiegelt Hoch- und Umgangssprache, das Jiddische wie die Floskeln des High-Society-Kapitals, Kasinodeutsch und Gossenslang. Tucholsky: „Mehring ist der erste Flieger über Berlin!“ Kaftan, osteuropäischer Jude, steigt Anfang 1923 aus dem Zug am Alexanderplatz, 100 Dollar in der Tasche. Französische Truppen haben das Ruhrgebiet besetzt, um Reparationen einzutreiben, die deutsche Regierung wirft die Notenpresse an. Ein beispielloser Währungsverfall beginnt. In sieben Monaten büßt die Reichsmark gegen den Dollar billionenfach an Wert ein. Der Mittelstand verliert alles, Hunger herrscht, Naturalientausch bestimmt den Alltag. Rechtsanwalt und Schieber Müller treibt Kaftan an, auf die Inflation zu spekulieren. Für die 100 Dollar setzt er Seife ein, erhält dafür Speck, ein paar Windungen der Inflationsspirale später eine Bank, dann eine Mülldeponie bei Jüterbog, die sich als Waffenlager herausstellt. Kaftan avanciert in nur Wochen zum Finanzmagnaten Berlins, und wird – schwach aus Liebe zu seiner kranken Tochter Jesse [recte: Jessi, JS] – von Müller benutzt, einen Putsch rechtsnationaler Kreise zu unterstützen. Sein Kapital wird von der politischen Elite veruntreut und verprasst. 400 Jahre nach Shakespeares Shylock erscheint mit Mehrings Kaftan der Wiedergänger des Elisabethanischen Juden in seiner tragikomischen Figur [zu den tatsächlichen Unterschieden zwischen Shylock und Kaftan später mehr, JS]. Schauplatz ist (wie schon in Castorfs Inszenierung Berlin Alexanderplatz nach Döblin) die Stadt, im Zentrum das Scheunenviertel und die Grenadierstraße, die mit der Volksbühne am Bülowplatz die Schmutzdecke der Hauptstadt bildet. Auf engstem Raum radikalisierten sich die politischen Lager [hier folgen nun seltsame Gleichsetzungen, JS]: Kommunisten und jüdische Emigranten, rechtsnationale Gruppierungen und illegale Schwarze Reichswehr, die das Milieu der späteren [tatsächlich ja bereits damaligen, JS] Nationalsozialisten bestimmt.

Frank Castorf inszeniert dieses mit der Geschichte der Volksbühne und der politischen Theatermoderne um Piscator verflochtene wuchtige Stück. Der Geist einer Stadt, heterogen, widersprüchlich, grell, am Vorabend der zivilisatorischen Katastrophe, die jüdisches Leben radikal vernichten sollte, wird aufs neue auf der Bühne entfesselt.<sup>39</sup>

---

**39** Online abrufbar unter: [https://www.volksbuehne-berlin.de/praxis/der\\_kaufmann\\_von\\_berlin/](https://www.volksbuehne-berlin.de/praxis/der_kaufmann_von_berlin/) (27.07.2017). Bemerkenswert sind hier auch die circa 30-minütigen Erläuterungen Frank Castorfs zum Plan seiner Inszenierung, die auf dieser Seite im Videoformat abrufbar sind. Der damalige Intendant der Volksbühne geht darin u. a. auf die seiner Ansicht nach der Selbstzensur gleichenden Überlegungen dazu ein, ob man ein mit solchen Klischees der Judendarstellung arbeitendes Stück ‚überhaupt noch machen‘ könne und referiert den historischen Kontext des Dramas relativ breit.

Die Frage, inwiefern Castorf das „Klischee vom gierigen Juden“ in seiner Wiederaufführung von Mehrings Stück „gründlich weginszeniert“ hat, wie Christian Rakow nach der Premiere der Inszenierung auf *nachkritik.de* meinte,<sup>40</sup> kann und soll im vorliegenden Beitrag nicht geklärt werden. Wohl aber, warum Mehrings Stücktext aus Sicht der historischen Zeitgenossen so vielfach angegriffen wurde und ob das überhaupt stimmt – dass *Der Kaufmann von Berlin* das „Klischee vom gierigen Juden“ tradiert und inwiefern Mehring mit Sterotypen hantierte, die gegen seine ursprüngliche Intention gearbeitet haben mögen, ein antisemitismuskritisches Stück zu schreiben. An letzterem Ziel besteht, im Blick auf Mehrings Rolle als einer der führenden faschismuskritischen Autoren der Weimarer Republik und seine eigene Situation als jüdischer Schriftsteller, der bereits zur Zeit der Entstehung des Stücks von den Nazis bedroht wurde, schließlich kein Zweifel.

## IV Shylock als Opfer: Exkurs zur jüdischen Rezeption von Shakespeares *Kaufmann von Venedig*

Mehring's Stück folgt der positiven jüdischen Rezeption von Shakespeares *Kaufmann von Venedig*, wie sie seit dem 19. Jahrhundert zu beobachten ist. In dieser Tradition wurde die stereotype Figur Shylock, die im 20. Jahrhundert vielfach als antisemitisch kritisiert worden ist,<sup>41</sup> als Opfer einer judenfeindlichen Gesellschaft verstanden. Shylocks erschreckendes Verhalten bei seiner versuchten gerichtlichen Rache an dem Kaufmann Antonio, dem ein Pfund Fleisch aus dem Körper geschnitten werden soll, weil dieser seinen Kredit bei Shylock nicht zurückzahlen kann, erschien in dieser Leseweise als Symptom einer Beschädigung des ausgegrenzten Juden durch jenen Hass, der ihm selbst zeitlebens entgegenschlug.

---

<sup>40</sup> Rakow, Christian: Gut geturnt. Der Kaufmann von Berlin – Frank Castorf pulverisiert Walter Mehrings Krisendrama von 1929 zum Historienschwank. In: *nachkritik.de* (20. November 2010). S. unter [https://www.nachkritik.de/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4931:der-kaufmann-von-berlin-frank-castorf-sucht-mit-walter-mehring-berlin-an-der-peripherie&catid=38:die-nachkritik&Itemid=40](https://www.nachkritik.de/index.php?option=com_content&view=article&id=4931:der-kaufmann-von-berlin-frank-castorf-sucht-mit-walter-mehring-berlin-an-der-peripherie&catid=38:die-nachkritik&Itemid=40) (27.07.2017).

<sup>41</sup> So etwa bei Bloom, Harold: *Shakespeare. The Invention of the Human*. New York 1998. S. 171: „One would have to be blind, deaf, and dumb not to recognize that Shakespeare's grand, equivocal comedy [...] is nevertheless a profoundly anti-Semitic work.“

Ludwig Börne etwa schrieb 1828 einen kurzen Text mit dem Titel *Der Jude Shylock im „Kaufmann von Venedig“*.<sup>42</sup> Darin argumentiert Börne, dass Shylock eine Figur sei, die den Rezipienten<sup>43</sup> zur Empathie und zum Mitleid anrege und deren Aufbegehren gegen ihre eigene Diskriminierung dem Publikum sogar Respekt abringe:

Shylocks Judentümlichkeit in Ehren gehalten, diese schöne Moral, die alle umgemünzten Leidenschaften verachtet – ist doch, sich selbst zum Trotze, etwas Großes, etwas Erhabenes in ihm, das auf seine eigene Niedrigkeit mit Stolz herabsehen darf. Shylock ist ein gestiegener Jude, ein Racheengel; er hat sich zu einer Höhe hinauf empfunden, wo er fähig wird, etwas zu tun, das nicht seinem Beutel wuchert, etwas zu tun für alle. Er will sein geschmähtes, niedergetretenes Volk an dessen Peiniger, dem Christenvolke, rächen. Den Geldbeutel in Shylock verabscheuen wir, den geplagten Mann bedauern wir, aber den Rächer unmenschlicher Verfolgung lieben und bewundern wir.<sup>44</sup>

Nach diesem Plädoyer streicht Börne zudem heraus, dass es einem Juden ‚in Wirklichkeit‘ kaum leichtfallen würde, einem lebendigen Menschen wie Antonio ein Pfund Fleisch aus dem Leib zu schneiden. Juden könnten schließlich kein Blut sehen und seien von Natur aus mitleidig. Man könne zudem gar nicht wissen, ob Shylock das Messer, das „er so schadenfroh an seiner Sohle gewetzt, nach dem ersten Tropfen Blut nicht aus den Händen gefallen wäre; Antonio hätte wagen dürfen, es darauf ankommen zu lassen“. <sup>45</sup> Und weiter:

Shylock ist ein Jude, er schämt sich vor sich selbst, bares Geld einer Einbildung aufzuopfern, und er sucht sich darum etwas weis zu machen. Schwärmt auch der Jude einmal, weiß er doch, daß er krank ist. Aber krank ist Shylock wirklich; nicht den Handelsfeind, den Glaubensfeind verfolgt er in Antonio und gibt im Fieberwahnsinne vollwichtige Dukaten für eine luftige Empfindung hin.<sup>46</sup>

Shylock zu bescheinigen, dass er krank sei, verwandelt seine Wahrnehmung als Täter in diejenige eines Opfers. Die Gründe für diese Krankheit sind zudem nicht bei ihm selbst zu suchen, sondern in der Gesellschaft, die ihn ausgrenzt. Heinrich

---

<sup>42</sup> Börne, Ludwig: *Der Jude Shylock im „Kaufmann von Venedig“*. In: Ders.: *Börnes Werke in zwei Bänden. Erster Band. Dramaturgische Blätter, Erzählungen – Vermischte Aufsätze, Schilderungen aus Paris*. Berlin/Weimar 1964. S. 194–199.

<sup>43</sup> Wenn hier im Folgenden aus Lesbarkeitserwägungen unter Nutzung des generischen Maskulinums wiederholt von „dem Rezipienten“, „dem Leser“ oder „dem Zuschauer“ die Rede sein wird, soll die weibliche Form stets mitgedacht werden.

<sup>44</sup> Börne, *Der Jude Shylock im „Kaufmann von Venedig“* (wie Anm. 42), S. 195.

<sup>45</sup> Börne, *Der Jude Shylock im „Kaufmann von Venedig“* (wie Anm. 42), S. 195.

<sup>46</sup> Börne, *Der Jude Shylock im „Kaufmann von Venedig“* (wie Anm. 42), S. 196.

Heine bemerkte 1839 ganz allgemein zu dem Motiv der verhassten Figur jüdischer Händler wie Shylock:

Aber ist es die Schuld der Juden, daß sich dieser Geschäftsgeist bey ihnen so bedrohlich entwickelt hat? Die Schuld liegt ganz an jenem Wahnsinn, womit man im Mittelalter die Bedeutung der Industrie verkannte, den Handel als etwas Unedles und gar die Geldgeschäfte als etwas Schimpfliches betrachtete, und deshalb den einträglichsten Theil solcher Industriezweige, namentlich die Geldgeschäfte, in die Hände der Juden gab; so daß diese ausgeschlossen von allen anderen Gewerben, notwendigerweise die raffinirtesten Kaufleute und Bankiers werden mußten. Man zwang sie, reich zu werden, und haßte sie dann wegen ihres Reichtums; und obgleich jetzt die Christenheit ihre Vorurtheile gegen die Industrie aufgegeben hat, und die Christen in Handel und Gewerbe eben so große Spitzbuben und eben so reich wie die Juden geworden sind, so ist dennoch an diesen Letztern der traditionelle Volkshaß haften geblieben, das Volk sieht in ihnen noch immer die Repräsentanten des Geldbesitzes und haßt sie.<sup>47</sup>

Genau diese christliche Exorzierung der eigenen Verworfenheit über die erzwungene Komplizenschaft eines Juden zeigt auch *Der Kaufmann von Berlin* wieder. Die Juden eigneten sich aufgrund ihrer Außenseiterrolle oder sogar im Fall ihrer vollkommenen Abwesenheit in einer Gesellschaft stets besonders gut dazu, sie mit dem abstrakten Kapitalismus zu identifizieren, also ganz einfach mit allem, was den Christen an der Welt des Handels unheimlich erschien und schwer mit dem gleichzeitigen Glauben an die Alternativlosigkeit des Kapitalismus in Einklang zu bringen war. ‚Der Jude‘ wurde geradezu als Prototyp einer zerstörerischen materialistischen Moderne entworfen, als die ‚böse Seite‘ des Kapitalismus, von der sich die Menschheit zu emanzipieren habe, um damit alle Probleme wie auf einen Schlag zu überwinden, ohne auf die wahren Gründe für die Gefahren des Wirtschaftssystems reflektieren oder dies auch nur im Ansatz reformieren zu müssen.

*Der Kaufmann von Berlin* arbeitet diesem antisemitischen Verständnis der Figur seines Protagonisten allerdings auf vielen Ebenen des Textes entgegen. Mehrings Shylock-Rezeption ist daher eher im Vergleich mit derjenigen seines Zeitgenossen Gustav Landauer zu verstehen. Auch der Anarchist und Theaterphilosoph Landauer vertrat in einem 1918 in der von Martin Buber herausgegebenen Zeitschrift *Der Jude* veröffentlichten Vortrag über den *Kaufmann von Venedig* die Ansicht, Shakespeares Shylock sei nicht etwa als Verursacher, sondern

---

47 Heine, Heinrich: Shakespeares Mädchen und Frauen. Mit Erläuterungen. In: Ders.: Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke. Band 10: Shakespeares Mädchen und Frauen und Kleinere literaturkritische Schriften. In Verbindung mit dem Heinrich-Heine-Institut hrsg. v. Manfred Windfuhr. Bearbeitet von Jan-Christoph Hausschild. Düsseldorf/Hamburg 1993. S. 7–191, hier S. 128.

als ein Opfer der Modernisierung Europas zu betrachten, als ein aus dem „Reich der Gnade“ geworfener Mensch. Erst durch diese Verworfenheit sei er zum „Unhold“ geworden, um nunmehr das Ressentiment jener Menschen zu bedienen, die innerhalb dieses Reiches der Gnade lebten.<sup>48</sup> Shylock sei die „Denkfigur eines Judentums, das zwischen den Welten zerrissen“ sei.<sup>49</sup>

Ohne diesen kulturellen Horizont einer spezifisch jüdischen Aneignung Shylocks hier in extenso entfalten zu können, sollte festgehalten werden, dass Mehrings Shakespeare-Adaption in diesen historischen Kontext gehört und nicht als antisemitisches Drama fehlgedeutet werden darf. Auch Galili Shahrur urteilt in seiner Studie über „Denkspiele im deutsch-jüdischen Diskurs der Moderne“, die meisten zeitgenössischen Kritiker hätten die Progressivität des Mehring'schen „Kaufmann-Theaters“ nicht verstanden.<sup>50</sup>

## V Besonderheiten der Sympathie- und Antipathie lenkung in Mehrings *Kaufmann von Berlin*

Bereits Carl von Ossietzky rühmte in der *Weltbühne* die „beträchtliche dichterische Substanz“ von Mehrings Werk.<sup>51</sup> *Der Kaufmann von Berlin* ist aus mehreren Gründen originell: Zunächst einmal sind jene Prosa-Einschübe zu nennen, die teils inneren Monologen gleichen oder auch „an eine filmische Schreibweise denken“ lassen<sup>52</sup> und die deswegen mit dem Terminus technicus der Regieanweisung kaum noch zu fassen sind. Gleich die erste dieser Passagen zu Beginn des Dramas arbeitet mit einer assoziationsreichen Beschreibung der Anreise Kaftans nach Berlin, in einem um viele Stunden verspäteten Zug aus Polen, die am Ende bei der Einfahrt in die Metropole aufgrund antisemitischer Fahrgäste eskaliert.

Anders als in manifesten Fällen des modernen literarischen Antisemitismus seit dem 19. Jahrhundert wird Kaftan bei seinem ersten, noch anonymen Auftritt außerdem keinesfalls mit negativen Attributen überhäuft, sondern taucht relativ neutral als ein „fast greiser Mann, ein Mann aus dem Osten“ im Text auf. Pejorativ werden dagegen eher die anderen Fahrgäste beschrieben, und zwar aus der Sicht

<sup>48</sup> Hier zitiert nach Shahrur, Galili: *theatrum judaicum*. Denkspiele im deutsch-jüdischen Diskurs der Moderne. Bielefeld 2007. S. 142.

<sup>49</sup> Shahrur, *theatrum judaicum* (wie Anm. 48), S. 143.

<sup>50</sup> Shahrur, *theatrum judaicum* (wie Anm. 48), S. 71.

<sup>51</sup> Ossietzky, *Die Kaufleute von Berlin* (wie Anm. 34), S. 298.

<sup>52</sup> Schulz, *Die „Zahlenmagie des Heiligen Mehrwerts“* (wie Anm. 33), S. 293.

dieses nach Deutschland einreisenden älteren Herren – „zur Linken ein Lodenrückenmassiv, mit einem Fleischwulst von überempfindlichem Rosa ... Schinken! denkt der Graue“.<sup>53</sup>

Antisemitische Dialoge werden bei Mehring aus dieser gleich zu Beginn etablierten Perspektive des ostjüdischen Protagonisten stets zwecks ihrer Entlarvung oder impliziten Anklage zitiert, in der erkennbaren Annahme, dass der Rezipient derartige Entgleisungen der deutschen Fahrgäste zusammen mit dem Beobachter aus dem Osten als bedrohlichen Aufruhr wahrnimmt. Als „Der Rücken“, also offenbar der stiernackige Mann im Lodenmantel, den „Grauen“ im Zug nicht durchlassen möchte, protestiert zunächst ein „Arbeiter“, woraufhin der regungslos im Weg stehende Antisemit, der dem jüdischen Migranten buchstäblich nur den Rücken zukehrt, aus der Haut fährt: „Wolln Sie mir vielleicht Benehmen beibringen. Sie sind woll ooch aus dem Osten? Diese Krummneesen! Drängeln sich hier ein ... mit Kind und Kejel ... schachern und wuchern ... hetzen die Proleten auf ... saugen uns aus ...“.<sup>54</sup>

Zusätzlich wird die Szene an der Stelle umgehend mittels einer griffigen Formel zugespitzt, die geradezu wie eine Vorwegnahme von Friedrich Hollaenders 1931 erstmals aufgeführtem antisemitismuskritischen Couplet *An allem sind die Juden schuld* klingt, in dem die Judenfeindschaft genauso wie bei Mehring durch ihre kommentarlose Demonstration satirisch ad absurdum geführt wird. Mehring arbeitete in der Weimarer Republik häufiger mit Hollaender zusammen, so dass es durchaus denkbar ist, dass Letzterer von Mehrings Szene beeinflusst wurde:

Der Schnurrbart begeistert  
– Und wer ist schuld daran?  
Jetzt hat das Coupé kapiert.  
Aber noch ehe es losplatzt – Die Juden! Die Juden! ... ist der Graue zur Toilette durchgeschlüpft.<sup>55</sup>

53 Mehring, *Der Kaufmann von Berlin* (wie Anm. 5), S. 67.

54 Mehring, *Der Kaufmann von Berlin* (wie Anm. 5), S. 69.

55 Mehring, *Der Kaufmann von Berlin* (wie Anm. 5), S. 69. Bei Hollaender klingt dies zwei Jahre nach der Uraufführung von Mehrings Stück so: „An allem sind die Juden schuld! / Die Juden sind an allem schuld! / Wieso, warum sind sie dran schuld? / Kind, das verstehst du nicht, sie sind dran schuld. / Und Sie mich auch! / Sie sind dran schuld! / Die Juden sind, sie sind und sind dran schuld! / Und glaubst du's nicht, sind sie dran schuld, / an allem, allem sind die Juden schuld! / Ach so!“ Hier zitiert nach: Kühn, Volker (Hrsg.): ... und sonst gar nichts! Das Friedrich Hollaender-Chanson Buch. Hannover 1996. S. 90f. Siehe dazu auch Schulz, Georg-Michael: Walter Mehring. Hannover 2013. S. 34.

Bis zur leicht dechiffrierbaren namentlichen Enthüllung der tatsächlichen jüdischen Identität des Protagonisten am Ende der fünften Seite des Dramas<sup>56</sup> legt die erste lange Prosaszene des Damentextes dem Rezipienten also bereits eine bangende und sorgenvolle Identifikation mit der Hauptfigur nahe. Die Darstellung setzt damit einen initiierten Akzent, der im Stücktext (und im Theater je nach Inszenierung) weiter beim Rezipienten nachhallen und seine Wahrnehmung der folgenden Handlung beeinflussen wird. Mit Fritz Breithaupt kann man hier von der Etablierung einer „Szene der Empathie“ sprechen.<sup>57</sup> Ein typischer Auslöser von Empathie in fiktionalen Szenarien besteht demnach „in der Wahrnehmung einer anderen Person, die vom Beobachter als leidend, bedroht, hilfsbedürftig, benachteiligt“ wahrgenommen wird. Dass wir zu Beginn (und auch danach) nur implizit über Kaftans Gefühle informiert werden, ist demnach sekundär: „Es ist dabei keine Voraussetzung, dass der Beobachtete selbst direkt leidet oder ähnliche Emotionen empfindet und seine Situation als bedrohlich wahrnimmt. Das Leiden, der Mangel oder die Gefahr bestehen in der Vorstellung des Beobachters.“<sup>58</sup>

Gewiss: Die affektive Ambivalenz, die Mehrings gleichzeitiges Verfahren der Indienstnahme antisemitischer Klischees zwecks deren Kenntlichmachung und Kritik des Judenhasses mit sich bringt, ist heikel und auch schon bei Shakespeare zu beobachten, auf dessen Urtext sich der Autor mit seinem Damentitel ja sehr deutlich bezieht. Oliver Lubrich hat in einem Aufsatz über gegenläufige Affektsteuerung im *Kaufmann von Venedig* darauf hingewiesen, dass es in Shakespeares Stück ein in 14 Phasen aufteilbares Auf und Ab der Charakterisierung Shylocks gebe. Einerseits werde Mitleid mit der Figur erzeugt, das andererseits durch Szenen wieder gemindert werde, welche im Publikum Empörung über die Judenfigur nahelegten. In dieser Lesart entfaltet Shakespeares Komödie also eine überaus widersprüchliche Affekt-Ökonomie, die die Rezipienten dazu verleitet, mal eine antisemitische Sicht der Dinge und dann wieder eine jüdische Opferperspektive zu erproben:

Ist *The Merchant of Venice* ein judenfeindliches Drama? Oder handelt es sich um einen Musterfall jüdischen Leidens? Die Lösung liegt im Paradox: Shylock ist in der Tat ein Klischee; aber er ist dies als Effekt und als Demonstration. Er ist Teil einer Versuchsanordnung, in der diverse Figuren mit ihren Stigmata umgehen; und in der er selbst eine bestimmte Logik affektiver Reaktion zeigt. Gerade *indem* das Stück seine Hauptfigur judenfeindlich zeichnet, erzeugt es eine gegenläufige Semantik. Und gerade *indem* es eine jüdische Hauptfigur zum

---

56 Mehring, *Der Kaufmann von Berlin* (wie Anm. 5), S. 71: „Der Graue tappt die hallende Treppe hinab ... So landete Simon Chajim Kaftan in Berlin ...“

57 Breithaupt, *Die dunklen Seiten der Empathie* (wie Anm. 26), S. 127.

58 Breithaupt, *Die dunklen Seiten der Empathie* (wie Anm. 26), S. 129.

Gegenstand der Abneigung macht, kann es diese umso wirksamer in ihr Gegenteil umschlagen lassen. Je antisemitischer das Drama zu sein scheint, desto antirassistischer kann es wirken. Shakespeare verführt seine Zuschauer zum Judenhass, um ihnen dessen Schrecken erfahrbar zu machen. Mit anderen Worten: *The Merchant of Venice* treibt ein gefährliches Spiel. Das Stück ruft Antisemitismus hervor, um ihn zu bekämpfen.<sup>59</sup>

Fraglich sei an dieser risikoreichen „Versuchsanordnung“ allerdings, wie sie auf unterschiedliche Publika zu unterschiedlichen Zeiten wirkte und heute weiter wirken könne, so Lubrich weiter: „Es gibt nicht nur ein homogenes Publikum, sondern verschiedene Publika. Besonders schwer zu beschreiben sind massenpsychologische bzw. Gruppeneffekte.“ Was die Literaturwissenschaft jedoch über derartige unwägbare Effekte aussagen kann, ist eine textzentrierte Analyse der Darstellungs- und Emotionalisierungsverfahren eines solchen Werks, wie Lubrich an der Stelle einräumt: „Darüber hinaus wären die Bedingungen des Mediums zu bedenken (affektrelevante *close-ups*, Schnitte, Musik bei Verfilmungen).“<sup>60</sup>

Im Blick auf Mehrings Integration komplexer erzählperspektivischer Verfahren, die in einem Damentext eher untypisch sind, von dem an der anarchistischen Montage- und Kabarettkunst des Dada geschulten Mehring jedoch ohne jeden Respekt vor irgendwelchen poetologischen Konventionen der Gattung virtuos eingesetzt werden, entwickelt der *Kaufmann von Berlin* seine besondere literarische und theatralische Effektivität. Mehring beginnt seinen Text gewissermaßen mit einer Romanszene, welche uns lehrt, die Weimarer Republik mit den Augen eines immigrierenden jüdischen Flüchtlings im Jahr 1923 wahrzunehmen. In einer theaterwissenschaftlichen Untersuchung, die hier nicht geleistet werden kann, wäre anhand vorliegender Aufzeichnungen und Dokumente zu analysieren, wie Piscator und Castorf den Damentext an solchen Stellen jeweils szenisch umgesetzt haben. Neuere Ergebnisse der Empathieforschung haben jedenfalls gezeigt, dass die Anteilnahme des Publikums an bestimmten Figuren extrem davon abhängt, wie sehr die Erzählperspektive die Sicht dieser Charaktere übernimmt.<sup>61</sup> Eine solche Emotionalisierungsstrategie ist, wie gesehen, bereits in der

---

<sup>59</sup> Lubrich, Oliver: Gegenläufige Affektsteuerung und paradoxaler Antisemitismus. In: Ackermann, Zeno u. Sabine Schülting (Hrsg.): *Shylock nach dem Holocaust. Zur Geschichte einer deutschen Erinnerungsfigur*. Berlin/New York 2011. S. 171–188, hier S. 184.

<sup>60</sup> Lubrich, Gegenläufige Affektsteuerung und paradoxaler Antisemitismus (wie Anm. 59), S. 184.

<sup>61</sup> Als Standardwerk zu nennen wäre hier vor allem Eder, Jens: *Die Figur im Film. Grundlagen der Figurenanalyse*. Marburg 2008. Siehe dazu außerdem Coplan, Amy: *Empathic Engagement with Narrative Fictions*. In: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. Vol. 62, No. 2, Special Issue: Art, Mind, and Cognitive Science (Spring, 2004). S. 141–152, hier S. 141: „Several recent empirical studies indicate that readers tend to adopt a position of the protagonist.“ Damit ist vor allem auch das (mutmaßliche) emotionale Erleben solcher Charaktere gemeint. Coplan referiert etwa ein

Exposition von Mehrings Drama klar am Text nachweisbar. Was in der bisherigen Theatergeschichte auf der Bühne daraus konkret gemacht wurde, ist, wie gesagt, eine andere Frage. Piscator selbst äußerte sich über den Charakter Kaftans in seiner Inszenierung so: „Für uns war Kaftan ein Ausbeuter, zum Mindesten ein Nutznießer wie jeder andere auch, wobei uns seine Rassen- bzw. Religionszugehörigkeit vollkommen gleichgültig war. [...] Niemals wollten wir unsere Hand zu einer antisemitischen Hetze bieten; denn nicht ein Rassenproblem, nicht das Verhältnis zwischen eingewandertem Judentum und seßhaftem Deutschtum, sondern nur ein soziales, ein Klassenproblem stand für uns in diesem Stück zur Debatte.“<sup>62</sup> Demnach mangelte es Piscator an der Einsicht, dass die Zuschauer der Zeit mehrheitlich kaum dazu bereit gewesen sein dürften, eine Steilvorlage wie die, einen jiddelnden „Ausbeuter“ auf die Bühne zu bringen, ganz ohne Nebengedanken an die antisemitische Vorstellung ‚des Juden‘ als Verkörperung des negativen, ausbeuterischen Kapitalismus zu genießen. Zudem scheint der Regisseur das Thema des Stückes gar nicht verstanden zu haben, in dem das Judentum Kaftans nicht einfach eskamotiert werden kann, sondern gerade ins Zentrum der kritischen Mehring'schen Adaption des *Kaufmanns von Venedig* führt.

Selbst wenn man Kaftan trotzdem als einen eher typenhaften ‚flat character‘ versteht, der jenem Klischee ‚des Juden‘ entspricht, das den Rezipienten als Symptom dazu auffordert, die Figur mit eigenem kulturellen und ideologischem Vorwissen auszudeuten,<sup>63</sup> so sind doch maßgebliche Unterschiede zwischen Mehrings Drama und Shakespeares Komödie *The Merchant of Venice* festzuhalten. Bestimmte negative Charakteristika Shylocks lässt Mehring bei seinem Protagonisten ganz wegfallen: Kaftan ist keineswegs rachsüchtig oder gierig wie Shylock, sondern tritt weitgehend bescheiden und ahnungslos auf. Er lässt sich zwar von dem faschistischen Netzwerker Müller ohne jede Gegenwehr in Dienst nehmen, kann aber persönlich, salopp gesagt, keiner Fliege etwas zuleide tun. Dass er von Müller dazu gedrängt wird, in illegale Waffengeschäfte antisemitischer Militärs einzusteigen, ist Kaftan zu Beginn überhaupt nicht bewusst. Gewiss gilt zugleich, was Mehring 1929 selbst als Reaktion auf die Verrisse seines Stückes einräumte: „Wer in ein schuldhaftes System gerät, wird mitschuldig. Wer General wird, kann

---

Experiment, das zeigte, dass die Rezipienten die emotionalen Implikationen der erzählten Ereignisse oft vom Standpunkt des Protagonisten aus auffassen (S. 142).

<sup>62</sup> Hier zitiert nach Shahar, *theatrum judaicum* (wie Anm. 48), S. 69.

<sup>63</sup> Siehe zum Terminus des „flat character“ auch den instruktiven Artikel von Jannidis, Fotis: Character. In: Peter Hühn [u. a.] (Hrsg.): *The living handbook of narratology*. Hamburg (seit 2013). S. unter <http://wikis.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php/Character> (22.01.2019).

das Morden nicht verhüten. Wer an der Inflation verdient, muß zum Schieber werden.“<sup>64</sup>

Einmal mehr sei hier auf Breithaupts Studie zu den dunklen Seiten der Empathie verwiesen: Unter den geschilderten politischen Rahmenbedingungen kann eine Theaterfigur, auf welche dies zutrifft und die noch dazu zu einer Minderheit gehört, der in einem weit verbreiteten manichäischen Weltbild generell Boshaftigkeit unterstellt wird, umso leichter jede Sympathie der Rezipienten entzogen werden, weil Empathie für „die Leiden von Menschen, denen wir moralisches Versagen vorwerfen, limitiert“ werden kann. „Wenn wir andere als strafwürdig einstufen, tendieren die meisten von uns dazu, weniger Empathie zu empfinden, wenn die als schuldig [B]etrachteten eine Strafe erdulden müssen.“<sup>65</sup>

Trotzdem trifft auf den *Kaufmann von Berlin* nur bedingt zu, was Lubrich über die heikle Affektdramaturgie im *Merchant of Venice* schreibt: Der Antisemitismus findet bei Mehring weniger stereotype Anknüpfungspunkte, als dass er klar auf der Seite unsympathischer Charaktere dokumentiert und dabei in den Dialogen als abstoßend dargestellt wird. Zu den Judenhassern im Stück gehören dabei nicht nur Militärs und „Hakenkreuzler“,<sup>66</sup> die sich alle „handelseinig bis in den Helldentod“<sup>67</sup> sind, sondern z. B. auch jene Arbeiterfrauen, die Kaftan bedrohen, als er sich mit seinen Dollars Brot kaufen möchte: „Die Frauen, mit einem Ruck gegen ihn, staunend starrend, losbrechend in Wut – Wat denn? Wat denn?! Wat denn?! Unsa Brot? Der Jude? Der Jude? Schlacht ihn! Schlacht ihn dot!“<sup>68</sup> Im Stücktext wird dies keinesfalls als sympathischer Protest präsentiert. Zitiert sei hier auch der einfache Würstchenverkäufer, der seinen Kunden Kaftan mit den Worten angreift:

Ick sare ihn'n, wer'n Sie hier nich ßu keß! Wenn Sie Ihr'n Rebbach machen woll'n, denn jehnse zu Stinnesen<sup>69</sup> und nich bei ee'm anständjen Jeschäftsmann, der seine patriotischen

<sup>64</sup> Mehring, Walter: Was ist Leichenschändung? In: Das Tage-Buch 10 (1929), Bd. 2, Heft 37. 14. September 1929. S. 1524–1527. Hier zitiert nach Weitz, Drei jüdische Dramen, S. 313.

<sup>65</sup> Breithaupt, Die dunklen Seiten der Empathie (wie Anm. 26), S. 87.

<sup>66</sup> Mehring, Der Kaufmann von Berlin (wie Anm. 5), S. 84, wo diese Nazis ausrufen: „Darum nieder, nieder mit der Judenrepublik, / Pfui Schieberrepublik! Pfui Judenrepublik!“

<sup>67</sup> Mehring, Der Kaufmann von Berlin (wie Anm. 5), S. 107, dort auch noch das folgende Zitat: „Oberst [über Kaftan, JS]: Wichtigkeit, ob so'n Jude ruiniert wird! Können gar nicht genug ruiniert werden!“.

<sup>68</sup> Mehring, Der Kaufmann von Berlin (wie Anm. 5), S. 79. Hervorhebungen im Original.

<sup>69</sup> Siehe zu diesem wichtigen historischen Kontext den Hinweis in Weitz, Vorbemerkungen (wie Anm. 21), S. 16: „In jene Jahre (in den Schatten gestellt durch die Operation des ‚Ariers‘ Hugo Stinnes) fielen die Finanz- und Korruptionsskandale der aus dem Osten zugewanderten Unternehmer Barmat, Petschek, Kutsker, die den Rücktritt des Berliner Bürgermeisters Dr. Böß herbeiführten.“ Die völkische und die NS-Presse prangerten diese Korruptionsskandale laut Weitz als

Flichten kennt und die Devisenordnung studiert hat. Ick bin keen Antesemit! Aba sowas wie Ihn'n mißte man mit Keul'n totschiagen und fundweise an idiotische Waisenkinder verteil'n!<sup>70</sup>

Mit solchen negativ wirkenden Darstellungen einfacher Arbeiterinnen und Arbeiter als brutale Radau-Antisemiten ist nicht nur die Empörung der zeitgenössischen extremen Rechten über das Stück zu erklären, sondern auch diejenige der radikalen Kommunisten. Die *Linkskurve* etwa monierte, es handele sich beim *Kaufmann von Berlin* um eine Inszenierung, die sich nicht mehr mit dem von Piscator seit 1919 propagierten Klassenkampfgedanken vereinbaren ließe. Das Blatt hielt den „Rassenstandpunkt“ in Mehrings Stück dagegen schlichtweg für

---

„Symptome der Fäulnis eines zum Sturze reifen verjudeten Systems“ an. Vgl. dazu auch die Vorwürfe gegen Mehrings Stück, die sich dazu im „Handbuch des Antisemitismus“ finden, siehe Weigel, *Der Kaufmann von Berlin* (wie Anm. 30), S. 435: „Zu deutlich verallgemeinerte die Figur des Kaftan Züge realer Inflationsgewinnler wie der Brüder Barmat, deren eilig zusammengekaufter Konzern Silvester 1924 spektakulär zusammengebrochen war. So wird Kaftan u. a. mit den Ausrufen geschmäht: ‚– Die Kaftanisierung des Außenhandels!/Kaftans der Politik!/Berlin das Eden der Kaftans!‘, was teilweise (bis auf den Namen) wortgetreu die Kampagnen aufgreift, die aus der Barmat-Affäre den ‚jüdischen Wirtschaftsskandal‘ konstruierten und damit äußerst erfolgreich waren. Das Berliner NSDAP-Gaubleit, ‚Der Angriff‘ (16. September 1929) wollte in Kaftan den litauischen Betrüger Iwan Kutisker – auch er ein Jude, dessen Name zur antisemitischen Ausstaffierung des Barmat-Skandals erhalten musste – erkennen und warf Piscator Antisemitismus vor: ‚Du benimmst Dich reichlich antisemitisch. Wenn auch nicht aus Absicht [...]. Und das hättest Du vermeiden müssen, denn Du bist [...] der von den Juden bezahlte ‚Kulturgoj‘.‘ In der Tat erschienen sowohl im Stück als auch in der Inszenierung ‚Ostjuden‘ pausenlos als Schieber und Inflationsgewinnler, Gegenbeispiele suchte man vergebens“. Auffällig ist, dass in dieser harschen Kritik Weigels eine Art Realkonflikttheorie durchscheint, also die Vorstellung, dass es bestimmte jüdische Verbrechen gewesen seien, die den Antisemitismus der 1920er Jahre mit Propagandamaterial versorgt hätten: „Dies verweist noch auf einen anderen Punkt: Der ‚Kaufmann‘ kam in einer Zeit heraus, die von tatsächlichen Wirtschaftsskandalen geprägt war, in denen jüdische Unternehmer eine wesentliche Rolle gespielt hatten: Der Barmat-Skandal (1925), die Kutisker-Affäre (1924/25) und – nur 20 Tage nach der Premiere des ‚Kaufmanns‘ – der Sklarek-Skandal, drei politisch extrem brisante Affären, die dem Antisemitismus der Weimarer Republik nachhaltig Vorschub leisteten. Vor diesem Hintergrund hatte das Stück kaum eine Chance, nicht antisemitisch gedeutet zu werden oder die Vorurteile derjenigen zu bestätigen, die ohnehin, den ‚Juden‘ die Schuld für alles gaben.“ Weigel, *Der Kaufmann von Berlin* (wie Anm. 30), S. 436. Der Kritiker lässt hier zumindest außer Acht, inwiefern Kaftans Rolle dazu geeignet sein könnte, die realen historischen Fälle jüdischer Korruption mit seinem Schicksal als Opfer faschistischer Verschwörer zu konterkarieren und damit einen differenzierteren Blick auf die Wirtschaftsskandale in der Weimarer Republik zu ermöglichen.

70 Mehring, *Der Kaufmann von Berlin* (wie Anm. 5), S. 75.

konstruiert, um selbst mit antisemitischem Zungenschlag von einem „unangenehm jiddischen Kuddelmuddel“ im Drama zu sprechen.<sup>71</sup>

Wie sind solche Urteile zu erklären? Es ist nicht zu leugnen, dass Mehring bei der Nutzung folkloristischer oder auch orientalistischer Klischees zur Charakterisierung Kaftans nicht eben spart. So heißt es etwa an einer Stelle: „*Kaftan, mit Thefillim und Thallis, versunken ins Morgengebet, in brüsken Verneigungen; ein orientalischer Zauberer, der sich nach Berlin verirrt hat.*“<sup>72</sup> Grundsätzlich ist hier zu konstatieren, dass ein Autor Aspekte eines antisemitischen Weltbildes unreflektiert oder unbewusst in einem Text spiegeln kann, die sein Werk gegen seinen Willen mit judenfeindlichem Wirkungspotenzial aufladen. Die Literatur nimmt nach Thorbjörn Ferbers Formulierung stets „kulturelle Selbstbeschreibungen vor, die aufgrund eines für die Autoren unbewussten, und wegen ihrer kulturellen Eingebundenheit unüberschaubaren[] Bedeutungsüberschusses gleichzeitig immer über den intendierten Sinn hinausweisen“ können.<sup>73</sup> Autoren müssen demnach nicht einmal unbedingt selbst „Antisemiten gewesen sein, um antisemitisches Gedankengut zu transportieren“, wie Ferber feststellt. „Als Teil der Gesellschaft wirken sie jedoch mit ihren Textkompositionen auf den kulturellen Diskurs, genauso wie sie von ihm beeinflusst werden.“<sup>74</sup> Kurz: „Die Sinnebene ist also das entscheidende Kriterium, ob ein Werk als antisemitisch klassifizierbar ist. Das können immer auch Rezeptionsvarianten sein, die der vermeintlichen Autorintention zuwiderlaufen, aber ebenso Sinn ergeben.“<sup>75</sup>

Die zeitgenössischen Reaktionen zeigen jedenfalls, dass Mehrings Schilderungen der ostjüdischen Szenerie in der Grenadierstraße emotional sehr unterschiedlich rezipierbar war. Betrachten wir einmal einige einschlägige Formulierungen, die diese Ambivalenz zu verstehen helfen: „Im überheizten Raume schmort ein zäher Menschenbrei“, heißt es da etwa. Auf den „harten Bänken längs der Wände“ habe sich eine „schwarze Kruste greiser Männer abgesetzt; besudelt ihre Mäntel, zerschabt die Filzhüte, zerfressend [sic] die Pelze“. Doch dann der jähe Wechsel in eine teils positivere Charakterisierung: „aber verklärt die Antlitze, tiefgeätzt von Weisheit, Mißtrauen, ‚chochme‘;<sup>76</sup> durchdringend die

---

71 Gabor, Andor: Zwei Theaterabende. In: Die Linkskurve 1 (1929), Nr. 3, Oktober 1929. Hier zitiert nach: Weitz, Drei jüdische Dramen (wie Anm. 5), S. 305 f.

72 Mehring, Der Kaufmann von Berlin (wie Anm. 5), S. 134. Hervorhebungen im Original.

73 Ferber, Thorbjörn: Nationaler Antisemitismus im literarischen Realismus. Berlin 2014. S. 19.

74 Ferber, Nationaler Antisemitismus im literarischen Realismus (wie Anm. 73), S. 220.

75 Ferber, Nationaler Antisemitismus im literarischen Realismus (wie Anm. 73), S. 433.

76 Jiddischer bzw. hebräischer Terminus für: Weisheit, Klugheit, laut Glossar der hier zitierten Ausgabe. S. Weitz, Drei jüdische Dramen (wie Anm. 5), S. 178.

Blicke; hungrig ihre Finger, die in den Büchern schwelgen; ihre Lippen schlürfen die Erkenntnis“.<sup>77</sup>

Angesichts der Rahmenbedingungen der Skandalisierung des Stückes im Jahr 1929 ist fraglich, inwiefern die heikle Konnotation von Ostjuden mit Schmutz bei zeitgenössischen Lesern (oder, falls die Passage in der Uraufführung verwendet wurde, auch Zuschauern) in einem solchen Zitat durch die folgenden positiveren Formulierungen noch aufgewogen werden konnten. Im Blick auf die Entwicklung von Empathie der Rezipienten angesichts solcher eingestreuter situativer Darstellungen in Prosaform muss man mit Suzanne Keen allerdings darauf hinweisen, dass ein Autor eben nicht kontrollieren kann, inwiefern sein Publikum eher auf eigenes früheres Wissen zurückgreift – in dem Fall also potenziell antisemitische Vorurteile –, als sich selbst imaginär in die Rolle der beschriebenen Figuren zu versetzen:

Novelists do not exert complete control over the responses to their fiction. Empathy for a fictional character does not invariably correspond with what the author appears to set up or invite. Situational empathy, which responds primarily to aspects of plot and circumstance, involves less self-extension in imaginative role taking and more recognition of prior (or current) experience. A novelist invoking situational empathy can only hope to reach readers with appropriately correlating experiences. The generic and formal choices made by authors in crafting fictional worlds play a role in inviting (or retarding) readers' emphatic responses.<sup>78</sup>

Die generischen, also von kognitiv vorbelasteten Lesern (oder Zuschauern) unter Ausblendung der generellen Sympathie lenkungsfunktionen des Dramas in negativer Weise als Synekdoche ‚des Juden‘ auffassbaren Figuren, wie sie Mehring insbesondere in den Situationsbeschreibungen aus dem Scheunenviertel, aber auch mit dem Protagonisten Kaftan entworfen hat, scheinen 1929 bei der Uraufführung des Stückes genau zu jenem Kontrollverlust des Autors geführt zu haben, den Keen skizziert. Kurzum: Der Kaufmann von Berlin ist wahrscheinlich der spektakulärste Fall einer bei Großteilen des Publikums scheiternden Sympathie lenkung auf dem Theater, den die Weimarer Republik je gesehen hat.<sup>79</sup>

77 Mehring, *Der Kaufmann von Berlin* (wie Anm. 5), S. 85.

78 Keen, *Empathy and the Novel* (wie Anm. 28), xii.

79 Vgl. Anz, Thomas: Regeln der Sympathie lenkung. Normative und deskriptive Poetiken emotionalisierender Figurendarstellung. In: Hillebrandt, Claudia u. Elisabeth Kampmann (Hrsg.): *Sympathie und Literatur. Zur Relevanz des Sympathie konzeptes für die Literaturwissenschaft*. Berlin 2016. S. 153–167, hier S. 155: „Autoren und ihre Leser haben ein geteiltes Wissen über Regeln und Mechanismen, denen Emotionalisierungsprozesse beim Schreiben und Lesen folgen, auch wenn sie nicht immer funktionieren. Kommunikation, auch emotionale, kann eben misslingen.“

## VI Mehrings satirische Dekonstruktion der *Protokolle der Weisen von Zion*

Trotz derartiger Ambivalenzen im Text demonstriert Mehring in seinem Stück ein profundes Wissen um die Besonderheiten des Antisemitismus seiner Zeit, indem er den *Protokollen der Weisen von Zion* in seinem Stück eine markante Rolle zuweist, also jener um 1900 aus Russland nach Europa reimportierten antisemitischen Fantasie über die Existenz einer jüdischen Weltverschwörung, die 1934/35 in einem Berner Gerichtsprozess als Fälschung enttarnt wurde.<sup>80</sup> Der Prozess in Bern tat dem Erfolg der *Protokolle in Deutschland* jedoch keinen Abbruch.

Mehring lässt durchblicken, dass er um eine der zentralen literarischen Vorlagen zu der Verschwörungsfantasie weiß, Hermann Goedsches unter dem Pseudonym Sir John Retcliffe verfassten Kolportageroman *Biarritz* (1868), in dem sich eine nächtliche Szene mit den geisterhaften Verschwörern der zwölf Stämme Israels am Judenkirchhof zu Prag findet. In einer Szene Mehrings, in der zwei Soldaten des 1923 gegründeten (und 1933 in der SA aufgegangenen) Wehrverbands Werwolf beim Bier sitzen, kommt ein Neuzugang ihrer Truppe dazu, ein „bebrilltes, piepsiges Jungchen“. Der offensichtlich zu Satirezwecken auftretende junge Mann gibt an, dass sein Eintritt in den Werwolf „aufgrund streng wissenschaftlicher Forschung erfolgte“. Was er weiter dazu äußert, dient im Text einer impliziten Dekonstruktion antisemitischer Mythen und ihrer angeblichen Objektivität, da jeder wissende Rezipient der Zeit anhand des zitierten Signalnamens Retcliffe bereits erkennen konnte, dass das „Jungchen“ in der Szene triviale Schauerliteratur für Wissenschaft hält: „Die Schriften John Retcliffes vornehmlich öffneten mir die Augen über die Agitation der jüdischen Weltverschwörer.“<sup>81</sup>

Dieser Topos wird dann noch einmal in jener feuchtfröhlichen Party des grotesken Feme-Geheimklubs vom „Bunde der Acht“ aufgegriffen, die in einer bizarren Szene mit sinistren jüdischen Verschwörern gipfelt, welche man nur so interpretieren kann, dass es sich dabei um eine bloße Halluzination des mittlerweile sturztrunkenen Bundes handelt.<sup>82</sup> Zuvor wird in dem illustren Feme-Club

<sup>80</sup> Siehe zu den *Protokollen* Süselbeck, Jan: Die Verschwörungstheorie schlechthin? Über die emotionale Rezeption der „Protokolle der Weisen von Zion“ und einige ihrer Kontexte. In: literaturkritik.de (2013) H. 6. Siehe unter: <http://literaturkritik.de/id/18011/> (28.07.2017).

<sup>81</sup> Mehring, Der Kaufmann von Berlin (wie Anm. 5), S. 115 f.

<sup>82</sup> So jedenfalls die Deutung von Schulz, Georg-Michael: Nachwort. In: Mehring, Walter: Der Kaufmann von Berlin. Ein historisches Schauspiel aus der deutschen Inflation. Hrsg. und kommentiert von Georg-Michael Schulz in Verbindung mit Anna Lina Dux. Tübingen 2009. S. 123–133, hier S. 129. Auch Carl von Ossietzky schrieb in der *Weltbühne*: „Wenn in einer erschütternd bi-

von einem Pfarrer dem „Freischöffen Magister“ das Wort erteilt, der sich wünscht, die Juden mit „Stumpf und Stil“ auszurotten. Da er allerdings nicht die Kraft habe, sich „selbst mit Waffen zu gürten“, wolle er dieses persönliche Manko ähnlich wie das „Jungchen“ in der vorhergehenden Szene „durch Gelehrsamkeit ersetzen“, um abermals auf die angeblich faktualen *Protokolle* zu verweisen, bei denen er „Zuflucht“ suche als Dokumenten, die „die russische Polizei anno 1901 aufgedeckt hat; da steht – in der Übersetzung des großen Orientalisten Nilus – zu lesen: Unser (silicet der Juden!) Recht liegt in der Gewalt! Und weiter: Die Sorge um das tägliche Brot zwingt die Gojim, unsere ergebenen Diener zu sein. Und noch: Der König der Juden wird der wahre Papst des Weltalles sein!“<sup>83</sup>

Einerseits offenbart Mehring hier eine intime Kenntnis der Tradierungswege der *Protokolle* seit ihrem Auftauchen in Russland, andererseits führt er damit seine dramatische Methode einer satirischen Demontage angemessener antisemitischer Wissenschaftlichkeit fort. Wie verbreitet die *Protokolle* unter solchen ‚Intellektuellen‘ wie dem „Bunde der Acht“ waren, die sich neben dem Pfarrer und dem Magister aus einem General und Offizieren zusammensetzen, soll wohl die Reaktion aus der Gruppe der Zuhörer unterstreichen: „Die Rede kenn’ ich schon auswendig! Olle Quasselstrippe!“<sup>84</sup>

## VII Ein Höhepunkt der Antisemitismuskritik in der Theatergeschichte der Weimarer Republik

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Mehrings Drama vielfältige Erscheinungsformen des modernen und nationalsozialistischen Antisemitismus in offensichtlich kritischer und am Text deutlich ablesbarer Intention durchdekliniert, dabei allerdings auch vor schillernden Ironisierungen als ‚typisch jüdisch‘ geltender Charakteristika nicht zurückschreckt. Vom Vorspiel des Stücks, das die Zugeinfahrt Kaftans nach Berlin schildert, bis zum Pogrom am Ende, das sich durch den Text hindurch mehrfach ankündigt,<sup>85</sup> dokumentiert, analysiert und dekonstruiert Mehrings Drama mittels satirischer Mittel und vielfacher Einsätze literarischer Unterspezifikation die Rhetorik, die Emotionalität und die Effekte

---

zarren Alkoholvision potsdamer Honoratioren der Alte Fritz mit dem Krückstock zwischen die sieben Weisen von Zion fährt, so hat das die Brillanz großer Satire.“ Ossietzky, *Die Kaufleute von Berlin* (wie Anm. 34), S. 299.

<sup>83</sup> Mehring, *Der Kaufmann von Berlin* (wie Anm. 5), S. 119.

<sup>84</sup> Mehring, *Der Kaufmann von Berlin* (wie Anm. 5), S. 119.

<sup>85</sup> Vgl. Schulz, Georg-Michael, Walter Mehring (wie Anm. 55), S. 68: „Von Pogromen ist in dem Drama ständig die Rede.“

antisemitischen Denkens. Der Terminus Unterspezifikation meint dabei, dass antisemitische Mythen oder Reaktionsweisen von Nebenfiguren, die im Text vorkommen, im Grunde niemals explizit widerlegt werden, sondern vom Publikum im Kontext der Leidensgeschichte Kaftans selbst dechiffriert und als gefährlich enttarnt werden müssen. Die Leser oder Zuschauer sind, ähnlich wie im epischen Theater Brechts, dazu aufgerufen, die eher typenhaften Figuren des Dramas in ihren Widersprüchen und Lächerlichkeiten selbst zu analysieren und korrekt einzuordnen. Der Stücktext setzt mit Andeutungen wie denen zu den *Protokollen der Weisen von Zion* zudem ein zeitgeschichtliches Wissen über bestimmte Namen und Kontexte des modernen Antisemitismus voraus. Ohne ein solches Vorwissen droht die Wirksamkeit der satirischen Funktionsweisen und Bauformen des Textes im Publikum unterminiert zu werden – und genau dies scheint bei der Erstrezeption des Stückes 1929 aus verschiedensten politischen Lagern heraus auch passiert zu sein. Manche der hier zitierten historischen Kritiken erwecken stellenweise geradezu den Eindruck, als hätten die Rezensenten im Theater am Nollendorfplatz zeitweise geglaubt, antisemitische Figurenaussagen in der Inszenierung seien als Botschaft des Autors und des Regisseurs zu verstehen gewesen. So schrieb etwa Paul Fechter in der *Deutschen Allgemeinen Zeitung*: „Die Sache sah immerhin zunächst ein bißchen nach Antisemitismus aus – so kam von vornherein jene Unbehaglichkeit der Stimmung zustande, die die sichere Grundlage für einen Mißerfolg gibt. Das Thema erwies sich als Mißgriff: die Leute fühlten sich mit Recht chokierte – und ließen schweigend die peinliche Sache vorüberziehen.“<sup>86</sup>

Das ändert nichts an der Qualität des Werks. Trotz der rezeptionsgeschichtlichen Missverständnisse auch von jüdischer Seite muss man Mehrings Drama als einen der waghalsigsten und zugleich wichtigsten antisemitismuskritischen Theatertexte der Weimarer Republik einstufen. Damit befindet sich das Stück im Einklang mit einem der zentralen Themen des Mehring'schen Gesamtwerks: Laut Biograf Georg-Michael Schulz war die Bekämpfung des Antisemitismus für Mehring von Anfang an zentral, gewann in den späteren Jahren aber noch einmal an Bedeutung für den Autor.<sup>87</sup> Dabei habe Mehring bereits erkannt, dass der Antisemitismus nichts mit den Juden zu tun hatte, die er selbst mit liebevoller Ironie karikierte, sondern dass der Judenhass stets mit dem Nationalismus und dem Militarismus verbunden war als ein „Vorwand“ für „die wahren Ziele der Agitation“, wie sie Mehring in seinen „Reportagen der Unterweltstädte“ be-

---

<sup>86</sup> Fechter, Paul: Das neue Piscator-Theater. „Der Kaufmann von Berlin“ am Nollendorfplatz. In: Deutsche Allgemeine Zeitung. 68. Jg., Nr. 415 (Abendausgabe), 7. September 1929. Zitiert nach Weitz, Drei jüdische Dramen (wie Anm. 5), S. 340 f., hier S. 341.

<sup>87</sup> Schulz, Walter Mehring (wie Anm. 55), S. 91.

schrieb – und zwar mit dem „unerbittlichen Haß gegen jede Friedensliebe, gegen die Menschenrechte, gegen alle Freiheitsgrundsätze“.<sup>88</sup> Mehring erkannte bereits den fatalen Einfluss, den insbesondere Wirtschaftskrisen auf die Entstehung antisemitischer Weltvorstellungen haben können – ein Umstand, der seine Texte heute wieder besonders aktuell erscheinen lässt.<sup>89</sup> Insbesondere Mehrings Erkenntnis, dass der Nationalismus und der Antisemitismus eng miteinander verknüpft sind, nahm Einsichten vorweg, wie sie Klaus Holz in seiner 2001 erschienenen Habilitationsschrift aus soziologischer Sicht analysiert hat.<sup>90</sup>

Zugleich ist *Der Kaufmann von Berlin* jedoch auch ein lehrreiches Beispiel dafür, wie heikel und unberechenbar satirische Judendarstellungen, die antisemitische Stereotype zwecks deren Entstellung zur Kenntlichkeit ad absurdum führen, insbesondere in Zeiten massiver antisemitischer Agitation sein können, weil die Deutungsoffenheit der Literatur und des Theaters widersprüchliche Verstehensprozesse in Gang zu setzen vermag, die Autoren und Regisseure nicht vollkommen kontrollieren können.

---

**88** Mehring, Walter: Reportagen der Unterweltstädte: Berichte aus Berlin und Paris 1918 bis 1933. Unter Mitarbeit von Horst Schwiemann hrsg. und mit einem Anhang versehen von Georg Schirmers. Oldenburg 2001. S. 298.

**89** Vgl. Schulz, Walter Mehring (wie Anm. 55), S. 92.

**90** Holz, Klaus: Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung. Hamburg 2001.

Birgit Schmidt

# Jüdisches Subproletariat in New York

Michael Golds *Jews without Money*

In zwölf Kapitel – *Gelächter, Fußböden, Stühle, Markisen, Hüte, Zeitungen, Arbeit, Essen, Korsetts, Mädchen, Winter und Betten* – unterteilt die Historikerin Ruth Gay ihre Erinnerungen an ihre Kindheit im New Yorker Stadtteil Bronx. Ruth Gay, Jahrgang 1922, war bereits in der Neuen Welt geboren, doch ihre Eltern hatten zu jenem Strom jüdischer Einwanderer und Einwanderinnen gehört, die ab 1880 ihre russischen, osteuropäischen und auch mitteleuropäischen Shtetlach verlassen hatten, um in Großbritannien, in Südamerika, insbesondere aber in den USA ein neues Leben zu beginnen. Bis 1914 sollten es fast zweieinhalb Millionen Juden und Jüdinnen sein, die versuchten, in der sogenannten Neuen Welt Fuß zu fassen.

Sie hatten Shtetlach verlassen, die sich unter anderem seit der Erfindung der Nähmaschine in freiem ökonomischem Fall befanden, sie waren vor antisemitischen Ausschreitungen und Pogromen geflohen. „Zunächst waren sich die Menschen sicher“, meint Ruth Gay, „dass sie das abgeschlossene Leben, das sie von Osteuropa her kannten, schlicht nach Amerika verlagern würden.“<sup>1</sup> Sie dachten, dass sie auch in ihrem Alltag in den USA in der Lage wären, die ihnen auferlegten religiösen 613 Gebote – 365 negative und 248 positive – zu befolgen.<sup>2</sup> Doch davon konnte natürlich nicht nur keine Rede sein, für viele Einwanderer/innen der ersten Generation erfüllte sich auch der Traum von einem besseren Leben nicht, und die meisten von ihnen landeten in der Textilindustrie an der amerikanischen Ostküste. Sie und ihre Kinder schufteten in Heimarbeit oder in den sogenannten Sweatshops, den Schwitzbuden, bis zu 14 Stunden am Tag. Es gab keine Gesetze, die der Ausbeutung auch nur ansatzweise Einhalt geboten hätten, es gab kein Verbot von Kinderarbeit oder Mutterschutz.

Die Literatur von Einwanderern und Einwanderinnen über die daraus resultierende Enttäuschung ist zahlreich.<sup>3</sup> Anzia Yezierska aus Polen schrieb *Children of Loneliness* (1923), Theresa Malkiel aus Russland ein Tagebuch über ihr

---

1 Gay, Ruth: *Narrele, was lachst du?* Berlin 2003. S. 50.

2 Gay, Ruth: *Narrele, was lachst du?* (wie Anm. 1), S. 8.

3 Ruth Gay, die den gesamten Prozess von Auswanderung, Neuanfang und Assimilation durchgehend positiv sieht, verweist darauf, dass alle erwähnten Frauen auf Englisch schrieben, was bereits einen Teil des Emanzipationsprozesses ausmache, den sie in den USA durchlaufen hätten. Gay, Ruth: *Narrele, was lachst du?* (wie Anm. 1), S. 191.

Leben als Arbeiterin in der Damenoberbekleidungsindustrie, und Rose Pastor Stokes, die aus einem Shtetl im heutigen Polen, damals Russland, stammte, tat es ihr gleich. Die Literatur der Eingewanderten reicht von den Erinnerungen der international bekannten Anarchistin Emma Goldman, die in ihrer Autobiografie *Living my Life* darüber berichtet, wie sie, mit einer Schwester im Jahr 1885 an der US-amerikanischen Ostküste angekommen, in einer Textilfabrik in Rochester leiden musste, über die Schilderungen ihres lebenslangen Freundes Alexander Berkman, der sich in New York anfangs als Obdachloser durchschlagen musste, bis hin zu den Berichten von Rose Pesotta, Marie Ganz oder Rose Cohen.<sup>4</sup>

Bis auf Letztere schlossen sich alle zumindest zeitweise der amerikanischen Gewerkschaftsbewegung an – Marie Ganz zog sich nach einem missglückten Bombenattentat 1914 mit Toten aus den eigenen Reihen aus der Bewegung zurück –, die stark vom Anarchismus bzw. Anarchosyndikalismus geprägt war.<sup>5</sup> Der amerikanische Anarchosyndikalismus erfuhr um die Wende des 19. zum 20. Jahrhundert einen rasanten Aufstieg, bis er durch die repressiven Maßnahmen zerschlagen wurde, die die US-Behörden ergriffen, als ihnen der Kriegseintritt der USA im Jahr 1917 die Möglichkeit dazu bot.

Ruth Gay hingegen, fast 40 Jahre nach der Ankunft der ersten Einwanderergeneration geboren, wurde keine Anarchistin. Ihr standen bereits die Möglichkeiten von Assimilation und Aufstieg offen, die ihre hart arbeitenden Eltern ihr verschafft hatten. Mit dem wissenschaftlichen Instrumentarium der Historikerin machte sie sich im Rückblick daran, das Leben von Menschen unter sich schnell entwickelnden kapitalistischen Bedingungen zu beschreiben und die Vorteile zu sehen, die diese ihnen – im Vergleich zum zaristischen Russland – trotz aller Schwierigkeiten und Einschränkungen boten: „Die Neue Welt stand für die Möglichkeit“, schreibt Ruth Gay über das Leben ihrer Eltern,

ganz neu beginnen und korrigieren zu können, was in der bisherigen Lebenswelt falsch gewesen war. Vor allem den Frauen bot sie eine Unabhängigkeit, von der sie in ihren Dörfern nicht einmal hätten träumen können. Amerika verschaffte ihnen jene Art persönlicher

---

4 Berkman, Alexander: Die Tat. Gefängnisereinerungen eines Anarchisten. Aus dem Amerikanischen von Gerda Weyl. Münster 2001; Ganz, Marie, unter Mitwirkung von Nat Ferber: Rebels. Into Anarchy and out again. New York: Dod, Mead and Company 1920; Goldman, Emma: Gelebtes Leben [Living my Life, 1931]. Aus dem Amerikanischen von Marlen Breitingen [u.a.] Hamburg 2010. Ganz' Buch ist im Netz abrufbar. Gleichfalls abrufbar – in der Anarchist Library – ist die Autobiografie der Immigrantin und Gewerkschafterin Rose Pesotta. Dies.: Bread upon the Waters. New York 1945; Cohen, Rose: Out of the Shadow. Ithaca, New York 1995.

5 Für Rose Cohen bedeutete der Übertritt in die angelsächsische Welt eine Offenbarung, Bildung, Fortschritt und Überwindung der Beschränkungen eines jüdischen Mädchenlebens.

Freiheit, die sie in ihrem alten, beschränkten, strikt bewachten Leben niemals erlangt hätten. Was in der Heimat gewagt erschienen wäre, war in dem seltsamen neuen Land völlig üblich. Fast unmerklich begannen sie die Vorschriften zu überschreiten.<sup>6</sup>

Und nicht allein für die Frauen, sondern für alle Neuankömmlinge galt: „Die jüdischen Einwanderer in Amerika“, fährt Gay fort, „so bescheiden ihre Stellung aus amerikanischer Perspektive oder aus der Sicht ihrer Kinder auch sein mochte, erlebten, worauf sie in Europa niemals hätten hoffen können – Entscheidungs- und Bewegungsfreiheit.“<sup>7</sup>

Diese letztlich positive Sicht auf die Möglichkeiten, die die US-amerikanische Gesellschaft zumindest den Kindern und/oder Enkeln der jeweils ersten Einwanderergeneration bot, hat der Mann nicht geteilt, der den sicherlich bekanntesten und erfolgreichsten Roman über die Lower East Side, geschrieben hat: Isaac bzw. Irwin Granich, der 1894 in diesem vorwiegend von jüdischen Einwanderern und Einwanderinnen bewohnten Teil New Yorks geboren wurde und somit gleichfalls ein unmittelbarer Augenzeuge der dortigen Lebensumstände war. Wenige Jahre vor seiner Geburt war sein Vater aus Rumänien in die USA gekommen, die Mutter war eine Einwanderin aus Ungarn.

Granich, der sich ab 1920 Michael bzw. Mike Gold nannte, war ein glühender Kommunist und sollte es bis zum Ende seines Lebens bleiben. Als Journalist rieb er sich trotz finanzieller Probleme und gesundheitlicher Einschränkungen für die Sache des Kommunismus auf: „In dem Laden am University Square“, erinnert sich seine ehemalige Kollegin bei der kommunistischen Wochenzeitung *Daily Worker*, Edith Anderson, an die frühen 1940er Jahre, „rührte er nie die Kartoffelchips an, die wir anderen so gierig verschlangen. Er durfte keinen Kaffee trinken. Irgend jemand sagte, Alkohol würde ihn umbringen. Er war noch nicht einmal fünfzig, und die Glut in seinen Augen war schon Asche. Sein dunkles, kampflustiges Gesicht hatte eine gefährliche Färbung.“<sup>8</sup>

Doch von Bitterkeit ist keine Spur zu finden in dem Buch, das Michael Gold im Jahre 1930 schlagartig berühmt machte. Zehn Jahre lang hatte er daran gearbeitet, dann erschien in New York der autobiografisch unterlegte Roman *Jews without Money* (*Juden ohne Geld*), in dem Gold seine Erinnerungen an seine jüdische Kindheit im Einwandererviertel Lower East Side literarisch verarbeitet hatte. Der Erfolg des Buches war phänomenal. Zwischen Februar und Oktober

---

<sup>6</sup> Gay, Narrele, was lachst du? (wie Anm. 1), S. 51.

<sup>7</sup> Gay, Narrele, was lachst du? (wie Anm. 1), S. 95.

<sup>8</sup> Anderson, Edith: *Liebe im Exil. Erinnerungen einer amerikanischen Schriftstellerin an das Leben im Berlin der Nachkriegszeit*. Berlin 2010. S. 19.

1930 allein erlebte es elf Auflagen. Bereits Mitte der 1930er Jahre waren es 15, 1950 waren es 25, und im Jahr 1965 wurde der Roman noch einmal herausgegeben.

Warum aber wurde *Juden ohne Geld* so erfolgreich? Das Buch ist ein überwältigender Lesegenuss, politisch unkorrekt, entschieden ehrlich und – bei aller Melancholie – verblüffend humorvoll. Die Menschen der East Side werden so gut und so schlecht dargestellt wie andere Menschen auch. Es gibt Huren und Zuhälter, Schläger und Trunkenbolde, es gibt – vor allen anderen – die liebevolle, täglich ums Überleben kämpfende Mutter des Autors. Es gibt Heilige, Freunde, Kumpel und die zweite Hoffnungsträgerin des Romans, die kämpferische Tante Lena, die ebenfalls aus Ungarn eingewandert ist und sich sofort in die Arbeitskämpfe der Lower East Side stürzt. Die Menschen der Eastside sind großartig und gierig, aufopfernd und hinterhältig, abergläubisch und hochmütig. Und manch einer will mit seiner alten Identität nichts mehr zu tun haben und ändert seinen Namen, sobald er in Amerika angekommen ist, wie der Westenmacher Mottke empört kritisiert: „Wenn er in der alten Heimat Knoblauch geheißsen hat, hält er es für fein, sich hier Herr Zwiebel zu nennen.“<sup>9</sup>

Gold schreibt von den Pogromen, denen die Einwanderer in der alten Welt ausgesetzt gewesen waren, aber die Juden und Jüdinnen in der Eastside sind nicht nur Opfer. Sie mögen keine Chinesen und sind voller Vorurteil und Resentiment gegen ihre christliche Umgebung: „Wilde Märchen verfolgten uns, daß die Christen gerne jüdische Kinder entführen, um ihnen mit einem glühenden Schüreisen ein Kreuz auf beide Wangen zu brennen, daß sie ferner den jüdischen Kindern die Ohren abschneiden und daraus eine Art Suppe machen. Nigger hatte einmal im Fenster eines christlichen Schlächterladens jüdische Ohren zum Verkauf hängen sehen.“<sup>10</sup>

Er beschreibt das enge, das tosende Leben in den Zinshäuserschluchten, das alles und alle hervorbringt: Zuhälter, Spieler, rotnasige Vagabunden, Mütter mit heroischen Brüsten, Huren, Propheten und Heilige, Trödler und viele, viele Kinder. Und er nimmt sich eines und einer jeden dezidiert an, auch dem Problem der Prostitution, die für viele jüdische Frauen in jenen Jahren zum einzigen Ausweg wurde:

Die Eastside von New York war damals das Hurenviertel der Stadt, eine riesige Syphilis-plantage unter der geschäftlichen Leitung von Tammany Hall, der Demokratischen Partei. Die Juden waren vor den europäischen Pogromen geflohen, mit Gebet, Danksagung und frommem Glauben aus einem neuen Ägypten in ein neues Land der Verheißung. Dort aber

---

<sup>9</sup> Gold, Michael: *Juden ohne Geld*. Aus dem Amerikanischen von Paul Baudisch. Berlin 1950. S. 12.

<sup>10</sup> Gold, *Juden ohne Geld* (wie Anm. 9), S. 127.

erwarteten sie: die Schwitzbuden, die Bordelle, Tammany Hall. In meiner Straße gab es Hunderte von Prostituierten. Sie bewohnten leere Läden, sie bevölkerten Stockwerke und Wohnungen in sämtlichen Zinshäusern. Die frommen Juden haßten diesen Betrieb, aber sie waren arm und landesfremd, sie konnten nichts tun.<sup>11</sup>

Gold schildert den Schmutz in einem Viertel, in dem müde Hausfrauen den Müll einfach aus dem Fenster werfen und in dem die Mietshäuser wanzenverseucht sind, was dem kleinen Ich-Erzähler Anlass zu Reflexionen über die Frage gibt, ob Gott auch die Wanzen erschaffen habe und wenn ja, warum. Er schreibt von Frommen, die sich zum Studium der heiligen Bücher zurückziehen und ihre Geschäfte überforderten, übermüdeten und früh alternden Ehefrauen überlassen. Er beschreibt Gruppenvergewaltigungen, Gewalt jeder Art und religiösen Fanatismus wie an folgender Stelle, wo eine johlende Menge sich vor einer Kirche versammelt:

Das, was ihre Heiterkeit erregte, war fast allzu metaphysisch, um sich in Worte fassen zu lassen. Der eulenhafte kleine Küster stand auf der Veranda und scheuerte mit Wasser und Seife eine große, hölzerne Jesusstatue. „Jesus badet!“ höhnte die Menge. „Ihr Götze ist schmutzig, er braucht ein Bad!“ Die älteren Juden waren besonders zynisch. „Wegen diesem Stück Holz hat man uns in Europa abgeschlachtet“, sagte ein Graubart zum andern. Von Minute zu Minute wurde die Menge zahlreicher und fröhlicher. Endlich kam ein Polizist und verscheuchte sie. Es hätte zu einer unangenehmen Explosion kommen können – zu einem Tumult, zu einer Steinigung. In vergangenen Zeiten waren derlei Tumulte öfters vorgekommen. Einmal demonstrierte eine Schar junger jüdischer Atheisten am Jom Kippur vor den Synagogen. Der Jom Kippur ist ein Fasttag, der höchste Feiertag im Jahr. Die Atheisten aßen Schinkenbrote und stießen lästerliche Rufe aus. Sechs von ihnen wurden schwer verwundet ins Spital befördert.<sup>12</sup>

Gemeinsam mit seinen kleinen Freunden durchstreift der Ich-Erzähler diesen Sündenpfuhl und nutzte jede Gelegenheit, die Prostituierten zu necken, sich zu prügeln oder Katzen mit Steinen zu bewerfen. Gold schildert eine Kindheit, die zwar von bitterer Not geprägt war, die aber keinesfalls als unglücklich zu bezeichnen ist, auch wenn nicht alle seiner kleinen Kumpel ihre Abenteuer überlebten. Vielleicht beruhte ein Teil des Erfolgs des Buches, das so ausgezeichnet geschrieben ist, darauf, dass viele seiner Leser sich in den Kindheitserinnerungen Michael Golds wiederfanden, wenn sie auch nicht hundertprozentig auto-

---

<sup>11</sup> Gold, Juden ohne Geld (wie Anm. 9), S. 6. Tammany Hall war eine politische Organisation, die bereits Ende des 18. Jahrhunderts zur Unterstützung der Demokratischen Partei gegründet worden war und als extrem korrupt galt.

<sup>12</sup> Gold, Juden ohne Geld (wie Anm. 9), S. 140.

biografisch sind: Gold hatte zwei Brüder, doch eine der stärksten, ergreifendsten Stellen des Romans beschreibt den Unfalltod der – fiktiven – kleinen Schwester.

Ein anderer Teil des Erfolgs beruhte sicherlich darauf, dass es niemals die Gestrauchelten sind, denen Gold einen Vorwurf macht, sondern allein und immer wieder den Umständen, unter den sie leben: „Ich habe noch nie von einer Millionärstochter gehört“, schreibt er, „die eine Fünzig-Cent-Hure geworden wäre[,] oder die die Tanzlokale ‚zugrunde gerichtet‘ hätten.“<sup>13</sup> Alles, was an den Menschen schlecht ist, die ihre Frauen prügeln und die irischen Nachbarn verachten, ist nicht ihre Schuld, denn: „Das war die Armut.“<sup>14</sup>

„Das war die Armut.“ So lautet das immer wiederkehrende Mantra, das den Roman durchzieht, an das Gold selber glaubte und das ihn im Jahr 1914 zuerst zu den Sympathisanten der sozialistischen Gewerkschaftsbewegung Industrial Workers of the World, IWW, deren Mitglieder Wobblies genannt wurden, und nach deren Gründung im Jahr 1919 bzw. nach deren Neugründung 1921 zur KPUSA, der Kommunistischen Partei der USA, gebracht hat. In dieser Hinsicht ist *Juden ohne Geld* autobiografisch, denn Gold, der die Schule als Zwölfjähriger hatte verlassen müssen und seine Familie durch zahlreiche Jobs als Hilfsarbeiter unterstützte, lief in diesem Jahr in eine Kundgebung, auf der Elizabeth Gurley Flynn, eine bekannte Syndikalistin, eine flammende Rede hielt, und es fiel ihm wie Schuppen von den Augen: „O Arbeiterrevolution“, so endet denn auch das Buch recht emphatisch, „du hast mir die Hoffnung gebracht, mir, einem einsamen kleinen Jungen, der an Selbstmord dachte! Du bist der wahre Messias. Du wirst die Eastside zerstören und an ihrer Stelle einen Garten für den Menscheng Geist errichten. O Revolution, die mich gezwungen hat, zu denken, zu kämpfen und zu leben! O großes Beginnen.“<sup>15</sup>

Die Nachrichten von der Revolution in Russland hatte Gold enthusiastisch zur Kenntnis genommen; Mitglied der KPUSA blieb er bis zu seinem Tod, obwohl sie in der US-amerikanischen Gesellschaft niemals über wirklichen Einfluss verfügen sollte: „Der Partei gelang es nie, wie vorher schon den Sozialdemokraten, in der nordamerikanischen Gesellschaft wirklich Fuß zu fassen.“ Das berichtet der ehemalige DDR-Historiker Wolfgang Kießling. „Die Zahl ihrer eingetragenen Mitglieder lag in diesem großen Land mit einer in die Millionen gehenden Arbeiterschaft zu keiner Zeit über 50.000. Andere Angaben waren geschönt.“<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Gold, *Juden ohne Geld* (wie Anm. 9), S. 22.

<sup>14</sup> Gold, *Juden ohne Geld* (wie Anm. 9), S. 47.

<sup>15</sup> Gold, *Juden ohne Geld* (wie Anm. 9), S. 241.

<sup>16</sup> Kießling, Wolfgang: ‚Partner im ‚Narrenparadies‘. Der Freundeskreis um Noel Field und Paul Merker. Berlin 1994. S. 96.

Mit seinem Parteieintritt hatte Gold eine Entscheidung getroffen, deren Konsequenzen ihn bis zum Ende seines Lebens begleiteten. Bis zum Schluss arbeitete er als Journalist und Kolumnist für die Parteipresse und lebte so immer am Rande des Existenzminimums. Er besuchte Zellen- und Parteiversammlungen und reiste zu allen Kongressen, die für kommunistisch organisierte Schriftsteller/innen obligatorisch waren, was insbesondere in seinem Fall zu Widersprüchen literaturtheoretischer Art führen musste: Denn zum einen habe Gold bereits 1921 – das berichtet der Literaturwissenschaftler Eberhard Brüning im Nachwort für die 1989 noch in der DDR erschienene Ausgabe von *Juden ohne Geld* – unter Bezug auf die sowjetische Proletkult-Bewegung „eine ‚proletarische Kultur‘ mit einer ‚revolutionären Methode‘ gefordert“.<sup>17</sup> Er war also – einerseits und zumindest in der Theorie – Anhänger von Proletkult, Masserezitationen und Agitprop, andererseits war es ihm aber immer auch um das hohe literarische Niveau gegangen, für das *Juden ohne Geld* steht: Zehn Jahre lang hatte er an jedem einzelnen Satz des Romans gefeilt.

Und die Figuren, die ihn bevölkern, sind von Klassenkampf und Revolution weit entfernt. Statt sich wie ihr Schöpfer der Kommunistischen Partei anzuschließen und kämpferisch zu agieren, träumen sie von einem kleinen Aufstieg, geben nicht auf und grübeln darüber nach, wie sie auch ihre Eltern herüberbringen können in die Neue Welt. Sinnloserweise landen sie im Gefängnis oder gar auf dem elektrischen Stuhl, schwelgen in angsterfüllten Erinnerungen oder verlieren sich ganz in religiöser Melancholie, wie Gold selbst es bisweilen tut, wenn er beispielsweise schreibt:

Das war ein Sommer. Ein alter, melancholischer Jude humpelte vorbei, auf dem Kopf sechs übereinandergestülpte steife Hüte und über der Schulter einen Leinwandsack. „Alte Kleider!“ lamentierte er, blickte mit müden Augen die Häuserwände auf und ab. „Alte Kleider!“ Und wenn man das hörte, tat einem das Herz sonderbar weh, wie bei den Gebeten am Jom Kippur in der Synagoge. In meinen Ohren klingen immer noch die Klagelieder der einsamen, alten Juden: „Alte Kleider, alte Kleider, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“<sup>18</sup>

Nun hatte Gold zwar Mitte der zwanziger Jahre Gefallen an Agitprop und Proletkult gefunden, zwar war er im Jahr 1930 nach Charkow in die Sowjetunion gereist, um vom 6. bis zum 15. November am zweiten Internationalen Kongress proletarischer und revolutionärer Schriftsteller teilzunehmen, wo das Konzept des sozialistischen Realismus vorbereitet wurde. Doch *Juden ohne Geld* ist kein

---

17 Brüning, Eberhard: Nachwort. In: Gold, Michael: *Juden ohne Geld*. Aus dem Amerikanischen von Paul Baudisch. Berlin 1989. S. 232–248, hier S. 233.

18 Gold, *Juden ohne Geld* (wie Anm. 9), S. 41.

Roman, den ein „Ingenieur der Seele“ verfasst hätte, wie Stalin die sowjetischen Schriftsteller im Jahr 1932 bezeichnete, als er von ihnen forderte, sich kritik- und vorbehaltlos für den Aufbau des sozialistischen Vaterlandes Sowjetunion zur Verfügung zu stellen, Zwangsarbeit und Führergestalten zu heroisieren und Repression sowie Verfolgung schönzureden. Von den nichtsowjetischen Schriftstellern und Schriftstellerinnen, die mit der Sowjetunion sympathisierten, wurde verlangt, diese gegen alle Angriffe vorbehaltlos zu verteidigen.

Das Konzept des sozialistischen Realismus wurde zu einer Auflage, die die Literatur in den Ländern des sowjetischen Einflussbereiches bis weit in die siebziger Jahre hinein beeinflusst hat. Es galt für Schriftsteller und Schriftstellerinnen in der Deutschen Demokratischen Republik, es galt für Mitglieder der Kommunistischen Parteien, es hätte auch für einen US-amerikanischen Autor gelten müssen, der Parteimitglied war.

Doch sogar die Literaturkritik der jungen DDR – dort galt Stalin im Erscheinungsjahr von *Juden ohne Geld*, 1950, noch als Klassiker des Marxismus-Leninismus – hat dem erfolgreichen Autor Michael Gold jede Extravaganz verziehen: „Wie sollte er diesen Dschungel anders schildern“, fragt sich der Rezensent Michael Mertens in der Zeitschrift *Aufbau*,

als durch ein Aneinanderreihen von aufgeregten Halbsätzen, Ausrufen und Wörtern? Wie die Farben sehen und die glutende [!] Sommerhitze spüren lassen, wenn nicht durch kühne Bilder, die phantasievoll exotisch anmuten? Stilelemente aus der Literatur der 20er Jahre, denen seine Autobiographie ‚Juden ohne Geld‘ entstammt (Dietz-Verlag, Berlin), sind bei Michael Gold allerdings nicht Anklänge an irgendeinen „Ismus“, er konnte für seine Materie keine andere Form finden.“<sup>19</sup>

Stilelemente aus der Literatur der 1920er Jahre waren in der DDR und in allen anderen Staaten des Stalin’schen Einflussbereiches nicht nur verpönt, sie waren verboten. Wer es dennoch wagte, in seiner künstlerischen Produktion beispielsweise auf Elemente des Expressionismus zurückzugreifen, musste damit rechnen, des Formalismus bezichtigt zu werden. Und das war ein Vorwurf, der durchaus strafrechtliche Relevanz haben konnte, auf jeden Fall aber das berufliche und künstlerische Aus bedeutete.

Warum also durfte Gold, was die anderen nicht durften? Zum einen hatte er das Glück, in den USA zu leben, bei denen es sich aus DDR-Sicht um das kapitalistische Feindesland schlechthin handelte. Denn während der sozialistische

---

<sup>19</sup> Mertens, Michael: Dschungel in New York. In: *Aufbau*. Kulturpolitische Monatsschrift. Hrsg. vom Kulturbund zur Demokratischen Erneuerung Deutschlands. 6. Jg., Heft 12 (1950). S. 1211–1212, hier S. 1211.

Realismus als adäquate Darstellungsform für einen gesunden, im Aufbau begriffenen Sozialismus galt, schienen Expressionismus und Moderne dem kapitalistischen Sündenpfehl durchaus als angemessen: „Wer die New Yorker Eastside aus unseren Tagen kennt, weiß, daß Michael Golds Beschreibung noch immer gilt. Sie wird Geltung behalten, solange das dreckige Elendsviertel die Kehrseite der Medaille New York ist, solange es zwei Welten in dieser Stadt gibt.“<sup>20</sup> Golds Stilmittel taugten also, um das Elend der amerikanischen Ostküste abzulichten, um aufgeregte Halbsätze und kühne Bilder aneinanderzureihen, in einem sozialistischen Land oder zu einem anderen Thema hätte er als überzeugter Kommunist aber nicht arbeiten können.

Zum anderen war es genau dieses Sujet – die New Yorker Eastside und ihre Bewohner/innen –, mit denen man aus kommunistischer Sicht wenig anzufangen wusste. Schließlich handelt es sich bei den Protagonisten und Protagonistinnen in *Juden ohne Geld* nicht um klassenbewusste Arbeiter/innen, sondern um – durch die Emigration – deklassierte Kleinbürger/innen, ehemalige Handwerker und Ladenbesitzer, die sich nun zusammen mit Vertretern und Vertreterinnen des Lumpenproletariats (kleine Gauner, Prostituierte) in ein gemeinsames Schicksal zu schicken haben. Die Tante Lena engagiert sich für den Syndikalismus, nicht für die Kommunistische Partei. Und deren daraus resultierendes Unbehagen lässt sich an der geringen Zahl der Buchbesprechungen über *Juden ohne Geld* ablesen.

Beide Feststellungen beantworten auch das große Rätsel, das sich um Mike Gold rankt. Denn trotz des unglaublichen Erfolgs von *Juden ohne Geld* und trotz des (falschen) Eindrucks, dass der Roman ihm locker und leicht aus der Feder geflossen ist, hat er an ihn nicht angeknüpft und ist nie wieder als Romanautor in Erscheinung getreten: „Though Gold labored nearly all his life as a man of letters“, schreibt sein Biograf John Pyros, „partly because of temperament, partly because of diabetes, partly because of his voracious Daily Worker column, his literary output was rather limited. His fiction numbered one novel and a few dozen short stories – with most written quite early in his career.“<sup>21</sup> Und auch Eberhard Brüning stellt im Nachwort zur Ausgabe von 1989 von *Juden ohne Geld* fest: „Obwohl die Bemühungen nie erlahmten – die hinterlassenen Manuskripte beweisen es –, sich auch in der Folgezeit als Dramatiker und Erzähler künstlerisch zu artikulieren, hat Michael Gold – er verstarb am 15. Mai 1967 in San

<sup>20</sup> Mertens, Dschungel in New York (wie Anm. 19), S. 1211f.

<sup>21</sup> Pyros, John: Mike Gold. Dean of American Proletarian Literature. New York 1980. S. 12.

Francisco – nichts Bemerkenswertes mehr an literarischem Wirken veröffentlicht.“<sup>22</sup>

Michael Gold sah sich jedoch nicht nur nicht in der Lage, sich mit den ihm zur Verfügung stehenden und zu seiner Umgebung passenden literarischen Mitteln an ein weiteres Thema zu setzen und seinem großen Anfangserfolg etwas qualitativ Vergleichbares folgen zu lassen. Das wichtigste Anliegen, das er mit seinem Roman verfolgte – bereits der Titel weist ja darauf hin –, bestand in der Zurückweisung von antisemitischen Tendenzen, wie sie auch in den USA in jenen Jahren nicht unüblich waren, in denen er sein Manuskript zu Papier gebracht hat. So berichtet Ruth Gay darüber, wie schwierig es für die jungen Juden und Jüdinnen der ersten in Amerika geborenen Einwanderer/innengeneration war, überhaupt nur eine Arbeitsstelle zu finden, da ihnen – auch institutionalisierte – Ablehnung entgegengebracht wurde. Und sie fügt ihren Betrachtungen hinzu: „Die Situation verdüsterte sich noch für Juden der zweiten Generation in den dreißiger Jahren, als die Wirtschaftskrise die ohnehin schon drastischen Ausschlusspraktiken zusätzlich verschärfte.“<sup>23</sup> In Hinblick auf den Antisemitismus, der sich in Deutschland schon vor 1933 massiv abzuzeichnen begann, erklärte Gold im Nachhinein: „Ich war zum ersten Mal richtig stolz auf mein Buch, als ich Deutschland im Jahre 1931 besuchte und sah, daß die von den deutschen Linken besorgte Übersetzung weite Verbreitung fand als ein Propagandamittel gegen die nazistischen antisemitischen Lügen.“<sup>24</sup>

Doch das Propagandamittel *Juden ohne Geld* richtete gegen die antisemitischen Lügen nichts aus; zwei Jahre nach Golds optimistischem Besuch in Berlin gelangten die Nationalsozialisten an die Macht und begannen, ihr späteres Vernichtungswerk ungestört vorzubereiten. Weder die internationale Arbeiterbewegung noch die kommunistischen Parteien waren in der Lage, dem etwas entgegenzusetzen. Insbesondere die Kommunistische Partei Deutschlands war hilflos und in den Jahren vor 1933 an der Lage der Juden und Jüdinnen nicht interessiert gewesen; eines der Grundlagenwerke zum Thema stellt fest: „Wie alle Studien konstatieren, gab es von kommunistischer Seite jedoch so gut wie keine ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus.“<sup>25</sup>

Und noch in den Jahren unmittelbar nach 1933 galt der Antisemitismus den geschlagenen Kommunisten, die inzwischen im Exil lebten, als ein vernachlässigbarer Nebenaspekt der nationalsozialistischen Ideologie. Sie gingen weiterhin

---

<sup>22</sup> Brüning, Nachwort (wie Anm. 17), S. 241.

<sup>23</sup> Gay, Narrele, was lachst du? (wie Anm. 1), S. 12.

<sup>24</sup> Zitiert nach: Brüning, Nachwort (wie Anm. 17), S. 232.

<sup>25</sup> Haury, Thomas: Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR. Hamburg 2002. S. 254.

davon aus, dass der Nationalsozialismus sich allein gegen seine politischen Gegner und Gegnerinnen richte.<sup>26</sup>

Die KPD glaubte, dass nur kommunistische oder andere linksstehende Juden und Jüdinnen verfolgt würden, diejenigen hingegen, die dem Bürgertum angehörten, wurden gar als potenzielle Verbündete der Nationalsozialisten diffamiert. Ein Beispiel ist der Roman *Emigranten* des kommunistischen Schriftstellers Fritz Erpenbeck, der eine KPD-Figur im Jahr 1933 im Prager Exil erklären lässt: „Es sind fast dreimal soviel Sozialdemokraten hier wie Genossen von uns. Um die, die sich beim jüdischen Komitee gemeldet haben, hab ich mich natürlich nicht gekümmert; das sind fast ausschließlich Wirtschaftsemigranten, die mit uns einen Dreck zu tun haben – den meisten fehlt nur ’ne arische Großmutter, sonst wären sie stramme Nazis.“<sup>27</sup>

Lange gingen (auch jüdische) KPD-Mitglieder davon aus, dass sich der nationalsozialistische Antisemitismus allein gegen arme Juden und Jüdinnen richten würde, mit den jüdischen Kapitalisten würden Hitler und die Seinen sich schon zu verständigen wissen: „Erst nach den Novemberpogromen 1938“, schreibt Thomas Haury in *Antisemitismus von links*, „erkannte die KPD die Judenverfolgung als das, was sie war: eine charakteristische Politik des Nationalsozialismus, von der ausnahmslos alle Juden bedroht und betroffen waren.“<sup>28</sup>

Noch weniger Bemühungen, sich mit der Lage der letztlich final bedrohten jüdischen Bevölkerung Europas auseinanderzusetzen und diese zu verteidigen, brachte Golds Partei, die KPUSA, auf, obwohl sie über viele Mitglieder verfügte, die selbst jüdische Einwanderer aus Osteuropa oder Russland waren oder die von solchen abstammten. Bis heute liegt zu diesem Thema wenig soziologisches Material vor, aber es gibt eine Reihe von Hinweisen. So meinte die DDR-Schriftstellerin Edith Anderson – selbst ein ehemaliges KPUSA-Mitglied und Tochter von jüdischen Einwanderern aus Ungarn – im Jahr 1968, die Partei habe ihr zentrales Büro in den dreißiger Jahren in New York eingerichtet, da in dieser Stadt die meisten ihrer Mitglieder lebten.<sup>29</sup> Auch Paul Merker, ein in der frühen

---

<sup>26</sup> In meinem Buch *Wenn die Partei das Volk entdeckt* habe ich nachgewiesen, dass insbesondere die von der Komintern ab 1935 propagierte Volksfrontideologie jeden zu integrieren bereit war, der auch nur ansatzweise zu dem zählte, was auch für Kommunisten eine Art deutsche Volksgemeinschaft war. Abtrünnige Hitler-Anhänger gehörten dazu, das verfolgte jüdische Bürgertum hingegen nicht. Schmidt, Birgit: *Wenn die Partei das Volk entdeckt. Ein kritischer Beitrag zur Volksfrontideologie und ihrer Literatur*. Münster 2002.

<sup>27</sup> Erpenbeck, Fritz: *Emigranten*. Berlin 1955. S. 91. Zur Darstellung jüdischer Personen in kommunistischen Romanen siehe auch: Schmidt, Birgit: *Kein Licht auf dem Galgen. Ein Beitrag zur Diskussion um KPD/SED und Antisemitismus*. Münster 2006.

<sup>28</sup> Haury, *Antisemitismus von links* (wie Anm. 25), S. 260.

<sup>29</sup> Anderson, Edith: *Der Beobachter sieht nichts. Ein Tagebuch zweier Welten*. Berlin 1976. S. 11.

DDR verfeimter und verfolgter KPD-Funktionär, der sich in den frühen 1930er Jahren in den USA aufgehalten hatte, behauptete, die überwältigende Mehrheit der KPUSA-Mitglieder in New York sei jüdisch gewesen: „Während meiner Tätigkeit in den USA 1931/1933“, schreibt er, „hatte ich in New York und in Chicago Gelegenheit, das Leben jüdischer Proletarier kennenzulernen. In New York waren ca. 75 Prozent der Mitglieder der KPUSA jüdischer Herkunft.“<sup>30</sup>

Wenn man davon ausgeht, dass Anderson und Merker recht haben – was dachten dann all diese jüdischen KPUSA-Mitglieder von ihrer Partei, die sich auch angesichts von Nationalsozialismus und seinem Siegeszug nicht dazu aufrufen konnte, sich ernsthaft mit der von ihm ausgehenden Bedrohung zu beschäftigen? Gewiss, es gibt weitere Hinweise von Paul Merker darauf, dass die KPUSA Mitte der 1930er Jahre Broschüren herausgegeben habe, die sich mit nationalsozialistischem Antisemitismus beschäftigt hätten. 1956 schrieb er an die Zentrale Parteikontrollkommission des ZK der SED: „Alle von mir in der Emigration über den Antisemitismus und die Judenfrage geschriebenen Artikel haben sich also aus ganz bestimmten politischen Umständen ergeben. Sie befinden sich in Übereinstimmung mit der Politik, die damals die KPUSA, die KP Mexikos, die kommunistischen Parteien der lateinamerikanischen Länder und die sowjetischen Freunde in der Judenfrage durchführten. Dafür einige Tatsachen: Das Politbüro der KPUSA gab zur Judenfrage einige Broschüren heraus, deren Inhalt im Sinne dieser Politik gehalten war.“<sup>31</sup> Einige Broschüren – das war beängstigend wenig und zeigt auf, dass auch die in den USA lebenden Kommunisten und Kommunistinnen sich der Gefahr für das europäische Judentum nicht bewusst waren.

Dass der nationalsozialistische Antisemitismus von einer Massenbasis getragen sein könnte, vermochte man sich nicht vorzustellen. Und so ging auch der deutsche Schriftsteller Stefan Heym – als Jude und Kommunist in die USA geflohen – noch nach der Pogromnacht vom November 1938 in einem von ihm redigierten KP-Organ davon aus, sie habe gegen den Willen der deutschen Mehrheitsbevölkerung stattgefunden: „Überall in Deutschland“, schrieb er, „standen die Menschen schweigend und entsetzt. Ihr Schweigen war ein sehr hörbarer Protest ...“<sup>32</sup>

Bis nach dem Ende des Krieges zeigte die KPUSA auch angesichts der wenigen europäischen Juden und Jüdinnen, denen die Flucht in die USA gelungen

---

**30** Paul Merker an die Zentrale Parteikontrollkommission des ZK der SED am 1. Juni 1956. In: Kefler, Mario: Die SED und die Juden – zwischen Repression und Toleranz. Politische Entwicklungen bis 1967. Berlin 1995. S. 163.

**31** Kefler, Die SED und die Juden (wie Anm. 30), S. 163.

**32** Heym, Stefan: Nachruf. München 1988. S. 165.

war, keinerlei Erkenntnis über das Maß ihrer Verfolgung. Der Holocaust wurde von der Parteispitze nicht einmal wahrgenommen. So geht William Zebulon Foster (er war 1924, 1928 und 1932 Präsidentschaftskandidat der KPUSA), der den Nationalsozialismus allein als einen politischen Kurs ansah, den das deutsche Monopolkapital angesichts der großen Wirtschaftskrise Ende der 1920er/Beginn der 1930er Jahre eingeschlagen habe, in seiner mehr als 800 Seiten umfassenden Parteigeschichte mit keinem Wort auf den Holocaust ein. Über den Zweiten Weltkrieg – angeblich „eine gewaltige Explosion der imperialistischen Widersprüche im Rahmen des unaufhaltsamen Niedergangs des kapitalistischen Systems“ – heißt es lapidar: „Als der Krieg zu Ende war, hatten die kapitalistischen Kriegsverbrecher den Tod von mindestens 50 Millionen Menschen, unendliches Leid der Massen und die Zerstörung von Werten in Höhe von 4 Billionen Dollar auf dem Gewissen.“<sup>33</sup>

Wer die Literatur liest, die in Hinblick auf den deutschen Nationalsozialismus und den Zweiten Weltkrieg aus den Reihen der kommunistischen Bewegung oder auch über sie entstanden ist, muss darüber erstaunt sein, wie wenig relevant ihr die Verfolgung und Ermordung der europäischen Juden war. Auch wer beispielsweise das Kapitel „Die Arbeiterklasse in der Zeit des Zweiten Weltkriegs“ in *Die amerikanische Arbeiterbewegung von der Kolonialzeit bis 1945* des Marxisten Philip S. Foner liest, stellt fest, dass der Holocaust keine Erwähnung findet.<sup>34</sup>

Die Anstrengungen also, die von der KPUSA für die europäische jüdische Bevölkerung unternommen worden sind, sind überschaubar. Es blieb amerikanischen Intellektuellen wie John Steinbeck, Eugene O'Neill, Pearl S. Buck, Thornton Wilder, Dorothy Thompson und anderen vorbehalten, nach dem November 1938 den Präsidenten Franklin Delano Roosevelt aufzufordern, sämtliche Beziehungen zur deutschen Regierung abubrechen. Dabei standen nicht einmal alle der Unterzeichnenden politisch links; Thompson beispielsweise war zu diesem Zeitpunkt noch Republikanerin.

---

<sup>33</sup> Foster, William Z.: Geschichte der Kommunistischen Partei der Vereinigten Staaten. Aus dem Amerikanischen von Erich Salewski. Berlin 1956. S. 544.

<sup>34</sup> Philip S. Foner ist der Chronist der amerikanischen Arbeiterbewegung, er hat eine insgesamt zehnbändige Geschichte der amerikanischen Arbeiterbewegung vorgelegt. Im oben erwähnten Buch zieht er folgendes Resümee des Krieges: „Der gigantische Kampf, der an einer Front von mehr als 2000 Meilen Länge in der Sowjetunion tobte, nachdem die Hitlerfaschisten dieses Land am 22. Juni 1941 überfallen hatten, trug in nicht geringem Maße dazu bei, die amerikanischen Arbeiter zu besonderen Leistungen anzuspornen. Mehr als sechs Millionen Sowjetsoldaten fielen im Kampf, doch insgesamt kamen über 20 Millionen Sowjetmenschen in diesem Krieg ums Leben. Aber Kilometer um Kilometer drängten die Sowjetarmee und das sowjetische Volk die faschistischen Armeen zurück.“ Foner, Philip S.: *Die amerikanische Arbeiterbewegung von der Kolonialzeit bis 1945*. Berlin 1990. S. 334.

Die KPUSA hingegen veröffentlichte – am 19. September 1939 – rund zwei Wochen nach dem deutschen Überfall auf Polen – eine Erklärung, in der es hieß: „Der Krieg, der in Europa ausgebrochen ist, ist der zweite imperialistische Krieg. [...] Daher können die Arbeiter diesen Krieg nicht unterstützen. Er ist kein Krieg gegen den Faschismus, kein Krieg zum Schutz der kleinen Nationen gegen eine Aggression, kein Krieg mit irgendwelchen Kennzeichen eines gerechten Krieges, kein Krieg, den die Arbeiter unterstützen könnten oder müßten.“<sup>35</sup> Nach dem Überfall der Deutschen auf die Sowjetunion im Juni 1941 änderte sie ihre Sichtweise und Haltung, denn der Sozialismus war in Gefahr. Allein die sozialistische Sowjetunion galt den amerikanischen Kommunisten als verteidigungswürdig, nicht jedoch die jüdische Bevölkerung Europas.

Das also war die Partei, in deren Tradition Michael Gold sich gestellt, deren Anweisungen er sich unterworfen hatte. Die ideologischen Widersprüche, die daraus für ihn resultierten, haben ihn – nach *Juden ohne Geld* – zum Verstummen gebracht. Und falls er für das Opfer, das er somit gebracht hat, jemals so etwas wie Dankbarkeit von Seiten seiner Genossen und Genossinnen erwartete, dass er als Kommunist zumindest wahrgenommen würde, so musste er auch an dieser Stelle enttäuscht werden. In der kulturpolitischen Monatsschrift *Aufbau* beispielsweise verzieh man ihm zwar seinen zum US-amerikanischen Elend passenden Stil, wollte aber auch nicht erwähnen, dass Gold eingeschriebenes Mitglied einer kommunistischen Partei war: „Seine Erkenntnisse“, heißt es abschließend über Gold in der Rezension, die anlässlich der deutschen Erstausgabe des Romans *in Aufbau* erschienen ist, „führten ihn in die Arbeiter-Bewegung. Heute ist er, Mitte der Fünfzig, an fortschrittlichen Zeitungen tätig.“<sup>36</sup>

Das also – Arbeiterbewegung, fortschrittliche Zeitungen – war es, was man ihm zugestand. In den Augen eines deutschen Kommunisten also blieb der Kommunist Gold bis zum Schluss einer derjenigen Lumpenproletarier und Deklassierten, die er in seinem Roman so liebevoll beschrieben hat. Und als solcher gehörte er einfach nicht dazu.

---

**35** Zitiert nach Foster, Geschichte der Kommunistischen Partei der Vereinigten Staaten (wie Anm. 33), S. 550. Gerechterweise muss an dieser Stelle erwähnt werden, dass es auch viele – nichtjüdische – Anarchisten gab, die derselben Auffassung waren: „War es ihnen egal“, fragte sich der jüdische Anarchosyndikalist Sam Dolgoff in seiner Autobiografie, „ob die Faschisten oder die Demokratien (so unzulänglich und niederträchtig sie auch sein mochten) den Krieg gewannen? War das Abschlachten von sechs Millionen Juden und Millionen von Antifaschisten, die faktische Versklavung besieger Völker, die Beherrschung der Welt durch die ‚arische Herrenrasse‘ für sie kaum oder nicht von Bedeutung?“ Dolgoff, Sam: Anarchistische Fragmente. Memoiren eines amerikanischen Anarchosyndikalist. Lich (Hessen) 2011. S. 121f.

**36** Mertens, Dschungel in New York (wie Anm. 19), S. 1212.

Maria Heiner

## Lea Grundigs Grafikzyklus „Der Jude ist schuld!“

Die künstlerische Verarbeitung von Antisemitismus und Judenhass war für die Grafikerin und Kommunistin Lea Grundig (1906–1977) zeit ihres Lebens ein wichtiges Thema. Selbst Jüdin und damit von Judenfeindschaft persönlich Betroffene, kämpfte sie über 40 Jahre, zwischen 1934 und 1974, mit zahlreichen Arbeiten dagegen. Rückblickend schrieb sie Ende der 1950er Jahre in ihren Erinnerungen an die Jugendzeit: „Der Antisemitismus war da, oft unsichtbar aber spürbar, manchmal auch offen und aggressiv, uns tief erschreckend.“<sup>1</sup> Weiter schrieb sie, nunmehr bezogen auf die Nazi-Diktatur: „Was Faschismus war, das wussten wir, was sich aber hier in Deutschland auftrat, hier heraufzog, [...] konnte selbst die finsterste Fantasie nicht voraussehen.“<sup>2</sup> „Man musste den Wahnsinn, der Dummheit und Verblendung verbreitete, der Hass predigte und den bisher scheußlichsten Massenmord vorbereitete, darstellen, und die Kraft, die trotz aller Gestapo lebte.“<sup>3</sup>

Grundig selbst erlebte Verfolgung, Ausgrenzung, Diskriminierung, polizeiliche Überwachung, Haussuchungen durch die Gestapo, Denunziation und Gefangensein. Die hier gezeigten Radierungen zur Judenverfolgung sind vor Beginn des Krieges entstanden und singulär für diese Zeit. Von 1933 bis zu ihrer letzten Verhaftung 1938 schuf sie mittels einer eigenen kleinen Tiefdruckpresse etwa 150 Kaltnadelradierungen auf Zinkplatten, die sie zu Zyklen ordnete.

Aus dem Zyklus „Unterm Hakenkreuz“, mit den die Nazi-Diktatur entlarvenden Arbeiten, hat sie sieben Radierungen nachträglich in den 1960er Jahren ausgewählt und zu einer neuen Folge zusammengefasst. Sie benutzte dafür als Titel: „Der Jude ist schuld!“, die verleumderische Parole, die unter dem Faschismus jede Nazi-Zeitung herausgeschrien hatte. Die Folge beginnt mit Darstellungen aus dem jüdischen Alltagsleben, „Judengasse in Berlin“ (Blatt 1, 1935) und „Das jüdische Begräbnis“ (Blatt 2, 1935). Sie wird fortgesetzt mit „Der Watschenmann“ (Blatt 3, 1935), „Stürmermaske“ (Blatt 4, 1938) und „Pogrom“ (Blatt 5, 1936). Hier werden schon konkrete Gewaltakte dargestellt. Die Folge findet ihren Abschluss mit den Radierungen „Kniender Gefangener“ (Blatt 6, 1936) und „Der Schrei“ (Blatt 7, 1937).

---

1 Grundig, Lea: *Gesichte und Geschichte* [1958]. Zweite Auflage. Berlin 1961. S. 52.

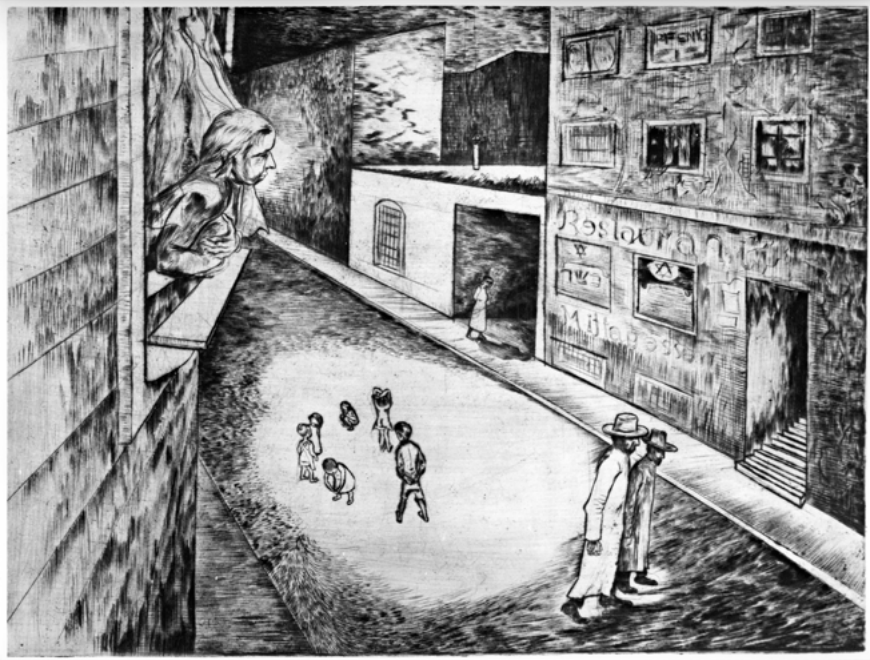
2 Grundig, *Gesichte und Geschichte* (wie Anm. 1), S. 135.

3 Grundig, *Gesichte und Geschichte* (wie Anm. 1), S. 149.

Diese Radierungen entstanden trotz Arbeits- und Berufsverbot, die ihr die Nürnberger Gesetze auferlegt hatten, und trotz zahlreicher Haussuchungen durch die Gestapo. Grundig musste die Arbeiten verstecken, und natürlich konnte sie diese niemals ausstellen oder verkaufen, aber sie wollte Zeugnis ablegen über die Situation der Jüdinnen und Juden im faschistischen Deutschland. Nur engste Vertraute und Freunde hatten von ihren Arbeiten Kenntnis. Über diese gelangten Radierungen auch in die Schweiz, nach Dänemark, England und Frankreich, wo sie von Hand zu Hand gingen und Auskunft über das Geschehen gaben. Zur Tarnung musste Grundig zu einer verdeckten Bildersprache oder zu Metaphern greifen. So kommen einige ihrer Bilder auf den ersten Blick und im ursprünglichen Titel unpolitisch oder ohne Bezeichnung und anscheinend harmlos daher. Betrachtet man die Bilder aber länger, spürt man die Angst und erkennt die faschistische Wirklichkeit.

Die Technik der Kaltnadelradierung und deren Reichtum in der Formsprache kamen ihrem Anliegen entgegen. Durch die unterschiedliche Strichführung, wie kurze und lange Striche, Statik und Dynamik der Strichlagen, Schraffuren im Schatten und die Kontraste zwischen hell und dunkel, gelang es ihr, ein hohes Maß an Ausdruck zu erreichen und damit die Dramatik des Geschehens in Szene zu setzen.

Die Radierung **„Judengasse in Berlin“** stellt die Grenadierstraße, nach der die Arbeit ursprünglich betitelt war, im Berliner Scheunenviertel dar. Alles scheint hier auf den ersten Blick noch friedlich und still zu sein. Bemerkenswert ist jedoch die unwirkliche Hell-Dunkel-Ausleuchtung des Blattes. Die spielenden Kinder werden wie von einem Scheinwerfer angestrahlt, sie sind in helles Weiß getaucht. Ansonsten ist die Straße dunkel und wirkt dadurch wie ausgestorben, trotz der zwei jüdischen Männer im Vordergrund. Sie läuft spitz auf den dunkel drohenden Hintergrund zu. Es deutet sich das kommende Unheil und das Ausgeliefertsein an, das schon bald über die Bewohner dieser Straße hereinbrechen wird. Selbst die Kinder werden zu Verfolgten und Gejagten. Es ist die Straße der zum Tode Verurteilten.



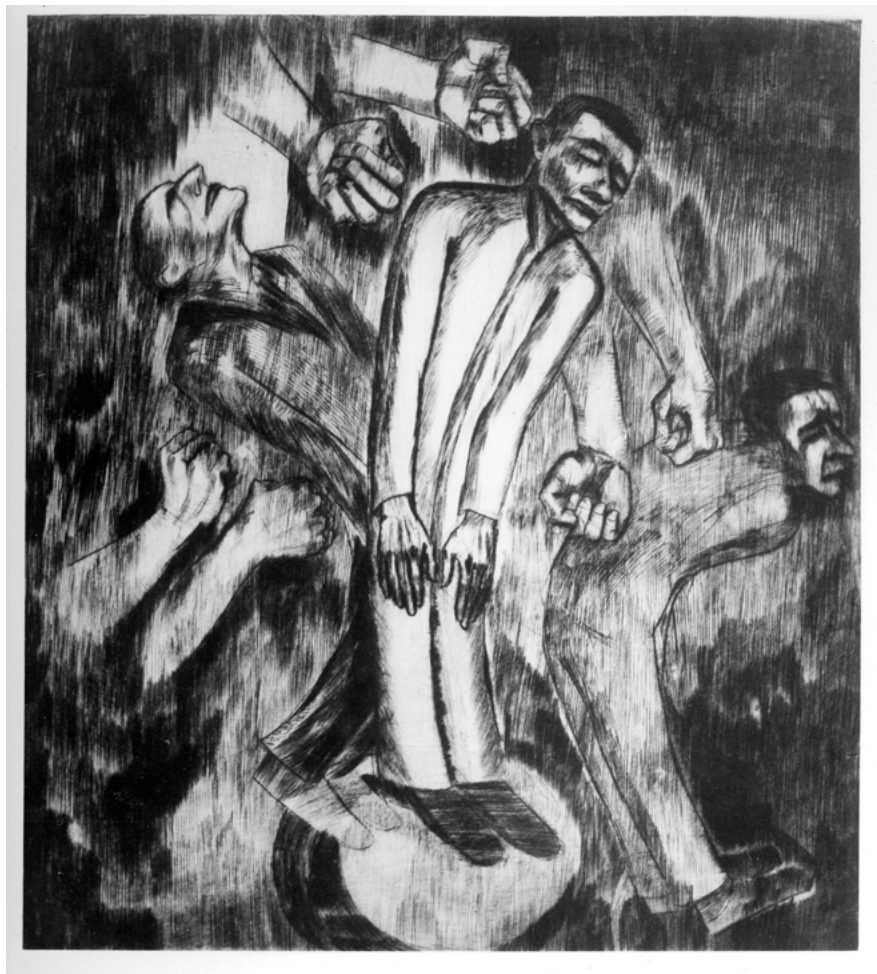
**Abb. 1:** Judengasse in Berlin, Blatt 1 der Folge „Der Jude ist schuld!“ Radierung, 1935; WVZ Rose/Ladengalerie, Berlin, Nr. 43; Sammlung Maria Heiner, Dresden

„**Das jüdische Begräbnis**“, ursprünglich nur „Begräbnis“ genannt, zeigt einen Zug trauernder Menschen, aus der Stadt kommend und zum Friedhof ziehend, der sich außerhalb befindet; Jung und Alt, voran der Rabbiner, gefolgt von den Leichenträgern mit dem Sarg. Die Trauernden sind in ihrer unterschiedlichen Individualität dargestellt, so gar nicht den verleumderischen Zerrbildern der *Stürmer*-Hetze entsprechend. Am Himmel sieht man heranziehende Wolken. Die unterschiedlichen Strichlagen und Bewegungsströme der Striche erzeugen Unruhe und eine düstere Spannung, sie deuten das kommende Unheil an.



**Abb. 2:** Jüdisches Begräbnis, Blatt 2 der Folge „Der Jude ist schuld!“ Radierung, 1935; WVZ Rose/Ladengalerie, Berlin, Nr. 42; Sammlung Maria Heiner, Dresden

Der Watschenmann ist ursprünglich eine Figur aus dem Wiener Vergnügungspark, dem Prater. Dort konnten die Besucher auf eine ausgestopfte Puppe einprügeln, um ihre Frustration über kleine und große Ärgernisse abzureagieren. In Grundigs Radierung ist „**Der Watschenmann**“ keine Jahrmarktsfigur, sondern ein der Erniedrigung, dem Spott, der Quälerei und Gewalt durch seine Mitmenschen ausgesetzter Leidender. Seine Augen sind geschlossen, wie leblos, nur am linken Lid ein kleiner schwarzer Strich, eine Träne. Am Körper, in helles Weiß getaucht, die anliegenden Arme und Hände, ein Mensch in völliger Schutzlosigkeit, fassungslos und starr vor Entsetzen. Hier, in seinem Ausgeliefertsein wird ihm niemand helfen. Man sieht ringsum die geballten Fäuste und gereckten Arme der anonym bleibenden Schläger. Die Figur des Watschenmanns wird in drei verschiedenen Positionen dargestellt. Das Profil der links zu sehenden Figur ist weiß hinterlegt und zeigt Ähnlichkeit mit dem des Kopfes in der Radierung „Der Schrei“ aus der gleichen Folge, nur ist der Mund geschlossen. Die mittlere Figur ist noch den Schlägen ausgesetzt, während die rechte als bereits geschlagene aus dem Bild hinausblickt, wohl einen Fluchtweg suchend, um dem Geschehen zu entkommen. Die Künstlerin übernahm das Personal, die Gesten und Bewegungen der Szenerie des Vergnügungsparks in diese Metapher für die Lage der Jüdinnen und Juden, aber auch für das Verhalten der Mehrheitsgesellschaft.



**Abb. 3:** Der Watschenmann, Blatt 3 der Folge „Der Jude ist schuld!“ Radierung, 1935; WVZ Rose/Ladengalerie, Berlin, Nr. 48; Sammlung Maria Heiner, Dresden

In der Radierung „**Stürmermaske**“ wandte sich Grundig gegen die verleumderischen, die Menschenwürde verletzenden Karikaturen des antisemitischen Hetzblatts *Der Stürmer* von Julius Streicher. Wie sollen sich die verleumdeten Menschen verhalten, was gegen die Hetze tun, wie sich wehren? Die angegriffenen Menschen der Gruppe stehen wie isoliert auf einer hellen ebenen Platte, der Hintergrund ist wiederum von angstmachendem Dunkel. Mit der Figur in der Mitte stellt sich Lea Grundig selbst dar. Sie hat die Maske abgenommen. Über der herunterhängenden antisemitischen Larve zeigt sich das Gesicht einer verstört und traurig blickenden jungen Frau. Im Unterschied zu den beiden Figuren mit Gesten der Verzweiflung bietet sie den Peinigern klar die Stirn. Wird sie sich der Verfolgung, den Angriffen entziehen können? Wer wird ihr helfen, wird es überhaupt Hilfe geben? Sie weiß, sie muss den Kampf aufnehmen und ihre Würde, ihr Menschsein verteidigen.



**Abb. 4:** Stürmermaske, Blatt 4 der Folge „Der Jude ist schuld!“ Radierung, 1938; WVZ Rose/Ladengalerie, Berlin, Nr. 102; Sammlung Maria Heiner, Dresden

Als Nachrichten aus Polen über zunehmende Judenfeindlichkeit verbunden mit Gewaltakten zu Lea Grundig drangen, nahm sie in der Radierung **„Pogrom“** Stellung zu diesem Geschehen. Die Künstlerin wählte für den mörderischen Angriff das Bild der Steinigung. Man sieht eine jüdische Familie, die Gesichter voller Schrecken und Entsetzen. Die Reaktionen der dargestellten Personen sind unterschiedlich. Sie reichen vom Gebet bis zu Schutz und Hilfe untereinander. Ganz vorn jedoch steht ein Junge, der sich den fliegenden Steinen in Abwehrhaltung entgegenstellt. Zwar ist er ebenfalls entsetzt, aber in seiner Haltung liegen zudem Stolz und sich auflehrender Widerstand. Schraffuren im Schwarzen machen die feindliche Umgebung deutlich, aus der es kein Entrinnen zu geben scheint.



**Abb. 5:** Pogrom, Blatt 5 der Folge „Der Jude ist schuld!“ Radierung, 1936; WVZ Rose/Ladengalerie, Berlin, Nr. 44; Sammlung Maria Heiner, Dresden

In den Radierungen **„Kniender Gefangener“** und **„Der Schrei“** verzichtete die Künstlerin auf die Darstellung unmittelbarer Gewalt. Allein die Erniedrigung und Entwürdigung eines gefangenen Menschen, dessen Hände auf dem Rücken gefesselt zu sein scheinen, wird gezeigt. Die Augen des Gefangenen sind voller Furcht, was werden seine Peiniger noch mit ihm anstellen? Die Hell-Dunkel-Gestaltung des Hintergrunds konzentriert den Blick auf das Opfer, noch unvorstellbar ist sein drohendes Schicksal.



**Abb. 6:** Kniender Gefangener, Blatt 6 der Folge „Der Jude ist schuld!“ Radierung, 1936; WVZ Rose/Ladengalerie, Berlin, Nr. 47; Sammlung Maria Heiner, Dresden

In der letzten Radierung „**Der Schrei**“ sieht man den Kopf eines niedergeschlagenen Menschen. Aus seinem halbgeöffneten Mund formt sich ein Schrei. Es ist der Schrei der Gequälten nach mehr Menschlichkeit. Es ist das zentrale Thema Lea Grundigs in jener Zeit.



**Abb. 7:** Der Schrei, Blatt 7 der Folge „Der Jude ist schuld!“ Radierung, 1937; WVZ Rose/Ladengalerie, Berlin, Nr. 45; Sammlung Maria Heiner, Dresden

Als Grundig in den 1960er Jahren diese Auswahl an Radierungen traf, trat sie selbst als Zeugin der Anklage im Globke-Prozess in Berlin auf. Im Eichmann-Prozess in Jerusalem und den Frankfurter Auschwitz-Prozessen wurden die Verbrechen der Faschisten in den Konzentrationslagern ebenfalls in ihrer erschreckenden Dimension öffentlich gemacht. Grundig ergänzte die juristische Aufarbeitung in der Folge „Der Jude ist schuld!“ um den Blick auf die Vorgeschichte des Holocaust. Sie zeigte nicht nur den Alltag und die Leiden der verfolgten Jüdinnen und Juden, sondern klagte damit auch die namenlos gebliebenen Täter an, die nicht vor Gericht standen. Als Grundig diese Werke radierte, konnte sie noch nicht das Ausmaß der Gräueltaten ahnen, die sich Jahre später ereignen sollten.

Mit ihren Arbeiten wollte Lea Grundig die Wahrheit zur Kenntlichkeit bringen und die Verbrechen, die das deutsche Volk duldete, bewusst machen, damit sich diese nicht wiederholen können und niemals vergessen werden.

Paula Wojcik

# Der Antisemitismuskurs in jiddischsprachigen Balladen aus Osteuropa

ich kum fun die kojmenss fun ojschwitz

ich bin i jung i alt

ich bin gewesn miljonen

izt bin ich – ein-gestalt<sup>1</sup>

Das sogenannte Ostjudentum, das vergangene aschkenasische Judentum Osteuropas, hat Konjunktur: Der junge US-amerikanische Roman entwirft zahlreiche Visionen vergangener oder möglicher Shtetl, wie Jonathan Safran Foers *Everything Is Illuminated* (2002), Steve Sterns *The Frozen Rabbi* (2010) oder Michael Chabons *The Yiddish Policemen's Union* (2006).<sup>2</sup> Im Film wird der europäische jüdische Osten als geradezu schicksalhaftes Herkunftsland thematisiert, etwa in der schwarzen Komödie *A Serious Man* der Erfolgsregisseure Ethan und Joel Coen.<sup>3</sup> Das Lied und die Ballade sind der bis heute präsenteste Teil dieser jiddischsprachigen Kultur, die im Zweiten Weltkrieg durch die Shoah nahezu vollständig ausgelöscht wurde. In Anthologien<sup>4</sup> und Werkausgaben jiddischer Dichter<sup>5</sup> werden auch heute noch jiddische Lieder, Gedichte und Balladen übersetzt, veröffentlicht, auf Festivals<sup>6</sup> aufgeführt und auf Tonträgern vertrieben.<sup>7</sup> Eine neue und

---

1 „Ich komm aus den Öfen von Auschwitz / Ich bin jung und auch alt / Ich war Millionen gewesen / Jetzt bin ich Ein-Gestalt.“ Ohne Titel. Undatiert. In: Manger, Itzik: Dunkelgold. Gedichte. Jiddisch und deutsch. Hrsg., aus dem Jiddischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Efrat Gal-Ed. Berlin 2016. S. 314 f. Übersetzung S. 424.

2 Vgl. dazu Ferjencik, Deborah: Shtetl on Ice: Europa als Sujet jüdisch-amerikanischer Literatur. In: Yearbook for European Jewish Literature Studies. 2. Jg. (2015). Hrsg. von Bodenheimer, Alfred und Vivian Liska. S. 241–252.

3 *A Serious Man*. Regie: Ethan Coen, Joel Coen. USA 2009.

4 Z. B. Eidherr, Armin (Hrsg./Übers.): *Gehat hob ich a Heym – Ich hatte ein Zuhause*. Zeitgenössische jiddische Lyrik. Zweisprachige Anthologie. Landeck (Tirol) 1999; Eidherr, Armin u. Hermann Hakel (Hrsg.): *In den roten Tropfen tunke ich meine Feder. Jiddische Gedichte des 20. Jahrhunderts*. Wien 2001.

5 Z. B. Sutzkever, Abraham: *Gesänge vom Meer des Todes*. Ausgewählt und aus dem Jiddischen übertragen von Hubert Witt. Zürich 2009; Manger, Dunkelgold (wie Anm. 1).

6 Etwa auf dem seit 1999 jährlich stattfindenden Yiddish Summer Festival in Weimar.

7 Schneidermann, Helene und Götz Payer (Interpreten): *Makh tsu di eugelekh. Yiddish Songs*. Stuttgart 2013; Zupfgeigenhansl (Interpret): *Jiddische Lieder*. 2011 [=CD-Album, LP: Pläne-Verlag. Deutschland [o.O.] 1979]; Rumshinsky, Joseph (Interpret): *Great Songs Of The Yiddish Stage*. Kirchheim 2007.

wirksame Möglichkeit der Verbreitung bietet zudem das Internet: Auf der Plattform Youtube sind Vertonungen oder Deklamationen jiddischer Lieder zahlreich vertreten. Die jiddische Ballade verkörpert eine vergangene Lebensform, die gegenwärtig häufig durch Klischees tanzender und singender Chassiden und idyllischer Shtetl geprägt ist, wie sie etwa aus dem Musical *Anatevka* bekannt sind.<sup>8</sup>

Dass die jiddische Ballade jedoch mehr ist als Ausdruck ungezügelter und ursprünglicher Lebensfreude, ist das Thema des vorliegenden Artikels. Wie andere Künste und Literaturgattungen, so nehmen auch jiddische Balladen zeitgenössische Themen auf und stellen damit häufig einen Kommentar zur krisenbehafteten Gegenwart der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts bereit. Dies gilt selbstverständlich ebenfalls für die Erfahrung des Antisemitismus: Zum einen ist die jiddische Ballade Ausdrucksmittel einer sich zum Ende des 19. Jahrhunderts in Reaktion auf die Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrung neu begründenden jüdischen Identität, und zum anderen bieten einige Balladen selbst ein Forum der literarischen Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus. Der Aufbau des Artikels folgt diesen beiden Aspekten: In einem ersten Schritt soll die Diskursivierung der Balladenproduktion im Kontext einer kulturellen Selbstbehauptung in den ersten Dezennien des 20. Jahrhunderts erörtert werden. Im zweiten Schritt soll die aus diesem Diskurs geborene Balladenproduktion betrachtet und dabei untersucht werden, welche Strategien der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus in einzelnen Balladen der 1930er und 1940er Jahre nachzuweisen sind.

Der kulturelle Rahmen ist transnational gespannt: Der im ersten Teil untersuchte Diskurs ist deutschsprachig, seine Akteure sperren sich jedoch gegen eindeutige nationale Zuordnungen. Die im zweiten Teil behandelten Texte stammen vornehmlich aus Osteuropa. Die Diskussion um eine eigenständige osteuropäische, jiddischsprachige Kultur ist zwar für die damals stark von einer jüdischen Kultur geprägten Gebiete wie Galizien und Wolhynien kennzeichnend, doch keineswegs auf sie beschränkt. Sie reicht in die Großstädte und damaligen Zentren jüdischen Lebens wie Krakau, Lwów, Wilno oder Warschau und über sie hinaus nach Wien, Berlin, New York. Eine erste offizielle Stellungnahme zu einer am Jiddischen interessierten jüdischen Kultur erfolgte auf der ersten, als Czernowitzer-Konferenz bekanntgewordenen Sprachkonferenz von 1908.<sup>9</sup> Ziel dieser Zusammenkunft war es, die internationale jüdische Kultur auf das Jiddi-

---

<sup>8</sup> Originaltitel: *Fiddler on the Roof*. Auf Sholem Aleichems bekannten Geschichtenroman *Tewje, der Milchmann* basierendes Musical mit der Musik von Jerry Bock aus dem Jahr 1964.

<sup>9</sup> Vgl. Estraiikh, Gennady: Art. Sprachkonferenz. In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur: Band 5: Pr–Sy. Hrsg. von Dan Diner. Stuttgart 2014. S. 557–560, hier S. 557.

sche als gemeinsame Sprache zu verpflichten. Um diesen transnationalen Charakter einer sich als jüdisch verstehenden Kultur einzufangen, wurde knapp 30 Jahre später in Paris bei der Gründung des Yidisher Kultur Farband im September 1937 das Schlagwort „Jiddischland“ geprägt.<sup>10</sup> Damit sollte das ideelle gegenüber einem geografischen Verständnis einer gemeinsamen, Grenzen transzendierenden Kultur betont werden und zugleich die beachtliche transnationale Sprachgemeinschaft ausgewiesen werden, die um 1900 acht Millionen Sprecher in Europa und in der Neuen Welt aufwies.<sup>11</sup> So verstehen sich die Träger des Balladendiskurses als Angehörige einer transnationalen Gemeinschaft, und so verstehen auch die Dichter ihre jiddischsprachigen Werke als Teil einer europäischen Literaturtradition. Dieses Selbstverständnis ist insofern auch für die wissenschaftliche Analyse aus heutiger Perspektive von Bedeutung, als es grundlegend für den in den Balladen geführten Antisemitismuskurs ist. Dieser versteht sich gerade nicht als hermetische innerjüdische Auseinandersetzung. Vielmehr geht es darum, mit den Ausdrucksmitteln der jiddischen Sprache und Volkskultur als Teilen einer europäischen Literatur- und Kulturtradition den Antisemitismus mit seinen Folgen zu thematisieren.

Zwischen Diskurs und Balladen entsteht eine Spannung, die im Folgenden näher beleuchtet werden soll. Der Volkslieddiskurs versucht, eine jüdische Gemeinschaft zu stiften, indem er zwar nationale Grenzen transzendiert, jedoch Geschlossenheit gegen die feindliche Außenwelt in der Vorstellung eines Volkswesens oder -charakters sucht. Die im Volksliedformat geführte Auseinandersetzung negiert dagegen solche Vorstellungen zugunsten unterschiedlicher Wirkungsintentionen, die sich gerade nicht über die Verständigungsebene wesenstypischer Volksspezifika artikulieren lassen.

## Jiddische Balladen: Konjunktur einer Gattung im ideengeschichtlichen Kontext

Das erste Glied des Kompositums „Jiddischland“ ist nicht nur als Bekenntnis zur Sprache, sondern auch zu einer von weiten Teilen des assimilierten Judentums verfeimten ostjüdischen Kultur und Lebensart zu verstehen. Die Ablehnung der ostjüdischen Lebensweise von den assimilierten Juden Westeuropas wurde in unterschiedlichen Zusammenhängen erforscht und dargestellt, ebenso wie die

---

<sup>10</sup> Vgl. Estrai kh, Sprachkonferenz (wie Anm. 9), S. 560.

<sup>11</sup> Aptroot, Marion u. Roland Gruschka: Jiddisch: Geschichte und Kultur einer Weltsprache. München 2010. S. 122–124.

gegenläufige Tendenz, sich auf diese Lebensweise als eine authentische zu besinnen.<sup>12</sup> Insbesondere die Strömung, die unter der Bezeichnung „Ghettoliteratur“ in die Literaturgeschichte eingegangen ist, schafft ein ambivalentes Bild des jüdischen Lebens Osteuropas, für das das Jiddische zum Symbol wird. Leopold Kompert oder Karl Emil Franzos in Deutschland ebenso wie Eliza Orzeszkowa in Polen imaginieren in ihren Werken eine ostjüdische Kultur der Ghettos und Shtetlech zwischen idyllischem Sehnsuchtsort und barbarischer Rückständigkeit. Diese Tendenz ist ebenfalls in den Werken der jiddischsprachigen Schriftsteller, allerdings in einem viel feiner ziselierten Panorama zu bemerken: Das durch die Bearbeitung als Broadway-Aufführung wohl berühmteste Werk *Tewje, der Milchmann* von Sholem Alejchem (1894–1914) schwankt zwischen idyllischer Heimatimagination und Gesellschafts- wie Modernekritik. Dabei bietet es zugleich einen breiten Horizont von als Generationsproblematik auftretenden Spannungen zwischen jüdischer Tradition und Moderne, um sich greifender Industrialisierung und Wertpapierhandel, dadurch bedingter sozialer Spaltung auch innerhalb des Judentums und aktueller – auch antijüdischer – Politik. Diese Darstellungen des jüdischen Lebens im Umbruch der Moderne aus der Insiderperspektive machte Alejchem gemeinsam mit Yizchok Leybush Peretz und Mendeley Moicher Sforim zu einem Klassiker der jiddischen Literatur.

Das Interesse an der jiddischsprachigen Literatur wurde aus dem gleichen Impuls der Ambivalenz geboren wie der Erfolg des Ghettoromans: Das Jiddische stand einerseits für ein rückständiges, vom Aberglauben durchsetztes Judentum – das war das noch um 1900 gültige Erbe der Haskala, deren Vertreter eine prinzipielle Abschaffung der Sprache zugunsten der jeweiligen Landessprache oder des Hebräischen forderten.<sup>13</sup> Andererseits aber versinnbildlichte es die chassidische Welt, die unter dem erstarkendem Antisemitismus einerseits und der Assimilationsbewegungen andererseits einen Reiz als alternativer jüdischer Lebensentwurf auszuüben begann. Indem sich das Jiddische als Literatursprache etablierte, wurde ein Zeichen gegen beide assimilatorischen Tendenzen gesetzt. Das Schreiben in jiddischer Sprache war insofern als Versuch, der Assimilation als westlicher jüdischer Existenzweise eine dezidiert jiddische, osteuropäisch geprägte Identität setzen, auch von kulturzionistischen Überlegungen geprägt.

---

**12** Haumann, Heiko: Geschichte der Ostjuden. Zweite Auflage. München 1990; Maurer, Trude: Ostjuden in Deutschland 1918–1933. Hamburg 1986; Stern, Frank u. Barbara Eichinger (Hrsg.): Wien und die Jüdische Erfahrung 1900–1938. Akkulturation – Antisemitismus – Zionismus. Wien [u. a.] 2009.

**13** Aptroot/Gruschka, Jiddisch (wie Anm. 11), S. 81–87; Kollatz, Thomas: Schrift zwischen Sprachen. Deutsch in hebräischen Lettern (1765–1820). In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden. (18/19, 2) 2008/2009. S. 351–366.

Mit den Bemühungen um eine einheitliche jiddische Literatursprache ging ein Interesse an der Bewahrung der jiddischen Volkskultur einher. Insbesondere in Deutschland entstand ein großformatiger Diskurs um das jiddische Volkslied. Dieser ähnelte in der Genese und weiterem Verlauf<sup>14</sup> sowie in der Argumentation demjenigen, der über 100 Jahre zuvor von Johann Gottfried Herder in Deutschland angestoßen wurde und von da aus eine besonders intensive Ausprägung in Osteuropa erfuhr. Genese und Verlauf ähneln sich insofern, als sich von einer geradezu ethnologisch zu nennenden Feldforschung über intensive Sammlertätigkeit eine eigenständige, zeitgenössisch orientierte Produktion am Volksliedgut orientierter Dichtung einstellte. Dieser Zusammenhang von kulturethnologischem Interesse und produktiver Balladen- und Liedproduktion ist in Deutschland an der Adaption der herderschen Ideen im lyrischen Schaffen Gottfried August Bürgers zu sehen. Das Gleiche gilt in Polen, wo von Herder beeinflusst das Interesse am Slawentum, das etwa in Jan Potockis fünfbandigem Werk *Recherches sur la Sarmatie* (1789–1792) oder Zorian Dołęga Chodakowskis *O słowiańszczyźnie przed chrześcijaństwem/Über das Slawentum vor dem Christentum* (1818) niedergelegt wurde, zu einer an slawischer Folklore orientierten Produktion der polnischen Romantiker führte, allen voran Adam Mickiewicz. Gerade im Hinblick auf die Argumentation weist die Entwicklung in Polen zu Beginn des 19. Jahrhunderts starke Parallelen zur Konjunktur der jüdischen Folklore an der Schwelle zum 20. Jahrhundert auf. War es bei Herder noch ein kulturvergleichendes Interesse, das seine eigene Sammlertätigkeit der Volkslieder begleitete, so war es im geteilten Polen des beginnenden 19. Jahrhunderts schon der Impuls, die Gemeinschaft in einer genuinen slawischen Identität zu suchen und kulturell zu repräsentieren. In diesem Sinne folgt das Interesse am jüdischen Volkslied einem gesamteuropäischen Trend, in volksnahen Kunstformen eine verloren geglaubte Kultur wiederzuentdecken. Damit geht immer eine negative Einschätzung der eigenen Gegenwart einher, die als eine Degeneration des Ursprünglichen wahrgenommen wird. Die herdersche Idee einer kulturell geradezu konservierten Volksseele scheint an Attraktivität zu gewinnen, je stärker die Rufe nach Assimilation einerseits und der rassistisch begründete Antisemitismus andererseits werden. In der Studie *Die jüdische Gemeinschaft* von 1913 klingt Alexander Eliasbergs<sup>15</sup> Selbstbehauptungsgeste im Kontext der europäischen Kultur sehr deutlich an:

---

14 Die unterschiedlichen Phasen des Diskurses zeigt Bohlman, Philip V.: *Jüdische Volksmusik – eine mitteleuropäische Geistesgeschichte*. Wien/Köln/Weimar 2005.

15 Da die Autoren der Texte weitgehend unbekannt sein dürften, sollen sie mit kurzen Angaben in den Fußnoten verortet werden. Alexander Eliasberg (\*1878) hatte einen russisch-jüdischen Hintergrund und lebte seit 1905 in Deutschland. Er bemühte sich, als Übersetzer und Heraus-

Unsere Aufgabe ist es daher, den Beweis zu führen und zu liefern, daß das jüdische Volksgenie auf dem Gebiete der Musik unerschöpfliche Reichtümer geschaffen hat, die aber leider bislang so gut wie unerforscht geblieben sind. Kein Zweifel, daß auch das jüdische Volkslied, gleich dem deutschen, als Erzeugnis jahrhundertealter historischer Volkserlebnisse, vom Geiste seines Meisters getragen und beseelt ist.<sup>16</sup>

Eliasberg kontextualisiert die jüdische Folkloristik innerhalb der europäischen beziehungsweise in dem Fall der deutschen und lehnt sich mit dem Begriff des Volksgenies an Herders Idee des Volksgeistes an. Gleichzeitig nimmt seine Form der Selbstbehauptung zeitgemäß die weithin akzeptierten Rasse- und Deszendenztheorien in ihre Argumentation auf. Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht auch Heinrich Berls<sup>17</sup> Abhandlung *Das Judentum in der abendländischen Musik* von 1920/21.

Es gibt aber noch eine Quelle der Erneuerung, wenigstens für das Judentum: das *chassidische Lied*. Wie die östliche Kultur plötzlich hereingebrochen ist in das westliche Judentum, so auch sein wesentliches Glied: das Lied. Im chassidischen Lied ist die primäre Musikalität des jüdischen Volkes aufgestanden und hat so Echtes und Ursprüngliches geschaffen, wie es eben nur aus der Mitte eines Volkes herauswachsen kann, das Leben und Herz in sich trägt. Es ist dies ein wichtiges Zeichen für die musikalische Anlage des Juden.<sup>18</sup>

Den Hintergrund bildet leicht erkennbar Richard Wagners Polemik *Das Judentum in der Musik* (1850/1869). Dabei wird der Status des Volksliedes deutlich, der sich von unserem heutigen Verständnis unterscheidet. Mit dem Volkslied kann man gegen ein antisemitisches Pamphlet argumentieren, dessen Ziel es ist, Juden aus der *Hochkultur* auszuschließen. Es ist nicht in der Opposition von Folklore

---

geber die russische und ostjüdische (polnische und jiddische) Literatur in Deutschland bekannt zu machen. Eliasberg war laut Arnold Zweig der erste Botschafter des östlichen Judentums in Deutschland. Er schrieb eine vielbeachtete Literaturgeschichte der russischen Literatur, die in München 1922 erschien. Vgl. Kilcher, Andreas: Eliasberg, Alexander. In: Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Hrsg. v. Andreas Kilcher. Stuttgart/Weimar 2012. S. 131–133.

**16** Eliasberg, Alexander: Die jüdische Gemeinschaft. Reden und Aufsätze über zeitgenössische Fragen des jüdischen Volkes. Hrsg. v. Dr. Ahron Eliasberg. Band 3: Das jüdische Volkslied. Berlin 1913. S. 1f.

**17** Heinrich Berl (\*1896) stand als Nichtjude dem Zionismus nahe. Bekannt wurde er aufgrund seiner musiktheoretischen Schriften, in denen er gegen Wagner argumentierte und sich damit den breiten Zuspruch aus den deutsch-jüdischen Kulturkreisen sicherte, sowie als Mitbegründer der „Gesellschaft für geistigen Aufbau“. Vgl. Artikel zu Berl, Heinrich von Elisabeth Willnat. In: Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes. Hrsg. v. Wilhelm Kühlmann. Band: 1 A–Blu. Zweite Auflage. Berlin/New York 2008. S. 470f.

**18** Berl, Heinrich: Das Judentum in der abendländischen Musik. In: Der Jude 6 (1920/21) H. 8. S. 495–505, hier S. 504. Herv. im Original.

bzw. Breiten- und Hochkultur festgeschrieben, sondern wird als selbstverständlicher Teil der Kunstwelt wahrgenommen. Dem Zeitgeist florierender Rassetheorien folgend widerspricht Berl nicht etwa der schon bei Wagner präsenten Kausalität von Rasse und kultureller Veranlagung. Vielmehr nutzt er ihren argumentativen Spielraum, um Wagner zu widerlegen und zu beweisen, dass Musikalität – ebenjene chassidische – Juden durchaus wesenseigen sei. Dass sich eine solche Argumentation nicht nur aufgrund der ideengeschichtlichen Mode, sondern auch als Reaktion auf die antisemitische Stimmung etabliert hat, lässt sich mit Blick auf die beiden Auflagen des *Blau-Weiß-Liederbuchs* zeigen, das sehr erfolgreich für jüdische Vereine aufgelegt wurde. Die Unterschiede in der Zusammenstellung zwischen der Ausgabe aus der Vor- und derjenigen der Nachkriegszeit des Ersten Weltkriegs werden von den Herausgebern wie folgt begründet:

Der wesentliche Unterschied gegenüber der ersten Auflage besteht in der starken Vermehrung des Schatzes an hebräischen und jid[d]ischen Liedern. Es ist fast vier Jahre her, seit das erste Liederbuch erschien[,] und in dieser Zeit ist unser Verhältnis zu den Liedern unseres Volkes ein anderes, engeres geworden, als es damals war. Denn was in der ersten Auflage nur ein Versuch schüchterner Romantik, ein tastendes Bemühen um die Wiederbelebung des jüdischen Volksliedes für die westliche Judenheit war, das ist heute ein Ausdruck unserer eigensten Wesensart geworden.<sup>19</sup>

Diese geradezu konstruktivistisch scheinende Einsicht in die Aneignung der jiddischen Kultur als Gegenimpuls zur Ausgrenzungserfahrung hat einen essentialistischen Kern. Dieser liegt in der teleologischen Perspektive, in der die beiden Auflagen des Liederbuchs präsentiert werden. War die erste nur ein „Versuch“ und „Bemühen“, ist die zweite schon „Ausdruck unserer eigensten Wesensart“. Es geht also nicht um kulturelle Konstruktionen von jüdischer Identität, sondern um Repräsentation des historisch geprägten jüdischen Wesens im und durch das Liedgut.

Die Kausalität zwischen der Geschichte eines Volkes und seinem Charakter, der sich wiederum im kulturellen Ausdruck niederschlägt, ist um 1900 weithin etabliert. Eine Ausprägung dieser Vorstellung lässt unter den Schlagworten von „Schicksal und Charakter“ Abhandlungen unterschiedlicher Disziplinen entstehen, die aus pädagogischer, soziologischer oder psychologischer Perspektive für eine historische Bedingtheit des sogenannten Volkscharakters argumentieren.

---

<sup>19</sup> Bundesleitung des Blau-Weiß-Bunds für jüdisches Jugendwandern in Deutschland (Hrsg.): *Blau-Weiß Liederbuch*. Musikalisch bearbeitet von Leo Kopf. Berlin 1918. Zweite, völlig umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. S. I–II (unpaginiert).

Insbesondere Oskar Spengler hat diese Kausalität 1927 formelhaft zusammengefasst: „Der Charakter eines Volkes ist das Ergebnis seiner Schicksale.“<sup>20</sup> Zirkelschlüssig bedeutet dies, dass aus dem Charakter das weitere Schicksal herzuleiten sei. Wie groß die Akzeptanz dieser Vorstellung war, lässt sich daran erkennen, dass sich Walter Benjamin veranlasst fühlte, dies grundlegend zu widerlegen. In dem bereits 1919 entstandenen Aufsatz *Schicksal und Charakter* setzt er sich mit der Annahme auseinander, dass aufgrund der Kenntnis eines Charakters „sich genau sagen [ließe], was jenem Charakter sowohl widerfahre als von ihm vollzogen werden würde“.<sup>21</sup> Gegen einen solchen determinierten Charakterbegriff sieht er Schicksal und Charakter zwei prinzipiell unterschiedlichen Sphären zugeordnet, der religiösen und der ethischen. Charakter sei eine handlungsorientierte Größe, und somit seien auch nicht Eigenschaften, sondern Handlungen Gegenstand moralischer Wertung. Wie progressiv Benjamins Auffassung zu der Zeit ist, zeigt sich daran, dass auch die Akteure des jüdischen Volkslieddiskurses den Zusammenhang behaupten und in dessen Rahmen versuchen, den antisemitischen Vorurteilen zu begegnen. Besonders deutlich manifestiert sich die Denkweise dort, wo sie gänzlich neben dem Gegenstand liegt, wie in Max Brods Versuch, die Argumentation Berls aufgreifend, Gustav Mahlers Werk eine Beeinflussung durch die chassidische Musik ‚unterzujubeln‘. Brods Behauptung, der „ausgeprägte Marschrhythmus“ in Mahlers Liedern sei Ausdruck chassidischer Gottverbundenheit, fußt nicht etwa auf Nachweisen einer Rezeption chassidischer Musik durch den Wiener Komponisten (die nicht nachweisbar ist), sondern auf seinem Jüdischsein und einem „Genius mit der spezifischen Judennot [...] zu ringen“<sup>22</sup>. Mahler, das „wohl [...] größte[] jüdische[] Kunstgenie der Neuzeit“, habe, so Brod, „ganz einfach aus demselben unbewußten Urgrund seiner jüdischen Seele so und nicht anders musizieren“ müssen,<sup>23</sup> „aus dem die schönsten chassidischen Lieder, die er wohl nie gekannt hat, entsprossen sind“.<sup>24</sup> Diese Rede von Zeugnissen jüdischer kultureller Besonderheit ist aus heutiger Sicht als „Embracement“ einzuschätzen: als eine aufwertende Haltung gegenüber Kulturspezifika, „[which] goes beyond the approval or acceptance of a past or current cultural element to celebrate, valorizing and championing that product, practice

**20** Spengler, Oswald: Vom deutschen Volkscharakter. In: Ders. Reden und Aufsätze. Hrsg. v. Hildegard Kornhardt. München 1937. S. 119–124, hier S. 119.

**21** Benjamin, Walter: Schicksal und Charakter. In: Ders.: Gesammelte Schriften Bd. II.1: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hrsg. v. Tiedemann, Rolf u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991. S. 171–179, hier S. 171.

**22** Brod, Max: Jüdische Volksmelodien. In: Der Jude 1 (1916/1917) H. 5. S. 344–345, hier S. 345.

**23** Brod, Jüdische Volksmelodien (wie Anm. 22), S. 345.

**24** Brod, Jüdische Volksmelodien (wie Anm. 22), S. 344.

or meaning and its underlying values“.<sup>25</sup> Eine solche Strategie der kulturellen Selbstbehauptung ist als Reaktion auf antisemitische Positionen, die insbesondere jüdische Kulturelemente abwerten, zu sehen. Ihre Problematik liegt offenkundig darin, dass sie den Kern dieser Positionen – nämlich die Behauptung einer Sonderstellung jüdischer Kultur – umwertend bestätigt.

Der hier kursorisch angesprochene Volkslieddiskurs zeigt eine dem zeitgenössischen Rassediskurs angepasste Affinität zu dem von Herder etablierten Kulturessentialismus, der im Volkslied seinen Ausdruck fand. Meine Darstellung erfolgt an dieser Stelle nicht in der Absicht, die Akteure und Strategien dieses Diskurses zu diffamieren, sondern um zu zeigen, dass die künstlerische Balladenproduktion, die auf diesem Diskurs fußt und auf die in dem zweiten Teil eingegangen wird, ein gänzlich anderes Welt- und Menschenbild vor Augen hat. Die Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus in den Balladen selbst folgt damit einer anderen Logik als der Diskurs: Anstatt die kausale Notwendigkeit von dem historisch bedingten Schicksal des jüdischen Volkes und seinem dadurch geprägten Charakter anzunehmen, zeigt sich in Balladen die individuelle Dimension von antisemitisch motivierter Ausgrenzung, Verfolgung und Vernichtung. Dadurch stehen Erfahrung und Handeln der Individuen zur Wertung bereit, nicht ein vermeintlich naturgegebener Charakter. Pointiert gesagt ist das Kulturprodukt Ballade damit in der Argumentationslinie von Walter Benjamin zu verorten, während der Balladendiskurs Richard Wagner und Oswald Spengler folgt. Es geht in den Balladen nicht darum, einen kulturellen Ausdruck des Charakters zu finden, sondern die krisenbehaftete Gegenwart auszustellen, Handlungsoptionen und gelegentlich Bewältigungsstrategien vorzuführen.

## Antisemitismus als Schicksal ohne Charakter in jiddischen Balladen

Die Ballade entwickelte sich in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zu einer der beliebtesten Gattungen der jiddischen Literatur. Autoren wie Itzik Manger spezialisierten sich auf sie und vermengten in ihr Ansprüche der europäischen mit denen einer neuen aschkenasischen Literatur und der chassidischen

---

<sup>25</sup> Tan, Anna E. u. David A. Snow: Cultural Conflicts and Social Movements. In: The Oxford Handbook of Social Movements. Hrsg. v. Donatella della Porta u. Mario Diani. Oxford 2015. S. 513–533, hier S. 517.

Folklore.<sup>26</sup> Ähnlich wie bei Herder, der nicht zwischen Volkslied und Volksballade unterscheidet, sind die Texte der jiddischsprachigen Autoren formal gesehen heterogen. Für die vorliegende Untersuchung wird dieser Varianz durch einen weiten Balladenbegriff Rechnung getragen: Balladen sind Texte, die sich durch eine lineare, einsträngige (wenngleich nicht stringente) Erzählstruktur in Versen auszeichnen und singbar beziehungsweise im weitesten Sinne performbar sind.<sup>27</sup>

Wendet sich die Balladenproduktion der Zwischenkriegszeit von den sozialkritischen Tendenzen der ersten Stunde ab und einem ästhetizistischen Literaturverständnis im Sinne der *l'art pour l'art* zu, so führt die politisch immer deutlicher ins Bedrohliche abgleitende Situation zu einer Rückkehr gesellschaftsrelevanter Themen. Der Antisemitismus wird auf diese Weise tatsächlich zu einem umfassenden literarischen Diskurs: In unterschiedlicher Stärke ist er im Œuvre der wichtigsten und populärsten Lied- und Balladendichter wie Itzik Manger, Mordechai Gebirtig, Rajzel Żychliński, Abraham Sutzkever, Hirsch Glick oder Marek Warschawski und einzelnen Texten teilweise unbekannter Autorschaft vertreten.

Der Antisemitismus wird in Themenkomplexen wie Ausgrenzung, Verfolgung, Verlust, später auch Vernichtung und Aufruf zum Kampf verhandelt. Wie genau diese Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus erfolgt und welche gattungsspezifischen Merkmale sie aufweist, möchte ich zunächst an dem in Balladen verbreiteten Motiv des individuellen Verlusts zeigen. Der Verlust eines geliebten Menschen oder der Heimat ist geradezu ein kultureller Code in der Auseinandersetzung mit dem Antisemitismus. Er ist ein Code, weil der Antisemitismus gar nicht als Ursache benannt werden muss, um als Abstraktum präsent zu sein. Wer (spätestens) seit den 1930er Jahren Verlust thematisiert, der meint damit einen durch gewalttätige Vertreibung oder Pogrome herbeigeführten. Diese Art von Verlust ist einerseits von Sinn- und andererseits von Machtlosigkeit gekennzeichnet, wie in der Ballade *Gehat hob ikh a heym / Gehabt hab ich ein Heim*<sup>28</sup> von Mordechai Gebirtig<sup>29</sup> von 1941:

---

26 Zur Person Itzik Mangers und der jiddischen Kulturszene seiner Zeit vgl. die umfangreiche Biografie von Gal-Ed, Efrat: Niemandssprache. Itzik Manger – ein europäischer Dichter. Zweite Auflage. Frankfurt am Main 2016.

27 Aufgrund des hier gebotenen Umfangs muss der Aspekt der Performbarkeit in der vorliegenden Untersuchung ausgespart bleiben. Zwar würde die Frage der Vortrags- bzw. Singweise der Balladen die Argumentation stützen, doch wären umfangreiche theoretische Ausführungen aus dem Feld der Performativitätsforschung notwendig, die den Rahmen sprengen.

28 Gebirtig, Mordechai: Mayne lider. Vierte Auflage. New York 1986. S. 109.

29 Mordechai Gebirtig (\*1877) war eine der bedeutendsten Figuren der jüdischen Kulturszene in Krakau. 1942 wurde er von Deutschen ermordet. Bekannt geworden ist er vor allem durch seine Lieder und Balladen, mit denen er bis heute zu den Klassikern der jiddischsprachigen Literatur

Gehat hob ikh a heym, a varem shtikl roym  
 A bisl virtshaft, vi bay oreme layt  
 Tsunoyfgebundn fest di vortslen tsu a boym  
 Hob ikh zikh mit mayn bisl oremkeyt.

Gehat hob ikh a heym, a shtibl un a kikh –  
 Un shtil gelebt zikh azoy yorn lang  
 Gehat fil gute fraynd, khaverim arum zikh  
 A stibl ful mit liderun gezang.

Gekumen zaynen zey mit sine, has un toyt,  
 mayn orem shtikl heym vos ikh farmog,  
 vos ikh mit shverer mi hob yornlang geboyt,  
 Farnikhtet hobn zey dos in eyn tog.

Gekumen zaynen zey, vi kumen volt a pest,  
 aroysgejagt fun shtot mit vayb un kind,  
 Geblibn on a heym vie feygl on a nest,  
 Nisht-visndik far vos, far welkhe zind?

gehat hob ikh a heym, itst hob ikh zi nisht mer,  
 a shpil geven far zey mayn untergang –  
 kh'zukh itst a naye heym, nor shver – oy zeyer shver  
 un kh'veys nischt vu – und kh'veys nischt oyf vi lang.<sup>30</sup>

Gehabt hab ich ein Heim, ein warmes Stückel Raum,  
 ein bisschen Wirtschaft wie für arme Leut,  
 verband die Wurzeln fest zu einem Baum,  
 hab an meinem bisschen Armut mich gefreut.

Gehabt hab ich ein Heim, ein Stübel, eine Küch,  
 und habe still gelebt so jahrelang,  
 und gute Freunde hatte ich um mich,  
 ein Stübel voll von Liedern und Gesang.

Mit Feindschaft, Haß und Tod, so kamen sie,  
 und alles, was mir so am Herzen lag,  
 was ich errichtet hab mit schwerer Müh –  
 vernichtet haben sie's in einem Tag.

Sie kamen über uns wie eine Pest  
 Und haben uns gejagt mit Frau und Kind –  
 Wir blieben ohne Heim wie Vögel ohne Nest  
 Und wissen nicht: Warum, für welche Sünd?

---

gehört. Vgl. Rosen, Sara: The Life of Mordechai Gebirtig. In: Mordechai Gebirtig. His Poetic and Musical Legacy. Hrsg. v. Gertrude Schneider. London 2000. S. 17–39.

**30** Silverman, Jerry (Hrsg.): Undying Flame. Ballads and Songs of the Holocaust. 110 Songs in 16 Languages with Extensive Historical Notes, Illustrations, Piano Arrangements, Guitar Chords, and Singable English Translations. Includes a CD of 14 Songs. Syracuse (New York) 2002. S. 44 f.

Gehabt hab' ich ein Heim, jetzt hab ich keines mehr.  
 Für sie war nur ein Spiel mein Untergang.  
 Ein neues Heim, man findet es nur schwer, wie schwer –  
 Ich weiß nicht wo und weiß nicht, auf wielang.<sup>31</sup>

In der hier gewählten Form eines Monologs, einer insbesondere seit Sholem Alejchem sehr beliebten Erzählform in der jiddischen Literatur, schildert der Erzähler unverkennbar ratlos und verbittert den ihm irrational scheinenden Verlust seines Zuhauses. Es ist vor allem diese Irrationalität der Tat, die von anonym bleibenden Gegnern, für die das Verbrechen „nur ein Spiel“ ist, herbeigeführt wurde, der er sich machtlos (der Pestvergleich bekräftigt dies) ausgeliefert sieht. Um diese spezifische Situation der Macht- und Handlungsunfähigkeit einzufangen, eignet sich der Begriff des „Widerfahrnisses“.<sup>32</sup> In der westlichen Kultur werden Widerfahrnisse als existenzielle Erfahrungen wahrgenommen und kulturell wie habituell verarbeitet: Liebe, Geburt und Tod sind die elementarsten unter ihnen, für die Wolfgang Iser die Formel „cardinal points of life“ gefunden hat.<sup>33</sup> Sie sind Gegenstand der künstlerischen Auseinandersetzung, sind auch – teilweise durch diese Auseinandersetzung bedingt – in gesellschaftlich verbreiteten Skripten codiert. Die westliche Kultur kennt eine Reihe solcher Ohnmachtsskripte: Neben Geburt, Tod oder die Liebe gehören dazu Krieg, andere Gewalterfahrung oder die soziale Lebenslage. Diese Skripte beinhalten verbreitete, geradezu stereotyp gewordene Elemente mit einem hohen Wiedererkennbarkeitsgrad. Zum Verlustskript gehört eine Vorher-Nachher-Struktur. In der oben zitierten Ballade wird eine Dichotomie dieser beiden Zustände unmissverständlich erzeugt: Das Vorher ist ein zwar ärmliches, aber behagliches Zuhause, das Nachher eine nomadische Heimatlosigkeit. Zum Verlustskript gehört darüber hinaus, dass das Verlorene für das Individuum eine große, wenn nicht gar existenzielle Bedeutung haben muss. Der Verlust einer unbedeutenden Sache macht kein Widerfahrnis, und bedeutend wird die Sache in Relation zum Individuum. Der Verlust des behaglichen, aber ärmlichen Heims wäre demzufolge kein Widerfahrnis, wenn die Betroffenen ohnehin den Umzug in eine weitläufige Villa planten. Die Bedeutung wird in *Gehat hob ikh a heyim* durch den Vergleich

31 Gebirtig, Mordechai: Gehabt hab ich ein Heim. In: Der Fiedler vom Getto. Jiddische Gedichte aus Polen. Aus dem Jiddischen übertragen und ausgewählt von Hubert Witt mit einem Vorwort von Ber Mark. Leipzig 1978. S. 29.

32 Kamlah, Wilhelm: Philosophische Anthropologie: sprachkritische Grundlegung und Ethik. Mannheim 1973.

33 Iser, Wolfgang: Why Literature Matters. In: Why Literature Matters. Theories and Functions of Literature. Hrsg. v. Rüdiger Ahrens u. Laurenz Volkmann. Heidelberg 1996. S. 13–22, hier S. 20.

„wie Vögel ohne Nest“ besonders eindringlich verbildlicht. Der Tiervergleich evokiert die existenzielle Dimension des Verlusts, indem er den Besitz eines Heims als eine naturgegebene Notwendigkeit deutet.

Gebirtigs Ballade füllt das Skript mit Inhalten, die keinen Rückschluss auf kulturelle Zuordnung ermöglichen. Der jüdische Erfahrungshintergrund ist nur durch den Veröffentlichungskontext nachvollziehbar, durch das Veröffentlichungsjahr, den Autor und die Sprache. Mit der Ausgestaltung eines Widerfahrnisses, in diesem Fall ‚Verlust des Heims‘, orientiert sich der Text darüber hinaus an der europäischen Balladengeschichte. Diese präsentiert sich als eine Diskursdrehzscheibe der verhandelten Ereignisse: Je nach historischem Kontext nimmt die Ballade aktuelle Entwicklungen und Moden in ihr Widerfahrnisrepertoire auf. Sind es im 18. Jahrhundert der Folkloremode folgend Ausgestaltungen eines vermeintlich im Volk ansässigen Aberglaubens, die als Begegnung mit Untoten oder Elementargeistern auftreten, so sind es zum Ende des 19. und Beginn des 20. Jahrhunderts Industrialisierung oder soziale Probleme, die als Balladenthemen integriert werden. Balladen haben das Widerfahrnis zu ihrem Sujet gemacht und dies in besonders expliziter Weise, weil sie monolinear erzählen und das Widerfahrnis dadurch als ihren einzigen Gegenstand exponieren.<sup>34</sup> An Widerfahrnisse als Skripte von Ohnmachtserfahrung kann man gut anknüpfen, um die emotionale Dimension von Balladen aufzuschlüsseln. Denn sie sind mit sehr wenigen, dafür aber sehr starken, klar konturierten Emotionen wie etwa Angst, Trauer, Begehren verbunden. Gleichzeitig lässt sich am Widerfahrnis anknüpfen, um die ethische Dimension von Balladen herauszustellen. Ein Individuum in der Situation der existenziellen Handlungs-ohnmacht handeln zu lassen, wie es in Balladen geschieht, bietet nur sehr wenige Optionen: Aktionismus als einen Überwindungsversuch, der keine langfristige Lösung, dafür häufig einen (heldenhaften) Tod bringt, oder Passivität angesichts der Situation. Diese klaren Handlungsoptionen können auch im Rahmen der Termini Schicksalsergebenheit oder -auflehnung formuliert werden. Die ethische Dimension entsteht dabei dadurch, dass das Handeln des Helden einer moralischen Wertung unterzogen wird, die wiederum je nach historischem oder kulturellem Kontext variieren kann. Balladen haben deshalb ein doppeltes „Wirkungspotenzial“<sup>35</sup>: Sie können erstens Emotionen und zweitens moralische Werturteile hervorrufen.

<sup>34</sup> Vgl. Wojcik, Paula: Balladen als Bühne des *Self-Enactment*. Anthropologische Perspektiven auf eine Gattung. In: Die Ballade. Neue Perspektiven auf eine traditionsreiche Gattung. Hrsg. v. Andrea Bartl, Corina Erk, Annika Hanauska u. Martin Kraus. Würzburg 2017. S. 67–84.

<sup>35</sup> Hier wird die Terminologie von Roy Sommer aufgegriffen, der zwischen „Wirkungspotenzial“, „Wirkungsabsicht“ und „historischer Wirkung“ unterscheidet und den literaturwissenschaftlichen Funktionsbegriff ausdifferenziert. Sommer, Roy: Funktionsgeschichten: Überlegungen zur

Wenn also – wie in der oben zitierten Ballade – für eine Pogrom- und Vertreibungserfahrung das Widerfahrnis des unverschuldeten Verlusts von Vertrautem aufgerufen wird, dann sind daran zunächst die Emotionen von Trauer und Angst gebunden. Das Individuum bleibt in diesem Fall passiv, es fügt sich dem Schicksalsschlag und zieht fort. Die Bewertung dieser Handlungsoption fußt im Jahr 1941 noch nicht auf derselben vorwurfsvollen Haltung, die nach dem Krieg den innerjüdischen Diskurs bestimmte.<sup>36</sup> Hier scheint es die einzig mögliche Reaktion auf den irrationalen Hass der Feinde zu sein, auf eine Gewalt und Brutalität, die, so der Erzähler, für die Täter nur ein „Spiel“ sei. Auf diese Weise werden die Täter mit grausamen Kindern gleichgesetzt, deren irrationalen Spieltrieb der Erzähler und seine Familie ausgesetzt sind. Die in Wirklichkeit hinter der Grausamkeit stehende rassistische Ideologie wird in der Diegese der Ballade ausgeklammert, der Hass wirkt so vollkommen grundlos. Auch werden weder Täter noch Opfer aus der kulturellen Anonymität gehoben; dass hier ‚Antisemiten‘ gegen jüdische Bürger vorgehen, wird nicht thematisiert. Es sind diese inszenierte Grundlosigkeit und kulturelle Anonymität als Kollektivierungsverweigerung, die das Widerfahrnis erst zur Geltung kommen lassen: Der Hass bricht in die traute, ärmliche, aber gesellig-fröhliche Welt der Individuen wie eine Krankheit hinein und zerstört diese erbarmungs- wie grundlos. Aus dieser Darstellung lässt sich eine Wirkungsintention des Textes ablesen: Die Schilderung des Pogroms als Widerfahrnis, dem das kulturell unmarkierte Individuum machtlos ausgeliefert ist und durch die es seine vertraute, geradezu idyllische Welt verliert, soll Mitgefühl erzeugen.

Da die Ballade auf Jiddisch verfasst ist, sind der Rezipienten- und gleichzeitiger Diskurskreis scheinbar definiert. Dass eine genuin jüdische Erfahrung thematisiert wird, ist durch den Produktionskontext festgelegt. Für die Rezipienten gehören die Hintergründe zum Weltwissen, das die Autoren voraussetzen können. Indem aber das Wissen um die politischen Hintergründe konsequent ausgespart wird, wird die Perspektive des wahrnehmenden Individuums radikalisiert, seine Erfahrung des Heimatverlusts absolut gesetzt. Damit erweitert sich der Kreis impliziter Leser auf eine Gemeinschaft derjenigen, die eine humanistische Werteüberzeugung teilen. Die Verwendung des Jiddischen bildet dazu keinen Widerspruch, wenn man die Programmatik bedenkt, es als europäische Literatursprache etablieren zu wollen. Dazu passt, dass das Thema nicht als spezifisch

---

Verwendung des Funktionsbegriffs in der Literaturwissenschaft und Anregungen zu seiner terminologischen Differenzierung. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 41 (2001). S. 319–341, hier S. 322 u. 328f.

<sup>36</sup> Primor, Avi: Kollektives Gedächtnis in Israel, Deutschland und Europa. In: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 11 (2000). S. 29–39, hier S. 34.

Jüdisch, sondern Allgemeinmenschlich ausgewiesen wird. Dadurch steht die Ballade geradezu als ein performativer Widerspruch zu dem in den Debatten um das jiddische Volkslied und die jiddische Ballade aufgegriffenen Zusammenhang von Schicksal und Charakter. Wurde die Diskursivierung innerhalb des Kunstdiskurses damit begründet, in den volksnahen Formen spiegele sich der jüdische Charakter in besonderer Weise, so ist es in den Balladen selbst die allgemeinmenschliche, existenzielle Dimension der jüdischen Antisemitismuserfahrung, die angesprochen wird. Der Verlust wird nicht als der einer spezifischen jüdischen Lebenswelt angesprochen, sondern als der von etwas natürlich Notwendigem. Diesen Eindruck verstärken die kulturell hochgradig verbreiteten, geradezu klischeehaften Vergleiche (Nest, Pest) und Antithesen (beschauliche Enge versus feindliche Weite).

Durch die Ausgestaltung des Antisemitismus als Widerfahrnis wird das individuelle Erleben über eine integrative Ebene angesprochen. Das funktioniert auch dort, wo kulturelle Markierungen in der Dichtung auf das Jüdische schließen lassen und eine entgegengesetzte Wirkungsintention nachzuweisen ist. Mustergültig für diese Art und Weise, antisemitisch motivierter Gewalt literarisch zu begegnen, ist der bekannteste Text von Mordechai Gebirtig *Es brent* von 1938.

S'brent! briderlekh, s'brent!  
 oy, undzer orem shtetl nebbekh brent!  
 beyse vinten mit yirgozen  
 raysn, brekhen un tseblozn  
 shtarker nokh di vilde flamen,  
 Alts arum schoyn brent.

un ir shteyt un kukt azoy zikh  
 – mit farleygte hent  
 un ir shteyt un kukt azoy zikh –  
 undzer shtetl brent.

s'brent briderlekh, s'brent!  
 oy, undzer orem shtetl nebekh brent!  
 s'hobn shoyn di fayertsungen  
 s'gantse shtetl ayngeshlungen –  
 un di beyze vintn hushen –  
 undzer shtetl brent!

s'brent! briderlekh, s'brent!  
 Oy, es ken kholile kumen der moment  
 undzer shtot mit undz tsuzamen  
 zol oyf ash avek in flamen,  
 blayben zol, vi nokh a shlakht,  
 nor puste, shvartse vent!

S'brent briderlekh s'brent  
 Di hilf is nor in aych aleyh gevendt.  
 Oyb dos Shtetl is aych tayer,  
 Nemt di keylim, lesht dos fayer.  
 Lesht mit ayer eygen blut,  
 Bavayst, as ir dos kent.

Shteyt nit, brider, ot asoj sich  
 mit farleygte hent  
 Shteyt nit, brider, lesht dos fayer –  
 unser shtetl brennt!<sup>37</sup>

Es brennt, Brüder, es brennt!  
 Ach, unser armes Shtetl brennt!  
 Böse Winde voller Wut  
 Reißen, brechen und zerblasen  
 fahren in die wilden Flammen, alles ringsum brennt!

Und ihr steht und guckt nur um euch  
 Mit verschränkten Händen.  
 Und ihr steht und guckt nur um euch,  
 unser Städtchen brennt.

Es brennt, Brüder, es brennt!  
 Ach, unser armes Shtetl brennt!  
 Es haben schon die Feuerzungen  
 das ganze Shtetl heiß umschlungen,  
 und die bösen Winde blasen,  
 alles ringsum brennt!

Es brennt, Brüder, ach, es brennt!  
 Es kann, behüte, kommen der Moment:  
 Unsere Stadt mit uns zusammen  
 wird zu Asche, steht in Flammen,  
 bleiben sollen wie nach der Schlacht  
 nur leere, schwarze Wände!

Es brennt, Brüder, es brennt –  
 die Hilfe ist allein nur bei euch –  
 Wenn euch ist das Shtetl teuer,  
 nehmt die Gefäße, löscht das Feuer,  
 löscht mit eurem eignen Blut,  
 beweist, dass ihr das könnt:

Steht nicht, Brüder, guckt nur um euch  
 Mit verschränkten Händen,

---

37 Gebirtig, Mordechai: Es brent. In: Gebirtig (wie Anm. 28), S. 117.

steht nicht, Brüder, löscht das Feuer,  
unser Shtetl brennt!<sup>38</sup>

Das Lied entstand in Reaktion auf ein Pogrom im zentralpolnischen Przytyk, einer Stadt mit überwiegend jüdischer Bevölkerung, vor dem Zweiten Weltkrieg. Durch die Propaganda seitens der polnischen, nationalistischen und insbesondere aggressiv antisemitischen Partei Nationale Demokratie (gemeinhin von den Anfangsbuchstaben abgeleitet als *endecja* bekannt) befeuert, die wegen der schlechten wirtschaftlichen Lage bei der Dorfbevölkerung auf fruchtbaren Boden fiel, kam es am 9. März 1936 zu massiven Ausschreitungen gegen die jüdische Bevölkerung. Insgesamt lässt sich das Lied jedoch als ein allgemeiner Kommentar zum um sich greifenden Antisemitismus der Zwischenkriegszeit in Polen lesen.<sup>39</sup> Hier wird die Passivität der Umstehenden kritisiert, die Ballade ist ein klarer Aufruf, sich dem Widerfahrnis entgegenzustellen. Die Gewalt wird wieder als unbeherrschbar dargestellt, die Verursacher des um sich wütenden Brandes werden nicht benannt. Die Handlungsanweisung scheint deshalb nicht gegen jemanden gerichtet, sondern lediglich darin zu bestehen, die Gefahr – das Feuer – zu bannen. Auch hier liegt ein konventionelles Skript vor: Als Reaktion auf die Gefahr folgt der Aufruf an die Gemeinschaft zu handeln. Das betroffene Kollektiv wird von vornherein deutlich abgegrenzt: „[U]ndzer shtetl“ markiert eindeutig die kulturelle Gemeinschaft, die Kollektivierungsgeste wird durch die wiederholte Ansprache „briderlekh“ verstärkt. Diese Kollektivierungsstrategien machen deutlich, dass es nur vordergründig darum geht, ein Feuer zu bekämpfen. Vielmehr steht dieses für die Propaganda, mit der die polnische Rechte die Stimmung gegen die Juden in der Zwischenkriegszeit ‚aufheizt‘ und die in Ausschreitungen wie dem Pogrom von Przytyk ein zerstörerisches Ventil findet. Als Verständigungsebene fungiert hier nicht mehr ein universaler Humanismus, sondern eine kämpferische Haltung gegen eine feindliche Gewalt. Zwar erfolgt durch die Kollektivierung zugleich eine Distinktion, denn Hilfe beim Löschen ist offenbar nur aus den eigenen Reihen zu erwarten. Doch die vom Widerfahrnis hergeleitete Skriptstruktur ist wie die Bildsprache nicht kulturspezifisch, sondern höchst konventionell: ein mit der Wucht einer Naturgewalt wütendes Feuer, das das Zuhause bedroht, erfordert es, die Kräfte zu sammeln und aktiv zu werden. Dadurch wird erneut die Kausalität von Schicksal und Charakter implizit unterminiert: Die geforderte Handlung – Auflehnung gegen das Schicksal – erscheint im

---

38 Übersetzung PW.

39 Zur Genese des Liedes vgl. Rosen, *The Life* (wie Anm. 29), S. 33–35.

Darstellungszusammenhang als plausibel notwendig, nicht als kultur- oder gar volksspezifisch.

Dass die Handlungen selbst, nicht ihr Ergebnis im Vordergrund stehen, lässt sich an beiden Balladen zeigen. Sowohl *Gehat hob ikh a heym* als auch *Es brent* weisen ein offenes Ende auf, weder die aktive noch passive Art auf das Widerfahrnis zu reagieren, weisen ein Ergebnis auf. Dass vielmehr Möglichkeiten der Handhabe als tatsächlicher Überwindung verhandelt werden sollen, zeigt auch die Ballade *der geto-fidler / Der Fiedler vom Ghetto* von Abraham (Avrom) Sutzkever.<sup>40</sup> In 15 Volksliedstrophen wird nach Vorbild der europäischen Kunstballade von einem im Ghetto lebenden Fiedler erzählt, der seine Geige vor den Toren des Ghettos vergrub, bevor er selbst interniert wurde. Weil ihm diese fehlt, bricht er aus, um sie auszugraben. Anstatt jedoch zu fliehen, kehrt er mit der Geige wieder ins Ghetto zurück.

er tut a kap zi fon der nider,  
 di fidel varft oyf im a shtral  
 un bei die vant er shart sikh vider  
 un kumt in die jidishn kwartal  
  
 und for di selbe groe shtayner  
 zespilt er sikh wi seyn farlang  
 un jeder shtoyb un shtayn wart dayner  
 un wi a hersher geyt der klang  
  
 un verter froyn sikh wi kinder  
 un kinder zenen gar musik  
 am nemen rirn sikh atsinder  
 di meysim oyfgevekt von smik  
  
 un s'kumen makhnes fon di griber –  
 khavereym ongeton in toy  
 un ot is oykh der zon der liber  
 un ot is oykh die toyte froy  
  
 un jeder eyner beym derhern  
 er wart gesterkt, er wart bahelt  
 un trenn senen nit key trenn  
 in jeder loytert sikh di velt

---

**40** Sutzkever, Abraham (\*1913) war vor dem Krieg Mitglied des Wilnaer Avantgardekreises Jungwilna. Er floh aus dem Wilnaer Ghetto und migrierte 1947 nach Palästina, wo er die jiddischsprachige Zeitschrift *Di goldene kajt* herausgab, die, benannt nach dem gleichnamigen Stück von Itzhok Lejb Peretz, von 1947 bis 1995 existierte. Vgl. Dinse, Helmut u. Sol Liptzin: Einführung in die jiddische Literatur. Stuttgart 1978. S. 117, 141 u. 170.

Er beugt sich, greift mit beiden Händen:  
 Daß er die Fiedel wieder hat!  
 Schleicht leise an den Häuserwänden  
 Zurück in seine Judenstadt,

und vor denselben grauen Steinen  
 spielt er in heißem Überschwang.  
 Da regt es sich in den Gebeinen,  
 und wie ein Herrscher geht der Klang,

Und Wörter freuen sich wie Kinder,  
 und Kinder werden gar Musik.  
 Sie ist ein Todesüberwinder –  
 Aufsteht, wer lange schon entschwieg.

Und Massen kommen aus den Gruben,  
 Gefährten, angetan mit Tau.  
 Er findet seinen toten Buben  
 Und dort auch die tote Frau,

Und jeder wird von seinen Tönen  
 Gestärkt und innerlich erhellt,  
 und Tränen sind nun keine Tränen –  
 und jeder läutert sich die Welt.<sup>41</sup>

Am 17. Juni 1943, auf den die Ballade datiert ist, ist das destruktive Ausmaß des Antisemitismus in einer drastischeren Dimension erkennbar, als dies zur Zeit der Entstehung von *Es brent* der Fall war. Vor allem ist unmittelbar zuvor der Aufstand im Warschauer Ghetto gescheitert und damit auch der Aufruf zum Zusammenhalt im Kampf. Sutzkevers Ballade stellt deshalb eine andere Option der Handhabung aus: den inneren Widerstand kleiner Gesten. Dem Dasein im Ghetto, dem allgegenwärtigen Tod und Elend stellt er die Musik als Mittel der Überwindung entgegen. Indem der Figur des Fiedlers und seiner Musik eine solche Kraft zugeschrieben wird, wird hier auch die diskursive Ebene angesprochen, auf der das

---

41 Sutzkever, Abraham: der geto-fidler. In: Ders.: Lieder fun yam ha-moves. Amherst (Massachusetts) 1968. S. 76–78, Transkription P.W.; deutsche Übersetzung: Der Fiedler vom Getto. In: Sutzkever, Gesänge (wie Anm. 5), S. 77–79, hier S. 78, Vers 29–52. Die Übersetzung von Hubert Witt ist nicht wörtlich. Eine wörtliche Übersetzung lautet: Er zieht seine Kappe nieder/Die Fiedel wirft auf ihn einen Strahl/Und an der Wand schleicht er sich wieder/In das jüdischer Quartier // Und für dieselben grauen Steine/Spielt er, wie es ihn verlangt/ Und jeder Staub und Stein war deiner/Und wie ein Herrscher geht der klang // Und Wörter freuen sich wie Kinder/Und Kinder sind sogar Musik/Das Volk beginnt sich jetzt zu rühren/Die Toten sind vom Fiedeln aufgeweckt // Und es kommen Massen aus den Gräbern/Getötete Freunde/Und dort ist auch der Sohn, der liebe/Und dort ist auch die tote Frau/Und jeder einzelne beim Zuhören/Er wird gestärkt, er wird geheilt/Und Tränen sind keine Tränen/In jeder läutert sich die Welt.

jiddische Lied seine herausragende Bedeutung für die jiddischsprachige Kultur erlangte. Gleichzeitig vermittelt die Ballade eine geradezu existenzialistische Haltung: Sisyphos gleich wartet der Fiedler gegen das Schicksal der Juden im Ghetto mit seiner Musik auf und muss notwendigerweise damit scheitern. Mit diesem Muster – Widerstand im Detail, Scheitern im Ganzen – schließt Sutzkever, wie schon formal mit der Volksliedstrophe, dem Jambus und dem Reimschema, an die europäische Balladentradition an. Insbesondere in Schillers Balladen ist dieses Muster des ‚bürgerlichen Aktionismus‘ präsent.<sup>42</sup> Die vorgestellte Option sucht einen Mittelweg zwischen Ausbruch und Aufgabe, der dem Widerfahrnis angemessen ist. Im Angesicht der Brutalität und Reichweite, mit der der Antisemitismus um 1943 wütet, bietet selbst die Flucht aus dem Ghetto keine Überwindungsmöglichkeit. Es ist die Einsicht in die Übermacht antisemitischer Ideologie, die nur einen Widerstand auf individueller Ebene ermöglicht: die Kultur – und in ihr manifestiert Lebensfreude und Hoffnung – der zerstörerischen Wut der Feinde entgegenzuhalten. Gerade im Hinblick auf die Parallele zu Schillers Balladen zeigt sich, dass auch hier nicht nur kulturimmanent argumentiert wird. Zwar wird an den jiddischen Volkslieddiskurs angeknüpft, formal jedoch ebenso an die europäische Balladentradition und vor allem an die Orientierung von Schillers Balladen. Der Antisemitismus wird selbst zum Widerfahrnis; er teilt diese Qualität mit den bei Schiller dargestellten herrschaftlichen Systemen, und auch die Wirkungsintention entspricht dem schillerschen bürgerlichen Ideal, wenn die Ballade menschliche Integrität als Maßstab des Handelns in den aussichtslosesten Situationen fordert.

## Fazit

Den hier vorgestellten Balladen ist gemeinsam, dass sie Auswirkungen antisemitischer Ideologie als Widerfahrnisse interpretieren, Handlungsoptionen im Angesicht des Ausgeliefertseins präsentieren und auf diese Weise einen eigenständigen literarischen, genauer gesagt balladesken kritischen Diskurs über den Antisemitismus bilden. Darüber hinaus lassen sich in ihnen unterschiedliche Wirkungsintentionen belegen: Erstens wird der Versuch deutlich, über eine humanistische Verständigungsbasis Empathie mit dem jüdischen Schicksal hervorzurufen, zweitens zum kämpferischen Zusammenhalt aufzufordern und drittens die bürgerliche Haltung der inneren Integrität zu propagieren. Es zeigt sich außerdem, wie der Diskurs zur jiddischen Folklore und der Antisemitismusdis-

---

42 Vgl. Hofmann, Michael: Die Bürde der Bürgerschaft. In: Die Pforte 8 (2006). S. 95–116.

kurs im jiddischen Lied zueinander positioniert werden können. Argumentiert der erstere im Zuge einer kulturellen Selbstbehauptungsgeste mit dem Zusammenhang von jüdischem Schicksal und jüdischem Charakter, so integriert ihn der balladeske Antisemitismuskurs zwar, indem er das Jiddische als lyrische Sprache verwendet, grenzt sich aber zugleich ab, indem er den Antisemitismus im Modus des Widerfahrnisses als menschlicher Grunderfahrung codiert. Dies ist auf der Textebene als Absage an die behauptete Kausalität von Schicksal und Charakter zu verstehen, denn weder wird der Antisemitismus als schicksalhaft notwendig begriffen, noch werden die Reaktionen als aus einem vermeintlichen jüdischen Charakter resultierend präsentiert.



Markus Streb

## Von Mäusen, Golems und Sündenböcken

### Die Auseinandersetzung mit Antisemitismus in europäischen und nordamerikanischen Comics der 1940er Jahre

Der belgische Comiczeichner Hergé (1907–1983), bekannt als Erfinder von Tim und Struppi und Wegbereiter der später als *Ligne claire* bezeichneten Comic-Stilrichtung, sorgt mit seinen kolonialistischen und rassistischen Darstellungen bis heute immer wieder für Kontroversen. Vergleichsweise wenig diskutiert werden hingegen antisemitische Darstellungskonventionen, die sich ebenfalls in seinem Werk finden. In der ab Oktober 1941 als Zeitungsstrip in der belgischen Tageszeitung *Le Soir* erschienenen Geschichte *L'Étoile mystérieuse* (dt. *Der geheimnisvolle Stern*) finden sich mit Salomon und Isaac zwei Figuren, die durch ihre Namen und ihr stereotypes, an nationalsozialistische Karikaturen anknüpfendes Aussehen als jüdisch markiert sind.<sup>1</sup> In der ein Jahr später in Albenform veröffentlichten Version hat Hergé diese Szene jedoch ersatzlos gestrichen. Geblieben ist mit dem Bankier Blumenstein (ab 1954 von Hergé in Bohlwinkel umbenannt) eine weitere als jüdisch wahrgenommene Figur mit dunklen Haaren, großer Nase, Zigarre, Brille und wulstigen Lippen, die von Amerika aus international und geheim operiert. Hergés Zeichnungen in der Geschichte können zwar, wie Ole Frahm auf beeindruckende Weise gezeigt hat, als Reflexion wahnhafter antisemitischer Stereotype gelesen werden, doch wie Frahm konzediert, bleibt „die Reflexion der wahnhaften Projektion [...] viel schwächer als deren Realisierung im Stereotyp mit Lippen, Zigarre, Brille und Nase“.<sup>2</sup> Die Zitation antisemitischer Klischees verstärkt ihre diskursive Wirkung, denn die Verbreitung antisemitischer Bilder in sequentiellen Erzählungen hat in Westeuropa eine lange Tradition.<sup>3</sup> Die von Frahm behauptete Reflexion dürfte weiten Teilen der LeserInnenschaft nicht offenbar geworden sein.<sup>4</sup>

---

1 Hergé: *Les Aventures de Tintin et Milou*, H19. In: *Le Soir*. 10. November 1941.

2 Frahm, Ole: *Die Sprache des Comics*. Hamburg 2010. S. 267–291.

3 Pasamonik, Didier: *Französische Comics*. In: *Handbuch des Antisemitismus*. Band 7: Literatur, Film, Theater und Kunst. Hrsg. von Wolfgang Benz. Berlin 2014. S. 121–123, hier S. 121.

4 Bereits im Jahre 1934 hatte Hergé allerdings mit *Popol et Virginie chez les Lapinos (Paul und Virginia bei den Langohrindianern)* eine Geschichte veröffentlicht, die als deutlichere Bezugnahme auf die zeitgenössische Situation in Deutschland gelesen werden kann. Hier sind Tierfiguren Teil einer Kindergeschichte, bei der die Waren der als Ausländer bezeichneten Paul und Virginia boykottiert werden und deren Geschäfte angegriffen werden. Eine dezidierte Bezugnahme auf die Situation der Jüdinnen und Juden in Deutschland bleibt allerdings aus. Hergé: *Paul*

Welche expliziteren Möglichkeiten aber gab es, um die Judenfeindschaft im Comic kritisch darzustellen? Unter nationalsozialistischer Gewaltherrschaft in Europa war dies den KünstlerInnen bis zur Befreiung durch die Alliierten fast unmöglich. Auch unmittelbar danach sind die Bezugnahmen auf den Antisemitismus nur vereinzelt in Publikationen zu finden. Nordamerikanische Comics aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs sind nicht zuletzt für ihren propagandistischen Kampf gegen die Deutschen bekannt. Es gibt zudem eine breite Diskussion zur Frage nach der Bedeutung der jüdischen Herkunft zahlreicher ProtagonistInnen der US-Comicindustrie der späten 1930er und 1940er Jahre für die Inhalte der Comics. Ungeachtet dessen finden sich in nordamerikanischen Comics bis zum Ende des Krieges keine Hinweise auf die Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden.<sup>5</sup> Reflexionen des Antisemitismus lassen sich allerdings vereinzelt ausmachen. Anhand der wenigen europäischen und nordamerikanischen Comics der 1940er Jahre, die implizit oder explizit auf Antisemitismus reagieren, soll im Folgenden die Bandbreite möglicher Reflexion und Gegenstrategien skizziert werden. Welche Vorstellungen von Antisemitismus liegen diesen wenigen Comics zugrunde? Welche Gegenstrategien werden in den Comics beziehungsweise durch die Comics dargestellt? Auf welche Weise nehmen die Comics der 1940er Jahre Bezug auf die antisemitische Eskalation im Deutschen Reich und den besetzten Gebieten?

## Fabelhafte Reflexionen? – Lager und Deportation in Comics aus Frankreich

Horst Rosenthal, 1915 in die jüdische Gemeinde Breslau geboren, verfasste 1942, während seiner zweiten Haftzeit im Internierungslager Gurs, die drei kurzen Bildgeschichten *La journée d'un hébergé*, *Petit guide à travers le camp de Gurs* und *Mickey au camp de Gurs*.<sup>6</sup> Kurz darauf, am 11. September 1942, wurde er von

---

und Virginia bei den Langohrindianern. Hamburg 1992; vgl. Frahm, Ole: Das weisse M – Zur Genealogie von Maus(schwitz). Überlebt und unterwegs: Jüdische Displaced Persons im Nachkriegsdeutschland. Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust. Hrsg. vom Fritz Bauer Institut. Frankfurt am Main/New York 1997. S. 303–340, hier S. 307–309.

<sup>5</sup> Streb, Markus: Early Representations of Concentration Camps in Golden Age Comic Books. In: SJoCA. Scandinavian Journal of Comic Art 3,1 (2016). S. 28–63, hier S. 57 f. <http://sjoca.com/wp-content/uploads/2017/02/SJoCA-3-1-03-Streb.pdf> (15.05.2017).

<sup>6</sup> Kotek, Joël, Didier Pasamonik: Mickey à Gurs: Les Carnets de dessin de Horst Rosenthal. Paris 2014. Kotek und Pasamonik präsentieren zum ersten Mal alle drei Geschichten in faksimilierter Form. Die Originale von *La journée d'un hébergé* und *Mickey au camp de Gurs* lagern seit 1978 im

Drancy nach Auschwitz deportiert und ermordet.<sup>7</sup> *Mickey au camp de Gurs* ist das umfangreichste der drei überlieferten Werke und umfasst 16 Blätter. Das Bemerkenswerte an dieser Erzählung ist, dass sich darin die damals bereits weltberühmte Figur Mickey Mouse als Protagonist mit den Umständen des Lagers Gurs konfrontiert sieht. Neben der Verhaftung durch einen französischen Gendarmen und einer fotografischen Luftaufnahme des Lagers, vor der Mickey erschrickt, zeigt der Comic die Widrigkeiten des Lageralltags in je einer Illustration pro Seite. Diesen Bildern zur Seite stellt Rosenthal Mickeys Kommentare oder kurze Dialoge, die er mit Offiziellen oder anderen Insassen des Lagers führt. Bereits auf dem Cover wird Rosenthals humoristisch-satirischer Stil deutlich, wenn er seinem Comic den ironischen Untertitel *Publié sans autorisation de Walt Disney* gibt. Jörn Wendland weist besonders auf die karikierenden Elemente der Übertreibung und der humoristischen Bildtexte hin, die Rosenthals Werk auszeichnen.<sup>8</sup> Horst Rosenthal karikiert beispielsweise die Verteilung des Essens, indem er Mickey mit einem Vergrößerungsglas auf die winzige Ration blicken lässt, oder zeigt einen Papierstapel, aus dem lediglich der Kopf eines Beamten herausragt.<sup>9</sup> Wie Pnina Rosenberg herausgearbeitet hat, fungieren Anspielungen auf den Französischen Revolutionskalender und die Thematisierung des Schwarzmarkts als eine Kritik an Pétains Politik, deren Opfer Rosenthal selbst war.<sup>10</sup> Die teilweise äußerst zynischen Texte stehen im Kontrast zu Mickeys Naivität,<sup>11</sup> die nicht zuletzt durch comictypische Darstellungsmittel zum Ausdruck gebracht wird.<sup>12</sup> Indem Rosenthal die Geschichte als Comic erzählt, ist es schließlich möglich, dass Mickey sich am Ende selbst aus Gurs herausradiert und fröhlich blickend auf eine Wolke beziehungsweise eine für viele Comics typische Gedankenblase zuläuft, in der eine Skyline als Symbol für Amerika zu sehen ist. Hillary L. Chute kommt zu dem überzeugenden Schluss: „Through attention to the *immateriality* of drawing – its possibility of erasure and reconstitution elsewhere – Rosenthal in fact underlines the witnessing force behind the materiality of his lines that he does create before

---

Centre de Documentation Juive Contemporaine (CDJC), *Petit guide a travers le camp de Gurs* ist Bestandteil der Sammlung von Elsbeth Kasser im Archiv für Zeitgeschichte in Zürich.

<sup>7</sup> Rosenberg, Pnina: Mickey Mouse in Gurs – humor, irony and criticism in works of art produced in the Gurs internment camp. In: *Rethinking History* 3 (2002). S. 273–292, hier S. 274 f.

<sup>8</sup> Wendland, Jörn: *Das Lager von Bild zu Bild. Narrative Bildserien von Häftlingen aus NS-Zwangslagern*. Köln 2017. S. 95 f.

<sup>9</sup> Vgl. Wendland, Lager (wie Anm. 8), S. 95.

<sup>10</sup> Rosenberg, Mickey (wie Anm. 7), S. 276.

<sup>11</sup> Kotek/Pasamonik, Mickey (wie Anm. 6), S. 143, S. 148–150.

<sup>12</sup> Wendland, Lager (wie Anm. 8), S. 96.

Mickey happily self-erases from Gurs.“<sup>13</sup> Jörn Wendland stellt in diesem Kontext heraus, dass die Geschichte „auch eine satirische Kritik an der zwangsweisen Klassifizierung von Menschen in bestimmte Identitäten“ ist.<sup>14</sup>

Eine mögliche jüdische Identität der internierten Maus wird lediglich an einer Stelle angesprochen. Nachdem Mickey beteuert hat, keine Mutter zu haben, fragt ihn ein Beamter des Lagers, ob er jüdisch sei, woraufhin der Protagonist seine Gleichgültigkeit gegenüber diesem Thema zugibt. Dies kann zum einen als Reflexion der weitestgehend ausbleibenden US-amerikanischen Unterstützung für die europäischen Jüdinnen und Juden verstanden werden. Zum anderen aber auch als Reaktion auf Gerüchte über Walt Disneys Sympathien für nationalsozialistische Positionen<sup>15</sup> und antisemitischen Einstellungen, die nicht zuletzt in dem 1933 veröffentlichten Film *The Three Little Pigs* zum Ausdruck kommen. Darin verkleidet sich der Wolf stereotyp als vermeintlich jüdischer Hausierer.<sup>16</sup> Vor diesem Hintergrund stellt auch die angedeutete Flucht des Protagonisten in Richtung des Landes der Wolkenkratzer keinesfalls ein vollkommenes Happy End dar.<sup>17</sup>

Eine explizite Reflexion des Antisemitismus, der den Atheisten Horst Rosenthal aufgrund seiner jüdischen Abstammung selbst nach Gurs gebracht und schließlich zu seiner Ermordung in Auschwitz geführt hat, bleibt in *Mickey au camp de Gurs* – wie auch in den anderen beiden satirischen Comic-Erzählungen Rosenthals – aus. Es gibt lediglich eine weitere Anspielung auf die jüdische Identität eines im Erzähltext angesprochenen potentiellen Insassen, wenn in *La journée d'un hébergé* von einer Tante namens Lechem gesprochen wird.<sup>18</sup> Die drohende Deportation in die Vernichtungslager im Osten oder die spezifische Situation jüdischer Menschen im nationalsozialistischen Einflussbereich spielen in Rosenthals Erzählungen insgesamt aber keine Rolle.

In *La Bête est morte! La Guerre mondiale chez les animaux*, einem zweibändigen Comic, der im November 1944 und im Mai 1945 in Frankreich erschien,

<sup>13</sup> Chute, Hillary L.: *Disaster Drawn: Visual Witness, Comics, and Documentary Form*. Cambridge 2016. S. 176.

<sup>14</sup> Wendland, Das Lager (wie Anm. 8), S. 96.

<sup>15</sup> Morgan, Glyn: *Speaking the Unspeakable and Seeing the Unseeable: The Role of Fantastika in Visualising the Holocaust, or, More Than Just Maus*. In: Department of English & Creative Writing: The Luminary 6: Visualizing Fantastika. Summer 2015. <https://www.lancaster.ac.uk/luminary/issue6/issue6article3.htm> (15.05.2017).

<sup>16</sup> Disney, Walt: *The Three Little Pigs*. Walt Disney Productions. 1933.

<sup>17</sup> Rosenberg, Mickey (wie Anm. 7), S. 279.

<sup>18</sup> Für eine Analyse der Erzähl- und Humortechniken der beiden anderen Geschichten Rosenthals siehe: Rosenberg, Mickey (wie Anm. 7), S. 279–287; Kotek u. Pasamonik, Mickey (wie Anm. 6), S. 106–113.

finden sich nur unwesentlich konkretere Hinweise auf das Schicksal der französischen Jüdinnen und Juden.<sup>19</sup> In diesem Comic erzählt ein fiktiver Großvater seinen Enkeln – sie sind als Eichhörnchen dargestellt – die Geschichte des Zweiten Weltkriegs, den er selbst erlebt hat. Die Figuren im Comic sind alle als Tiere gezeichnet, die „Wahl ist parteiisch. Die Alliierten sind gutmütige, liebenswerte Tiere [...] Die Achsenmächte sind hinterhältige, räuberische Tiere.“<sup>20</sup> Bereits das Cover zeigt Hitler als bösen Wolf. In dieser an Fabel und Zeitungs-  
 karikatur erinnernden Darstellung werden Französinen und Franzosen als ganz unterschiedliche Tiere, meist aber als Hasen oder Eichhörnchen dargestellt. In einem Panel sieht man, wie deutsche Soldaten wehrlose Kaninchen in einen Zug stoßen. Das im Halbdunkel des Inneren des Waggons zu sehende Kaninchen trägt dabei einen Stern auf der Hemdtasche, eine Kennzeichnung, die die Jüdinnen und Juden auch in Frankreich tragen mussten. Das Bild scheint zudem den Blocktext zu bestätigen, in dem es heißt: „Eheleute wurden getrennt und die Kinder von ihren Müttern.“<sup>21</sup> Weiter spricht der erzählende Großvater von „friedliebende[n] Volksstämmen [...], die wir in unserem Land aufgenommen hatten und die wir oft im eigenen Haus vor der Wut der tollwütigen Bestie schützten“, sowie dem „teuflischen Plan der systematischen Ausrottung von rebellischen Volksstämmen“, mit dem die „Horden des Oberwolfes“ begonnen hatten.<sup>22</sup>

Ribbens merkt dazu treffend an: „Die viktimisierten Tiere werden einerseits als Kaninchen, und somit als Franzosen, dargestellt. Andererseits berichtet der zweideutige Text auch von Juden, die von Franzosen versteckt wurden, als seien sie kein integraler Teil der französischen Gesellschaft.“<sup>23</sup> Die Kollaboration französischer Polizei und nichtjüdischer Bevölkerung wird in dem Comic nicht thematisiert, die patriotische Ausrichtung des Comics lässt dafür keinen Platz. Stattdessen wird in dem folgenden Panel gezeigt, wie Widerstandskämpfer von einem deutschen Hinrichtungskommando erschossen werden. An der Wand neben den Hingerichteten befindet sich ein Plakat, auf dem ein sechszackiger gelber Stern zu sehen ist, wodurch ein unmittelbarer Bezug zur vorherigen Szene, be-

---

**19** Ribbens, Kees: Die Darstellung des Zweiten Weltkriegs in europäischen Comics: Eine Fallstudie populärer Geschichtskultur. In: *History Goes Pop. Zur Repräsentation von Geschichte in populären Medien und Genres*. Hrsg. von Barbara Korte u. Sylvia Paletschek. Bielefeld 2009. S. 121–145, hier S. 134 f. Ribbens präsentiert einen Überblick über die Publikations- und Übersetzungsgeschichte des Comics.

**20** Frahm, M (wie Anm. 4), S. 311.

**21** Calvo, Edmond-Francois u. Victor Dancette: *Die Bestie ist tot! Der Zweite Weltkrieg bei den Tieren*. Dreieich 1977. S. 39.

**22** Calvo/Dancette, *Bestie* (wie Anm. 21), S. 39.

**23** Ribbens, *Darstellung* (wie Anm. 19), S. 139.



**Abb. 1:** Edmond-Francois Calvo, Victor Dancette: *Die Bestie ist tot! Der Zweite Weltkrieg bei den Tieren*, S. 39.

ziehungsweise zwischen Jüdinnen und Juden und den Ermordeten, hergestellt wird.

Ole Frahm weist auf das parodistische Potential dieser Erzählung hin, wenn er betont, dass „Geschichte als zukünftige Gegenwart in *La bête est morte!* nie zur authentischen [wird], sondern zur lachenden, belächelten Erzählung“.<sup>24</sup> Dadurch gelingt dem Comic einerseits eine reflektierte Geschichtsdarstellung, die Reflexion des Antisemitismus ist in diesem Kontext allerdings misslungen. Die vom Großvater angedeutete systematische Ausrottung rebellischer Volksstämme wird nicht weiter spezifiziert; der Unterschied zwischen der antisemitischen Verfolgung und der politischer GegnerInnen wird verwischt; es bleibt unklar, ob in dem Comic die Jüdinnen und Juden rebellisch genannt werden, ihnen damit möglicherweise ein Anteil an ihrer Verfolgung unterstellt wird oder ob sich der Textabschnitt schon auf widerständige Teile der restlichen französischen Bevölkerung bezieht. Schließlich wird im nächsten Panel die Erschießung französischer Widerstandskämpfer gezeigt, über das konkrete Schicksal der Jüdinnen und Juden erfahren wir auch im Folgenden nichts weiter.

Eine ganz ähnliche, nur andeutungsweise vorgenommene Bezugnahme findet sich in den beiden im Jahr 1945 in den Niederlanden veröffentlichten etwa 20-seitigen Kriegscomics *Ons land uit lijden ontzet* (dt. Unser Land vom Leiden befreit) und *Oorlogsprentenboek 2e deel* (dt. Kriegsbilderbuch 2ter Teil) von Anton

<sup>24</sup> Frahm, M (wie Anm. 4), S. 313.

van der Valk alias Ton van Tast. In diesen wird der „Verfolgung der Juden [...] kaum Beachtung geschenkt. In zwei Abbildungen wird die Einschränkung ihrer Bewegungsfreiheit und die Zerstörung ihrer Betriebe (in diesem Fall durch niederländischen [sic!] Nazis) illustriert.“<sup>25</sup> Doch in diesen Comics findet sich eine indirekte Bezugnahme auf das weitere Schicksal der Jüdinnen und Juden, wenn in ihnen der Eindruck entsteht, „als seien die meisten KZ-Häftlinge – ohne zwischen verschiedenen Häftlingsgruppen zu differenzieren – aus der sogenannten ‚Deutschen Hölle‘ wieder zurückgekehrt [...]“.<sup>26</sup> Während die Reflexion des Antisemitismus in den stark nationalen Narrativen, wie *La bête est morte!* oder den Comics Ton van Tasts also nur als Randnotiz im Dienst der eigenen nationalistisch geprägten Narration einen Platz hat, begegnet Horst Rosenthal dem persönlich erfahrenen Antisemitismus, der zunächst in seiner Inhaftierung in Gurs mündete, ganz unverhohlen mit Humor.

## Solidarität durch Aufklärung? – Die Comics des American Jewish Committee

Einen weitgehend humorlosen und dezidiert pädagogischen Ansatz verfolgten hingegen einige nordamerikanische Comics, die im Jahr 1944 erschienen. Besonders hervorzuheben sind dabei *They Got the Blame* und *There Are No Master Races!*, die beide im Auftrag des American Jewish Committee (AJC) entstanden und sowohl in der Reihe *True Comics* als auch als Einzelpublikation erschienen sind.<sup>27</sup> Sie waren eingebettet in ein umfassendes öffentliches Bildungsprogramm, das sich gegen Nazi-Propaganda und Antisemitismus in den USA richtete. Dieses Programm bestand neben einigen wenigen Comic Books vornehmlich aus Pressekampagnen und Radiowerbung.<sup>28</sup> Um die Verbreitung der Comics über die

<sup>25</sup> Ribbens, Darstellung (wie Anm. 19), S. 133.

<sup>26</sup> Ribbens, Darstellung (wie Anm. 19), S. 133.

<sup>27</sup> Neben den hier untersuchten Comics hat das AJC noch zahlreiche weitere veröffentlicht. Einige von ihnen sind in Zusammenarbeit mit Interessenvertretungen von ArbeiterInnen entstanden und verbreitet worden. Mit diesen Comics bekämpfte das AJC nicht nur Antisemitismus als Vorurteil, sondern „expressed the belief that comics were capable of educating workers, soldiers, and their children into understanding the need for brotherhood and for a stable economic and political system“. Hristova, Elena: *Imagining Brotherhood: The Comics of the American Jewish Committee, 1941–1948*. Masters thesis. University of Sussex 2013. S. 125.

<sup>28</sup> Sanua, Marianne Rachel: *Let Us Prove Strong: The American Jewish Committee, 1945–2006*. Waltham 2007. S. 13; Einige der Arbeiten, die unter der Leitung von Richard C. Rothschild ent-

Reichweite selbstverlegter kleiner Broschüren hinaus zu gewährleisten, setzte sich das AJC 1943 mit dem Verlag The Parents' Institute Inc. aus New York in Verbindung. Zunächst sollte der Comic *They Got the Blame* in der Reihe *True Comics* veröffentlicht werden. Die Reihe war weitverbreitet und auflagenstark: „Im Jahr 1943 erreicht die Auflage von *True Comics* rund 400.000 Exemplare, eine Zahl, die in etwa jener von All Stars Comics aus dem ‚fiction‘-Verlag DC Comics entspricht.“<sup>29</sup> Ein Artikel aus dem *Committee Reporter* spricht sogar von über einer halben Million Exemplaren.<sup>30</sup> *True Comics* wurden von dem Verleger George J. Hecht ins Leben gerufen und zwischen 1941 und den frühen 1950ern von Parents' Magazine Press veröffentlicht, es erschienen insgesamt 84 Ausgaben. Um der Masse an Comics, die er für psychisch und sozial schädlich hielt, etwas entgegenzusetzen, wollte Hecht den LeserInnen (die zum größten Teil aus heranwachsenden Männern bestanden) Beispiele bedeutender und couragierter Menschen präsentieren.<sup>31</sup> Für Hecht stand außer Frage, dass die jungen LeserInnen mehr von Figuren aus dem „echten Leben“ lernen könnten als von den in den damaligen Comics vorherrschenden gewaltaffinen SuperheldInnen. In den Geschichten der *True Comics* fanden sich überwiegend männliche, weiße Helden, allerdings gab es in jeder Ausgabe mindestens eine Geschichte, in der es um die Leistungen von Frauen, African oder Native Americans ging.<sup>32</sup> Der Verlag Parents' Magazine Press versuchte, seine Seriosität und Glaubwürdigkeit mit der Erwähnung von „beratenden Herausgebern“ zu untermauern.<sup>33</sup> So passten die beiden vom AJC produzierten Comics nur zu gut in das Programm der *True Comics*, da sie beide auf wissenschaftlichen Publikationen fußten.

---

standen, lassen sich im Archiv des AJC abrufen: <http://www.ajcarchives.org/main.php?GroupinGId=1200> (15.05.2017).

**29** Hangartner, Urs: 'Sequential art to teach something specific': Sachcomics – Definitorisches, Historisches, Aktuelles. In: Wissen durch Bilder: Sachcomics als Medien von Bildung und Information. Hrsg. von Urs Hangartner, Felix Keller u. Dorothea Oechslin. Bielefeld 2013. S. 13–41, hier S. 19.

**30** Unbekannter Autor: „They Got the Blame – A New Venture in Education“. *Committee Reporter*, 1944, SC, American Jewish Committee Archive. [http://www.ajcarchives.org/AJC\\_DATA/Files/RS-7.PDF](http://www.ajcarchives.org/AJC_DATA/Files/RS-7.PDF) (15.05.2017).

**31** Martin, Steven E.: Debunking Hitler: True Comics as Counter-Propaganda. In: *The 10 Cent War: Comic Books, Propaganda, and World War II*. Hrsg. von Goodnow, Trischa und James Kimball. Jackson 2017. S. 165.

**32** Duncan, Randy, Michael Ray Taylor u. David Stoddard: *Creating Comics as Journalism, Memoir and Nonfiction*. New York 2015. S. 30.

**33** Hangartner, art (wie Anm. 29), S. 18.

Die Comic-Geschichte *They Got the Blame* basiert auf der 64-seitigen Broschüre *They Got the Blame: The Story of Scapegoats in History*.<sup>34</sup> Diese Broschüre wurde von Kenneth Gould, dem Herausgeber der pädagogischen Zeitschrift *Scholastic*, erarbeitet. Die notwendigen Materialien waren zuvor im Büro des AJC gesammelt und anschließend von Gould zu einer Geschichte des Sündenbocks ausgearbeitet worden, die 1942 erschien. Der Judenfeindschaft widmet sich Goulds Broschüre auf knapp zehn Seiten. Das Kapitel mit dem Titel „The Jew as Scapegoat“ entwirft eine Geschichte der Juden als Sündenböcke. Es beginnt mit den Worten „Of all minority groups in history, the Jews have probably suffered longest and most bitterly.“<sup>35</sup> Neben einer verknäpften, lediglich subjektiv-biografischen Erklärung für Hitlers Juden Hass geht das Werk auf verschiedene Stationen der nationalsozialistischen Judenverfolgung ein, beginnend mit den Boykotten seit dem Jahr 1933 bis hin zum Novemberpogrom und den Deportationen aus ganz Europa.

Den Grund für die Kollaboration anderer europäischer Staaten sieht Gould in der erfolgreichen Anwendung des „old scapegoat trick“ durch die Nazis.<sup>36</sup> Die im Dezember 1943 erschienene Comicaaption dieser wissenschaftlichen Ausarbeitung beginnt mit dem Verweis darauf, dass die Nazis eben nur durch die Anwendung dieses „scapegoat trick“ die Macht ergreifen konnten. Der Blocktext verrät die Intention des Comics, nämlich das Aufzeigen der Wirkungsweise ebenjenes Sündenbocktricks, um die LeserInnen dagegen zu wappnen. Auf den ersten fünf Seiten präsentiert der Comic zahlreiche Beispiele der Menschheitsgeschichte, in denen, den Ausführungen Goulds folgend, Sündenböcke konstruiert wurden. Als Beispiel dient unter anderem die Thematisierung der Situation von Christen in Rom, die Hexenverfolgung in Salem, die Situation von Iren und KatholikInnen und auch die Diskriminierung schwarzer Menschen in den USA. In diesem geschichtlichen Schnelldurchlauf fehlt die Geschichte der Jüdinnen und Juden gänzlich. Sie spielen erst eine Rolle in den ersten beiden Panels, die sich dem „scapegoat trick“ der Nazis zuwenden.

Ein Close-up zeigt Adolf Hitler, der im Blocktext als „new exploiter of ,scapegoatism“ bezeichnet wird und der entsprechend ausführt: „The Jews are responsible for all of Germany's ills. I will drive them out, destroy them utterly. Then you will all be prosperous and happy once again!“<sup>37</sup> Als ein Vertrauter Hitlers daraufhin fragt, ob die Bevölkerung wohl glauben wird, was er über die

---

34 Gould, Kenneth M.: *They Got the Blame: The Story of Scapegoats in History*. New York 1942.

35 Gould, They (wie Anm. 34), S. 32.

36 Gould, They (wie Anm. 34), S. 41.

37 Unbekannter Autor: *They Got the Blame*. In: *True Comics #30*. Parents' Magazine Press 1943. o.P.



Abb. 2: Kenneth M. Gould: *They Got the Blame: The Story of Scapegoats in History*, S. 39.

Juden zu sagen hat, entgegnet der Diktator: „There are fools who will believe anything... especially if it is a *big enough lie!*“ [Hervorhebungen im Original]

Die Austauschbarkeit des Sündenbocks manifestiert sich auf der nächsten Seite, wenn Bücherverbrennungen, die Verschleppung Oppositioneller in Konzentrationslager und die Verhaftung zahlreicher katholischer Geistlicher Erwähnung finden. Im letzten Panel der Seite betont Hitler schließlich, in Bezug auf seine Weltherrschaftspläne: „Every country has minorities. In America, especially, it will be easy for our agents to incite group against group.“ Auf der letzten Seite werden schließlich Nazi-Agenten dafür verantwortlich gemacht, die USA mit Propaganda überschwemmt und die „scapegoat technique“<sup>38</sup> importiert zu haben. In einem Hinterzimmer treffen sich Nazis, und einer von ihnen offenbart das Vorhaben: „Blame everything on the Jews! Unemployment, high prices... Every-

<sup>38</sup> Unbekannter Autor, *They* (wie Anm. 37), o.P.



Abb. 3: Unbekannter Autor: *They Got the Blame*, o.P.

thing! It worked in Germany, and it will work here!“<sup>39</sup> Damit knüpfte der Comic an eine gesellschaftlich weit verbreitete Angst an, dass nämlich Nazi-Spione, die „Fifth Column“, heimlich das Land infiltrieren und es von innen zersetzen könnten.<sup>40</sup> Neben der Verbreitung über diverse Nachrichtenkanäle wurde das Thema selbstverständlich auch in sämtlichen Unterhaltungsmedien thematisiert. Nicht zuletzt in Comics wurde das Motiv immer wieder aufgegriffen, wie Martin Lund besonders am Beispiel der frühen *Superman*-Hefte zeigt.<sup>41</sup>

Die strategische Stoßrichtung von *They Got the Blame* wird in diesem Kontext klar: Es geht allein darum, sich nicht entzweien zu lassen, folgerichtig wird jede Form der Diskriminierung im eigenen Land den Nazi-Agenten angelastet. Diskriminierung soll nicht reflektiert, sondern weggeschoben und ausgelagert werden. Der Hass auf die eigenen NachbarInnen muss so nicht über die Verfasstheit der eigenen Gesellschaft erklärt, sondern kann bequem auf äußere Feinde projiziert werden.

„There Are No Master Races!“, der zweite an dieser Stelle interessante Comic des AJC, erschien in *True Comics* #39 (September-Oktober 1944) und wurde im gleichen Jahr als Broschüre des Public Affairs Committee veröffentlicht. Der sieben Seiten umfassende Comic basierte auf dem *Pamphlet No. 85* des Public Affairs Committee, welches den Titel *The Races of Mankind* trug und von den beiden

<sup>39</sup> Unbekannter Autor, *They* (wie Anm. 37), o.P.

<sup>40</sup> MacDonnell, Francis: *Insidious Foes: The Axis Fifth Column and the American Home Front*. New York 1995. S. 5.

<sup>41</sup> Lund, Martin. *Re-Constructing the Man of Steel: Superman 1938–1941, Jewish American History, and the Invention of the Jewish–Comics Connection*. New York 2016. S. 112f.

AnthropologInnen Ruth Benedict und Gene Weltfish verfasst wurde.<sup>42</sup> In *The Races of Mankind* wurden wissenschaftliche Argumente gegen Rassismus entfaltet und anhand zahlreicher, meist historischer Beispiele erläutert. Die Broschüre selbst beinhaltete einige von dem Künstler Ad Reinhardt gezeichnete Cartoons, die zur Veranschaulichung der stark vereinfachten Sprache dienten. Einer dieser Cartoons, der gleichzeitig das Covermotiv darstellt, bezieht sich dabei explizit auf Juden, wenn er in der Broschüre mit „There is no Jewish ‚Race““ unterschrieben ist.



Abb. 4: Ruth Benedict, Gene Weltfish: *The Races of Mankind*, S.11.

Vorurteile und Diskriminierung gegenüber Jüdinnen und Juden werden in *The Races of Mankind* nicht gesondert hervorgehoben und finden in dem Pamphlet insgesamt nur an wenigen Stellen Erwähnung, beispielsweise wenn bezüglich der kurzen Geschichte rassistischer Vorurteile gesagt wird: „Race prejudice isn’t an old ‚instinct‘. It is hardly a hundred years old. Before that, people persecuted Jews because of their religion—not their ‚blood‘ [...].“<sup>43</sup> An anderer Stelle heißt es: „Jews are people who acknowledge the Jewish religion. They are of all races, even Negro and Mongolian. European Jews are of many biological types.“<sup>44</sup>

Analog zu ihrem wissenschaftlichen Vorbild versucht die Comic-Geschichte *There Are No Master Races!*, die Ablehnung nationalsozialistischen Rassenwahns

<sup>42</sup> Hristova, *Imagining* (wie Anm. 27), S. 56.

<sup>43</sup> Benedict, Ruth u. Gene Weltfish: *The Races of Mankind*. New York 1943. S.25.

<sup>44</sup> Benedict/Weltfish, *Races* (wie Anm. 43), S.11.

mithilfe wissenschaftlicher Argumente und unter Bezugnahme auf historische Beispiele zu bekräftigen.<sup>45</sup> Der Verweis auf die wissenschaftliche Grundlage am Ende der ersten Seite fungiert als Ausweis der eigenen Seriosität, außerdem nennt der Comic die akademischen Grade der beiden „leading anthropologists“ ebenso wie deren institutionelle Anbindung an die Columbia University.<sup>46</sup> Bezeichnenderweise werden die beiden Autorinnen im Comic durch einen älteren, weißen Akademiker ersetzt, der, in sieben Panels sichtbar, als Erzähler fungiert und dessen Einschätzungen und Erklärungen sich ansonsten in den Blocktexten finden. Das Splash-Panel der ersten Seite zeigt zahlreiche Männer vermeintlich unterschiedlicher Herkunft, und der Blocktext macht deutlich, dass es darum gehen wird, Hitlers Behauptung der Existenz einer „Herrenrasse“ wissenschaftlich zu widerlegen. In den insgesamt sieben Panels setzt sich der Comic direkt mit dem Nationalsozialismus auseinander. Die Geschichte liefert schließlich eine simplifizierende Erklärung für die nationalsozialistische Judenfeindschaft. In einem Zwiegespräch zwischen Hitler und Goebbels fällt die Entscheidung, dass Jüdinnen und Juden dafür herhalten müssen, die geistige Überlegenheit der deutschen „storm troopers“ und „brutal fighters“ zu gewährleisten, wenn Hitler ausruft: „We will make them feel strong by making others look weak. There are just a few Jews, we will call the Jewish race inferior!“<sup>47</sup>



**Abb. 5:** Unbekannter Autor: *There Are No Master Races!*, o.P.

Goebbels Skepsis bezüglich der Überzeugungskraft dieser Strategie wird von Hitler mit dem Verweis darauf abgetan, dass das deutsche Volk schließlich von

<sup>45</sup> Die Schrift *The Races of Mankind* wurde nicht nur als Comic adaptiert, sondern bildete auch die Basis für den 1946 erschienenen Animationsfilm *The Brotherhood of Man*, in dem Jüdinnen und Juden nicht explizit erwähnt werden.

<sup>46</sup> Unbekannter Autor: *There Are No Master Races!* In: *True Comics* #39. Parents' Magazine Press 1944. o.P.

<sup>47</sup> Unbekannter Autor: *There* (wie Anm. 46), o.P.

ihnen selbst zum Gehorsam erzogen worden sei. Der Blocktext, der den Aussagen der beiden prominenten Nationalsozialisten gegenübergestellt wird, lautet: „Jews are not a race. They have a common religion but are of many different stocks. There are Jews in virtually every country.“ Der Comic ignoriert an dieser Stelle, was spätestens seit den sogenannten Nürnberger Gesetzen offensichtlich war, nämlich, dass der Nationalsozialismus Menschen ungeachtet ihrer tatsächlich praktizierten Religion zu Jüdinnen und Juden machte.

Wie auch in *They Got the Blame* erscheint der Judenhass Hitlers hier nur als ein weitestgehend beliebiges Mittel zum Zweck und eben nicht als Selbstzweck, der auf einer antisemitischen Wahnvorstellung basiert. Verglichen mit dem Rassismus in der Mehrzahl der zeitgenössischen Comics muss jedoch hervorgehoben werden, dass die beiden Comics „thus avoided a fundamental contradiction that was found in most U.S. propaganda: that Hitler was wrong, but at the same time enemies of the United States were subhuman or nonhuman“.<sup>48</sup> Tatsächlich waren es gerade die Comics über SuperheldInnen, in denen besonders JapanerInnen rassistisch dargestellt wurden.<sup>49</sup> Insofern wurden die Comics des AJC dem eigenen Anspruch zwar gerecht, konnten aber die eliminatorischen Dimensionen nicht berücksichtigen, die der Antisemitismus in den vom Nationalsozialismus besetzten und beeinflussten Teilen Europas angenommen hatte. Die Reflexion des Antisemitismus hätte auch vor dem Ersten Weltkrieg beziehungsweise vor 1933 vermutlich kaum anders ausgesehen. Die Comics schreiben den Antisemitismus diskursiv als eine Form des Rassismus fort.

## Im Kampf vereint? – Jüdische HeldInnen in kanadischen Comics

Das Konzept der amerikanischen *True Comics* wurde auch in Kanada adaptiert. Die dort vom Verlag Educational Projects produzierte Reihe *Canadian Heroes* sollte der Aufklärung der jungen oder weniger gebildeten LeserInnen dienen und über aktuelle und historische Geschehnisse informieren.<sup>50</sup> Die Reihe wurde zwischen Oktober 1942 und Oktober 1945 veröffentlicht und umfasste insgesamt 30 Ausgaben. Ähnlich wie bei den US-amerikanischen *True Comics* lassen sich bei

<sup>48</sup> Martin, *Debunking* (wie Anm. 31), S. 180.

<sup>49</sup> Wright, Bradford W. *Comic Book Nation. The Transformation of Youth Culture in America*. Baltimore 2003. S. 45–48; Frahm, M (wie Anm. 4), S. 311.

<sup>50</sup> Scott, Cord: *Comics and Conflict: Patriotism and Propaganda from WWII through Operation Iraqi Freedom*. Annapolis 2014, o.P.

dieser Reihe Strategien erkennen, die die eigene Seriosität betonen; so werden einige Ausgaben von Grußworten kanadischer Minister begleitet. Neben besonderen Ereignissen der kanadischen Geschichte finden sich in den Comics vor allem Kurzporträts herausragender Persönlichkeiten der kanadischen Geschichte, dies sind oftmals frühere, aber auch zeitgenössische kanadische Politiker.<sup>51</sup> In *Canadian Heroes Vol. 3 No. 5* (April 1944) wird unter dem Titel „Mother to Thousands“ die Geschichte von Lillian Freiman erzählt, einer der Gründerinnen der kanadischen Hadassah, einer Organisation zionistischer Frauen.<sup>52</sup> Neben der Möglichkeit selbstbestimmter Äußerung und Betätigung jüdischer Frauen in Kanada förderte die Hadassah vor allem soziale Projekte in Palästina und versuchte, die Situation jüdischer Frauen im britischen Mandatsgebiet positiv zu beeinflussen.<sup>53</sup> Mit Lillian Freiman wird im Comic also eine Frau als Identifikationsfigur angeboten, die sich in erster Linie für kanadische Belange einsetzt, die jedoch, was im Comic nur angedeutet wird, darüber hinaus den Zionismus unterstützt. Der Comic widmet sich Freimans Engagement innerhalb jüdischer Organisationen in drei aufeinanderfolgenden Panels, keinem ihrer anderen Betätigungsfelder wird so viel Platz eingeräumt. Ihre Rolle innerhalb der Hadassah wird ebenso erwähnt wie eine Spende nach Palästina in Höhe von 50.000 Dollar, die jüdische Frauen anlässlich Freimans 50. Geburtstag gesammelt hatten. Das dritte Panel nimmt Bezug auf Projekte, die durch die Hadassah gefördert wurden, wie eine Landwirtschaftsschule für Mädchen in Nahalal sowie Landerwerb in der Scharonenebene. Zudem wird berichtet, dass durch die Unterstützung der Kinder- und Jugendalijah Hunderte Kinder vom „kriegszerrissenen“ Europa ins „friedliebende Palästina“ gelangten.

Die stark geraffte und idealisierte Biografie blendet nicht nur die Gefahren aus, die für Jüdinnen und Juden in jenem „friedliebenden Palästina“ bestanden, sondern erweckt ebenso den Eindruck, dass der Krieg das Einzige war, was jüdische Kinder in Europa zu fürchten hatten. Mit dem Verweis auf die Kinder- und Jugendalijah präsentiert der Comic dennoch eine Organisation, die nicht zuletzt als unmittelbare Reaktion auf die Machtübertragung an die NSDAP und deren Antisemitismus gegründet wurde.<sup>54</sup> Hier findet sich eine interessante Parallele zu Freimans Engagement, denn die Jugendalijah wurde maßgeblich von jüdischen

---

51 Bell, John: *Invaders from the North: How Canada Conquered the Comic Book Universe*. Toronto 2006. S. 50.

52 Hillenbrand, Joseph: *Mother To Thousands*. In: *Canadian Heroes Vol. 3 No. 5*. Educational Projects 1944. o.P.

53 Tulchinsky, Gerald: *Canada's Jews: A People's Journey*. Toronto 2008. S. 171 f.

54 Amkraut, Brian: *Between home and homeland: Youth Aliyah from Nazi Germany*. Tuscaloosa 2006. S. 32 f.



Abb. 6: Joseph Hillenbrand: *Mother To Thousands*, o.P.

Frauen begründet.<sup>55</sup> Der Comic über Lillian Freiman weist damit in seiner Gesamtheit, aber auch durch die explizite Bezugnahme auf die Jugendalijah im Blocktext das weit verbreitete Klischee der passiven jüdischen Frauen zurück. Das zionistisch motivierte Engagement der Jugendalijah wie auch der Hadassah kann in diesem Kontext als Antworten auf den steigenden Antisemitismus verstanden werden.

Bereits einen Monat vor „Mother to Thousands“ war in *Canadian Heroes Vol. 3 No. 4* (März 1944) ein Kurzporträt über Bert Levy erschienen. Levy war einer der berühmtesten jüdischen Soldaten und militärischen Strategen aus Kanada, beispielsweise hatte er 1942 mit „Guerilla Warfare“ eines der ersten Werke zu Taktiken des Guerillakampfes vorgelegt. Unter dem Titel „Bert ‚Yank‘ Levy“ zeigt der von George Menendez Rae gezeichnete Comic auf vier Seiten verschiedene Stationen des „45 Year Old Canadian Soldier of Fortune“. Das Splash-Panel zitiert das Cover des *Life*-Magazins vom 17. August 1942, auf dem Levy inmitten blühender Blumen hockend zu sehen ist.<sup>56</sup> Im Comic werden die blühenden Blumen des *Life*-Covers jedoch durch rankende Pflanzen ersetzt, und hinter Levy ist ein Tiger zu sehen. Im folgenden Panel wird Levy zunächst als riesiges Baby mit überdimensionierten Boxhandschuhen gezeigt, welches inmitten einer Miniaturstadt

<sup>55</sup> Maierhof, Gudrun: Die Mütter der Jugend-Aliyah – Recha Freier und Henrietta Szold. In: „Rettet die Kinder“ Die Jugend-Aliyah 1933 bis 2003. Einwanderung und Jugendarbeit in Israel. Hrsg. von Kinder- und Jugend-Aliyah Deutschland. Frankfurt am Main 2003. S. 16–21.

<sup>56</sup> *Life Magazine*, Aug 17, 1942, Vol. 13, No. 7 (1942). New York 1942.

steht und dessen Konturen über den Panelrand hinausragen.<sup>57</sup> Der Comic betont Levys Mut und List, wenn er ihn anschließend an der Seite von „Lawrence of Arabia“ im Nahen Osten oder zusammen mit General Sandino in Nicaragua zeigt. Außer anhand seines Nachnamens, der einmal im Splash-Panel auftaucht, wird das Jüdischsein des Protagonisten nicht thematisiert. Sein Nachname ebenso wie die Bekanntheit Levys dürfte jedoch dazu beigetragen haben, dass nicht Wenige, die die Comic-Geschichte lasen, ihn als einen jüdischen Helden Kanadas wahrgenommen haben.

Die beiden oben genannten Geschichten aus *Canadian Heroes* flankierten eine dreiteilige Comicreihe, bestehend aus jeweils sieben beziehungsweise acht Seiten, die vom Canadian Jewish Congress (CJC) in Auftrag gegeben und publiziert wurden. Die erste Ausgabe von *Jewish War Heroes* wurde im Februar 1944 veröffentlicht. Gezeichnet wurde sie von George Menendez Rae, einem Comic-Künstler, der vor allem Geschichten für die bereits erwähnten *Canadian Heroes* und andere Comics von Educational Projects produzierte und von dem auch die dort erschienene Geschichte über Bert Levy stammte. Für die künstlerische Gestaltung der beiden anderen Ausgaben war M. Martin verantwortlich. Die Comics waren eingebettet in eine umfassende Kampagne, die das Ziel verfolgte, antisemitische Vorurteile zu bekämpfen und zu zeigen, dass Juden sich nicht vor dem Militärdienst drückten: „Beginning in February 1944, the committee issued a monthly journal, *Jews in Uniform*, the first Jewish military newspaper ever published,‘ with accounts of Jewish participation in the war.“<sup>58</sup> Der CJC hielt solche Mittel für notwendig, da sich die jüdische Bevölkerung Kanadas seit den 1930er Jahren mit einem wachsenden Antisemitismus konfrontiert sah.<sup>59</sup> Ähnlich den Vorwürfen, die der jüdischen Bevölkerung des Deutschen Reichs während des Ersten Weltkriegs gemacht wurden, unterstellten Teile der nichtjüdischen kanadischen Bevölkerung, dass jüdische KanadierInnen dem Militärdienst fernblieben und ihrem Land in den Rücken fielen. Die Kampagne, in welche die Comics eingebettet waren, ist auch in diesem Kontext zu sehen. Saul Hayes, geschäftsführender Direktor des CJC, beschrieb die Zielsetzung der Comicreihe in einem vertraulichen Brief an einen Freund am 28. März 1944 wie folgt:

---

57 Rae, George Menendez: „Bert ‚Yank‘ Levy“. In: *Canadian Heroes* Vol. 3 No. 4. Educational Projects 1944. S. 1.

58 Walker, James: *Claiming Equality for Canadian Jewry: The Struggle for Inclusion 1930 – 1945*. In: *Nazi Germany, Canadian Responses*. Hrsg. von L. Ruth Klein. Montréal 2012. S. 239.

59 Stiegel, Janine: *Social Discredit: Anti-Semitism, Social Credit, and the Jewish Response*. Montreal 2000. S. 26 f.

The purpose of this publication is largely for our public relations programme. We are seeing to it that this booklet reaches a considerable number of influential Canadians, including newspaper editors. They will be receiving this from our Education Committee as a sample of the work done in the field of education. At the same time, however, they will have an opportunity to note the extent of the Jewish contribution to the United Nations war effort. We are also facilitating the re-publication of these pictures in the press.<sup>60</sup>

Außerdem legte der CJC seit den frühen 1930er Jahren Statistiken und Materialsammlungen an, die zeigen sollten, welchen positiven Beitrag Jüdinnen und Juden zur Entwicklung Kanadas geleistet haben.<sup>61</sup> Seit Kriegseintritt kamen Statistiken über die Anzahl der jüdischen Soldaten hinzu, die sogleich in der ersten Ausgabe von *Jewish War Heroes* Erwähnung fanden. Auf der ersten Seite heißt es: „A very large number of Canadian Jews are serving with the Canadian Army, the Royal Canadian Air Force, and the Royal Canadian Navy. [...] In this way the Congress has the names of over 12,000 Jews who wear Canadian uniforms, and there are probably a great many more than that number.“<sup>62</sup> Bis zum Ende des Krieges konnte der CJC feststellen, dass insgesamt mehr als 15.000 Juden in den kanadischen Streitkräften kämpften.<sup>63</sup> Der Text des Comics betont weiterhin: „Jews everywhere have declared war on Hitler, war to death, without reserve and without compromise. [...] Jews and all civilized mankind are fighting this war to destroy Hitler and his evil ways.“<sup>64</sup> Illustriert ist dieser Abschnitt mit einem Gewehr samt aufgefanztem Bajonett, welches in einer Hakenkreuzflagge steckt.

Die übrigen Seiten der Comics bestehen aus ein- oder zweiseitigen Kurzporträts jüdischer Soldaten aus Kanada, jüdischer Untergrundkämpfer und Soldaten verschiedener Armeen der Alliierten. In der ersten Ausgabe findet sich auch ein ganzseitiges Porträt von Bert Levy. Es werden insgesamt 17 Personen vorgestellt. Ausnahmen bilden die zweite sowie die siebte Seite von *Jewish War Heroes* #2. Die zweite Seite, betitelt mit „Jews in the War“, zeigt verschiedene Kriegsszenen und eine in einem Labor und nennt jüdische Verdienste an verschiedenen Kriegsschauplätzen.

Seite sieben ist überschrieben mit „Decorations won by Canadian Jews“ und zeigt gezeichnete Orden und die Anzahl ihrer jüdischen Träger.<sup>65</sup>

Die hier vorgestellten kanadischen Comics eint ihr Anspruch, die Judenfeindschaft mithilfe positiver Beispiele jüdischen Engagements für die kanadische

<sup>60</sup> Hayes, Saul: nicht adressierter Brief. In: Canadian Jewish Congress ZA 1944 Box 3 File 47. o.P.

<sup>61</sup> Walker, Claiming (wie Anm. 58), S. 226 f.

<sup>62</sup> Rae, George Menendez: *Jewish War Heroes* #1. Canadian Jewish Congress. 1944. o.P.

<sup>63</sup> Walker, Claiming (wie Anm. 58), S. 239.

<sup>64</sup> Rae, *War Heroes* #1 (wie Anm. 62), o.P.

<sup>65</sup> Martin, M.: *Jewish War Heroes* #2. Canadian Jewish Congress 1944. o.P.



Abb. 7: M. Martin: *Jewish War Heroes* #2, o.P.

Gesellschaft beziehungsweise gegen die Feinde Kanadas bekämpfen zu können. Eine direkte Reflexion des Antisemitismus blieb in den Comics des CJC aus. Die Comics müssen allerdings als direkte Antwort auf den steigenden Antisemitismus der kanadischen Gesellschaft verstanden werden. Dass diesem mit der Präsentation von Zahlen jüdischer Soldaten und einigen Porträts beizukommen war, darf bezweifelt werden. Schließlich waren schon die Versuche jüdischer Organisationen dem Antisemitismus im Anschluss an die „Juden­zählung“ während des Ersten Weltkriegs mit Fakten zu begegnen, von keinem großen Erfolg gekrönt.

## Späte Einsicht? – Captain America und der Golem im Kampf gegen die Vernichtung

Im April 1945, also unmittelbar vor dem Ende des Krieges in Europa und damit auch der Vernichtung der dortigen Jüdinnen und Juden, erschien Ausgabe #46 von *Captain America*, mit einem Cover von Alex Schomburg, einem Künstler, der für besonders viele Cover der 1940er und 1950er Jahre verantwortlich ist, auf denen Superhelden gegen Nazis kämpfen.<sup>66</sup> Das Cover von *Captain America* #46 zeigt eine Szene aus einem Konzentrationslager, bei der im Vordergrund ein brennender Ofen zu sehen ist, in den deutsche Soldaten Leichen schieben. Während im Hintergrund zahlreiche Menschen mit umgehängten roten Marken in einer Reihe warten, greifen Captain America und sein Partner Bucky die Deutschen an, um den Vernichtungsprozess zu beenden.<sup>67</sup> Ein expliziter Verweis auf die Identitäten der Opfer bleibt auf dem Cover aus, denn wie bei damaligen Comicproduktionen üblich, hat das auf dem Cover Gezeigte wenig mit den Geschichten zu tun, die sich im Heft befinden.

Schließlich wurden Jüdinnen und Juden in der im November 1945 in *Real Life Comics* #26 erschienenen zweiseitigen Kurzgeschichte „Lest We Forget“ explizit erwähnt, wenn der Erzähler von schrecklichen Stätten in Europa spricht, in denen „Jews and other non-Aryans“ zu Opfern wurden.<sup>68</sup>

„The Golem“ (Juli–August–September 1946) ist die erste bislang bekannte visuelle Darstellung jüdischer Opfer des Nationalsozialismus in den Comics des sogenannten Golden Age of American Comic Books.<sup>69</sup> Die 16-seitige Geschichte von Joe Kubert und Bob Bernstein erschien in *The Challenger* #3, der dritten Ausgabe einer vierteiligen Serie des christlichen Interfaith-Committee-of-Protestant-Digest-Verlags. Die Reihe verstand sich selbst als „Magazine pledged to fight race prejudice, discrimination and all other forms of fascism in North America“<sup>70</sup> und brachte dies vor allem in historisierenden Abenteuergeschichten wie „The Golem“ zum Ausdruck. Nach einer Splash-Page, die auf die Ereignisse der später folgenden Rückblende ins 16. Jahrhundert verweist, beginnt die eigentliche

---

<sup>66</sup> Fertig, Mark: *Take That Adolf! The Fighting Comic Books of the Second World War*. Seattle 2017. S. 235.

<sup>67</sup> Schomburg, Alex: Cover. *Captain America* #46. Timely 1945.

<sup>68</sup> Alexander, Sam: *Lest We Forget*. *Real Life Comics* #26. Pines 1945.

<sup>69</sup> Streb, Representations (wie Anm. 5), hier S. 39.

<sup>70</sup> Kubert, Joe u. Bob Bernstein: *The Golem*. In: *The Challenger* #3. Interfaith Committee of Protestant Digest 1946. Mein Dank gilt Ole Frahm, der mich initial auf diese Geschichte und ihre Besonderheiten aufmerksam gemacht hat.

Handlung im Ghetto von Prag an einem Abend des Jahres 1944. Gezeigt wird zunächst eine Razzia deutscher Truppen im Ghetto, bei der diese äußerst brutal vorgehen. Bereits im dritten Panel befiehlt ein deutscher Offizier: „Enter every house. And *Kill Every Jew* you find!“ [Hervorhebung im Original] Der Blocktext auf der nächsten Seite unterstreicht den Eindruck, den die brutalen Bilder vermitteln, wenn er konstatiert: „The Nazis were bent on wholesale extermination... Supplementing their murder factory techniques with mass shooting parties...“ Der Schuhmacher Jacob, seine Tochter Sonia und sein Enkel können sich auf dem Dach der Synagoge verstecken; kurz bevor sie von einem Deutschen entdeckt werden, kommt es zu einem Luftangriff. Während Jacob die entstandene Verwirrung ausnutzt und den Soldaten vom Dach der Synagoge wirft, stürzt eine „Flying Fortress“ der US-Airforce über dem Ghetto ab und begräbt zahlreiche Deutsche unter sich. Jacob und seine Familie kümmern sich anschließend um ein Besatzungsmitglied, welches mit seinem Fallschirm auf der Synagoge gelandet war.

Auf dem Dachboden eröffnet er dem amerikanischen Piloten: „To the Jews of Europe, you and your allies are like another *Golem*!“ [Hervorhebung im Original], um dem unwissenden Soldaten anschließend die Geschichte von Rabbi Loew und der Erweckung des Golem zu erzählen. Kuberts Comic zeigt die Erschaffung des Golem als Antwort auf den Judenhass des 16. Jahrhunderts, den er mit lebendigen Verbrennungen, Folter und Intrigen gegen die jüdische Gemeinde Prags inszeniert. Nachdem Jacob erzählt, wie der Golem die Judenhasser Prags gewaltvoll aufgehalten hat, spricht er schließlich noch einmal mit dem amerikanischen Soldaten, der ihm versichert: „I think I see your point... The armies of democracy are not so far from being the Golem of 1944!“

Kuberts Reflexion des Antisemitismus führt zu einem eindeutigen Schluss: Der drohenden Vernichtung kann nur mit den Mitteln der Gewalt begegnet werden. Neben der Befreiung durch die Alliierten präsentiert Kuberts Geschichte mit der Figur des Golem, aber auch mit der Handlung Jacobs, der den Deutschen vom Dach stößt, effektive Formen der Selbstverteidigung von Jüdinnen und Juden.<sup>71</sup> Er vermeidet damit eine Passivierung jüdischer Opfer, wie sie nach ihm in unzähligen künstlerischen und wissenschaftlichen Beschäftigungen mit der Shoah im-

---

71 Maya Barzilai merkt in Bezug zur Darstellung des Golems im Anschluss an Kuberts Geschichte an: „It took several more decades, however, until the golem became associated with the Holocaust and resurrected in the ghettos themselves, not as a metaphorical story of past self-defence.“ Barzilai, Maya: *Golem: Modern Wars and Their Monsters*. New York 2016. O.S. Zur Darstellung des Golem im Comic siehe auch: Engelmann, Jonas: *Verborgene Traditionen – Der Golem im Comic*. In: Palandt, Ralf: *Rechtsextremismus, Rassismus und Antisemitismus in Comics*. Berlin 2011. S. 316–324.



Abb. 8: Joe Kubert, Bob Bernstein: *The Golem*, S.4.

mer wieder anzutreffen ist. Es kann jedoch nicht genug betont werden, dass es sich bei dieser Geschichte um eine Ausnahme handelt.

Die Bezugnahmen auf Antisemitismus in den untersuchten Comics, die alle zwischen 1942 und 1946 entstanden sind, fallen vielfältig aus. Besonders die in Europa entstandenen Arbeiten beziehen sich satirisch und humoristisch auf ihn oder erwähnen ihn in nationalistischer Absicht. Die meisten der in Nordamerika veröffentlichten Comics, die den Antisemitismus reflektieren, sind eingebettet in gesellschaftliche Kampagnen jüdischer Organisationen und verfolgen einen aufklärerischen Anspruch. Vor allem letztgenannte Comics stützen sich auf wissen-

schaftliche Literatur, ExpertInnen und Statistiken. Die Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden findet erst nach der Befreiung Erwähnung.

Wie gezeigt werden konnte, spielte Antisemitismus nur eine untergeordnete Rolle in den 1944 beziehungsweise 1945 veröffentlichten französischen und belgischen Comics, die lediglich im Kontext der Etablierung eigener nationalistischer Narrative knapp auf das Schicksal der Jüdinnen und Juden Europas eingehen und die Kollaboration bei deren Vernichtung, wie auch die Vernichtung selbst, ausblenden. Auch Horst Rosenthal, selbst als Jude in Gurs interniert und später in Auschwitz ermordet, stellt den Antisemitismus der Deutschen und ihrer KollaborateurInnen in seinen 1942 entstandenen satirischen Arbeiten nicht gesondert heraus.

Eine offensive Antwort auf Vorurteile und Antisemitismus in den beiden nordamerikanischen Staaten bildeten die 1943 und 1944 vom Canadian Jewish Congress beziehungsweise dem American Jewish Congress in Auftrag gegebenen Comics, die in umfangreiche Kampagnen der Organisationen eingebunden waren. Zwar kommt in diesen Comics eine jüdische Selbstbehauptung zum Ausdruck, doch sie lassen nicht erkennen, dass sie zeitlich parallel zur physischen Vernichtung der europäischen Jüdinnen und Juden entstanden sind. Dies zeigt sich deutlich, wenn sich in einem Blocktext der Geschichte „Mother to Thousands“ zwar ein Hinweis auf die Jugentalijah findet, als einziger Grund für deren Arbeit aber die Kriegszerrissenheit Europas angegeben wird. Die an Entstehung und Verbreitung beteiligten jüdischen Organisationen sahen im Comic offenbar kein Mittel, um auf die in Europa verübten Gräueltaten aufmerksam zu machen. Ein wesentliches Ziel solcher Comics war die Stabilisierung der Heimatfront und die Verbesserung der Situation der Jüdinnen und Juden in Nordamerika, aber keine weitreichende und kritische Reflexion des Antisemitismus. Diese auf Aufklärung abzielenden Comics aus den USA und Kanada hätten in dieser Form auch während des Ersten Weltkrieges oder zwischen den beiden Weltkriegen erscheinen können. Antisemitismus wird hier als bloßes Vorurteil, als eine Form des Rassismus gesehen, die in den Jüdinnen und Juden einen austauschbaren Sündenbock gefunden hat. Dabei handelte es sich um eine zeitgenössisch gängige Kategorisierung der Judenfeindschaft, und es war keineswegs selbstverständlich, diesen Ressentiments in (populären) Massenmedien mit Fakten zu begegnen.

Zeitgleich zu den Verbrechen der Shoah fand sich im Comic keine explizite Bezugnahme auf diese eliminatorische Dimension des Antisemitismus. Erst mit massenmedialer Verbreitung der Bilder der Befreiung der Lager und ersten Berichten von Überlebenden findet sich mit der Golem-Geschichte von Kubert und Bernstein eine Bezugnahme auf die Vernichtung, auf die es für die Künstler nur eine Antwort gibt: Selbstverteidigung. Dem Comic folgten keineswegs weitere, die, unter dem unmittelbaren Eindruck des Endes von Shoah und Krieg, das

Schicksal der Jüdinnen und Juden verhandelten. In *The Challenger #4* (Oktober–Dezember 1946) erschien schließlich noch eine Geschichte, in der ein jüdischer GI das Comeback eines Nazi-Boxers namens Heinz Grohr zu verhindern versucht. In vereinzelt amerikanischen Comics der 1950er Jahre tauchen Jüdinnen und Juden, wenn überhaupt, nur als Randnotiz, als eine von vielen Opfergruppen, auf.<sup>72</sup> Es dauerte noch einige Jahrzehnte, bis fundierte Reflexionen des Antisemitismus in Comics vorgenommen wurden. Vor allem im Werk Will Eisners, der beispielsweise in *The Plot* (2005) die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte der antisemitischen Hetzschrift *Protokolle der Weisen von Zion* nachzeichnete, wird der Juden Hass wiederholt zum Thema. Die Ausdrucksformen des Comics sowie deren zunehmende gesellschaftliche Akzeptanz sah Eisner schließlich als „an opportunity to deal head-on with this propaganda in a more accessible language“.<sup>73</sup> Eisner war als Sohn jüdischer EinwandererInnen aus Österreich in New York aufgewachsen und etablierte sich dort Ende der 1930er Jahre als Comiczeichner. Seine Auseinandersetzung mit Juden Hass und jüdischer Identität weisen immer wieder auch autobiografische Züge auf.

Selbstverständlich sind viele der Comics, die sich insbesondere seit den 1980er Jahren mit der Shoah auseinandersetzen, wie das in vielerlei Hinsicht bemerkenswerte 1986 erstveröffentlichte Werk *Maus* von Art Spiegelman, ihrerseits kritische Reflexionen des Antisemitismus. Spiegelmans Werk erzählt, auf verschiedenen Zeitebenen, wie er selbst mit seinem Vater über dessen Geschichte des Überlebens während des Nationalsozialismus spricht. Es gelingt dabei eine vielschichtige Auseinandersetzung mit Überlieferung und Erinnern. Nicht zuletzt reflektiert die Darstellung von Jüdinnen und Juden als Mäusen und Deutschen als Katzen, beziehungsweise Menschen mit Masken, die rassistische beziehungsweise nationalistische Konstruktion von Identität im Allgemeinen und den nationalsozialistischen Antisemitismus im Besonderen.<sup>74</sup> *Maus* steht auch in der Tradition der unzähligen Comics, in denen Tiere vermenschlicht dargestellt werden. Es ist dabei kein Zufall, dass Spiegelmans vielbesprochenes Werk eben auch an *Mickey au camp de Gurs* oder *La Bête est morte!* erinnert.

---

<sup>72</sup> Streb, *Representations* (wie Anm. 5), S. 57.

<sup>73</sup> Eisner, Will: *The Plot: The Secret Story of The Protocols of the Elders of Zion*. New York 2005. S. 3.

<sup>74</sup> Siehe dazu auch: Frahm, Ole: *Genealogie des Holocaust*. Art Spiegelmans MAUS – A Survivor's Tale. Paderborn 2006.

# Literaturverzeichnis

- Achinger, Christine: Gespaltene Moderne. Gustav Freytags *Soll und Haben*. Nation, Geschlecht und Judenbild. Würzburg 2007.
- Ackermann, Zeno und Sabine Schütling (Hrsg.): Shylock nach dem Holocaust. Zur Geschichte einer deutschen Erinnerungsfigur. Berlin 2011.
- Adamczak, Bini: Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende. Berlin 2017.
- Adorno, Theodor W.: Antisemitismus und faschistische Propaganda [1946]. Aus dem Englischen von Heidemarie Fehlhaber. In: Ernst Simmel (Hrsg.): Antisemitismus. Frankfurt am Main 2002. S. 148–161.
- Ders.: Kleine Proust-Kommentare [1958]. In: Ders.: Versuch, das ‚Endspiel‘ zu verstehen. Aufsätze zur Literatur des 20. Jahrhunderts I. Frankfurt am Main 1972. S. 86–100.
- Ders.: Negative Dialektik [1959–1966]. Frankfurt am Main 1975.
- Adorno, Theodor W.: Kulturkritik und Gesellschaft [1951]. In: Ders.: Kulturkritik und Gesellschaft I. Prismen • Ohne Leitbild. Frankfurt am Main 2003. S. 11–30.
- A. G. Gender-Killer (Hrsg.): Antisemitismus und Geschlecht. Von „maskulinisierten Jüdinnen“, „effeminierten Juden“ und anderen Geschlechterbildern. Münster 2005.
- Albertsen, Leif Ludwig: Engelen Mi. En bog om den danske jødefejde. Med en bibliografi af Bent W. Dahlstrøm. Kopenhagen 1984.
- Albertsen, Leif Ludwig: Der Jude in der deutschen Literatur 1750–1850. Bemerkungen zur Entwicklung eines literarischen Motivs zwischen Lessing und Freytag. In: Arcadia 1 (1984). S. 20–33.
- Albøge, Gordon: Som rygtet siger – om nogle formodede Blicher-tekster. In: Danske studier (1987). S. 26–57.
- Alexander, Sam: Lest We Forget. Real Life Comics #26. Pines 1945.
- Alroey, Gur: Zionism without Zion: The Jewish Territorial Organization and its Conflict with the Zionist Organization. Detroit 2016.
- Amkraut, Brian: Between home and homeland: Youth Aliyah from Nazi Germany. Tuscaloosa 2006.
- Anderson, Edith: Der Beobachter sieht nichts. Ein Tagebuch zweier Welten. Berlin 1976.
- Anderson, Edith: Liebe im Exil. Erinnerungen einer amerikanischen Schriftstellerin an das Leben im Berlin der Nachkriegszeit. Berlin 2010.
- [Anonymus]: Nathan der Weise. Schauspiel von Lessing travestiert und modernisiert in fünf Aufzügen. Berlin, Wien 1804.
- [Anonymus]: Weg mit dem „Spuk“ in „Tingel-Tangel“. In: C.V.-Zeitung 10 (1941) H. 40. S. 475.
- [Anonymus]: They Got the Blame. In: True Comics #30. Parents' Magazine Press 1943. o.P.
- [Anonymus]: There Are No Master Races! In: True Comics #39. Parents' Magazine Press 1944.
- [Anonymus]: „They Got the Blame – A New Venture in Education“. Committee Reporter. 1944. SC. American Jewish Committee Archive. [http://www.ajcarchives.org/AJC\\_DATA/Files/RS-7.PDF](http://www.ajcarchives.org/AJC_DATA/Files/RS-7.PDF) (15.05.2017).
- Anz, Thomas: Regeln der Sympathienlenkung. Normative und deskriptive Poetiken emotionalisierender Figurendarstellung. In: Hillebrandt, Claudia u. Elisabeth Kampmann (Hrsg.): Sympathie und Literatur. Zur Relevanz des Sympathiekonzeptes für die Literaturwissenschaft. Berlin 2016. S. 153–167.

- Apdroot, Marion u. Roland Gruschka: Jiddisch: Geschichte und Kultur einer Weltsprache. München 2010.
- Arendt, Hannah: Antisemitism [circa 1938–1939]. In: Dies.: The Jewish Writings. Hrsg. von Jerome Kohn und Ron H. Feldman. New York 2007. S. 46–121.
- Dies.: We Refugees. In: The Menorah Journal 1 (Januar 1943), S. 69–77. S. auch die aktuelle Neuauflage von Geisels Übersetzung in Arendt, Hannah: Wir Flüchtlinge. Mit einem Essay von Thomas Meyer. Stuttgart 2016.
- Dies.: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft [1951]. Aus dem Amerikanischen von Hannah Arendt. Frankfurt am Main 1996 (sowie weitere Aufl.).
- Aschheim, Steven E.: Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800–1923. Madison 1982.
- Auckenthaler, Karlheinz (Hrsg.): Franz Werfel. Neue Aspekte seines Werkes (= Acta Germanica 2. Eine Schriftenreihe des Instituts für Germanistik an der József-Attila-Universität zu Fragen der Linguistik und der Literaturgeschichte). Szeged 1992.
- Auerbach, Berthold: Das Judentum und die neueste Literatur. Kritischer Versuch. Stuttgart 1836; wiederabgedruckt in: Ders.: Schriften zur Literatur. Hrsg. v. Marcus Twellmann. Göttingen 2014. S. 177–210.
- Ders.: Spinoza. Ein historischer Roman. Erster Teil. Stuttgart 1837.
- Ders.: Spinoza. Ein Denkerleben [1837]. Stuttgart/Berlin 1871.
- Ders.: Schrift und Volk. Grundzüge der volksthümlichen Literatur, angeschlossen an eine Charakteristik J. P. Hebels [1846]. Gesammelte Schriften [2. Gesamtausgabe], Bd. 20. Stuttgart 1864.
- Ders.: [Aufzeichnung eines Kindheitserlebnisses]. In: Ders.: Schriften zur Literatur. Hrsg. v. Marcus Twellmann. Göttingen 2014. S. 259–264.
- Avery, Donald H. und Irmgard Steinisch: Industrialisierung und ihre sozialen und politischen Folgen. In: Länderbericht USA. Geschichte – Politik – Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur. Hrsg. von Lösche, Peter et al. 4. aktualisierte und neu bearbeitete Auflage. Bonn 2004. S. 78–108.
- Babel, Isaak: Tagebuch 1920. Aus dem Russischen von Peter Urban. Berlin 1990.
- Ders.: Die Reiterarmee [1924]. Aus dem Russischen von Peter Urban. Berlin 1994.
- Ders.: Die Reiterarmee. Aus dem Russischen von Karl-Heinz Jähn/Thomas Reschke/Dmitri Urban. Berlin (Ost) 1980.
- Bahr, Hermann: Der Antisemitismus. Ein internationales Interview [1894]. Weimar 2005.
- Baioni, Giuliano: Kafka. Literatur und Judentum. Aus dem Italienischen von Gertrud Billen und Josef Billen. Stuttgart/Weimar 1994.
- Bartels, Adolf: Heine: auch ein Denkmal. Dresden und Leipzig 1906.
- Barth, Till: Vom Dandy zum Haderer. Artur Landsberger (1876–1933). In: Kritische Ausgabe 13 (2005) 1. S. 78–81.
- Barthes, Roland: Die Vorbereitung des Romans. Vorlesung am Collège de France 1978–1979 und 1979–1980. Aus dem Französischen von Horst Brühmann. Dritte Auflage. Frankfurt am Main 2015.
- Ders.: Recherche de Proust. Paris 1980.
- Ders.: Das Rauschen der Sprache (Kritische Essays IV). Aus dem Französischen von Dieter Hornig. Dritte Auflage. Frankfurt am Main 2012.

- Barzilai, Maya: *Golem: Modern Wars and Their Monsters*. New York 2016.
- Basnage, Jacques: *Histoire de Juifs*. Rotterdam 1706.
- Baßler, Moritz: *Die kulturpoetische Funktion und das Archiv. Eine literaturwissenschaftliche Text-Kontext-Theorie. Studien und Texte zur Kulturgeschichte der deutschsprachigen Literatur*. Tübingen 2005.
- Bayerdörfer, Hans-Peter: „Harlekinade in jüdischen Kleidern“? – Der szenische Status der Judenrollen zu Beginn des 19. Jahrhunderts. In: *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg*. Zweiter Teil. Hrsg. von Hans Otto Horch und Horst Denkler. Tübingen 1989. S. 92 – 117.
- Ders.: *Shylock in Berlin. Walter Mehring und das Judenporträt im Zeitstück der Weimarer Republik*. In: Horch, Hans Otto u. Horst Denkler (Hrsg.): *Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom Ersten Weltkrieg bis 1933/1938. Interdisziplinäres Symposium der Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg v.d.H. Tübingen 1993*. S. 307 – 323.
- Beckett, Samuel: *Proust. Essay [1931]*. Aus dem Englischen von Marlis und Paul Pörtner, Katharina Raabe und Werner Morlang. Frankfurt am Main 1989.
- Behschnitt, Wolfgang: *Wanderungen mit der Wünschelrute. Landesbeschreibende Literatur und die vorgestellte Geographie Deutschlands und Dänemarks im 19. Jahrhundert*. Hrsg. von Hans-Joachim Gehrke, Monika Fludernik u. Hermann Schwengel: *Identitäten und Alteritäten*. Würzburg 2006.
- Beier, Nikolaj: „Vor allem bin ich ich...“. *Judentum, Akkulturation und Antisemitismus in Arthur Schnitzlers Leben und Werk*. Göttingen 2008.
- Bein, Alex: *Theodor Herzl. Biographie*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1983.
- Bell, John: *Invaders from the North: How Canada Conquered the Comic Book Universe*. Toronto 2006.
- Belsey, Catherine: *Von den Widersprüchen der Sprache. Eine Entgegnung auf Stephen Greenblatt*. In: Stephen Greenblatt. *Was ist Literaturgeschichte. Mit einem Kommentar von Catherine Belsey*. Frankfurt am Main 2000. S. 51 – 72.
- Benedict, Ruth u. Gene Weltfish: *The Races of Mankind*. New York 1943.
- Benjamin, Walter: *Kleine Geschichte der Photographie [1931]*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften. Band II.1*. Frankfurt am Main 1991. S. 368 – 385.
- Ders.: *Zum Bilde Prousts [1929]*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften II.1*. Hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991. S. 310 – 324.
- Ders.: *Schicksal und Charakter*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften Bd. II.1: Aufsätze, Essays, Vorträge*. Hrsg. von Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main 1991. S. 171 – 179
- Berding, Helmut: *Moderner Antisemitismus in Deutschland*. Frankfurt am Main 1988.
- Bergmann, Werner: *Geschichte des Antisemitismus*. Dritte Auflage. München 2002.
- Ders.: *Geschichte des Antisemitismus*. München 2004.
- Ders. u. Rainer Erb: *Kommunikationslatenz, Moral und öffentliche Meinung. Theoretische Überlegungen zum Antisemitismus in der Bundesrepublik Deutschland*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 38. 1986. S. 223 – 246.
- Bering, Dietz: *Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfworts*. Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1982.

- Ders.: Kampf um Namen. Bernhard Weiß gegen Joseph Goebbels. Zweite Auflage. Stuttgart 1992.
- Ders.: Von der Notwendigkeit politischer Beleidigungsprozesse – Der Beginn der Auseinandersetzungen zwischen Polizeivizepräsident Bernhard Weiß und der NSDAP. In: Walter Grab/Julius H. Schoeps (Hrsg.): Juden in der Weimarer Republik. Zweite unveränderte Auflage. Darmstadt 1998. S. 305–329.
- Berkman, Alexander: Die Tat. Gefängnisernerinnerungen eines Anarchisten. Eingel. u. mit Begleitworten von Gustav Landauer (1912) und Rudolf Rocker (1926). Neu bearb. von Jörn Essig-Gutschmidt. Münster 2001.
- Berl, Heinrich: Das Judentum in der abendländischen Musik. In: Der Jude 6 (1920/21) H. 8. S. 495–505.
- Bernstein, Fritz: Der Antisemitismus als Gruppenerscheinung. Versuch einer Soziologie des Judenhasses. Berlin 1926.
- Bettauer, Hugo: Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von übermorgen [1922]. Hamburg/Bremen 1996.
- Ders.: Die Stadt ohne Juden. Ein Roman von übermorgen. Berlin 2013.
- Biale, David: The Melting Pot and Beyond: Jews and the Politics of American Identity. In: Insider / Outsider: American Jews and Multiculturalism. Hrsg. von Biale, David et al. Berkeley [u. a.] 1998. S. 17–34.
- Biermann, Karlheinrich: Marcel Proust. Reinbek bei Hamburg 2005.
- Binyamini, Eliyahu: Medinot laYehudim. Ugandah, Birobidz'an ye'od 34 tokhniyot (Hebräisch: Jüdische Staaten. Uganda, Birobidshan und weitere 34 Pläne). Tel Aviv 1990.
- Birnbaum, Nathan: Die Emanzipation des Ostjudentums vom Westjudentum. In: ders.: Ausgewählte Schriften zur Jüdischen Frage. Czernowitz 1910. S. 13–33.
- Blicher, Steen Steensen: Bør Jøderne taales i Staten? In: Steen Steensen Blichers Samlede Skrifter. Bind 3. Hrsg. von Det Danske Sprog- og Litteraturselskab. Kopenhagen 1920. S. 26–33.
- Ders.: Bedømmelse over Skriftet Moses og Jesus. In: Steen Steensen Blichers Samlede Skrifter. Bind 3. Hrsg. von Det Danske Sprog- og Litteraturselskab. Kopenhagen 1920. S. 34–90.
- Ders.: Mosaiterne, som Stænder-Deputerede. In: Steen Steensen Blichers Samlede Skrifter. Hrsg. von Det Danske Sprog- og Litteraturselskab. Kopenhagen 1928. S. 94–97.
- Ders.: Ikke saameget til B. R. og Syskind, som om dem til Publicum. In: Steen Steensen Blichers Samlede Skrifter. Hrsg. von Det Danske Sprog- og Litteraturselskab. Kopenhagen 1929. S. 19–24.
- Ders.: Jøderne paa Hald. In: Ahasverus. Jødiske elementer i dansk litteratur. Hrsg. von Mogens Brøndsted. Odense 2007. S. 67–98.
- Bloom, Harold: Shakespeare. The Invention of the Human. New York 1998.
- Blüdnikow, Bent: Jødeuroen i København 1830. In: Historie/Jyske Samlinger, Ny række 14 (1981–1983). S. 633–650.
- Ders. u. Harald Jørgensen: Den lange vandring til borgerlig ligestilling. In: Indenfor murene. Jødisk liv i Danmark 1684–1984. Udgivet af Selskabet for danskjødisk historie, i anledning af 300-året for grundlæggelsen af Mosaisk Troessamfund. Hrsg. von Bent Blüdnikow u. Harald Jørgensen. Kopenhagen 1984. S. 13–90.
- Blum, Léon: Beschwörung der Schatten. Die Affäre Dreyfus [1935]. Aus dem Französischen von Joachim Kalka. Berlin 2005.

- Bock, Katharina: Philosemitismus in der Erzählliteratur des dänischen Goldenen Zeitalters (1800–1850). Am Beispiel einiger un-unheimlicher jüdischer Figuren. Hamburg 2017 (unveröffentlicht).
- Dies.: Philosemitische Schwärmereien. Jüdische Figuren in der dänischen Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts. Im Erscheinen.
- Bohlman, Philip V.: Jüdische Volksmusik – eine mitteleuropäische Geistesgeschichte. Wien/Köln/Weimar 2005.
- Bohm, Ewald: Antisemitismus im Lichte der Psychoanalyse. In: Menorah, Jg. 8 (1930). H. 7/8. S. 312–319.
- Börne, Ludwig: Der Jude Shylock im „Kaufmann von Venedig“. In: Ders.: Börnes Werke in zwei Bänden. Erster Band. Dramaturgische Blätter, Erzählungen – Vermischte Aufsätze, Schilderungen aus Paris. Berlin/Weimar 1964. S. 194–199.
- Bogdal, Klaus-Michael/Holz, Klaus/Lorenz, Matthias (Hrsg.): Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz. Stuttgart 2007.
- Booth, Wayne C.: Die Rhetorik der Erzählkunst 1. Aus dem Amerikanischen von Alexander Polzin. Heidelberg 1974.
- Borgius, Eugen: Lessing's Nathan und der Mönch vom Libanon. Zum hundertjährigen Gedächtniß beider Dichtungen: „Beiträge zum Verständniß Nathan's und zur Erkenntniß der Wahrheit“. Vortrag gehalten und nachträglich erweitert durch mehrere Fragmente. Barmen o. J. [1881].
- Botz, Gerhard: Political Violence, its Forms and Strategies in the First Austrian Republic. In: Hirschfeld, Gerhard und Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.): Social Protest, Violence and Terror in 19th- and 20th-Century Europe. London 1982. S. 300–329.
- Brandenburg, Florian: „At Orientaleren skal tale som Orientaler...“ Zur Problematik von Form und Funktion „Jüdischen Sprechens“ in M. A. Goldschmidts En Jøde (1845/52). In: European Journal of Scandinavian Studies 44/1 (2014). S. 103–126.
- Brassaï: Proust und die Liebe zur Photographie [1997]. Aus dem Französischen von Max Looser. Frankfurt am Main 2001.
- Breithaupt, Fritz: The Blocking of Empathy, Narrative Empathy, and a Three-Person Model of Empathy. In: Emotion Review. Vol. XX No. X (2011). S. 1–8.
- Ders.: Die dunklen Seiten der Empathie. Berlin 2017.
- Brenner, Michael: Geschichte des Zionismus. München 2002.
- Briegleb, Klaus: Bei den Wassern Babels. Heinrich Heine, jüdischer Schriftsteller in der Moderne. München 1997.
- Brod, Max: Jüdische Volksmelodien. In: Der Jude 1 (1916/1917). H. 5. S. 344–345.
- Brøndsted, Mogens (Hrsg.): Ahasverus. Jødiske elementer i dansk litteratur. Odense 2007.
- Brumlik, Micha: Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum. München 2000.
- Brüning, Eberhard: Nachwort. In: Gold, Michael: Juden ohne Geld. Aus dem Amerikanischen von Paul Baudisch. Berlin 1989. S. 232–248.
- Brunner, Constantin: Judenhaß und das Denken. Berlin 1922.
- Buber, Martin: Der Geist des Orients und das Judentum. In: Ders.: Vom Geist des Judentums. Reden und Geleitworte. Leipzig 1916. S. 9–48.
- Bundesleitung des Blau-Weiß Bund für jüdisches Jugendwandern in Deutschland (Hrsg.): Blau-Weiß Liederbuch. Musikalisch bearbeitet von Leo Kopf. Zweite, völlig umgearbeitete und stark vermehrte Auflage. Berlin 1918.

- Burchell, Robert A.: Die Einwanderung nach Amerika im 19. und 20. Jahrhundert. In: Die Vereinigten Staaten von Amerika. Hrsg. von Adams, Willi P. Frankfurt am Main 1977. S. 184–234.
- Butor, Michel: Die ‚Augenblicke‘ Marcel Prousts. In: Ders.: Repertoire 1. Aus dem Französischen von Helmut Scheffel. München 1963. S. 82–96.
- Calvo, Edmond-Francois u. Victor Dancette: Die Bestie ist tot! Der Zweite Weltkrieg bei den Tieren. Dreieich 1977.
- Carlston, Erin G.: Double Agents. Espionage, Literature, and Liminal Citizens. New York 2013.
- Chabon, Michael: The Yiddish Policemen's Union. London 2007.
- Chraska, Wilhelm: Steen Steensen Blicher zwischen Dichtung und Wirklichkeit. Europäische Hochschulschriften. Frankfurt am Main/Bern/New York 1986.
- Chute, Hillary L.: Disaster Drawn: Visual Witness, Comics, and Documentary Form. Cambridge 2016.
- Claussen, Detlev: Was heißt Rassismus? Darmstadt 1994.
- Cohen, Hermann: Der polnische Jude. In: Der Jude 1 (1916/1917). S. 149–156.
- Cohen, Rose: Out of the Shadow: a Russian Jewish girlhood on the Lower. Ithaca [u. a.] 1995.
- Comenius, Johann Amos: Orbis sensualium pictus. Die sichtbare Welt. Das ist : Aller vornehmsten Welt=Dinge / und Lebens=Verrichtungen / Vorbildung und Benamung. Auf neue aufgelegt / und an vielen Orten verbessert : neben einem Titel= und Wörter=Register. Nürnberg 1698.
- Coplan, Amy: Empathic Engagement with Narrative Fictions. In: The Journal of Aesthetics and Art Criticism. Vol. 62. No. 2 Special Issue: Art, Mind, and Cognitive Science (Spring, 2004). S. 141–152.
- Corbineau-Hoffmann, Angelika: Marcel Proust: *A la recherche du temps perdu*. Einführung und Kommentar. Tübingen/Basel 1993.
- Crèvecoeur, Hector St. John de: Letters from an American Farmer. Oxford 1997.
- Curtius, Ernst Robert: Marcel Proust [1925]. Berlin/Frankfurt am Main 1952.
- Daniels, Roger: Coming to America. A History of Immigration and Ethnicity in American Life. New York 1993.
- Dansk Center for Herregårdsforskning: Danske Herregårde – Hald – Ejerhistorie. Unter: [www.danskeherregaarde.dk/manorholder/h/hald/ejerhistorie.aspx](http://www.danskeherregaarde.dk/manorholder/h/hald/ejerhistorie.aspx) (18.02.2019).
- Deleuze, Gilles: Proust und die Zeichen [1964]. Aus dem Französischen von Henriette Beese. Berlin 1993.
- Detering, Heinrich: Das offene Geheimnis. Zur literarischen Produktivität eines Tabus von Winckelmann bis zu Thomas Mann. Göttingen 1994.
- Ders.: „der Wahrheit, wie er sie erkennt, getreu“. Aufgeklärte Toleranz und religiöse Differenz bei Christian Wilhelm Dohm. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 55/4 (2002). S. 326–351.
- Diebold, Bernhard: Piscator-Premiere. In: Frankfurter Zeitung (Abendblatt), 74. Jg., Nr. 668, September 1929. S. 1.
- Diner, Dan: Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung. Frankfurt am Main 2000.
- Dinse, Helmut u. Sol Liptzin: Einführung in die jiddische Literatur. Stuttgart 1978.
- Disney, Walt: The Three Little Pigs. Walt Disney Productions. [O. O.] 1933.

- Döblin, Alfred: Ziel und Charakter der Freiland-Bewegung (Rückübertragung aus dem Jiddischen). In: Ders.: Schriften zu jüdischen Fragen. Hrsg. von Hans Otto Horch in Verbindung mit Till Schicketanz. München 1995. S. 312–322.
- Ders.: Flucht und Sammlung des Judentums [1935]. In: Schriften zu jüdischen Fragen. Hrsg. von Hans Otto Horch in Verbindung mit Till Schicketanz. München 1995. S. 79–262.
- Ders.: Der verlorene Sohn. In: Schriften zu jüdischen Fragen. Hrsg. von Hans Otto Horch in Verbindung mit Till Schicketanz. München 1995. S. 218–262
- Dohm, Christian Wilhelm: Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden. Mit Königl. Preussischem Privilegio. Berlin/Stettin 1781.
- Dolgoft, Sam: Anarchistische Fragmente. Memoiren eines amerikanischen Anarchosyndikalisten. Lich (Hessen) 2011.
- Dreyfus, François Georges: Antisemitismus in der Dritten Französischen Republik. In: Martin, Bernd u. Ernst Schulín (Hrsg.): Die Juden als Minderheit in der Geschichte. München 1981. S. 231–248.
- Dubnow, Simon: Weltgeschichte des jüdischen Volkes: Von seinen Urfängen bis zur Gegenwart. Bd. 10: Die neueste Geschichte. Berlin 1929.
- Düber, Ann-Kristin: Verstellte Figuren. Camouflage und Maskerade als Konstitutionsstrategien geschlechtlicher Identitäten bei Annemarie Schwarzenbach. In: Dies. und Falko Schnicke (Hg.): Perspektive, Medium, Macht. Zur kulturellen Codierung neuzeitlicher Geschlechterdispositionen. Würzburg 2010. S. 139–157.
- Duncan, Randy, Michael Ray Taylor u. David Stoddard: Creating Comics as Journalism, Memoir and Nonfiction. New York 2015.
- Eco, Umberto: Der Friedhof in Prag. Aus dem Italienischen von Burkhard Kroeber. München 2011.
- Eder, Jens: Die Figur im Film. Grundlagen der Figurenanalyse. Marburg 2008.
- Edgeworth, Maria: Harrington. In: Dies.: Tales and Novels. In Eighteen Volumes. Vol. XVII: Harrington; Thoughts on Bores. London 1833. S. 1–301.
- Eidherr, Armin (Hrsg./Übers.): Gehat hob ikh a Heym – Ich hatte ein Zuhause. Zeitgenössische jiddische Lyrik. Zweisprachige Anthologie. Landeck (Tirol) 1999.
- Ders. u. Hermann Hakel (Hrsg.): In den roten Tropfen tunke ich meine Feder. Jiddische Gedichte des 20. Jahrhunderts. Wien 2001.
- Eisner, Will: The Plot: The Secret Story of The Protocols of the Elders of Zion. New York 2005.
- Ders.: Das Komplott. Die wahre Geschichte der Protokolle der Weisen von Zion. Mit einer Einführung von Umberto Eco. München 2005.
- Ders.: Ich bin Fagin. Die unerzählte Geschichte aus *Oliver Twist* [2003]. Aus dem Amerikanischen von Axel Monte. Köln 2015.
- Eliasberg, Alexander: Die jüdische Gemeinschaft. Reden und Aufsätze über zeitgenössische Fragen des jüdischen Volkes hrsg. v. Dr. Ahron Eliasberg. Band 3: Das jüdische Volkslied. Berlin 1913.
- Eloesser, Arthur: Vom Ghetto nach Europa. Das Judentum im geistigen Leben des 19. Jahrhunderts. Berlin 1936.
- Emerson, Ralph Waldo: Journals of Ralph Waldo Emerson. Volume 7. Boston 1909–1914.
- Engel, David: American Jewish Committee. In: Diner, Dan (Hrsg.): Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK). Band 1. Stuttgart/Weimar 2011. S. 67–72.

- Engelmann, Jonas: Verborgene Traditionen – Der Golem im Comic. In: Palandt, Ralf: Rechtsextremismus, Rassismus und Antisemitismus in Comics. Berlin 2011. S. 316–324.
- Ders.: Wurzellose Kosmopoliten. Von Luftmenschen, Golems und jüdischer Popkultur. Mainz 2016.
- Erdle, Birgit u. Werner Konitzer (Hrsg.): Theorien über Judenhass – eine Denkgeschichte. Kommentierte Quellenedition (1781–1931). Frankfurt am Main/New York 2015.
- Erdman, Harley: Staging the Jew. The Performance of an American Ethnicity, 1860–1920. New Brunswick 1997.
- Ernst, Petra: Shtetl, Stadt, Staat. Raum und Identität in deutschsprachig-jüdischer Erzählliteratur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Wien 2017.
- Estraiikh, Gennady: Art. Sprachkonferenz. In: Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur. Band 5: Pr–Sy. Hrsg. von Dan Diner. Stuttgart 2014. S. 557–560.
- Ettinger, Shmuel: Die jüdische Arbeiterbewegung in Osteuropa. In: Arbeiter und Revolutionäre. Die jüdische Arbeiterbewegung. Hrsg. von Hatefuso, Beth. The Nahum Goldmann Museum of Jewish Diaspora Tel Aviv und dem Museum der Arbeit Hamburg. Hamburg 1998. S. 32–75.
- Fechter, Paul: Das neue Piscator-Theater. „Der Kaufmann von Berlin“ am Nollendorfplatz. In: Deutsche Allgemeine Zeitung. 68. Jahrgang, Nr. 415 (Abendausgabe), 7. September 1929.
- Feldmann, Rainer: Heinrich Heine: Der Rabbi von Bacherach. Geschichtsverständnis, Jude und Judentum im Romanfragment Heinrich Heines. [Dissertation] Paderborn 1984.
- Ferber, Thorbjörn: Nationaler Antisemitismus im literarischen Realismus. Berlin 2014.
- Ferjencik, Deborah: Shtetl on Ice: Europa als Sujet jüdisch-amerikanischer Literatur. In: Yearbook for European Jewish Literature Studies. Hrsg. von Bodenheimer, Alfred u. Vivian Liska. 2. Jg. (2015). S. 241–252.
- Fertig, Mark: Take That Adolf! The Fighting Comic Books of the Second World War. Seattle 2017.
- Feuchert, Sascha: Fahrplan nach Palästina? „Altneuland“ von Theodor Herzl [1902]. In: Laak, Dirk van (Hrsg.): Literatur, die Geschichte schrieb. Göttingen 2011. S. 102–117.
- Feuchtwanger, Lion: Heinrich Heines Fragment „Der Rabbi von Bacherach“. Eine kritische Studie. München (Dissertation) 1907.
- Foner, Philip S.: Die amerikanische Arbeiterbewegung von der Kolonialzeit bis 1945. Berlin 1990.
- Foster, William Z.: Geschichte der Kommunistischen Partei der Vereinigten Staaten. Aus dem Amerikanischen von Erich Salewski. Berlin 1956.
- Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975–76). Aus dem Französischen von Michaela Ott. Frankfurt am Main 1999.
- Frahm, Ole: Das weisse M – Zur Genealogie von Maus(schwitz). Überlebt und unterwegs: Jüdische Displaced Persons im Nachkriegsdeutschland. Jahrbuch 1997 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust. Hrsg. von Fritz Bauer Institut. Frankfurt am Main/New York 1997. S. 303–340.
- Ders.: Genealogie des Holocaust. Art Spiegelmans MAUS – A Survivor's Tale. Paderborn 2006.
- Ders.: Die Sprache des Comics. Hamburg 2010.
- Fraiman-Morris, Sarah: Verdrängung und Bekenntnis. Zu Franz Werfels jüdischer Identität. In: Germanisch-romanische Monatsschrift 53 (2003). S. 339–354.

- Frankel, Jonathan: *The Damascus Affair. 'Ritual Murder', Politics, and the Jews in 1840*. Cambridge: Cambridge University Press 1997.
- Freud, Sigmund: *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* [1915]. In: Ders.: *Das Unbehagen in der Kultur und andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt am Main 1994. S. 135–161.
- Ders.: *Massenpsychologie und Ich-Analyse* [1921]. In: Ders.: *Gesammelte Werke XIII*. Frankfurt am Main 1999. S. 71–161.
- Ders. und Arnold Zweig: *Briefwechsel*. Hrsg. von Ernst L. Freud. Frankfurt am Main 1968.
- Ders.: *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia* [1911]. In: Ders.: *Gesammelte Werke VIII*. Frankfurt am Main 1999. S. 239–320 (auch in: Ders.: *Gesammelte Schriften VIII: Krankengeschichten*. Wien 1924).
- Fritz, Walter und Josef Schuchnig: *Die Stadt ohne Juden*. Materialien zum Film. Wien 1992.
- Fritzlar, Lydia: *Heinrich Heine und die Diaspora: der Zeitschriftsteller im kulturellen Raum der jüdischen Minderheit* (Europäisch-jüdische Studien. Beiträge, Bd. 3). Berlin [u. a.] 2013.
- Frübis, Hildegard: *Der Kunstdiskurs der Jüdischen Moderne als Identitätsdiskurs*. Von Rembrandt zu Max Liebermann. In: *Identitätswürfe in der Kunstkommunikation. Studien zur Praxis der sprachlichen und multimodalen Positionierung im Interaktionsraum „Kunst“*. Hrsg. von Marcus Müller u. Sandra Kluwe. Berlin/Boston 2012. S. 319–335.
- Gabor, Andor: *Zwei Theaterabende*. In: *Die Linkskurve 1* (1929), Nr. 3, Oktober 1929.
- Gabriel, Elun: *Utopia, Science and the Nature of Civilization in Theodor Hertzka's Freiland*. In: *Seminar: A Journal of Germanic Studies* 48 (2012) Nr. 1. S. 9–29.
- Gal-Ed, Efrat: *Niemandssprache*. Itzik Manger – ein europäischer Dichter. Zweite Auflage. Frankfurt am Main 2016.
- Ganz, Marie (unter Mitwirkung von Nat Ferber): *Rebels*. Into Anarchy and out again. New York: Dod, Mead and Company 1920.
- Garloff, Katja: *Sublimation and Its Discontents: Christian-Jewish Love in Lessing's Nathan der Weise*. In: *Lessing Yearbook/Jahrbuch* 2004/2005. S. 51–68.
- Gay, Ruth: *Narrete, was lachst du?* Berlin 2003.
- Gebirtig, Mordechai: *Gehabt hab ich ein Heim*. In: *Der Fiedler vom Getto. Jiddische Gedichte aus Polen*. Aus dem Jiddischen übertragen und ausgewählt von Hubert Witt mit einem Vorwort von Ber Mark. Leipzig 1978. S. 29.
- Ders.: *Mayne lider*. Vierte Auflage. New York 1986.
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung*. Bemerkungen zu einer deutenden Theorie von Kultur [1973]. In: Ders.: *Dichte Beschreibung*. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Aus dem Englischen von Brigitte Luchesi und Rolf Bindemann. Vierte Auflage. Frankfurt am Main 1995. S. 7–43.
- Gelber, Mark H.: *Aspects of Literary Antisemitism*. Yale Univ. Diss. 1980.
- Ders.: *What is Literary Antisemitism?* In: *Jewish Social Studies XLVII* (1985) 1. S. 1–20.
- Ders.: *Das Judendeutsch in der deutschen Literatur*. Einige Beispiele von den frühesten Lexika bis Gustav Freytag und Thomas Mann. In: *Juden in der deutschen Literatur*. Ein deutsch-israelisches Symposium. Hrsg. v. Stéphane Moses u. Albrecht Schöne. Frankfurt am Main 1986. S. 162–178.
- Gelbin, Cathy S.: *The Golem Returns. From German Romantic Literature to Global Jewish Culture, 1808–2008*. Ann Arbor 2011.
- Geser, Guntram und Loacker, Armin (Hrsg.): *Die Stadt ohne Juden*. Wien 2000.

- Gilman, Sander L.: Jüdischer Selbsthaß. Antisemitismus und die verborgene Sprache der Juden. Aus dem Amerikanischen von Isabella König. Frankfurt am Main 1993.
- Ders.: Die schlaun Juden. Über ein dummes Vorurteil. Aus dem Amerikanischen von Brigitte Stein. Hildesheim 1998.
- Girzik, Franz Xavier: Gesänge aus der christlichen Judenbraut. Eine komische Oper in zwey Aufzügen. Die Musik dazu ist von Herrn Panek. Aufgeführt von der Milhuleschen Gesellschaft. Augsburg 1793.
- Gitelman, Zvi Y.: A Century of Ambivalence. The Jews of Russia and the Soviet Union, 1881 to the Present. Indiana 2001.
- Gitlitz, David Martin: Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews. Philadelphia 1996.
- Glaser, Gabriele von: Aus der Judengasse. Zur Entstehung und Ausprägung deutschsprachiger Ghettoliteratur im 19. Jahrhundert (=Conditio Judaica, Bd. 11). Tübingen 1996.
- Glauser, Jürg (Hrsg.): Skandinavische Literaturgeschichte. 2., aktualisierte und erweiterte Auflage. Stuttgart 2016.
- Godfrey, Mark: Abstraction and the Holocaust. New Haven/Conn. [u. a.]: Yale University Press 2007.
- Golczewski, Frank: Polnisch-jüdische Beziehungen 1881–1922. Eine Studie zur Geschichte des Antisemitismus in Osteuropa. Wiesbaden 1981.
- Gold, Michael: Juden ohne Geld [1930]. Aus dem Amerikanischen von Paul Baudisch. Berlin 1931.
- Ders.: Juden ohne Geld. Aus dem Amerikanischen von Paul Baudisch. Berlin 1950.
- Goldman, Emma: Gelebtes Leben [Living my Life, 1931]. Aus dem Amerikanischen von Marlen Breiting [u. a.]. Hamburg 2010.
- Gould, Kenneth M.: They Got the Blame: The Story of Scapegoats in History. New York 1942.
- Greene, Daniel: Jewish Origins of Cultural Pluralism. The Menorah Association and American Diversity. Bloomington 2011.
- Gronemann, Sammy: Tohuwabohu. Berlin 1920.
- Ders.: Hawdolo und Zapfenstreich. Erinnerungen an die ostjüdische Etappe 1916–1918. Berlin 1924.
- Ders.: Schalet. Beiträge zur Philosophie des „Wenn schon“. Berlin 1927.
- Ders.: Erinnerungen. Aus dem Nachlass hrsg. v. Joachim Schlör. Berlin 2002.
- Gruenthal, Tobias: Ein Shtetl in der Stadt – Jüdische Identitätsräume in Texten von Martin Beradt und Sammy Gronemann. Univ. of Cincinnati. Masterarbeit. Frankfurt am Main 2010.
- Grundig, Lea: Gesichte und Geschichte [1958]. Zweite Auflage. Berlin 1961.
- Gubser, Martin: Literarischer Antisemitismus. Untersuchungen zu Gustav Freytag und anderen bürgerlichen Schriftstellern des 19. Jahrhunderts. Göttingen 1998.
- Günther, Meike: Der Feind hat viele Geschlechter. Antisemitische Bilder von Körpern. Intersektionalität und historisch-politische Bildung. Berlin 2012.
- Gutjahr, Ortrud: Rhetorik des Tabus in Lessings *Nathan der Weise*. In: Streitkultur. Strategien des Überzeugens im Werk Lessings. Hrsg. von Wolfram Mauser und Günter Sasse. Tübingen 1993. S. 268–278.
- Haas, Willy: Das jüdische Problem in Werfels „Abituriententag“. In: CV-Zeitung, Heft 8 (22.02.1929). S. 97 f.

- Hahn, Hans-Joachim: Literarischer Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Eine kulturwissenschaftliche Skizze. In: „Der Fall Franz Stelzhamer“. Antisemitismus im 19. Jahrhundert. Hrsg. von Dallinger, Petra-Maria. (=Schriften zur Literatur und Sprache in Oberösterreich, Bd. 18). Linz 2014. S. 59–72.
- Ders.: *Ecclesia vs. Synagoga reloaded* – Politik und Religion im literarischen Antisemitismus des 19. Jahrhunderts. In: epd-Dokumentation (2017) H. 17. S. 12–22.
- Ders./Kistenmacher, Olaf (Hrsg.): *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944*. Berlin/München/Boston 2015.
- Hald Hovedgård, Det Danske Forfatter- og Oversættercenter: *Hvor er Niels Bugge fra Hald?* [www.facebook.com/hvorerneielsbuggefrahald](http://www.facebook.com/hvorerneielsbuggefrahald) (18.02.2019).
- Halévy, Fromental: *La Juive* – Die Jüdin. Oper in fünf Akten. Libretto von Eugène Scribe. Stuttgart 2007/08.
- Hall, Murray G.: *Der Fall Bettauer*. Wien 1978.
- Hambrock, Matthias: *Die Etablierung der Außenseiter. Der Verband nationaldeutscher Juden, 1921–1935*. Köln [u. a.] 2003.
- Hangartner, Urs: ‚Sequential art to teach something specific‘: Sachcomics – Definitorisches, Historisches, Aktuelles. In: *Wissen durch Bilder: Sachcomics als Medien von Bildung und Information*. Hrsg. von Urs Hangartner, Felix Keller u. Dorothea Oechslein. Bielefeld 2013. S. 13–41.
- Harbo, Erik: *Frøkenen fra Hald*. Kopenhagen 2008.
- Haumann, Heiko: *Geschichte der Ostjuden*. Zweite Auflage. München 1990.
- Haury, Thomas: *Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR*. Hamburg 2002.
- Haustein, Katja: *Regarding Lost Time. Photography, Identity, and Affect in Proust, Benjamin, and Barthes*. London 2012.
- Haxen, Ulf: *Skandinavien*. In: *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*. Band 1: Länder und Regionen. Hrsg. von Elke-Vera Kotowski, Julius H. Schoeps u. Hiltrud Wallenborn. Darmstadt 2001. S. 487–500.
- Hayes, Saul: *Nicht adressierter Brief*. In: *Canadian Jewish Congress ZA 1944 Box 3 File 47*. o.P.
- Hayman, Ronald: *Marcel Proust. Die Geschichte seines Lebens [1990]*. Aus dem Englischen von Max Looser. Frankfurt am Main/Leipzig 2000.
- Hegel, G. W. F.: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 20: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bd. III. Hrsg. von Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt am Main 1971.
- Heine, Heinrich: *Sämtliche Werke Bd. VII. Der Rabbi von Bacherach/Aus den Memoiren des Herren von Schnabelewopski/Florentinische Nächte/Kleine Schriften 1820–1831*. Hrsg. v. Hans Kaufmann. München 1964.
- Ders.: *Die romantische Schule*. In: Ders.: *Sämtliche Werke Bd. IX: Die romantische Schule. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*. Hrsg. v. Hans Kaufmann. München 1964. S. 5–152.
- Ders.: *Lutetia*. In: Ders.: *Sämtliche Werke Bd. XI: Ludwig Börne, Lutetia (Erster Teil)*. Hrsg. v. Hans Kaufmann. München 1964. S. 137–299.
- Ders.: *Shakespeares Mädchen und Frauen. Mit Erläuterungen*. In: Ders.: *Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, Band 10: Shakespeares Mädchen und Frauen und Kleinere literaturkritische Schriften*. In Verbindung mit dem Heinrich-Heine-Institut hrsg. v.

- Manfred Windfuhr. Bearbeitet von Jan-Christoph Hausschild. Düsseldorf/Hamburg 1993. S. 7–191.
- Heinze-Greenberg, Ita: Europa in Palästina. Die Architekten des zionistischen Projekts 1902–1923. Zürich 2011.
- Helbling, Hanno: Erinnertes Leben. Marcel Prousts „Suche nach der verlorenen Zeit“. Frankfurt am Main 1988.
- Held, Hans Ludwig: Das Gespenst des Golem. Eine Studie aus der hebräischen Mystik mit einem Exkurs über das Wesen des Doppelgängers. München 1927.
- Herberg, Will: The Jewish Labor Movement in America. In: European Jews in America, 1880–1920: Immigration and Adaption. Hrsg. von Gurock, Jeffrey. Volume Two. New York/London 1998. S. 683–754.
- Hergé: Les Aventures de Tintin et Milou, H19. In: Le Soir. 10. November 1941.
- Ders.: Paul und Virginia bei den Langohrindianern. Hamburg 1992.
- Hertzberg, Arthur: Shalom, Amerika! Die Geschichte der Juden in der Neuen Welt. München 1992.
- Hertzka, Theodor: Freiland. Ein sociales Zukunftsbild. Vierte Auflage. Dresden/Leipzig 1890.
- Herzl, Theodor: Der Judenstaat. Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage. Leipzig und Wien 1896. S. unter: <http://www.lexikus.de/bibliothek/Der-Judenstaat/Allgemeiner-Teil/Der-Plan> (23.1.2019).
- Ders.: Altneuland. Roman. Leipzig 1902.
- Ders.: Altneuland. Ein utopischer Roman [1902]. Hrsg. v. David Gall. Norderstedt 2004.
- Ders.: Gesammelte zionistische Werke. Bd. 4. Dritte Auflage. Berlin 1934.
- Ders.: Selbstbiographie. In: Ders.: Gesammelte zionistische Werke. Bd. 1. Berlin 1934.
- Ders.: Gesammelte zionistische Werke. Band 2. Zweite Auflage. Berlin 1934.
- Ders.: Das neue Ghetto. Schauspiel in vier Akten. In: Ders.: Gesammelte zionistische Werke. Band 5: Das neue Ghetto, Altneuland, aus dem Nachlaß. Tel Aviv 1935. S. 1–124.
- Herzog, Andreas: Die Ostjuden. Kulturelle Wirklichkeit und Fiktion. In: Ost und West. Jüdische Publizistik 1901–1928. Hrsg. v. dems. Leipzig 1996. S. 252–279.
- Herzog, Hillary Hope: Vienna is different. Writers in Austria from the Fin-de-Siècle to the Present. New York 2011.
- Hess, Andreas: American Social and Political Thought. A Reader. Edinburgh 2003.
- Hess, Jonathan: Middlebrow Literature and the Making of German-Jewish Identity. Stanford, CA: Stanford University Press 2010.
- Hessing, Jakob: Der Traum und der Tod. Heinrich Heines Poetik des Scheiterns. Göttingen 2005.
- Hessing, Jakob: Gestundete Erlösung. Heines *Lutetia* und der *Rabbi von Bacherach*. In: Arnold Pistiak u. Julia Rintz (Hrsg.): Zu Heinrich Heines Spätwerk „Lutezia“. Kunstcharakter und europäischer Kontext. Berlin 2007. S. 249–260.
- Heym, Stefan: Nachruf. München 1988.
- Hilberg, Raul: Die Vernichtung der europäischen Juden. Die Gesamtgeschichte des Holocaust. Frankfurt am Main 1982.
- Hillenbrand, Joseph: Mother To Thousands. In: Canadian Heroes Vol. 3 No. 5. Educational Projects 1944.
- Hobson, Laura Z.: Gentleman's Agreement [1947]. London [u. a.] 1948.
- Dies.: The Early Years. Years of Fulfilment. Mit einer Einl. v. Norman Cousins und einem Nachwort v. Christopher Z. Hobson. New York, N.Y. 1986.

- Hölter, Achim: Marcel Proust. Leseerfahrungen deutschsprachiger Schriftsteller von Theodor W. Adorno bis Stefan Zweig. Frankfurt am Main 1998.
- Hoffmann-Curtius, Kathrin: Bilder zum Judenmord: eine kommentierte Sichtung der Malerei und Zeichenkunst in Deutschland von 1945 bis zum Auschwitz-Prozess. In Zusammenarbeit mit Sigrid Philipps. Marburg 2014.
- Hoffmann-Holter, Beatrix: „Abreisendmachung“. Jüdische Kriegsflüchtlinge in Wien 1914–1923. Wien 1995.
- Hofmann, Michael: Die Bürde der Bürgschaft. In: Die Pforte 8 (2006). S. 95–116.
- Hollinger, David: Postethnic America. Beyond Multiculturalism. New York 1995.
- Holz, Klaus: Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung. Hamburg 2001.
- Hope Herzog, Hillary: Vienna is different. Writers in Austria from the Fin-de-Siècle to the Present. New York 2011.
- Horch, Hans-Otto: Nachwort des Herausgebers. In: Döblin, Alfred: Schriften zu jüdischen Fragen. Hrsg. von Hans Otto Horch in Verbindung mit Till Schicketanz. München 1995. S. 523–578.
- Hristova, Elena: Imagining Brotherhood: The Comics of the American Jewish Committee, 1941–1948. Masters thesis. University of Sussex 2013.
- Iser, Wolfgang: Why Literature Matters. In: Why Literature Matters. Theories and Functions of Literature. Hrsg. v. Rüdiger Ahrens u. Laurenz Volkmann. Heidelberg 1996. S. 13–22.
- Jacobs, Janet Lieberman: Hidden Heritage. The Legacy of the Crypto-Jews. Berkeley, ca. 2002.
- Jacobs, Monty: Piscators Anfang und Ende. In: Vossische Zeitung. Nr. 215 (4. Beilage), 8. September 1929.
- Jannidis, Fotis: Character. In: Peter Hühn et al. (Hrsg.): the living handbook of narratology. Hamburg (seit 2013). S. unter: <http://wikis.sub.uni-hamburg.de/lhn/index.php/Character> (22.01.2019).
- Jasper, Willi: Deutsch-jüdischer Parnass. Literaturgeschichte eines Mythos. Berlin 2004.
- Jauß, Hans Robert: Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts „A la recherche du temps perdu“. Ein Beitrag zur Theorie des Romans [1955]. Frankfurt am Main 1986.
- Jensen, Uffa u. Stefanie Schüler-Springorum: Einführung: Gefühle gegen Juden. Die Emotionsgeschichte des modernen Antisemitismus. In: Geschichte und Gesellschaft 39 (2013). H. 4. S. 413–442.
- Jochmann, Werner: Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus 1878–1914. In: Vorurteil und Völkermord. Entwicklungslinien des Antisemitismus. Hrsg. von Benz, Wolfgang u. Werner Bergmann. Freiburg 1997.
- Joyce, James: Ulysses [1914]. Aus dem Englischen von Hans Wollschläger. Frankfurt am Main 1981.
- Jungk, Peter Stephan: Franz Werfel. Eine Lebensgeschichte. Frankfurt am Main 1987.
- Jurt, Joseph: Politisches Handeln und ästhetische Transposition. Proust und die Dreyfus-Affäre. In: Marcel Proust. Lesen und Schreiben. Hrsg. von Edgar Mass und Volker Roloff. Frankfurt am Main 1983. S. 85–107.
- Ders.: Frankreichs engagierte Intellektuelle. Von Zola bis Bourdieu. Göttingen 2012.

- Kamlah, Wilhelm: Philosophische Anthropologie: sprachkritische Grundlegung und Ethik. Mannheim 1973.
- Katchor, Ben: *The Jew of New York*. New York 1998.
- Katz, Jacob: Die Hep-Hep-Verfolgungen des Jahres 1819. Berlin 1994.
- Ders.: Frühantisemitismus in Deutschland. In: Ders. und K. H. Rengsdorf: *Begegnungen von Deutschen und Juden in der Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts*. Tübingen 1994. S. 79–91.
- Keen, Suzanne: *Empathy and the Novel*. Oxford/New York 2007.
- Keller, Luzius (Hrsg.): *Marcel Proust Enzyklopädie. Handbuch zu Leben, Werk, Wirkung und Deutung*. Hamburg 2009.
- Kemp, Wolfgang: *Geschichte der Fotografie. Von Daguerre bis Gursky*. Zweite Auflage. München 2014.
- Kerr, Alfred: „Der Kaufmann von Berlin“. Piscatorbühne. In: *Berliner Tageblatt* (7. September 1929).
- Keßler, Mario: *Die SED und die Juden – zwischen Repression und Toleranz. Politische Entwicklungen bis 1967*. Berlin 1995.
- Kießling, Wolfgang: ‚Partner im ‚Narrenparadies‘. Der Freundeskreis um Noel Field und Paul Merker. Berlin 1994.
- Kiedaisch, Petra (Hrsg.): *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*. Stuttgart 1998.
- Kiefer, Michael: *Antisemitismus in den islamischen Gesellschaften. Der Palästina-Konflikt und der Transfer des Feindbildes*. Düsseldorf 2002.
- Kieninger, Ernst: Vorwort. In: Geser, Guntram u. Armin Loacker (Hrsg.): *Die Stadt ohne Juden*. Wien 2000. S. 9–15.
- Kilcher, Andreas: Eliasberg, Alexander. In: *Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur*. Hrsg. v. Andreas Kilcher. Stuttgart/Weimar 2012. S. 131–133.
- Kircher, Hartmut: Heinrich Heine. *Literatur Kompakt Bd. 1*. Marburg 2012.
- Kistenmacher, Olaf: *Arbeit und „jüdisches Kapital“. Antisemitische Aussagen in der KPD-Tageszeitung Die Rote Fahne während der Weimarer Republik*. Bremen 2016.
- Kjærgaard, Kristoffer: St. St. Blicher og jøderne. Blichers politiske forfatterskap. In: *Kultur & Klasse* 111/1 (2011). S. 49–65.
- Ders.: *Opfindelsen af jødskhed, 1813–1849. Semitisk diskurs og produktionen af jødskhed som andethed*. Dissertation. Roskilde 2013.
- Klüger, Ruth: *Katastrophen. Über deutsche Literatur*. München 2006.
- Dies.: Sittah, Recha, Daja. Dankrede für den Lessingpreis des Freistaats Sachsen. In: *Geistiger Handelsverkehr. Komparatistische Aspekte der Goethezeit*. Hrsg. von Anne Bohnenkamp und Matías Martínez. Göttingen 2008. S. 253–260.
- Knocke, Roy u. Werner Treß (Hrsg.): *Franz Werfel und der Genozid an den Armeniern (= Europäisch-jüdische Studien, Bd. 22)*. Berlin/Boston 2015.
- Koch, Gertrud: *Die Einstellung ist die Einstellung. Visuelle Konstruktionen des Judentums*. Frankfurt am Main 1992.
- Körte, Mona: *Die Uneinholbarkeit des Verfolgten. Der Ewige Jude in der literarischen Phantastik*. Frankfurt am Main/New York 2000.
- Dies.: *Unendliche Wiederkehr. Der ewige Jude und die Literatur*. In: *Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur*. Hrsg. von Willi Jasper, Eva Lezzi, Elke Liebs u. Helmut Peitsch. Wiesbaden 2006. S. 43–59.

- Dies.: *Judaëus ex machina* und ‚jüdisches *perpetuum mobile*‘. Technik oder Demontage eines Literarischen Antisemitismus? In: Literarischer Antisemitismus nach Auschwitz. Hrsg. v. Bogdal, Klaus-Michael [u. a.]. Stuttgart 2007. S. 59–73.
- Dies.: Metaerzählungen, Grenzfälle. Literatur als Widerstand gegen Ideologiebildung. In: Der DeutschUnterricht 58 (2015) 2. S. 6–16.
- Kofman, Sarah: Die Verachtung der Juden. Nietzsche, die Juden, der Antisemitismus. Aus dem Französischen von Bernhard Nessler. Berlin 2002.
- Kollatz, Thomas: Schrift zwischen Sprachen. Deutsch in hebräischen Lettern (1765–1820). In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden. (18/19, 2) 2008/2009. S. 351–366.
- Komperdt, Leopold: Zwischen Ruinen. Erster Teil. In: Ders.: Sämtliche Werke in zehn Bänden. Bd. 6. Hrsg. v. Stefan Hock. Leipzig 1906.
- Kotek, Joël, und Didier Pasamonik: Mickey à Gurs: Les Carnets de dessin de Horst Rosenthal. Paris 2014.
- Krämer, Gudrun: Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israels. München 2003.
- Krah, Franziska: „Ein Ungeheuer, das wenigstens theoretisch besiegt sein muß“. Pioniere der Antisemitismusforschung in Deutschland. Frankfurt am Main/New York 2016.
- Kraus, Wolfgang: „Weltuntergang und Erneuerung“. In: Auckenthaler, Karlheinz (Hrsg.): Franz Werfel. Neue Aspekte seines Werkes (= Acta Germanica 2. Eine Schriftenreihe des Instituts für Germanistik an der József-Attila-Universität zu Fragen der Linguistik und der Literaturgeschichte). Szeged 1992. S. 3–7.
- Kriegleder, Wynfried: Juden und Jugendschuld bei Franz Werfel. *Der Abituriententag* und „Eine blaßblaue Frauenschrift“. In: Wagener, Hans u. Wilhelm Hemecker (Hrsg.): Judentum in Leben und Werk von Franz Werfel. Berlin/Boston 2011. S. 43–59.
- Kristeva, Julia: Le temps sensible. Proust et l'expérience littéraire. Paris 1994.
- Dies.: Time and Sense. Proust and the Experience of Literature. Aus dem Französischen von Ross Guberman. New York 1996.
- Krobb, Florian: Die schöne Jüdin. Jüdische Frauengestalten in der deutschsprachigen Erzählliteratur vom 17. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Tübingen 1993.
- Ders. und Stefan Wirtz: Über Judentum und Antisemitismus in Geschichte und Literatur zwischen 1917/18 und 1933/38: Grundzüge der Diskussion. In: Horch, Hans Otto u. Horst Denkler (Hrsg.): *Conditio Judaica*. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom Ersten Weltkrieg bis 1933/1938. Interdisziplinäres Symposium der Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg v.d.H. Tübingen 1993. S. 415–431.
- Ders.: Selbstdarstellungen. Untersuchungen zur deutsch-jüdischen Erzählliteratur im neunzehnten Jahrhundert. Würzburg 2000.
- Kruse, Lauritz: Die Juden auf Hald. Dem Dänischen des S. S. Blicher nacherzählt. In: *Le Dragon rouge*. Hrsg. von Lauritz Kruse. Leipzig 1831. S. 211–312.
- Kubert, Joe u. Bob Bernstein: The Golem. In: The Challenger #3. Interfaith Committee of Protestant Digest 1946.
- Kühn, Volker (Hrsg.): ... und sonst gar nichts! Das Friedrich Hollaender-Chanson Buch. Hannover 1996.
- Kuttner, Erich: Pathologie des Rassenantisemitismus. Berlin 1930.

- Lacorne, Denis: *La Crise de l'Identité Américaine. Du Melting-Pot au Multiculturalisme*. Paris 1997.
- Landsberger, Artur: Vorwort. In: Sombart, Werner: *Judentaufen*. München 1912. S. 1–6.
- Ders.: *Berlin ohne Juden* [1925]. Bonn 1998.
- Lessing, Gotthold Ephraim: *Die Juden*. In: Gotthold Ephraim Lessing. *Gesammelte Werke* in zehn Bänden. Hrsg. von Paul Rilla. Band 1: *Gedichte und Sinnsprüche, Fabeln, Jugenddramen*. Berlin, Weimar 1968. S. 531–571.
- Ders.: *Entwürfe zu einer Vorrede*. In: Gotthold Ephraim Lessing. *Gesammelte Werke*. Band 2: *Dramen, Dramenfragmente*. Hrsg. von Paul Rilla. Berlin 1954. S. 322f.
- Ders.: *Nathan der Weise*. In: Gotthold Ephraim Lessing. *Werke 1778–1780*. Hrsg. von Klaus Bohnen und Arno Schilson. Frankfurt am Main 1993. S. 483–627.
- Ders.: *Über das Lustspiel ‚Die Juden‘*. Im vierten Teile der Lessingschen Schriften. In: Gotthold Ephraim Lessing. *Gesammelte Werke* in zehn Bänden. Hrsg. v. Paul Rilla. Band 3: *Frühe kritische Schriften*. Berlin 1955. S. 652–659.
- Ders.: *Hamburgische Dramaturgie*. In: Gotthold Ephraim Lessing. *Gesammelte Werke* in zehn Bänden. Hrsg. v. Paul Rilla. Band 6: *Hamburgische Dramaturgie. Leben und leben lassen*. Berlin 1954. S. 5–533.
- Lessing, Theodor: *Der jüdische Selbsthaß* [1930]. München 1984.
- Leuenberger, Stefanie: *Schrift-Raum Jerusalem. Identitätsdiskurse im Werk deutsch-jüdischer Autoren*. Köln/Weimar/Wien 2007.
- Levinger, Ernst: *Zur Psychopathologie des Rassenhasses* In: *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*. H. 129 (1930). S. 398–403.
- Lewin, Judith: *The Sublimity of the Jewish Type: Balzac's Belle Juive as Virgin Magdalene aux Camélias*. In: *Jewishness: Expression, Identity, and Representation*. Hrsg. von Simon J. Bronner. Oxford, Portland 2008. S. 239–271.
- Lezzi, Eva: „... ewig rein wie die heilige Jungfrau...“ *Zur Enthüllung des Jüdischen in der Rezeption von deutschsprachigen Romanen um 1800*. In: *Juden und Judentum in der deutschsprachigen Literatur*. Hrsg. von Willi Jasper [u. a.]. Wiesbaden 2006. S. 61–86.
- Dies.: *Kolonialfantasien in der deutsch-jüdischen Literatur um 1900*. In: Dies. u. Dorothea M. Salzer (Hrsg.): *Dialog der Disziplinen: Jüdische Studien und Literaturwissenschaft*. Berlin 2008. S. 437–479.
- Life Magazine* 7. 17. August 1942. Vol. 13. New York.
- Lindbergh, Charles: *Who Are the War Agitators?* In: Roth, Philip: *The Plot against America. A Novel*. New York 2004. S. 531–541. Auf Deutsch: *Wer sind die Kriegstreiber?* 11. September 1941. In: Roth, Philip: *Verschwörung gegen Amerika. Aus dem Amerikanischen von Werner Schmitz*. Reinbek bei Hamburg 2007. S. 531–541.
- Ders.: *Des Moines Speech*. URL: <http://www.charleslindbergh.com/americanfirst/speech.asp> (23.12.2017).
- Lipton, Sara: *The Invention of the Jewish Nose*. In: *The New York Review of Books*. 14.11.2014. URL: <http://www.nybooks.com/daily/2014/11/14/invention-jewish-nose/> (3.2.2018).
- Livingston, John: *The Industrial Removal Office. The Galveston Project and the Denver Jewish Community*. In: *European Jews in America, 1880–1920: Immigration and Adaption*. Hrsg. von Gurock, Jeffrey. Volume Two. New York/London 1998. S. 1093–1118.
- Livnat, Andrea: *Der Prophet des Staates. Theodor Herzl im kollektiven Gedächtnis des Staates Israel*. Frankfurt am Main 2011.

- Loacker, Armin: Die Stadt ohne Juden. Antisemitische Judenfreunde. In: Stratenwerth, Irene und Hermann Simon (Hrsg.): Pioniere in Celluloid. Juden in der frühen Filmwelt. Berlin 2004. S. 253–257.
- Lorenz, Matthias N.: Möglichkeiten einer literaturwissenschaftlichen Antisemitismusforschung: „Tod eines Kritikers“ im Werkkontext. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 59 (2007) 2. S. 142–154.
- Löwenthal, Leo: Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus [1949]. Aus dem Amerikanischen von Susanne Hoppmann-Löwenthal. Frankfurt am Main 1990.
- Lubrich, Oliver: Gegenläufige Affektsteuerung und paradoxaler Antisemitismus. In: Ackermann, Zeno u. Sabine Schülting (Hrsg.): Shylock nach dem Holocaust. Zur Geschichte einer deutschen Erinnerungsfigur. Berlin/New York 2011. S. 171–188.
- Ludewig, Anna-Dorothea: „Schönste Heidin, süßeste Jüdin!“ Die „Schöne Jüdin“ in der europäischen Literatur zwischen dem 17. und 19. Jahrhundert – ein Querschnitt. In: Medaon. Magazin für Jüdisches Leben in Forschung und Bildung 3 (2008). S. 1–15.
- Dies.: Versteckter Glaube oder doppelte Identität? Das Bild des Marranentums im 19. und 20. Jahrhundert. Hildesheim [u. a.] 2011.
- Luft, Robert: Sprache und Nationalität an Prager Gymnasien um 1900. In: Klaas-Hinrich Ehlers, Steffen Höhne, Václav Maidl u. Marek Nekuna (Hrsg.): Brücken nach Prag. Deutschsprachige Literatur im kulturellen Kontext der Donaumonarchie und der Tschechoslowakei (Festschrift für Kurt Krolop zum 70. Geburtstag). Frankfurt am Main [u. a.] 2000. S. 105–122.
- Lund, Martin: Re-Constructing the Man of Steel: Superman 1938–1941, Jewish American History, and the Invention of the Jewish-Comics Connection. New York 2016.
- Lustig, Bette H.: Judaism in Marcel Proust. Anti-Semitism, Philo-Semitism, and Judaic Perspectives in Art. New York [u. a.] 2012.
- MacDonnell, Francis: Insidious Foes: The Axis Fifth Column and the American Home Front. New York 1995.
- Manger, Itzik: Dunkelgold. Gedichte. Jiddisch und deutsch. Hrsg., aus dem Jiddischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Efrat Gal-Ed. Berlin 2016.
- Maierhof, Gudrun: Die Mütter der Jugend-Aliyah – Recha Freier und Henrietta Szold. In: „Rettet die Kinder“. Die Jugend-Aliyah 1933 bis 2003. Einwanderung und Jugendarbeit in Israel. Hrsg. von Kinder- und Jugend-Aliyah Deutschland. Frankfurt am Main 2003. S. 16–21.
- Marinbach, Bernard: Galveston. Ellis Island of the West. Albany 1983.
- Martin, M.: Jewish War Heroes #2. Canadian Jewish Congress 1944. o.P.
- Martin, Steven E.: Debunking Hitler: True Comics as Counter-Propaganda. In: The 10 Cent War: Comic Books, Propaganda, and World War II. Hrsg. von Trischa Goodnow und James Kimball. Jackson 2017.
- Martinez, Matias u. Michael Scheffel: Einführung in die Erzähltheorie. Sechste Auflage. München 1999.
- Marx, Peter W.: Ein theatralisches Zeitalter. Bürgerliche Selbstinszenierungen um 1900. Tübingen 2008.
- Matysiak, Tracie: Auerbach's Spinozism: A Critical Response to the Hegelian Era. In: Berthold Auerbach (1812–1882). Werk und Wirkung. Hrsg. v. Jesko Reiling. Heidelberg 2012. S. 15–39.
- Maurer, Trude: Ostjuden in Deutschland 1918–1933. Hamburg 1986.

- Mauthner, Fritz: Der neue Ahasver. Roman aus Jung-Berlin [1882]. Berlin/Wien 2001.
- Mayer, Anton: „Bilden Sie nach lebenden Modellen...!“ Der Schriftsteller Theodor Herzl. In: Jüdisches Echo. Vol. 53/2002. S. 202.
- Mayer, Hans: Aussenseiter [1975]. Frankfurt am Main 2007.
- Mehring, Walter: Der Kaufmann von Berlin. In: Weitz, Hans-J., unter Mitwirkung von Michael Assmann (Hrsg.): Drei jüdische Dramen. Hermann Ungar: Der rote General. Walter Mehring: Der Kaufmann von Berlin. Paul Kornfeld: Jud Süß. Mit Dokumenten zur Rezeption. Göttingen 1995. S. 65–176.
- Ders.: Drei Briefe an Kurt Tucholsky. In: Weitz, Hans-J., unter Mitwirkung von Michael Assmann (Hrsg.): Drei jüdische Dramen. Hermann Ungar: Der rote General. Walter Mehring: Der Kaufmann von Berlin. Paul Kornfeld: Jud Süß. Mit Dokumenten zur Rezeption. Göttingen 1995. S. 316–323.
- Ders.: Was ist Leichenschändung? In: Das Tage-Buch 10 (1929), Bd. 2, Heft 37. 14. September 1929. S. 1524–1527.
- Ders.: Reportagen der Unterweltstädte: Berichte aus Berlin und Paris 1918 bis 1933. Unter Mitarbeit von Horst Schwiemann hrsg. und mit einem Anhang versehen von Georg Schirmers. Oldenburg 2001.
- Melville, Herman: Redburn. His First Voyage. Being the Sailor-boy, Confessions and Reminiscences of the Son-of-a-Gentleman, in the Merchant Service [1849]. Hrsg. mit einer Einleitung von Harold Beaver. New York 1976.
- Mendelsohn, Ezra: The Jews of East Central Europe between the World Wars. Bloomington 1987.
- Ders.: The Russian Roots of the American Jewish Labor Movement. In: European Jews in America, 1880–1920: Immigration and Adaption. Hrsg. von Gurock, Jeffrey. Volume Two. New York/London 1998. S. 755–782.
- Menzel, Wolfgang: Deutsche Dichtung von der ältesten bis auf die neueste Zeit. Bd. 3. Stuttgart 1859.
- Mertens, Michael: Dschungel in New York. In: Aufbau. Kulturpolitische Monatsschrift, hrsg. vom Kulturbund zur Demokratischen Erneuerung Deutschlands. 6. Jahrgang. Heft 12. 1950. S. 1211–1212.
- Meyers Konversationslexikon. Band 19. Leipzig 1888.
- Meyer zu Utrup, Wolfram: Kampf gegen die „jüdische Weltverschwörung“. Propaganda und Antisemitismus der Nationalsozialisten 1919–1945. Berlin 2003.
- Miller, Arthur: Fokus. Aus dem Amerikanischen von Doris Brehm. Frankfurt am Main 2015.
- Mitteilungen aus dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus. 10. Dezember 1893. S. 453.
- Mittelman, Hanni: Sammy Gronemann (1875–1952). Zionist, Schriftsteller und Satiriker in Deutschland und Palästina. Frankfurt am Main 2004.
- Modder, Montagu F.: The Jew in the Literature of England to the end of the 19th Century. New York, Philadelphia 1960.
- Mohs, Johanne: Aufnahmen und Zuschreibungen. Literarische Schreibweisen des fotografischen Akts bei Flaubert, Proust, Perec und Roche. Bielefeld 2013.
- Moindrot, Isabelle: Die Darstellung der Juden in der Oper. In: Halévy, Fromental: La Juive – Die Jüdin. Oper in fünf Akten. Libretto von Eugène Scribe. Stuttgart 2007/08. S. 8–16.
- Morgan, Glyn: Speaking the Unspeakable and Seeing the Unseeable: The Role of Fantastika in Visualising the Holocaust, or, More Than Just Maus. In: Department of English & Creative

- Writing: The Luminary 6: Visualizing Fantastika. Summer 2015. <https://www.lancaster.ac.uk/luminary/issue6/issue6article3.htm> (15.05.2017).
- Morris, Benny: The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited. Cambridge 2004.
- Mosse, George L.: Rassismus – ein Krankheitssymptom in der europäischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Königstein/Ts. 1978.
- Ders.: Die Geschichte des Rassismus in Europa [Towards the Final Solution. A History of European Racism, 1978]. Aus dem Amerikanischen von Elfriede Burau und Hans Günther Holl. Frankfurt am Main 1990.
- Müller, Elfriede: Die Politisierung der Erinnerung. Marcel Proust und die Dreyfus-Affäre. In: Jour-fixe-Initiative Berlin (Hrsg.): Kunstwerk und Kritik. Münster 2003. S. 13–31.
- Mundi, Josef: Se mistowew [Es dreht sich]. Tel Aviv 1976.
- Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften I [1932]. Hrsg. von Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg 1987.
- Nachama, Andreas: „Erneuere unsere Tage“. Jüdisches aus Berlin. Berlin/Wien 2001.
- Naumann, Uwe: Herrlichkeit von Pappe. Über Walter Mehrings antifaschistische Satire „Müller“. In: Walter Mehring. text + kritik. Zeitschrift für Literatur. Herausgeber Heinz Ludwig Arnold. Redaktionelle Mitarbeit: Ingrid Laurien und Otto Lorenz. Nr. 78 (1983). S. 36–43.
- Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse [1886]. In: Ders.: Werke in drei Bänden. Bd. II. Hrsg. v. Karl Schlechta. München 1966.
- Nietzsche, Friedrich: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In: Jenseits von Gut und Böse/Zur Genealogie der Moral. Mit einem Nachwort von Alfred Baeumler. Leipzig 1930. S. 1–236.
- Ders.: Genealogie der Moral. Stuttgart 1988.
- Nirenberg, David: Anti-Judaismus. Eine andere Geschichte des westlichen Denkens. München 2015.
- Nussbaum, Martha C.: Poetic Justice. The Literary Imagination and Public Life. Boston 1995.
- Och, Gunnar: Imago judaica. Juden und Judentum im Spiegel der deutschen Literatur 1750–1812.
- Oppenheimer, Hans: „Der Kaufmann von Berlin“. Geist der Wahrheit – Geist der Tendenz! In: C.V.-Zeitung, 13. September 1929.
- Orland, Beate: Nicht nur Stereotypen... Von der Vielfalt jüdischer Romanfiguren im populären Roman der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (Voß, Clauren, Seybold, Harring). In: Conditio Judaica. Judentum, Antisemitismus und deutschsprachige Literatur vom 18. Jahrhundert bis zum Ersten Weltkrieg. Erster Teil. Hrsg. v. Hans Otto Horch und Horst Denkler. Tübingen 1988. S. 187–199.
- Ort, Claus-Michael: „Es gibt doch wohl auch Juden, die keine Juden sind“. Zur Konstitution des literarischen Frühantisemitismus im 18. und frühen 19. Jahrhundert. In: Abweichende Lebensläufe, poetische Ordnungen. Band 1. Hrsg. von Thomas Betz und Franziska Mayer. München 2005. S. 71–99.
- Ossietzky, Carl von: Die Kaufleute von Berlin. In: Die Weltbühne. 25. Jahrgang (17. September 1929). Bd. II: Nr. 38. S. 437–443.

- Painter, George D.: Marcel Proust. Eine Biographie. Zwei Bände. Aus dem Englischen von Christian Enzensberger und Ilse Wodtke. Frankfurt am Main 1962/1968.
- Pasamonik, Didier: Französische Comics. In: Handbuch des Antisemitismus. Band 7: Literatur, Film, Theater und Kunst. Hrsg. v. Wolfgang Benz. Berlin 2014. S. 121–123.
- Pauley, Bruce F.: From Prejudice to Persecution. A History of Austrian Anti-Semitism. North Carolina 1992 (sowie spätere Aufl.).
- Paulsen, Wolfgang: Franz Werfel. Sein Weg in den Roman. Tübingen/Basel 1995.
- Pawel, Ernst: The Labyrinth of Exile. A Life of Theodor Herzl. New York 1989.
- Peck, Clemens: Im Labor der Utopie. Theodor Herzl und das „Altneuland“-Projekt. Berlin 2012.
- Ders.: „Verschollen“ in „Altneuland“: Kafka liest Herzl. In: Yearbook for European Jewish Literature Studies. Bd. 3 (2016). S. 42–63.
- Penslar, Derek J.: Herzl and the Palestinian Arabs. Myth and Counter-Myth. In: The Journal of Israeli History 24 (2005) H. 1. S. 65–77.
- Pesotta, Rose: Bread upon the Waters. New York 1944.
- Peters, Paul: Heinrich Heine „Dichterjude“. Die Geschichte einer Schmähung. Frankfurt am Main 1990.
- Petrovsky-Shtern, Yohanan: Lenin's Jewish Question. New Haven/London 2010.
- Pfranger, Johann Georg: Der Mönch vom Libanon. Ein Nachtrag zu Nathan der Weise. Dessau 1782.
- Polaschegg, Andrea: Der andere Orientalismus. Regeln deutsch-morgenländischer Imagination im 19. Jahrhundert. Berlin 2005.
- Poliakov, Léon: Histoire de l'antisemitisme de Voltaire à Wagner. Paris 1968.
- Primor, Avi: Kollektives Gedächtnis in Israel, Deutschland und Europa. In: Menora. Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte 11 (2000). S. 29–39.
- Die Protokolle der Weisen von Zion. Die Grundlage des modernen Antisemitismus – eine Fälschung. Text und Kommentar. Hrsg. von Jeffrey L. Sammons. Fünfte Auflage. Göttingen 2009.
- Proust, Marcel: Briefe. Zwei Bände (1879–1913/1913–1922). Aus dem Französischen von Jürgen Ritte/Achim Russer/Bernd Schwibs. Berlin 2016.
- Ders.: Freuden und Tage und andere Erzählungen und Skizzen aus den Jahren 1892–1896 (Werke I, Band 1). Aus dem Französischen von Luzius Keller. Frankfurt am Main 1988.
- Ders.: Briefe an Reynaldo Hahn. Aus dem Französischen von Bernd-Jürgen Fischer. Ditzingen 2018.
- Ders.: Gegen Saint-Beuve [1896–1900/1964 posthum veröffentlicht] (Frankfurter Ausgabe. Werke III, Band 3). Aus dem Französischen von Helmut Scheffel. Frankfurt am Main 1997.
- Ders.: Jean Santeuil (Frankfurter Ausgabe. Werke III, Band 1–2). Aus dem Französischen von Eva Rechel-Mertens, revidiert von Luzius Keller. Frankfurt am Main 1992.
- Ders.: „Die Lemoine-Affäre“ von Michelet [1908]. In: Ders.: Nachgeahmtes und Vermischtes (Werke I. Band 2). Aus dem Französischen von Henriette Beese, Ludwig Harig und Helmut Scheffel. Frankfurt am Main 1989. S. 38–40.
- Ders.: Das Flimmern des Herzens [1913]. Aus dem Französischen von Stefan Zweifel. Berlin 2017.
- Ders.: À la recherche du temps perdu [1913–1922]. 15 Bände. Paris 1946–47.
- Ders.: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit (Werkausgabe). Sieben Bände. Aus dem Französischen von Eva Rechel-Mertens, revidiert von Luzius Keller und Sibylla Laemmel. Frankfurt am Main 1994–2002.

- Ders.: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Sieben Bände. Aus dem Französischen von Bernd-Jürgen Fischer. Stuttgart 2013–2016.
- Ders.: Essays, Chroniken und andere Schriften (Werke I, Band 3). Aus dem Französischen von Henriette Beese, Luzius Keller und Helmut Scheffel. Frankfurt am Main 1992.
- [Pseud.]: Briefe aus Neu-Neuland. In: Schlemiel. 1. Januar 1904. S. 2.
- [Pseud.]: Briefe aus Neu-Neuland. In: Schlemiel. 5. Mai 1904. S. 42.
- [Pseud.]: Brief aus Texas. In: Schlemiel. 18. Februar 1907. S. 8.
- Pulzer, Peter: Jews and the German State. The Political History of a Minority, 1848–1933. o.O. 2003.
- Pyros, John: Mike Gold. Dean of American Proletarian Literature. New York 1980.
- Rabinowicz, Oskar K.: Territorialism. In: Encyclopedia Judaica. Bd. 19. 2. Auflage. Detroit 2007. S. 648.
- Rae, George Menendez: „Bert ‚Yank‘ Levy“. In: Canadian Heroes Vol. 3 No. 4. Educational Projects 1944.
- Ders.: Jewish War Heroes #1. Canadian Jewish Congress. 1944. o.P.
- Räthel, Clemens: Wie viel Bart darf sein? Jüdische Figuren im skandinavischen Theater. Tübingen 2016.
- Rakow, Christian: Gut geturnt. Der Kaufmann von Berlin – Frank Castorf pulverisiert Walter Mehrings Krisendrama von 1929 zum Historienschwank. In: nachtkritik.de (20. November 2010). [https://www.nachtkritik.de/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4931:der-kaufmann-von-berlin-frank-castorf-sucht-mit-walter-mehring-berlin-an-der-peripherie&catid=38:die-nachtkritik&Itemid=40](https://www.nachtkritik.de/index.php?option=com_content&view=article&id=4931:der-kaufmann-von-berlin-frank-castorf-sucht-mit-walter-mehring-berlin-an-der-peripherie&catid=38:die-nachtkritik&Itemid=40) (27.07.2017).
- Récanati, Jean: Profils juifs de Marcel Proust. Paris 1979.
- Reich-Ranicki, Marcel: Sein Werk durchziehen Widersprüche. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung. 2. Mai 2006.
- Rensmann, Lars: Demokratie und Judenbild. Antisemitismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland. Wiesbaden 2005.
- Ribbens, Kees: Die Darstellung des Zweiten Weltkriegs in europäischen Comics: Eine Fallstudie populärer Geschichtskultur. In: History Goes Pop. Zur Repräsentation von Geschichte in populären Medien und Genres. Hrsg. v. Barbara Korte u. Sylvia Paetschek. Bielefeld 2009. S. 121–145.
- Richarz, Monika: Die Entwicklung der jüdischen Bevölkerung. In: Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit. Bd. 3: 1871–1918. Hrsg. v. Lowenstein, Steven M., Paul Mendes-Flohr, Peter Pulzer u. Monika Richarz. München 1997. S. 13–15.
- Richter, Matthias: Die Sprache jüdischer Figuren in der deutschen Literatur (1750–1933). Studien zu Form und Funktion. Göttingen 1995.
- Riedmann, Bettina: „Ich bin Jude, Österreicher, Deutscher“. Judentum in Arthur Schnitzlers Tagebüchern und Briefen. Tübingen 2002.
- Ritte, Jürgen: Proust, Dreyfus und die Affären der Belle Époque. In: Marcel Proust und die Belle Époque. Zehnte Publikation der *Marcel Proust Gesellschaft*. Hrsg. von Hunkeler, Thomas und Luzius Keller. Köln 2002. S. 56–69.
- Robertson, Ritchie: Kafka. Judaism, Politics, and Literature. Oxford: Oxford University Press 1985.
- Ders.: The ‚Jewish Question‘ in German Literature 1749–1939. Emancipation and its Discontents. Oxford, New York 1999.

- Rochelson, Meri-Jane: *A Jew in the Public Arena. The Career of Israel Zangwill*. Detroit 2008.
- Dies.: *Melting Pot*. In: Diner, Dan (Hrsg.): *Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur (EJGK)*. Band 4. Stuttgart/Weimar 2014. S. 130–134.
- Rohrbacher, Stefan: *The ‚Hep Hep‘ riots of 1819. Anti-Jewish ideology, agitation, and violence*. In: *Exclusionary Violence. Antisemitic Riots in Modern German History*. Hrsg. v. Christhard Hoffmann, Werner Bergmann u. Helmut Walser Smith. Ann Arbor 2002. S. 23–42.
- Roosevelt, Theodore: *True Americanism*. In: *The Works of Theodore Roosevelt*. National Edition. Volume XIII. New York 1926. S. 13–26.
- Rorty, Richard: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Aus dem Amerikanischen von Christa Krüger. Frankfurt am Main 1989.
- Rosen, Sara: *The Life of Mordechai Gebirtig*. In: *Mordechai Gebirtig. His Poetic and Musical Legacy*. Hrsg. v. Gertrude Schneider. London 2000. S. 17–39.
- Rosenberg, Alfred: *Der Fall Bettauer. Ein Musterbeispiel jüdischer Zersetzungstätigkeit*. In: *Der Weltkampf. Halbmonatsschrift für die Judenfrage aller Länder* 8 (15. April 1925) 2. S. 337–351.
- Ders.: *Der staatsfeindliche Zionismus [1922]*. München 1938.
- Rosenberg, Edgar: *From Shylock to Svengali. Jewish Stereotypes in English Fiction*. Stanford 1960.
- Rosenberg, Pnina: *Mickey Mouse in Gurs – humor, irony and criticism in works of art produced in the Gurs internment camp*. In: *Rethinking History* 3 (2002). S. 273–292.
- Roth, Philip: *The Plot against America. A Novel*. New York 2005.
- Ders.: *Die Verschwörung gegen Amerika*. Aus dem Amerikanischen von Werner Schmitz. Reinbek bei Hamburg 2007.
- Mark Rothko: *Retrospektive*. Hrsg. v. Hubertus Gaßner, Christiane Lange u. Oliver Wick. München 2008.
- Rovner, Adam: *Alternate History. The Case of Nava Semel’s Israelsland and Michael Chabon’s The Yiddish Policemen’s Union*. In: *Partial Answers: Journal of Literature and the History of Ideas* 9 (2011) 1. S. 131–152.
- Ders.: *In the Shadow of Zion: Promised Lands before Israel*. New York 2014.
- Rozenblit, Marsha: *Jewish Ethnicity in a New Nation-State. The Crisis of Identity in the Austrian Republic*. In: Brenner, Michael und Derek Penslar (Hrsg.): *In Search of Jewish Community. Jewish Identities in Germany and Austria 1918–1933*. Bloomington 1998. S. 134–153.
- Rubinstein, William C.: *Kafka’s ‚Jackals and Arabs‘*. In: *Monatshefte für den deutschen Unterricht* 59 (1967). S. 13–18.
- Rühle, Günther: *Kommentar [zum Kaufmann von Berlin]*. In: Ders.: *Zeit und Theater*. Bd. 2: *Von der Republik zur Diktatur. 1925–1933*. Frankfurt am Main 1972. S. 803–809.
- Sabin, Stefana: *„Es ist ein Unmensch keines Mitleids fähig“. Shakespeares Shylock und der Antisemitismusvorwurf*. Göttingen 2012.
- Salzborn, Samuel: *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne. Sozialwissenschaftliche Theorien im Vergleich*. Frankfurt am Main/New York 2010.
- Ders.: *Antisemitismus und Nation. Zur historischen Genese der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung*. In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 4 (2010) 39. S. 393–407.
- Sammons, Jeffrey L.: *Heine’s Rabbi von Bacherach: The Unresolved Tensions*. In: *The German Quarterly* 37 (1964) H. 1. S. 26–38.

- Sanua, Marianne Rachel: *Let Us Prove Strong: The American Jewish Committee, 1945–2006*. Waltham 2007.
- Sartre, Jean-Paul: *Überlegungen zur Judenfrage [1944/54]*. Aus dem Französischen von Vincent von Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg 1994.
- Ders.: *Die Kindheit eines Chefs*. In: Ders.: *Die Kindheit eines Chefs. Erzählungen in neuer Übersetzung*. Aus dem Französischen von Uli Aumüller. 13. Auflage. Reinbek bei Hamburg 2011. S. 108–178.
- Saße, Günter: *Die aufgeklärte Familie. Untersuchungen zur Genese, Funktion und Realitätsbezogenheit des familialen Wertsystems im Drama der Aufklärung*. Tübingen 1988.
- Schäfer, Barbara: *Historikerstreit in Israel. Die „neuen Historiker“ zwischen Wissenschaft und Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main 2000.
- Schäfer, Lea: *Sprachliche Imitation: Jiddisch in der deutschsprachigen Literatur (18.–20. Jahrhundert)*. Berlin 2017.
- Schiedermaier, Joachim: *(V)erklärte Gesichter. Der Porträtdiskurs in der Literatur des dänisch-norwegischen Idealismus*. Würzburg 2009.
- Ders.: *Der Kaufmann von Kopenhagen. Geld und Gabe in Thomasine Gyllemourgs Novelle ‚Jøden‘ (1836)*. In: *Wechselkurse des Vertrauens. Zur Konzeptualisierung von Ökonomie und Vertrauen im nordischen Idealismus (1800–1870)*. Hrsg. v. Klaus Müller-Wille u. Joachim Schiedermaier. Tübingen/Basel 2013. S. 51–68.
- Schiller, Friedrich: *Ueber Anmuth und Würde*. In: *Neue Thalia* 2/2 (1793).
- Schlüter, Petra: *Bertold Auerbach – ein Volksaufklärer im 19. Jahrhundert (=Epistemata. Würzburger wissenschaftliche Schriften, Bd. 700)*. Würzburg 2010.
- Schmidl, Erwin A.: *Juden in der k. (u.) k. Armee. 1788–1918. Jews in the Habsburg Armed Forces 1788–1918*. Eisenstadt 1989.
- Schmidt, Birgit: *Wenn die Partei das Volk entdeckt. Ein kritischer Beitrag zur Volksfrontideologie und ihrer Literatur*. Münster 2002.
- Dies.: *Kein Licht auf dem Galgen. Ein Beitrag zur Diskussion um KPD/SED und Antisemitismus*. Münster 2006.
- Schnitzler, Arthur: *Jugend in Wien. Eine Autobiographie*. Berlin 2016.
- Schnurbein, Stefanie von: *Darstellungen von Juden in der dänischen Erzählliteratur*. In: *Nordisk Judaistik – Scandinavien Jewish Studies* 25/1 (2004). S. 57–78.
- Dies.: *Hybride Alteritäten. Jüdische Figuren bei H.C. Andersen*. In: *Über Grenzen. Grenzgänge der Skandinavistik. Festschrift zum 65. Geburtstag von Heinrich Anz*. Hrsg. v. Behschnitt, Wolfgang u. Elisabeth Herrmann. Würzburg 2007. S. 129–150.
- Schomburg, Alex: *Cover. Captain America #46. Timely 1945*.
- Schoeps, Julius H.: *Theodor Herzl 1860–1904. Wenn Ihr wollt, ist es kein Märchen. Eine Text-Bild-Monographie*. Wien 1995.
- Ders./Simon, Hermann (Hrsg.): *Dreyfus und die Folgen*. Berlin 1995.
- Schreckenberger, Helga: *Verurteilung zu raffinierter Auswegslosigkeit. Juden und Judentum in Franz Werfels ‚Barbara oder Die Frömmigkeit‘*. In: *Wagener, Hans u. Wilhelm Hemecker (Hrsg.): Judentum in Leben und Werk von Franz Werfel*. Berlin/Boston 2011. S. 61–77.
- Schüller, Alexander: *Revolution gegen den Geist. Über die Struktur der Umkehrung in Franz Werfels ‚Der Abituriententag‘*. In: *Aschkenas* 20 (2010). S. 119–165.
- Schulz, Georg-Michael: *Die „Zahlenmagie des Heiligen Mehrwerts“. Nationalismus, Inflation und der Ostjude Kaftan in Walter Mehrings ‚Kaufmann von Berlin‘*. In: *Bayerdörfer,*

- Hans-Peter u. Jens Malte Fischer, unter Mitarbeit von Frank Halbach (Hrsg.): Judenrollen. Darstellungsformen im europäischen Theater von der Restauration bis zur Zwischenkriegszeit. Tübingen 2008. S. 293–303.
- Ders.: Nachwort. In: Mehring, Walter: Der Kaufmann von Berlin. Ein historisches Schauspiel aus der deutschen Inflation. Herausgegeben und kommentiert von Georg-Michael Schulz in Verbindung mit Anna Lina Dux. Tübingen 2009. S. 123–133
- Schwarz, Werner Michael: Kino und Kinos in Wien. Eine Entwicklungsgeschichte bis 1934. Wien 1992.
- Schwarz-Friesel, Monika: Antisemitische Hass-Metaphorik. Die emotionale Dimension aktueller Judenfeindschaft. In: Interventionen – Zeitschrift für Verantwortungspädagogik. Berlin 2015. S. 38–44.
- Schwarz Lausten, Martin: Jøder og kristne i Danmark fra middelalderen til nyere tid. Frederiksberg 2012.
- Scott, Cord: Comics and Conflict: Patriotism and Propaganda from WWII through Operation Iraqi Freedom. Annapolis 2014.
- Scribe, Eugène: Die Jüdin. Große Oper in fünf Acten. Nach dem Französischen des Scribe vom Freiherrn von Lichtenstein. Musik von Halevy. Text der Gesänge. Leipzig o. J.
- Segev, Tom: Es war einmal ein Palästina. Juden und Araber vor der Staatsgründung Israels. Übersetzt von Doris Gerstner. Berlin 2005.
- Segel, Benjamin: Die Protokolle der Weisen von Zion kritisch beleuchtet. Eine Erledigung [1924]. Hrsg. von Franziska Krah. Freiburg im Breisgau/Wien 2017.
- Shahar, Galili: theatrum judaicum. Denkspiele im deutsch-jüdischen Diskurs der Moderne. Bielefeld 2007.
- Silverman, Jerry (Hrsg.): Undying Flame. Ballads and Songs of the Holocaust. 110 Songs in 16 Languages with Extensive Historical Notes, Illustrations, Piano Arrangements, Guitar Chords, and Singable English Translations. Includes a CD of 14 Songs. Syracuse (New York) 2002.
- Skorgen, Torgeir: Toleransens grenser. Wergeland og jødeemansipasjonen i Europa. In: Agora. Journal for metafysisk spekulasjon 1–2 (2010). S. 56–88.
- Sollors, Werner: Beyond Ethnicity. Consent and Descent in American Culture. New York 1986.
- Sommer, Roy: Funktionsgeschichten: Überlegungen zur Verwendung des Funktionsbegriffs in der Literaturwissenschaft und Anregungen zu seiner terminologischen Differenzierung. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 41 (2001). S. 319–341.
- Spengler, Oswald: Vom deutschen Volkscharakter. In: Ders. Reden und Aufsätze. Hrsg. v. Hildegard Kornhardt. München 1937. S. 119–124.
- Steiger-Schumann, Ingrid: Jüdisch-christliche Liebesbeziehungen im Werk Leopold Komperts. Zu einem Zentralmotiv des böhmisch-jüdischen Schriftstellers (1822–1886) (=Conditio Judaica, Bd. 89). Berlin/Boston 2015.
- Steinman, Lionel B.: Franz Werfel. The Formation of a non-Jewish Jew. In: Hans Wagener u. Wilhelm Hemecker (Hrsg.): Judentum in Leben und Werk von Franz Werfel. Berlin [u. a.] 2011. S. 1–18.
- Stenzel, Jürgen: Kommentar zu *Die Juden*. In: Gotthold Ephraim Lessing: Werke und Briefe in zwölf Bänden. Hrsg. von Wilfried Barner [u. a.]. Bd. 1: Werke 1743–1750. Hrsg. v. Jürgen Stenzel. Frankfurt am Main 1989. S. 1151–1166.
- Stern, Frank u. Barbara Eichinger (Hrsg.): Wien und die jüdische Erfahrung 1900–1938. Akkulturation – Antisemitismus – Zionismus. Wien [u. a.] 2009.

- Ders.: Bruchige Akkulturation. Jüdisches in Filmen nach Franz Werfel. In: Hans Wagener u. Wilhelm Hemecker (Hrsg.): Judentum in Leben und Werk von Franz Werfel. Berlin [u. a.] 2011. S. 169–180.
- Sternaux, Ludwig: „Dreck, weg damit!“ Was Piscator dem deutschen Theaterpublikum bieten kann. In: Berliner Lokal-Anzeiger. 47. Jg. Nr. 423 (Abendausgabe), 7. September 1929. S. 1.
- Stifter, Adalbert: Abdias. In: Ders.: Gesammelte Erzählungen. Bd. 1. Hrsg. und eingel. von Walter Hoyer. Leipzig 1954. S. 377–429.
- Stingel, Janine: Social Discredit: Anti-Semitism, Social Credit, and the Jewish Response. Montreal 2000.
- Stögner, Karin: Antisemitismus und Sexismus. Historisch-gesellschaftliche Konstellationen. Baden-Baden 2014.
- Strasser, Charlot: Latenter Antisemitismus. In: Esra. Monatszeitschrift des jüdischen Akademikers (1919) 4. S. 97–107.
- Streb, Markus: Early Representations of Concentration Camps in Golden Age Comic Books. In: SJoCA Scandinavian Journal of Comic Art 3:1. (2016). S. 28–63.
- Stroblmayr, Tanja: Juden, Adel, Bürger. Über Walter Mehrings *Der Kaufmann von Berlin* und Gustav Freytags *Soll und Haben*. Lübeck/Marburg 2010.
- Stuhlpfarrer, Karl: Antisemitismus, Rassenpolitik und Judenverfolgung in Österreich nach dem Ersten Weltkrieg. In: Draber, Anna et al. (Hrsg.): Das österreichische Judentum. Voraussetzungen und Geschichte. Wien, München 1982. S. 141–164.
- Stümcke, Heinrich: Die Fortsetzungen, Nachahmungen und Travestien von Lessings *Nathan der Weise*. Berlin 1904.
- Süselbeck, Jan: Tertium non datur. Gustav Freytags „Soll und Haben“, Wilhelm Raabes „Der Hungerpastor“ und das Problem des Literarischen Antisemitismus – eine Diskussion im Wandel. In: JbRG (2013). S. 51–71.
- Ders.: Im Angesicht der Grausamkeit. Emotionale Effekte literarischer und audiovisueller Kriegsdarstellungen vom 19. bis zum 21. Jahrhundert. Göttingen 2013.
- Ders.: Die Verschwörungstheorie schlechthin? Über die emotionale Rezeption der „Protokolle der Weisen von Zion“ und einige ihrer Kontexte. In: literaturkritik.de 6/2013. <http://literaturkritik.de/id/18011> (28.07.2017).
- Ders.: Szenen in der Synagoge. Die Rezeption von William Shakespeares „Kaufmann von Venedig“ bei August Wilhelm Schlegel und Heinrich Heine. In: Thurn, Nike (Hrsg.): Literarischer Antisemitismus. Der DeutschUnterricht. Beiträge zu seiner Praxis und wissenschaftlichen Grundlegung (2015) 2. S. 18–29.
- Sutzkever, Abraham: Gesänge vom Meer des Todes. Ausgewählt und aus dem Jiddischen übertragen von Hubert Witt. Zürich 2009.
- Ders.: Lieder fun yam ha-moves. Amherst (Massachusetts) 1968.
- Tadié, Jean-Yves: Marcel Proust. Biographie [1996]. Aus dem Französischen von Max Looser. Frankfurt am Main 2017.
- Tan, Anna E. u. David A. Snow: Cultural Conflicts and Social Movements. In: The Oxford Handbook of Social Movements. Hrsg. v. Donatella della Porta u. Mario Diani. Oxford 2015. S. 513–533.
- Thalheimer, Siegfried (Hrsg.): Die Affäre Dreyfus. München 1963.

- Theisohn, Philipp u. Georg Braungart: Philosemitismus als literarischer Diskurs. In: Morgen-Grantz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth-Gesellschaft 22 (2012). S. 9–17.
- Dies.: Die überspringende Rede. Philosemitismus als literarischer Diskurs. In: Philosemitismus. Rhetorik, Poetik, Diskursgeschichte. Hrsg. von Theisohn, Philipp u. Georg Braungart. Paderborn 2017. S. 9–28.
- Theweleit, Klaus: Männerphantasien. Bd. 1: Frauen, Fluten, Körper, Geschichte. Frankfurt am Main 1977.
- Ders.: Männerphantasien. Bd. 2: Männerkörper. Zur Psychoanalyse des weißen Terrors. Frankfurt am Main 1978.
- Thurn, Nike: Falschmünzer und Findelkinder: Fingierte jüdische Identitäten in der Literatur – ein Desiderat der literaturwissenschaftlichen Antisemitismusforschung? In: Medaon. Magazin für Jüdisches Leben in Forschung und Bildung 8 (2011). S. unter: <http://www.medaon.de/de/artikel/falschmuenzer-und-findelkinder-fingierte-juedische-identitaeten-in-der-literatur-ein-desiderat-der-literaturwissenschaftlichen-antisemitismusforschung/> (16.01.2019).
- Dies.: Inklusion und Exklusion als Bausteine einer literaturwissenschaftlichen Antisemitismusforschung. In: Patrut, Iulia-Karin und Herbert Uerlings (Hrsg.): Inklusion/Exklusion und Kultur. Theoretische Perspektiven und Fallstudien von der Antike bis zur Gegenwart. Köln 2013. S. 419–435.
- Dies.: „Falsche Juden“. Performative jüdische Identitäten in der deutschsprachigen Literatur von Lessing bis Walser. Göttingen 2015.
- Tismar, Jens: Kafkas „Schakale und Araber“ im zionistischen Kontext betrachtet. In: Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 19 (1975). S. 306–323.
- Topping, Margaret: Proust's Gods. Christian and Mythological Figures of Speech in the Works of Marcel Proust. Oxford/New York 2000.
- Törne, Björn von: Zwischen Loyalität und Servilität. Steen Steensen Blichers politische Publizität und ihre Voraussetzungen. Ein Beitrag zur Geschichte des Nationalismus und des Pressewesens in der ersten Hälfte des 19. Jh. in Dänemark. Neumünster 1980.
- Treitschke, Heinrich v.: Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert. Bd. 4. Leipzig 1889.
- Trolander, Judith Ann: Settlement Houses and the Great Depression. Detroit 1975.
- Dies.: Professionalism and Social Change: From the Settlement House Movement to Neighborhood Centers, 1886 to the Present. New York 1987.
- Trotzki, Leo: Mein Leben. Versuch einer Autobiographie [1929]. Aus dem Russischen von Alexandra Ramm. Frankfurt am Main 1974.
- Tudvad, Peter: Stadier på antisemitismens vej. Søren Kierkegaard og jøderne. Kopenhagen 2010.
- Tulchinsky, Gerald: Canada's Jews: A People's Journey. Toronto 2008.
- Twellmann, Marcus: „Leben“ im Vormärz: Zu Berthold Auerbachs Poetik einer ‚volkstümlichen‘ Literatur. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 133 (2014) 2. S. 267–290.
- Udelson, Joseph H.: Dreamer of the ghetto. The life and works of Israel Zangwill. Alabama 1990.
- Valéry, Paul: Marcel Proust zu ehren. Aus dem Französischen von Hilla Tiedemann. In: Ders.: Werke. Band 3: Zur Literatur. Frankfurt am Main 1989. S. 421–426.
- Volkov, Shulamit: Antisemitismus als kultureller Code. In: Dies.: Antisemitismus als kultureller Code. Zehn Essays. Übersetzt von Holger Fliessbach [u. a.]. München 2000. S. 13–36.

- Voß, Julius von: *Der travestirte Nathan der Weise. Posse in zwey Akten, mit Intermezzos, Chören, Tanz, gelehrtem Zweykampf, Mord und Todschlag, auch durch Kupfer verherrlicht.* Berlin 1804.
- Wagener, Hans u. Wilhelm Hemecker (Hrsg.): *Judentum in Leben und Werk von Franz Werfel.* Berlin [u. a.] 2011.
- Wagenknecht, Christian und Eva Willms (Hrsg.): *Karl Kraus – Franz Werfel. Eine Dokumentation.* Göttingen 2011.
- Walker, James: *Claiming Equality for Canadian Jewry: The Struggle for Inclusion 1930–1945.* In: *Nazi Germany, Canadian Responses.* Hrsg. von L. Ruth Klein. Montréal 2012.
- Wallas, Armin A.: *Mythos Osten. Die Suche nach den orientalischen Grundlagen jüdischer Identität zu Beginn des 20. Jahrhunderts.* In: *Relighting the Souls: Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament Background.* Hrsg. von Frederick E. Brenk. Stuttgart 1998. S. 117–137.
- Warning, Rainer: *Marcel Proust.* Paderborn 2016.
- Weber, Alfons: *Problemkonstanz und Identität. Sozialpsychologische Studien zu Franz Werfels Biographie und Werk – unter besonderer Berücksichtigung der Exilerzählungen (= Studien zur Deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 8).* Frankfurt am Main 1990.
- Weber, Donald: *Haunted in the New World.* Bloomington/Indianapolis 2005.
- Weigel, Bjoern: *Der Kaufmann von Berlin (Theaterstück von Walter Mehring, 1929).* In: Benz, Wolfgang et al., Redaktion Brigitte Mihok (Hrsg.): *Handbuch des Antisemitismus.* Bd. 7: *Literatur, Film, Theater und Kunst.* Berlin/Boston 2015. S. 434–437.
- Weitz, Hans-J.: *Vorbemerkungen.* In: Ders., unter Mitwirkung von Michael Assmann (Hrsg.): *Drei jüdische Dramen. Hermann Ungar: Der rote General. Walter Mehring: Der Kaufmann von Berlin. Paul Kornfeld: Jud Süß. Mit Dokumenten zur Rezeption.* Göttingen 1995. S. 9–19.
- Welliver, Edith: *Eros in the Service of Ennoblement: Lessing's Recha and Goethe's Iphigenie.* In: *Verlorene Klassik?* Hrsg. von Wolfgang Wittkowski. Tübingen 1986. S. 40–51.
- Wendland, Jörn: *Das Lager von Bild zu Bild. Narrative Bildserien von Häftlingen aus NS-Zwangslagern.* Köln 2017.
- Wennergren, Sophie: *Haben und Nichthaben. Zur Zirkulation der Werte in H.C. Andersen 'At være eller ikke være' (1857).* In: *Wechselkurse des Vertrauens. Zur Konzeptualisierung von Ökonomie und Vertrauen im nordischen Idealismus (1800–1870).* Hrsg. von Klaus Müller-Wille u. Joachim Schiedermair. Tübingen/Basel 2013. S. 69–87.
- Werfel, Franz: *Die Zukunft der Schule. Eine Entgegnung an Fritz Mauthner.* In: *Berliner Tageblatt*, Nr. 549 (27. Oktober 1915). S. 2.
- Ders.: *Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig. Eine Novelle.* Leipzig 1920.
- Ders.: *Der Abituriententag. Die Geschichte einer Jugendschuld [1927] (= Gesammelte Werke in Einzelbänden.* Hrsg. von Knut Beck). Frankfurt am Main 1990.
- Ders.: *Zwischen Oben und Unten [1946].* Hrsg. von Adolf D. Klarmann. München/Wien 1975.
- Ders.: *Barbara oder Die Frömmigkeit (= Gesammelte Werke in Einzelbänden.* Hrsg. v. Knut Beck), Frankfurt am Main 1996.
- Ders.: *Cella oder Die Überwinder. Versuch eines Romans.* Frankfurt am Main 1997.
- Werz, Michael: *Die nicht-nationale Nation. Horace Kallen und der kulturelle Pluralismus.* In: *Jahrbuch des Simon-Dubnow-Instituts IV.* Hrsg. von Diner, Dan. Göttingen 2005. S. 509–527.

- Weyand, Jan: Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus. Genese und Typologie einer Wissensformation am Beispiel des deutschsprachigen Diskurses. Göttingen 2016.
- White, Edmund: Proust. Aus dem Englischen von Monika Noll. München 2001.
- Whitfield, Stephen J.: Introduction. In: Kallen, Horace M.: Culture and Democracy in the United States [1924]. New Brunswick 1998. S. IX–LXIX.
- Wiener, Max: Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation [1933]. Hrsg. u. mit einem Nachwort vers. v. Daniel Weidner. Berlin 2002.
- Willnat, Elisabeth: Art. zu Berl, Heinrich. In: Killy Literaturlexikon. Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes. Hrsg. v. Wilhelm Kühlmann. Band 1 A–Blu. Berlin/New York 2008. Zweite Auflage. S. 470f.
- Wimmer, Michael/Schäfer, Alfred: Einleitung. Zwischen Maskierung und Obszönität. Bemerkungen zur Spur der Masken in der Moderne. In: Dies. (Hrsg.): Masken und Maskierungen. Opladen 2000. S. 9–32.
- Witte, Bernd: Der Ursprung der deutsch-jüdischen Literatur in „Der Rabbi von Bacherach“. In: Die von Geldern Haggadah und Heinrich Heines „Der Rabbi von Bacherach“. Hrsg. v. Emile G. L. Schrijver und Falk Wiesemann. Wien/München 1997.
- Ders.: Jüdische Tradition und literarische Moderne. Heine, Buber, Kafka, Benjamin. München 2007.
- Wittemann, M. Theresia: Draußen vor dem Ghetto. Leopold Kompert und die ‚Schilderung jüdischen Volkslebens‘ in Böhmen und Mähren (=Conditio Judaica, Bd. 22). Tübingen 1998.
- Wladika, Michael: Hitlers Vätergeneration. Die Ursprünge des Nationalsozialismus in der k.u.k. Monarchie. Wien/Köln/Weimar 2005.
- Wohlgelernter, Maurice: Israel Zangwill. A Study. New York 1964.
- Wojcik, Paula: Das Stereotyp als Metapher. Zur Demontage des Antisemitismus in der Gegenwartsliteratur. Bielefeld 2013.
- Dies.: Balladen als Bühne des *Self-Enactment*. Anthropologische Perspektiven auf eine Gattung. In: Die Ballade. Neue Perspektiven auf eine traditionsreiche Gattung. Hrsg. v. Andrea Bartl, Corina Erk, Annika Hanauska u. Martin Kraus. Würzburg 2017. S. 67–84.
- Wolitz, Seth L.: The Proustian Community. New York 1971.
- Woolf, Virginia: Mrs. Dalloway [1925]. Aus dem Englischen von Herberth und Marlys Herlitschka. Frankfurt am Main 1977.
- Dies.: Zum Leuchtturm [1927]. Aus dem Englischen von Karin Kersten. Neunte Auflage. Frankfurt am Main 2003.
- Wright, Bradford W. Comic Book Nation. The Transformation of Youth Culture in America. Baltimore 2003.
- Von Wrobelwsky, Vincent: Sartre, Dreyfus und die Juden. In: Schoeps, Julius H. u. Hermann Simon (Hrsg.): Dreyfus und die Folgen. Berlin 1995. S. 289–311.
- Zangwill, Israel: Noah's Arch. In: Ders.: Ghetto Tragedies. Norwood Mass. 1899. S. unter: <http://www.gutenberg.org/files/35076/35076-h/35076-h.htm> (25. 7. 2017).
- Ders.: The Melting Pot. Drama in Four Acts [1908]. In: Ders.: From the Ghetto to the Melting Pot. Israel Zangwill's Jewish Plays. Detroit 2006. S. 265–363.
- Ders.: The works of Israel Zangwill. Edition de luxe, Volume XII, The Melting Pot. Plaster Saints. London 1925.

- Zweig, Arnold: Der heutige deutsche Antisemitismus. In: Der Jude. Heft 5–6 (1920/1921). S. 264–280.
- Ders.: Caliban oder Politik und Leidenschaft. Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus. Potsdam 1927.
- Ders.: Caliban oder Politik und Leidenschaft, Versuch über die menschlichen Gruppenleidenschaften dargetan am Antisemitismus [1926]. Berlin 2000.
- Ders.: De Vriendt kehrt heim [1932]. Frankfurt am Main 1984.
- Zumbini Ferrari, Massimo: Die Wurzeln des Bösen. Gründerjahre des Antisemitismus. Von der Bismarck-Zeit zu Hitler. Frankfurt am Main 2003.

## Filme

- A Serious Man. USA 2009. R: Ethan Coen, Joel Coen. D: Michael Stuhlbarg, Richard Kind, Fred Melamed [u. a.].
- Crossfire [Im Kreuzfeuer]. USA 1947. R: Edward Dmytryk. D: Robert Young, Robert Mitchum [u. a.].
- Der Ruf. D. 1949. R: Joseph von Báky. D: Fritz Kortner, Johanna Hofer, Rosemary Murphy [u. a.].
- Die Stadt ohne Juden. 1925. R: Hans Karl Breslauer. D: Anny Milety, Hans Moser, Johannes Riemann [u. a.].
- Ehe im Schatten. D. 1947. R: Kurt Maetzig. D: Paul Klinger, Ilse Steppat, Alfred Balthoff [u. a.].
- Gentleman's Agreement [Tabu der Gerechten]. USA 1947. R: Elia Kazan. D: John Garfield, Dorothy McGuire, Gregory Peck [u. a.].
- La Captive [Die Gefangene]. F./B. 2000. R: Chantal Akerman. D: Stanislas Merhar, Sylvie Testud [u. a.].
- Lang ist der Weg. D. 1948. R: Herbert B. Fredersdorf, Marek Goldstein. D: Israel Beker, Bettina Moissi, Berta Litwina [u. a.].
- Morituri. D. 1948. R: Eugen York. D: Walter Richter, Winnie Markus, Lotte Koch [u. a.].
- Ulica Graniczna. P. 1948. R: Aleksander Ford. D: Maria Broniewska, Jerzy Leszczyński, Jerzy Złotnicki [u. a.].
- Un amour de Swann [Eine Liebe von Swann]. F./D. 1984. R: Volker Schlöndorff. D: Alain Delon, Jeremy Irons, Ornella Muti [u. a.].
- Undzere kinder [Unsere Kinder]. P. 1948. R: Natan Gross. D: Szymon Dżigan, Izrael Szumacher, Nusia Gold [u. a.].

## Tonträger, Musicals

- Fiddler on the Roof. Auf Sholem Alejchems bekannten Geschichtenroman *Tewje der Milchmann* basierendes Musical mit der Musik Jerry Bocks aus dem Jahr 1964.
- Rumshinsky, Joseph (Interpret): Great Songs Of The Yiddish Stage. Kirchheim 2007.
- Schneidermann, Helene und Götz Payer (Interpreten): Makh tsu di eugelekh. Yiddish Songs. Stuttgart 2013.
- Zupfgeigenhansl (Interpret): Jiddische Lieder. [O.O.] 2011.



# Über die Autoren

## Katharina Bock

Studium der Germanistik und Skandinavistik an der Humboldt-Universität zu Berlin. 2011 Masterabschluss mit einer Arbeit über den norwegischen Dichter Henrik Wergeland und den sogenannten Judenparagrafen in der norwegischen Verfassung von 1814; 2010–2011 Stipendiatin am HL-Senter (Norwegian Center for Holocaust and Minority Studies) in Oslo. Doktorandin am Nordeuropa-Institut der Humboldt-Universität; Promotionsstipendium des Evangelischen Studienwerks Villigst; 2019 Abschluss des Dissertationsprojekts zu Philosemitismus in der dänischen Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts. Tätigkeiten als Lehrbeauftragte am Nordeuropa-Institut und als freie Übersetzerin aus dem Norwegischen. *Forschungsschwerpunkte*: Darstellung von Juden und Jüdinnen in den skandinavischen Literaturen im 19. Jahrhundert; Geschlechterbilder und Bilder des Jüdischen; Philosemitismus; Kunstdiskurs und kunstreligiöser Diskurs in der Literatur.

## Hans-Joachim Hahn

Studium der Germanistik, Philosophie, Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft, Niederlandistik sowie von Deutsch als Fremdsprache an der Freien Universität Berlin, der Manchester Metropolitan University und der Universität van Amsterdam. Promotion 2003 mit einer Studie zu Darstellungen des Holocaust in der deutschsprachigen Literatur und Erinnerungskultur an der Freien Universität Berlin. 2017 Habilitation mit einer Studie über den jüdischen Europadiskurs in deutscher Sprache. Gast- und Vertretungsprofessuren. Privatdozent an der RWTH Aachen sowie derzeit Gastdozent an der Universität Bern. *Forschungsschwerpunkte*: Geschichte der neueren deutschen Literatur seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert; deutschsprachig-jüdische Literatur- und Kulturgeschichte; Literaturtheorie und Allgemeine Literaturwissenschaft; historische Antisemitismusforschung; Text-Bild-Verhältnisse und Transmedialität; kulturelle Übersetzung; Wissensgeschichte; Modernekritik und antiemanzipatorisches Denken. *Publikationen*: (mit Bettina Bannasch; Hrsg.) *Darstellen, Vermitteln, Aneignen. Gegenwärtige Reflexionen des Holocaust. (Poetik, Exegese und Narrative. Studien zur jüdischen Literatur und Kunst, 10)*. Göttingen 2018; *Narrative des Neuen Menschen – Vom Versprechen einer besseren Welt (Relationen, 9)*. Berlin 2018.

## Maria Heiner

Studium der Humanmedizin in Leipzig und Dresden, Fachärztin für Allgemeinmedizin, Promotion Dr. med., ärztliche Tätigkeit in verschiedenen Gesundheitseinrichtungen von Dresden, Studium der Gesundheitswissenschaften mit Magisterabschluss, MPH. Seit 1963 Bekanntschaft und Freundschaft mit Lea Grundig, später auch ärztliche Betreuung der Künstlerin. In den 1970er Jahren Beginn der Sammeltätigkeit von Kunst der Moderne, 1974 bis 1977 Mitarbeit am Werkverzeichnis der Künstlerin. Ab 2008 erneute Arbeit am Werkverzeichnis. Anlegen einer Sammlung von hebräischen Kinder- und Jugendbüchern, die Lea Grundig im Exil illustrierte, einer unikalen Sammlung in Deutschland. Kuratieren von zahlreichen Ausstellungen des graphischen Werks von Hans und Lea Grundig aus eigener Sammlung. Vorträge zum künstlerischen Werk Lea Grundigs im In- und Ausland. *Publikationen*: Heiner, Maria und Rose, Dirk: *Lea Grundig – Die Hexenmappe. Grotesken aus dem Lager Atlit (1941)*. Galerie Rose. Hamburg

2009; Heiner, Maria: *Lea Grundig – Kunst für die Menschen*. Berlin 2016; Aufsätze über Lea Grundig in verschiedenen Zeitschriften und Zeitungen.

### **Olaf Kistenmacher**

Studium der Philosophie, Psychologie und Geschichte an der Universität Hamburg. Promotion 2011 an der Universität Bremen mit der Untersuchung *Arbeit und „jüdisches Kapital“*. *Antisemitische Aussagen in der Tageszeitung der KPD, „Die Rote Fahne“, zur Zeit der Weimarer Republik* (Bremen 2016). Bildungsreferent, Historiker und Journalist mit den Forschungsschwerpunkten Antisemitismus und Rassismus vor und nach 1945, Parteikommunismus und politisch linke Bewegungen, Nachwirkungen des Nationalsozialismus. Er ist Mitglied des Villigster Forschungsforums. Seine Broschüre *Was tun gegen Antisemitismus?! Anregungen zu einer Pädagogik gegen Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert* erschien 2018 in zweiter Auflage. Mit Sina Arnold verfasste er das Buch *Der Fall Ethel und Julius Rosenberg. Antikommunismus, Antisemitismus und Sexismus in den USA zu Beginn des Kalten Krieges*, und mit Hans-Joachim Hahn gab er den ersten Band *Beschreibungsversuche der Judenfeindschaft. Zur Geschichte der Antisemitismusforschung vor 1944* heraus. Weitere *Publikationen*: Facetten des Antisemitismus. Zu den verschiedenen Motiven und Motivationen der Judenfeindschaft im 21. Jahrhundert. In: Killguss, Hans-Peter/Marcus Meier/Sebastian Werner (Hrsg.): *Antisemitismus in der politischen Bildungsarbeit. Formen, Debatten, Methoden*. Frankfurt am Main (im Erscheinen). Schuldabwehr-Antisemitismus als Herausforderung für die Pädagogik gegen Judenfeindschaft. In: Mendel, Meron und Astrid Messerschmidt (Hrsg.): *Fragiler Konsens. Antisemitismuskritische Bildung in der Migrationsgesellschaft*. Bonn 2019. Zweite Auflage. S. 203–221. „Trotzki ist kein Jude.“ Antisemitismus in Russland nach der Oktoberrevolution. In: *Sans phrase*. Zeitschrift für Ideologiekritik H. 12 (Juni 2018). S. 5–13.

### **Franziska Krah**

Franziska Krah ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Jüdischen Museum Frankfurt a. M. 2016 erschien ihre als Dissertation am Lehrstuhl für deutsch-jüdische Geschichte der Universität Potsdam angenommene Studie *„Ein Ungeheuer, das wenigstens theoretisch besiegt sein muß“*. *Pioniere der Antisemitismusforschung in Deutschland* in der Wissenschaftlichen Reihe des Fritz Bauer Instituts. 2017 gab sie Benjamin Segels Studie *Die Protokolle der Weisen von Zion kritisch beleuchtet. Eine Erledigung* heraus, die erstmals 1924 im Verlag des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens erschienen ist.

### **Andrea Livnat**

Studium der Neueren Geschichte, Jüdischen Geschichte, Politischen Wissenschaften und Judaistik an der LMU München. Promotion 2010 mit einer Studie zu Theodor Herzl im kollektiven Gedächtnis Israels. Freischaffende Autorin und Journalistin, Herausgeberin und leitende Redakteurin des jüdischen Webportals haGalil.com. *Forschungsschwerpunkte*: Jüdische Geschichte, Geschichte Israels und des Zionismus. *Publikationen*: *Der Prophet des Staates*. Theodor Herzl im kollektiven Gedächtnis des Staates Israel. Frankfurt a. M. 2011; *Theodor Herzl: Staatstheorie zwischen Pragmatismus und Utopie*. (Zionismus. Theorien des jüdischen Staates, hrsg. v. Samuel Salzborn) Baden-Baden 2015; *111 Orte in Tel Aviv, die man gesehen haben muss*. Köln 2015; *Jeckische Lebenswege par excellence? Deutsch-jüdische Ärztinnen und Ärzte auf der Suche nach neuen Chancen*. (Deutsche und zentraleuropäische Juden in Palästina und Israel: Kulturtransfers, Lebenswelten, Identitäten – Beispiele aus Haifa, hrsg. v. Anja Siegemund) Ber-

lin 2016; „Aber größer als die Schuld der Jüdin am Niedergang ihres Volkes wird ihr Anteil an seiner Wiedergeburt sein“. Frauen und Zionismus – ein Überblick. (nurninst 9) Nürnberg 2018.

### **Agnieszka Pufelska**

Studium der Germanistik, Kulturwissenschaften und Geschichte am Fremdsprachenkolleg in Plock, der Viadrina-Universität in Frankfurt an der Oder und der Universität Tel Aviv. Promotion 2005 mit einer Studie zur Geschichte des antisemitischen Feindbildes „Judäo-Kommune“ in Polen. 2015 Habilitation mit einer Studie über die Wahrnehmung Preußens in der polnischen Aufklärung. Privatdozentin an der Universität Potsdam sowie derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin am Nordost-Institut an der Universität Hamburg in Lüneburg. *Forschungsschwerpunkte*: Geschichte der deutsch-polnischen Beziehungen; jüdische Kulturgeschichte in Osteuropa; materielle Kulturen im Ost-West-Verhältnis; historische Antisemitismusforschung. *Publikationen*: „Ikł trog oyf dir kayn has“ – Goethe bei den polnischen Juden. In: Ludewig, Anna-Dorothea und Steffan Höhne (Hrsg.): Goethe und die Juden – die Juden und Goethe: Beiträge zu einer Beziehungsgeschichte. Berlin 2018. S. 195–215; zus. mit Hildegard Frübis und Clara Oberle (Hrsg.): Fotografien aus den Lagern des NS-Regimes: Beweissicherung und ästhetische Praxis. Wien 2018.

### **Birgit Schmidt**

Studium der Literaturgeschichte, Deutschen Philologie sowie Neueren und Neuesten Geschichte an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau. 2003 Promotion im Fach Literaturgeschichte zur Ideologie und Literatur der Volksfront. Arbeitet als Dozentin/Lehrerin in der Erwachsenenbildung (u.a. Brandenburgisch-Technische Universität Cottbus) und im Grundschulbereich. Letzte *Veröffentlichung*: Nadja Strasser: Von Etappe zu Etappe. Die Jugend einer jüdischen Sozialistin im Shtetl (1871–1986). Wien/Köln/Weimar 2019 (Hrsg. u. komm.).

### **Markus Streb**

Erstes Staatsexamen in den Fächern Englisch und Politik & Wirtschaft für das Gymnasiallehramt an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Derzeit Promotion zu Gender und jüdischen Figuren in Comics über die Shoah. Mitglied der Gesellschaft für Comichforschung (ComFor), der AG Comichforschung und des Villigster Forschungsforums zu Nationalsozialismus, Rassismus und Antisemitismus e.V. *Forschungsschwerpunkte*: Jüdische Landgemeinden in Hessen vor und während des Nationalsozialismus, mediale Reflexionen des Antisemitismus, Frauen im Rechts-extremismus und Populärkultur. *Publikationen*: Early Representations of Concentration Camps in Golden Age Comic Books. In: SJoCA. Scandinavian Journal of Comic Art 3,1 (2016). S. 28–63; Besprechung von: Adams, Neal /Rafael Medoff/Craig Yoe (Hrsg.): We Spoke Out. Comic Books and the Holocaust. In: Einsicht 2018. Bulletin des Fritz Bauer Instituts. 10 (2018). S. 108.

### **Jan Süselbeck**

Studium der Neueren Deutschen Literatur, Neueren Geschichte sowie Theater-, Film- und Fernsehwissenschaft an der Freien Universität Berlin (FU). Seit 2001 freier Autor, u. a. für *ZEIT Online*, die *taz* und die *Jungle World*; seit 2005 tätig in der Redaktionsleitung der Zeitschrift *literaturkritik.de*. 2004 Promotion an der FU mit einer vergleichenden Studie über die Werke Arno Schmidts und Thomas Bernhards. 2012 Habilitation und Privatdozentur an der Philipps-Universität Marburg. Seit September 2015 DAAD Associate Professor of German Studies an der University of Calgary, Alberta, Kanada. 2017 Junior Fellow am Alfred Krupp Wissenschaftskolleg

Greifswald mit dem Monografie-Projekt „Moderner literarischer Antisemitismus. Emotionalisierungsstrategien judenfeindlicher Texte im 19. Jahrhundert“. Publikationen: „Kindermörder Israel“. Die Affektpolitik des literarischen Antisemitismus und der Judenhasse der Gegenwart. In: Der Neue Weltengarten. Jahrbuch für Literatur und Interkulturalität 2017/18 (Abt. III, „Erinnerung und Emotion. Postkoloniale und geschlechtertheoretische Perspektiven“). Hrsg. von Hofmann, Michael/Iulia-Karin Patrut/ Hans-Peter Klemme. Unter Mitarbeit von Miriam Esau. Hannover 2018. S. 237–262; Szenen in der Synagoge. Die Rezeption von William Shakespeares „Kaufmann von Venedig“ bei August Wilhelm Schlegel und Heinrich Heine. In: Thurn, Nike (Hrsg.): Literarischer Antisemitismus. Der Deutschunterricht. Beiträge zu seiner Praxis und wissenschaftlichen Grundlegung. H. 2/2015. S. 18–29; Tertium non datur. Gustav Freytags „Soll und Haben“, Wilhelm Raabes „Hungerpastor“ und das Problem des Literarischen Antisemitismus – eine Diskussion im Wandel. In: Götsche, Dirk und Florian Krobb (Hrsg.): Jahrbuch der Raabe-Gesellschaft 2013. Göttingen 2013. S. 51–72.

### **Nike Thurn**

Studium der Kulturwissenschaften an der Leuphana Universität Lüneburg sowie der Kunstgeschichte und Medienwissenschaften an der Nationalen und Kapodistrischen Universität Athen. Promotion in Neuerer deutscher Literaturwissenschaft mit der Arbeit *Falsche Juden. Performative Identitäten in der deutschsprachigen Literatur von Lessing bis Walser* (Göttingen 2015). Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Sonderforschungsbereich 600 „Fremdheit und Armut“ der Universität Trier und der Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft der Universität Bielefeld; seit 2018 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Deutschen Historischen Museum Berlin. *Forschungsschwerpunkte*: Literarischer Antisemitismus, Literatur- und Kulturtheorie, (Dokumentarisches) Theater, Performativität, Postkolonialismus. *Publikationen*: Veränderte Verhältnisse. Wolfenbüttel, 1779 | New York, 1942. Ferdinand Bruckners *Nathan*-Adaption an Erwin Piscators Studio-Bühne der New School of Social Research und im Belasco Theatre am Broadway. In: Berghahn, Cord-Friedrich [u.a.] (Hrsg.): Lessing und das Judentum. Lektüren, Dialoge, Kontroversen im 20. und 21. Jahrhundert. Hildesheim (erscheint demnächst). (Hrsg.) Themenheft „Literarischer Antisemitismus“. Der Deutschunterricht 2 (2015).

### **Sebastian Voigt**

Dr. phil.. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Zeitgeschichte München-Berlin, Fellow am Institut für Soziale Bewegungen und Lehrbeauftragter an der Ruhr-Universität Bochum. *Publikationen*: Der jüdische Mai '68. Pierre Goldman, Daniel Cohn-Bendit und André Glucksmann im Nachkriegsfrankreich, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Bristol, CT, 2015 (2., durchgesehene Auflage 2016). Herausgeber mehrerer Sammelbände und Verfasser zahlreicher Aufsätze zur Geschichte der Arbeiterbewegung und des (Anti-)Kommunismus sowie der Geschichte des Antisemitismus.

### **Mirjam Wenzel**

ist Direktorin des Jüdischen Museums Frankfurt und Honorarprofessorin an der Goethe Universität Frankfurt. Von 2007–2015 verantwortete sie als Leiterin der Medienabteilung die Vermittlung von jüdischer Geschichte und Kultur in digitalen Medien und Printpublikationen des Jüdischen Museums Berlin. Studium der Allgemeinen und Vergleichenden Literaturwissenschaft, Politik- und Theaterwissenschaft an der Freien Universität Berlin und der Tel Aviv University. Promotion am Institut für Deutsche Philologie der Universität München mit dem Buch *Gericht und Gedächtnis: Der deutschsprachige Holocaust-Diskurs der sechziger Jahre* (Göttingen

2009). *Forschungsschwerpunkte*: Deutsch-jüdische Kulturgeschichte, Kritische Theorie und Holocaust-Repräsentation. *Publikationen*: (zus. mit Erik Riedel) (Hrsg.): Ludwig Meidner: Expressionismus, Ekstase, Exil – Expressionism, Ecstasy, Exile. Berlin 2018; zus. mit Fritz Backhaus, Raphael Gross, Sabine Kößling (Hrsg.): Die Frankfurter Judengasse: Geschichte, Politik, Kultur. Katalog zur neuen Dauerausstellung. München 2016; Von Buchstaben, Träumen und Vorräumen: Die „Close Up-Perspektive“ Siegfried Kracauers. In: Berg, Nicolas und Dieter Burdorf (Hrsg.): Textgelehrte. Literaturwissenschaft und literarisches Wissen im Umkreis der Kritischen Theorie. Leipzig 2014. S. 91–101.

### **Paula Wojcik**

Studium der Germanistik und Philosophie an der Universität Bremen, Promotion 2012 in Warschau, Los Angeles und Jena mit einer Arbeit zur Demontage des Antisemitismus in der polnischen, deutschsprachigen und US-amerikanischen Literatur. Die Habilitationsschrift (eingereicht) erarbeitet eine Theorie der Klassik am Beispiel deutscher, polnischer und jiddischer Balladen. Derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Neuere Deutsche Literatur, Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Ab September 2019 Assistenzprofessorin für Weltliteratur an der Universität Wien. *Forschungsschwerpunkte*: deutsch-, englisch- und polnischsprachige Literatur seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert, Judentum in der Literatur, jüdische Literatur, interkulturelle Literatur, Klassiker- und Kanonbildung in der Literatur, Intermedialität. *Publikationen*: Das Stereotyp als Metapher. Zur Demontage des Antisemitismus in der Gegenwartsliteratur. Bielefeld 2013. (mit Stefan Matuschek, Sophie Picard und Monika Wolting; Hrsg.) Klassik als kulturelle Praxis – funktional, intermedial, transkulturell. (spectrum Literaturwissenschaft, 62). Berlin 2019.

### **Patricia Zhubi**

Studium der Geschichtswissenschaft und Osteuropastudien an der Universität Hamburg und der Geschichtswissenschaften an der Humboldt-Universität zu Berlin. Masterarbeit zum Weltbild deutscher Soldaten im Nationalsozialismus. Verschiedene Projekte im Bereich der Geschichts- und Erinnerungstheorie. *Forschungsschwerpunkte*: Geschichte und Gegenwart des Antisemitismus, transnationale Strukturen innerhalb der radikalen Rechten. *Publikationen*: Was trieb den Attentäter von Christchurch an? In: ZEIT online, 15.3.2019; unter: <https://www.zeit.de/gesellschaft/2019-03/rechtsextremismus-terrorattentat-christchurch-pewdiepie-youtuber> (6.6.2019). Die faschistische Internationale (zus. mit Alexander Reid Ross). In: ZEIT online, 24.3.2019; unter: <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2019-03/christchurch-rechtsterrorismus-rechtsextremismus> (6.6.2019).



# Personenregister

- Adler, Alfred 261  
Adorno, Theodor W. 6–8, 163 f., 177, 182 f.  
Akerman, Chantal 163  
Alexander II. [Zar] 142  
Alroey, Gur 110  
Andersen, Hans Christian 83, 85 f., 99  
Anderson, Edith 303, 311 f.  
Arendt, Hannah 166 f., 172, 185 f., 193, 203, 226, 270 f., 273 f.  
Anrim, Achim von 29, 48, 54 f.  
Arnold, Oswald 240  
Auerbach, Berthold 20, 51–57, 67–77, 81 f.  
Ayrton, Edith 146
- Babel, Isaak 23 f.  
Bahr, Hermann 124  
Bar-Kochba, Simon 92  
Barthes, Roland 163, 181, 183, 190–192  
Bartl, Andrea 258, 262, 343  
Bayerdörfer, Hans-Peter 44, 272, 282  
Beer, Samuel Friedrich 126  
Bellamy, Eduard 116  
Benedict, Ruth 364  
Benjamin, Walter 72, 163 f., 182, 191 f., 338 f.  
Bergmann, Werner 17, 167, 176, 201 f.  
Bering, Dietz 18 f., 161, 177  
Berkman, Alexander 24, 177, 302  
Berl, Heinrich 336–338  
Bernstein, Bob 372, 374 f.  
Bernstein, Fritz 261, 263  
Bettauer, Hugo VI, 13, 16, 219–236, 238–240, 243–247  
Binder, Hartmut 267  
Binyamini, Eliyahu 110  
Birnbaum, Nathan 118, 214  
Bizet, Georges 4  
Bizet, Jacques 182  
Blicher, Steen Steensen V, 26, 83, 86–102, 104, 106 f.  
Blum, Léon 163, 167, 193  
Börne, Ludwig 58 f., 286  
Brainin, Ruben 129  
Breithaupt, Fritz 279 f., 290, 293  
Brentano, Clemens von 55  
Breslauer, Hans Karl 13, 233, 235 f.  
Brod, Max 15, 338  
Bronnen, Arnolt 283  
Brumlik, Micha 74 f.  
Brüning, Eberhard 307, 309  
Brunner, Constantin 17, 173, 241  
Buber, Martin 14, 72, 213 f., 287
- Calvo, Edmond-Francois 357 f.  
Castorf, Frank 283–285, 291  
Céline, Louis-Ferdinand 164  
Chabon, Michael 119–121, 331  
Chaplin, Charlie 6  
Christus 71  
Cohen, Rose 302  
Comenius, Johann Amos 96  
Cott, William 158  
Crèvecoeur, Hector St. John de (Michel-Guil-  
laume Jean de Crèvecoeur) 145 f.  
Curtius, Ernst Robert 163
- Dancette, Victor 357 f.  
de Lima, Jacob Isak 88, 95 f.  
Denkler, Horst 43 f., 272, 281  
Dickens, Charles 3, 147  
Diner, Dan 145 f., 156, 160, 272, 332  
Disney, Walt 355 f.  
Döblin, Alfred 14, 21, 111, 117 f., 283 f.  
Dohm, Conrad Wilhelm von 8, 92  
Dreyfus, Alfred 9, 20, 125, 130, 138, 161–163, 166–168, 170–172, 175, 178, 180, 183, 185, 187, 193 f.  
Droste-Hülshoff, Annette von 55  
Drumont, Édouard 167, 175
- Eberhard, Johannes August 56  
Eco, Umberto 2 f.  
Edgeworth, Maria 46 f.  
Eichmann, Adolf 270, 330  
Eisner, Will 2 f., 376  
Eliasberg, Alexander 335 f.  
Eloesser, Arthur 64

- Emerson, Ralph Waldo 146  
 Erb, Rainer 17, 176  
 Erpenbeck, Fritz 311
- Fechter, Paul 299  
 Ferber, Thorbjörn 295  
 Feuchtwanger, Lion 60, 65  
 Fichte, Johann Gottlieb 69  
 Ford, Henry 158  
 Foster, William Zebulon 313 f.  
 Foucault, Michel 186 f.  
 Fourier, Charles 167  
 Fraiman-Morris, Sarah 268  
 Franz Joseph I. 264  
 Frederik VI. 84  
 Freiman, Lillian 367 f.  
 Freud, Sigmund 200, 226, 258–260  
 Fritta, Bedřich 4 f.
- Ganz, Marie 302  
 Gay, Ruth 301–303, 310  
 Gebirtig, Mordechai 340–343, 345 f.  
 Geisel, Eike 271  
 Gelber, Mark H. 25, 32  
 Gelbin, Cathy 26, 54–56, 81  
 Geron, Kurt 5  
 Gilman, Sander L. 172, 176, 179, 214  
 Glasenapp, Gabriele von 51, 57, 78  
 Globke, Hans 330  
 Godfrey, Mark 6 f.  
 Goebbels, Joseph 18, 177, 269, 277 f., 283, 365  
 Goethe, Johann Wolfgang von 34 f., 69, 209, 211, 254  
 Gold, Michael [Mike] VI, 24, 301, 303–311, 314  
 Goldman, Emma 24, 177, 302  
 Gould, Kenneth 361 f.  
 Grab, Hermann 165  
 Grillparzer, Franz 14  
 Gronemann, Sammy VI, 19, 195–197, 199–211, 213–216  
 Gruenthal, Tobias 197 f.  
 Grundig, Lea VI, 4, 25, 315 f., 320, 322, 324, 328, 330  
 Gubser, Martin 45, 47, 228, 230, 237, 245  
 Gumperth, Aaron Samuel 33  
 Günther, Meike 186
- Gurley Flynn, Elizabeth 306  
 Gyllembourg, Thomasine 85, 101
- Ha'am, Ahad (haAm) 135  
 Haas, Willy 252, 258, 266  
 Hahn, Reynaldo 182, 190  
 Halévy, Fromental 3, 42, 174  
 Hauch, Carsten 85  
 Hayes, Saul 369 f.  
 Hayman, Ronald 178 f.  
 Hecht, George J. 360  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 60, 69, 75–77  
 Heine, Heinrich 1, 14, 20, 51–53, 56–66, 70, 72, 81, 146, 206–209, 274, 287  
 Helbling, Hanno 169, 179  
 Helling, Kaspar 223  
 Herder, Johann Gottfried 55, 69, 209, 335 f., 339 f.  
 Hergé (Georges Remi) 353  
 Hertzberg, Arthur 142 f.  
 Hertzka, Theodor 21, 111, 115 f., 118  
 Herzl, Theodor V, 20 f., 109–113, 116–118, 121, 123–140, 147, 216  
 Hesse, Hermann 258  
 Hessel, Franz 163  
 Heym, Stefan 312  
 Hirsch, Maurice de 130  
 Hitler, Adolf 4–6, 124, 216, 272, 283, 311, 313, 357, 360–362, 365 f., 370  
 Hobson, Laura Z. 11 f.  
 Hoffmann, E.T.A. 55  
 Hoffmann-Curtius, Kathrin 4 f.  
 Hollaender, Friedrich 4, 289  
 Holz, Klaus 167, 300  
 Horkheimer, Max 8  
 Huber, Therese 53
- Ingemann, Bernhard Severin 85
- Jenbach, Ida 233  
 Jesus 93, 138, 144, 305  
 Joyce, James 192  
 Jurt, Joseph 161, 194
- Kafka, Franz 13–15, 72, 135, 138 f., 249  
 Kant, Immanuel 69, 74 f.

- Kaplan, Louis 120  
 Katchor, Ben 120  
 Kazan, Elia 11  
 Keller, Gottfried 173  
 Kerenski, Alexander F. 23 f.  
 Kerr, Alfred 275  
 Kierkegaard, Søren 83, 87, 106  
 Kmoch, Ludwig 5  
 Koestler, Arthur 22 f.  
 Koller, Olga 250  
 Kompert, Leopold 51–53, 58, 77–81, 334  
 Kornfeld, Paul 267, 272  
 Körte, Mona 2, 13 f., 25 f., 89 f., 96, 228  
 Koselleck, Reinhard 3  
 Kriegleder, Wynfried 251–253, 257, 259, 265, 267  
 Kristeva, Julia 165 f., 170, 183  
 Krobb, Florian 48, 99, 242, 276, 281  
 Kubert, Joe 372–375  
 Kutisker, Iwan 293 f.  
 Kuttner, Erich 261
- Landauer, Gustav 287  
 Landsberger, Artur 17, 173, 219, 238–246  
 Lassalle, Ferdinand 146  
 Lehmann, Joseph (1801–1871) 58  
 Lessing, Gotthold Ephraim 10, 12, 29–49, 62, 69, 86, 101, 149, 174  
 Lessing, Theodor 21, 172  
 Levy, Bert 368–370  
 Lezzi, Eva 13, 31, 136 f.  
 Lincoln, Abraham 153  
 Lindbergh, Charles 12  
 Loewenstein, Walter 276 f.  
 Lorenz, Otto 283  
 Louis, Morris 7,  
 Löw, Rabbi Jehuda ben Bezalel 56, 81  
 Lubrich, Oliver 290 f., 293  
 Lueger, Karl 125, 264  
 Lustig, Bette H. 166 f., 170, 189 f.
- Mahler, Alma 268  
 Mahler, Gustav 338  
 Malkiel, Theresa 301  
 Manger, Itzik 331, 339 f.  
 Mann, Thomas 32, 85, 258  
 Marcus, Ludwig 58 f.
- Marr, Wilhelm 78  
 Matysiak, Tracie 76 f.  
 Mauthner, Fritz 11, 13, 267  
 Mayer, Hans 8, 40, 86  
 Mehring, Walter 272–300  
 Melville, Hermann 146  
 Mendelssohn, Moses 33, 49, 73  
 Menzel, Wolfgang 53, 70, 207  
 Merker, Paul 306, 311 f.  
 Meyer, Thomas 271  
 Mihok, Brigitte 281  
 Miller, Arthur 11 f.  
 Mittelman, Hanni 199  
 Modder, Montagu F. 47  
 Morris, Benny 136  
 Moser, Hans 233  
 Moser, Moses 58, 64  
 Mundi, Josef 137–139  
 Musil, Robert 16
- Nachama, Andreas 215  
 Naumann, Uwe 283  
 Newman, Barnett 6  
 Nietzsche, Friedrich 1, 239, 263 f., 279  
 Noah, Mordechai Immanuel 21, 113–120  
 Nordau, Max 22, 147
- Olden, Rudolf 222  
 Orel, Anton 222, 226  
 Ort, Claus-Michael 43  
 Ossietzky, Carl von 282, 288, 297 f.
- Painter, George D. 161, 168, 181, 185, 193  
 Pastor Stokes, Rose 302  
 Paulsen, Wolfgang 251, 253, 255, 258 f., 266  
 Peck, Gregory 11  
 Penslar, Derek 135, 230  
 Pesotta, Rose 302  
 Pfranger, Johann Georg 42  
 Piscator, Erwin 271–284, 291 f., 294, 299  
 Proudhon, Pierre Joseph 167  
 Proust, Marcel 9, 17, 161–194
- Rabinowicz, Oskar K. 112  
 Radek, Karl 240  
 Rae, George Menendez 368–370  
 Rakow, Christian 285

- Ratti-Menton, Benoît Ulysse de 59  
 Reinach, Joseph 168  
 Reinhardt, Ad 364  
 Reinheimer, Max 277  
 Remarque, Erich Maria 282f.  
 Retcliffe, Sir John (eigentlich Hermann Goedsche) 297  
 Rilke, Rainer Maria 268  
 Robertson, Ritchie 15, 40, 47  
 Roosevelt, Franklin Delano 12, 313  
 Roosevelt, Theodore 157f.  
 Rosenberg, Alfred 219  
 Rosenberg, Edgar 46  
 Rosenfeld, Fritz 236  
 Rosenthal, Horst 5f., 354–359, 375  
 Roth, Philip 12, 190  
 Rothko, Mark 7  
 Rothschild, Baron James de 130, 169, 275, 282  
 Rothstock, Otto 223  
 Rovner, Adam 119  
 Rühle, Günther 283
- Sartre, Jean-Paul 2, 8f., 165–167, 172, 176, 179, 185, 187–189, 193  
 Schäfer, Lea 274  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 69, 75  
 Schiff, Jakob 148  
 Schiller, Friedrich 69, 101, 149, 209, 255, 350  
 Schneider, Ulrike 251, 253, 257  
 Schnitzler, Arthur 123–129  
 Schomburg, Alex 372  
 Schönerer, Georg von 124, 265  
 Schüller, Alexander 253–257, 260, 263f.  
 Schulz, Georg-Michael 282, 288f., 297–300  
 Schuschnigg, Kurt von 269  
 Schwarz, Egon 267f.  
 Scott, Walter 63  
 Semel, Nava 119f.  
 Shahr, Galili 288, 292  
 Shakespeare, William 3, 13, 103, 272, 274, 281, 284, 285–288, 290–292  
 Shiff, Melissa 120  
 Sombart, Werner 238f.  
 Spiegelman, Art 5, 376  
 Spinoza, Baruch de (Benedikt) 20, 51–57, 67–69, 72f., 76, 81, 146, 184  
 Steinman, Lionel B. 252, 265
- Stenzel, Jürgen 29, 32f., 173  
 Stern, Frank 227, 229, 232, 245, 253, 334  
 Sternheim, Carl 164f.  
 Stifter, Adalbert 14f.  
 Stinnes, Hugo 293  
 Strasser, Charlot 17, 173, 176  
 Strauß, David 75  
 Streicher, Julius 322  
 Sutzkever, Abraham (Avrom) 331, 340, 348–350
- Tismar, Jens 14  
 Topping, Margaret 165, 175f.  
 Treitschke, Heinrich von 207  
 Trotzki, Leo 23f., 177  
 Tucholsky, Kurt 274, 282, 284
- Valéry, Paul 192  
 Valk, Anton van der (alias Ton van Tast) 358f.  
 Volkov, Shulamit 78, 171, 211f.  
 Voß, Julius von 43–45
- Waber, Leopold 221  
 Wagner, Richard 55, 67, 74, 81, 124, 138, 336–339  
 Warning, Rainer 163, 190–192  
 Washington, George 153  
 Weber, Alfons 267  
 Weigel, Bjoern 281, 294  
 Weiß, Bernhard 18f., 177  
 Weitz, Hans-J. 272–279, 282, 293, 295, 299  
 Weltfish, Gene 364  
 Werfel, Franz 18, 249–270  
 Weyand, Jan 7f., 92  
 White, Edmund 182, 185, 190, 192  
 Witte, Bernd 60, 63, 72  
 Wittemann, M. Theresia 52, 57f., 78, 80  
 Wolf, Lucien 112f.  
 Wolitz, Seth L. 165, 180  
 Woolf, Virginia 192
- Yezierska, Anzia 301
- Zangwill, Israel 21, 110–114, 117f., 141–160  
 Zola, Emile 161, 168  
 Zweig, Arnold 21f., 242, 258, 260–264, 336