

PaRDeS

ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.

HERAUSGEGEBEN VON NATHANAEL RIEMER

IM AUFTRAG DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.

IN VERBINDUNG MIT DEM ZENTRUM FÜR JÜDISCHE STUDIEN DER UNIVERSITÄT POTSDAM

THEMENHEFT ZUM 150. TODESTAG VON HEINRICH HEINE

(2006) HEFT 12

UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

ISSN 1614-6492

ISBN 3-939469-19-X

ISBN 978-3-939469-19-3

Redaktion:

Nathanael Riemer (Artikel, nriemer@rz.uni-potsdam.de)
Alexander Dubrau (Artikel, alexander.dubrau@hfjs.uni-heidelberg.de)
Daniel Jütte (Rezensionen, DanielJuette@IGM-Bosch.de)
Slata Rothe (Layout, Slata@slata.de)

Redaktionsadresse:

Universität Potsdam, Zentrum für Jüdische Studien
Institut für Religionswissenschaften
Postfach 601553, 14415 Potsdam
<http://www.uni-potsdam.de/u/religion/vereinigung.htm>

Erscheinungsweise:

PaRDeS wird kostenlos an die Mitglieder der Vereinigung für Jüdische Studien e.V. verschickt. Nichtmitglieder können die Zeitschrift für einen Unkostenbeitrag von 8,00€ für das Einzelheft beim Vertrieb erwerben

Redaktionsschluss:

30.12.2006 (Heft 13)

Es wird um Einsendung von Beiträgen gebeten. Die Redaktion behält sich das Recht vor, Beiträge abzulehnen, in geteilter Form zu drucken oder nach Rücksprache zu kürzen.

Druck:

Audiovisuelles Zentrum der Universität Potsdam und sd:k Satz
Druck GmbH Teltow

Vertrieb:

Universitätsverlag Potsdam, Postfach 60 15 53, 14415 Potsdam
E-mail: ubpub@uni-potsdam.de
<http://info.ub.uni-potsdam.de/verlag.htm>

Abbildungen:

Das Titelblatt und die Abbildungen auf den Seiten 17, 48 und 70 zeigen Holzschnitte aus dem Zyklus "Der Rabbi von Bacherach" von Joseph Budko, die in der Zeitschrift "Ost und West" erschienen [Jg. 21 (1921) Nr. 9, S. 235-238.].
Es wird dem Projekt www.compactmemory.de für Bereitstellung der digitalen Vorlage gedankt.

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Die vorliegende PaRDeS-Ausgabe ist dem 150. Todestag Heinrich Heines (1797-1856) gewidmet, über den Gustav Karpeles folgende treffende Bemerkung machte: "Er hat sich eben geirrt, wenn er glaubte, dass ihm seine Stammesgenossen keinen Kaddisch nachsagen würden. Sein wehevoller Ausruf: 'Nichts gesagt und nichts gesungen wird an meinen Sterbetagen!' ist glücklicherweise nicht in Erfüllung gegangen. Man sagt und singt heute so viel von Heine, wie von keinem anderen modernen Dichter. Man liest seine Werke mehr als die aller anderen, und man versenkt sich mit Eifer in die Geschichte seines Lebens und in die Schöpfungen seines Geistes."¹

Dass das Interesse an Heine auch im Jahre 2006 noch ungebrochen ist, zeigen zahlreiche Tagungen, Publikationen und nicht zuletzt die Beiträge der vorliegenden PaRDeS-Ausgabe, die dem Gedächtnis des Schriftstellers gewidmet ist. Die vier Holzschnitte, die das aktuelle Heft illustrieren, stammen aus dem Zyklus "Der Rabbi von Bacherach" von Joseph Budko und wurden dankenswerterweise als digitale Vorlage seitens des Projektes www.compactmemory.de zur Verfügung gestellt.

Wir möchten darauf hinweisen, dass PaRDeS in Zukunft nur noch einmal jährlich im Frühjahr erscheinen wird. Der Termin für den jeweiligen Redaktionsschluss ist dem Impressum zu entnehmen. Wie die vorliegende Ausgabe, so werden auch die kommenden Hefte einem Themenschwerpunkt gewidmet sein.

Nathanael Riemer

¹ G.[ustav] K.[arpeles]: Heinrich Heine. Zum 16. Februar 1906. In: Ost und West. Illustrierte Monatsschrift für modernes Judentum. Jg. 6 (1906), Nr. 1, S. 24.

ARTIKEL UND MISZELLEN

<i>Karl E. Grözinger</i>	
Manfred Voigts zum Sechzigsten - 2.5.2006	6
<i>Caspar Battagay</i>	
Wie nicht erinnern? - Die Frage nach der Jüdischkeit in Heinrich Heines autobiographischen Texten	8
<i>Edith Lutz</i>	
Heinrich Heine im "Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden"	27
<i>Jakob Hessing</i>	
Wahrheit und Dichtung - Die Damaskusaffäre und Heines <i>Der Rabbi von Bacharach</i>	41
<i>Elvira Grözinger</i>	
Im Venusberg. Zu Gesundheit und Krankheit bei Heinrich Heine zwischen Eros und Thanatos	52
<i>Sabine Bierwirth</i>	
Meilenstein der Zeitgeschichtsschreibung: Heinrich Heines Berichte über die Judenverfolgung in Damaskus 1840	68
<i>Hans Otto Horch</i>	
Die unheilbar große Brüderkrankheit - Zum programmatischen Zeitgedicht <i>Das neue Israelitische Hospital zu Hamburg</i> von H. Heine	75
<i>Hendrik Madsen</i>	
Vom Überleben der toten Schrift - Eine medientheoretisch orientierte Lektüre des Jeremiabuches	92
<i>Manfred Voigts</i>	
Moses Mendelssohn und Franz Kafka: Die Heilige Schrift	101
<i>Olivia Franz-Klauser</i>	
Samaritanerforschung im 19. Jahrhundert: Die Anfänge der historischen Kritik im Schatten religiöser Vorurteile, gezeigt an der Rezeption Moritz Heidenheims (1824-1898)	112
REZENSIONEN	
Mark R. Cohen: Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter (<i>Daniel Jütte</i>)	138

Erika Timm: Historische jiddische Semantik. (<i>Karl E. Grözinger</i>)	141
David B. Ruderman, Giuseppe Veltri (Hrsg.): Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy (<i>Daniel Jütte</i>)	143
Gian Maria Varanini, Reinhold C. Mueller (Hrsg.): Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento (<i>Daniel Jütte</i>)	146
Stefanie B. Siegmund: The Medici State and the Ghetto of Florence. (<i>Daniel Jütte</i>)	148
Johannes Mordstein: Selbstbewußte Untertänigkeit. (<i>Robert Jütte</i>)	151
Werner Heegewaldt, Oliver Sander (Hrsg.): Salomo Sachs (<i>Elvira Grözinger</i>)	153
Philipp Theisohn: Die Urbarkeit der Zeichen. Zionismus und Literatur - eine andere Poetik der Moderne (<i>Joachim Schlör</i>)	155
Janša Nemtsov: Die Neue Jüdische Schule in der Musik (<i>Susanne Hudak-Lazig</i>)	158
Ines Sonder: Gartenstädte in Eretz Israel. (<i>Robert Jütte</i>)	160
Cilly Kugelman (Hrsg.): Weihnukka. Geschichten von Weihnachten und Chanukka. (<i>Daniel Jütte</i>)	162
Moshe Zimmermann, Yotam Hotam (Hrsg.): Zweimal Heimat. Die Jeckes zwischen Mitteleuropa und Nahost. (<i>Anat Feinberg</i>)	163
Birgit Schlachter: Schreibweisen der Abwesenheit. (<i>Elvira Grözinger</i>)	165
JÜDISCHE STUDIEN IN ALLER WELT	
Juden und Judentum im Iran - Einige zufällige und weniger zufällige Reiseeindrücke (<i>Hans-Michael Haufßig</i>)	168
NACHRICHTEN	176
RÜCKBLICKE	181
AUTOREN	183



Manfred Voigts zum Sechzigsten - 2.5.2006

Von Karl E. Grözinger

In seinem jüngsten Buch „*Wir sollen alle kleine Fichtes werden!*“ *Johann Gottlieb Fichte als Prophet der Kultur-Zionisten* (2003), in dem Manfred Voigts die befremdlich erscheinende Rezeption Fichtes durch die Kulturzionisten beschreibt, berichtet er von der Rede Chaim Weizmanns, des ersten Präsidenten des Staates Israel und Vorkämpfers für die Gründung einer Hebräischen Universität in Jerusalem, beim fünften Zionistenkongress im Jahre 1901. Seine Werbung zu dieser damals noch utopisch wirkenden Einrichtung beendete Weizmann mit den Worten:

Ich werde am besten mit den Worten Fichtes schließen:

»Welcher Edeldenkende will nicht durch Tun und Denken ein Samenkorn streuen zu unendlicher immer Vervollkommnung seines Geschlechtes, etwas Neues und vorher nie Dagewesenes hineinwerfen in die Zeit, daß es in ihr bleibe und eine nie versiegende Quelle neuer Schöpfungen werde.«

Das Thema dieses Buches und die Aufdeckung ungeahnter Zusammenhänge, die Suche nach dem Unbekannten, dem Verborgenen und Vergessenen sind typisch für das Werk von Manfred Voigts. Wie kaum ein anderer Gelehrter unserer Tage hat Manfred Voigts den verschütteten Pfaden der deutsch jüdischen Kultur- und Geistesgeschichte nachgespürt, die Außenseiter aufgesucht und deren Bedeutung für den Gang des Denkens und der Debatten unter den deutschen Juden der letzten hundertundfünfzig Jahre ins Bewußtsein der heutigen Forschung gehoben. Das eindrucksvollste Zeugnis dafür ist seine Monographie zu dem »Neo-Kabbalisten« Oskar Goldberg (*Oskar Goldberg. Der mythische Experimentalwissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte*, 1992) und die erweiterte Neuauflage von dessen *Die Wirklichkeit der Hebräer* (2005). Ein noch wichtigeres bislang noch niemals publiziertes Werk des bedeutenden jüdischen Denkers Felix Weltsch mit dem Titel *Sinn und Leid* (2000) verdankt seine Erstveröffentlichung gleichfalls dem untrüglichen Spürsinn von Voigts, dem es zum Beispiel auch gelungen war, den verschol-





len geglaubten Nachlass Goldbergs aufzuspüren und der Forschung zugänglich zu machen. Aber auch solch sensationelle „Kleinfunde“ wie jener ominöse Brief von Gershom Scholems Frau Escha an Gustav Steinschneider, aus dem hervorgeht, dass die von der Mutter Scholems so geliebten und in der Forschung so hoch geachteten Briefe zu einem großen Teil nicht von Scholem selbst, sondern von Escha mit der Maschine geschrieben wurden. Diesen Brief hat Voigts in der November-Nummer 2000 der Vereinsnachrichten der *Vereinigung für Jüdische Studien* besprochen und auszugsweise publiziert, die heute in veränderter Gestalt als die Zeitschrift *PaRDeS* vor uns liegt. Die Begründung des Nachrichtenblattes war die Idee und das Werk von Manfred Voigts, der im September 1997 deren erste Nummer vorlegte. Die wissenschaftliche Findergeschichte von Manfred Voigts ist lang und ein nie versiegender Quell von Überraschungen.

Es sind aber nicht nur die Seitenpfade, auf denen sich der Jubilar hervorgetan hat, zwei Bücher zu Bertolt Brecht, die als Standardwerke gelten, der jüdische Messianismus, die Bedeutung des Geheimnisses in den Religionen, Franz Kafka und Moritz Goldstein, Walter Benjamin, Jakob Taubes, Hugo Bergmann und eben Fichte und Nietzsche gehören zu seinen Themen und demnächst erscheint ein Werk über die umstrittene „deutsch-jüdische Symbiose“. Wenigstens sechzehn eigene Bücher und Bucheditionen tragen seinen Namen, dazu mehr als vierzig Aufsätze.¹

Sein reiches Wissen und seine fruchtbare Publikationstätigkeit hat Manfred Voigts seit 1995 dem Studiengang Jüdische Studien an der Universität Potsdam zur Verfügung gestellt, die ihn im Jahre 1999 für das Fach Jüdische Studien habilitierte und ihn 2005 mit dem Titel eines Professors für Jüdische Studien ehrte. Ein weiter Weg des 1946 in Braunschweig geborenen studierten Germanisten, Politologen und Psychologen, der von 1975 - 1990 beim Berliner Rundfunk als Archivar und Rundfunkautor arbeitete und dabei als aktiver Gewerkschafter bis in den Hauptvorstand aufrückte.

Die *Vereinigung für Jüdische Studien*, der er seit deren Gründung als Vorstandsmitglied und auch als Schatzmeister angehörte, sowie seine Freunde und Kollegen gratulieren Manfred Voigts und hoffen und wünschen ihm, dass uns seine Schaffenskraft noch lange erhalten bleiben möge - *ad me'ah we-'esrim!*

¹ Eine umfassende Liste der Publikationen findet man unter www.uni-potsdam.de/u/religion/voigts.htm



Wie nicht erinnern? – Die Frage nach der Jüdischkeit in Heinrich Heines autobiographischen Texten

Von Caspar Battagay

Die Todten können nicht sprechen (...)¹

(...) wie nicht sprechen von sich? Aber genauso auch: wie es tun, ohne sich durch den anderen erfinden zu lassen? Oder ohne den anderen zu erfinden?²

Die Beziehung Heines zu seinem abgelegten und nach 1848 wieder aktualisierten Judentum war schon oft Gegenstand der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit.³ Unterdessen ist man glücklicherweise in den meisten Fällen von einer naiv verfahrenen „biographisch orientierte[n] Heineforschung“⁴, die im Werk chiffrierte Gestalten aus dem Leben des Dichters sucht, abgekomen und entziffert die Motive und Topoi von Heines Dichtung „als Spur einer inneren Lebensgeschichte“⁵, die im Text poetisch transformiert enthalten sei. Der Bezug zum Jüdischen wird als „Subtext“⁶, als verborgene zweite Ebene des Textes gelesen. Literarischen Texten wird dabei immer noch gern zugestanden, ein Geheimnis zu transportieren, das sich dem offenbaren wird, der nur zu lesen versteht.⁷ Ausgehend von expliziten Äußerungen zum Judentum in den späten autobiographischen Texten, lässt sich vermuten, dass auch in den literarischen Texten Heines das Judentum irgendwie mitverhandelt wird. Um dieses *Irgendwie* begriff-

¹ Heine, Heinrich: „Meine Hinterlassenschaft ist sehr geringfügig“ (Testament). In: Ders.: Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Werke. Hrsg. von Manfred Windfuhr im Auftrag der Landeshauptstadt Düsseldorf. Hamburg: Hoffmann und Campe 1975-1997. Band 15, S. 213-214, hier S. 213. Im Folgenden ist diese Ausgabe zitiert als DHA, Band- und Seitennummer in Klammer.

² Derrida, Jacques: *Wie nicht sprechen. Verneinungen*. Hrsg. von Peter Engelmann. Wien Passagen 1987, S. 123.

³ Vgl. vier Titel, denen man noch weitere anfügen könnte: Rosenthal, Ludwig: *Heinrich Heine als Jude*. Frankfurt a.M.: Ullstein 1973. Kircher, Hartmut: *Heinrich Heine und das Judentum*. Bonn: Bouvier 1973. Jacobi, Ruth Lisband: *Heinrich Heines jüdisches Erbe*. Bonn: Bouvier 1978. Voigt, Jürgen: *O Deutschland meine Liebe... Der junge Heine zwischen Nationalromantik und Judentum*. Bonn: Pahl-Rugenstein 1993.

⁴ Hessing, Jakob: *Der Traum und der Tod. Heinrich Heines Poetik des Scheiterns*. Göttingen: Wallstein 2005, S. 48.

⁵ Ebd., S. 119.

⁶ Vgl.: Shedletzky, Itta: „Niemals von jüdischen Verhältnissen sprechen...“ Zum jüdischen Subtext in Heines, *Ideen*. Das Buch *Le Grand*. In: Briegleb, Klaus / Shedletzky, Itta (Hg.): *Das Jerusalemer Heine-Symposium. Gedächtnis, Mythos, Modernität*. Hamburg: Dölling und Gallitz 2001, S. 49-64.

⁷ So auch die frohe Botschaft des Standardwerks zum Thema: Briegleb, Klaus: *Bei den Wassern Babels. Heinrich Heine, jüdischer Schriftsteller in der Moderne*. München: Hanser 1997. Shedletzky stellt zwar angenehm nüchtern fest, dass Heine „keine Aspirationen kabalistischer Art“ hege, denn „Heine war kein Esoteriker“, aber „er musste verschlüsseln“. Shedletzky: *Heine-Symposium*, S. 51. Diese Unterscheidung ist bloß gradueller Art und stellt keine theoretische Distanzierung ARTIKEL UND MISZELLEN

lich zu fassen, spricht man wahlweise von einem „marranischen“, „unaufhebba-
ren“ oder „unabschliessbaren“ Bezug zum Judentum.

Erstens läuft man damit Gefahr, das spezifisch Jüdische bei Heine an ein diffuses ästhetisches Konstrukt zu verlieren und zweitens beruht der Ansatz auf einer fehlenden theoretischen Reflexion, die in der Heine-Forschung schon Tradition hat.⁸ Wenn angenommen wird, dass jeder literarische Text eine verborgene Autobiographie ist⁹ und Hessing für die *Reisebilder* feststellt, dass sich „Fiktion und Autobiographie in einer kaum zu entwirrenden Mischung verbinden“¹⁰, dann muss ebenso gelten, was eine etwas avanciertere Autobiographie-Theorie schon lange festgestellt hat, dass auch der autobiographische Text „sich (...) zunächst als ein literarischer Text“¹¹ präsentiert. Und als solcher ist er genau so rhetorisch und typologisch strukturiert wie der primär literarische Text und muss auch als solcher gelesen werden. Das heißt nicht, dass Heines autobiographische Texte keinerlei biographische Aussagekraft aufweisen. Zwar gesteht Heine selbst in den *Geständnissen*, dass „mit dem besten Willen der Treuerzigkeit“ (DHA 15, 13) kein Mensch über sich selbst die Wahrheit sagen könne. Trotzdem muss mit Lejeune festgehalten werden,

dass das letzte Element der Wahrheit (...) nicht mehr das Ansichsein der Vergangenheit sein kann (falls es so etwas überhaupt gibt), sondern das im Präsens der Äußerung manifestierte Fürsichsein. Falls der Erzähler in seinem Umgang mit der (...) Geschichte seines Protagonisten lügt, sich täuscht, Dinge vergisst oder verzerrt – so werden diese Lügen, Irrtümer, Auslassungen oder Verzerrungen einfach zu weiteren Aspekten einer Äußerung, die als solche authentisch bleibt.¹²

⁸Als jüngerer und besonders ratloses Beispiel sei genannt: Jäger, Anne Maximiliane:

„Ich bin jetzt nur ein armer todkranker Jude...“ – Zu Heines Judentum. In: Heine-Jahrbuch 2005. Hg. von Joseph A. Kruse. Stuttgart / Weimar: Metzler 2005, S. 67-80.

⁹Vgl. auch Peters, Paul: Vorwort. Herodias und Lorelei. Heines Judentum als offenes Geheimnis. In: Heinrich Heine: Prinzessin Sabbat. Über Juden und Judentum, Hg. und eingeleitet von Paul Peters. Bodenheim: Philo 1997, S. 7-28, hier S. 15.

¹⁰Hessing: Der Traum, S. 99.

¹¹Lejeune, Philippe: Der autobiographische Pakt. Aus dem Französischen von Wolfram Bayer und Dieter Hornig. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994 (1975), S. 7. Eine theoretisch reflektierte Lektüre wird auch Paul de Mans epochemachenden Text „Autobiographie als Maskenspiel“ berücksichtigen, der die Autobiographie nicht als Gattung oder Textsorte begreift, sondern als „Lese- oder Verstehensfigur, die in gewissem Maße in allen Texten auftritt.“ – „Wenn wir aus diesem Grund behaupten wollen, alle Texte seien autobiographisch, dann müssen wir aufgrund desselben Merkmals auch sagen, kein Text sei autobiographisch.“ de Man, Paul: Autobiographie als Maskenspiel. In: Ders.: Die Ideologie des Ästhetischen. Hg. von Christoph Menke. Aus dem Amerikanischen von Jürgen Blasius. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, S. 131-146, hier S. 134.

¹²Lejeune: Pakt, S. 44.

Eine Analyse von Heines Bezug zum Judentum kann sehr wohl von dessen autobiographischen Texten ausgehen, müsste sich aber zuerst des unsicheren Status dieser Texte gewahr werden.¹³ Die erst von den Herausgebern so betitelten *Memoiren* zum Beispiel, die ja keinen in sich geschlossenen Text bilden, sondern – ähnlich den nachgelassenen Texten Kafkas – ein von Heine nicht autorisiertes Fragment, könnten dann endlich mit *literaturwissenschaftlichen* Mitteln¹⁴ darauf hin gelesen werden, *wie* Elemente des Jüdischen zur Sprache gebracht werden. Eine solche Untersuchung würde an den Tag bringen, dass es in diesen so genannten *Memoiren* weniger um das Erinnernte an sich, sondern viel mehr darum geht, wie das Memorieren literarisch organisiert ist.

Im vorliegenden Text möchte ich diese These aus drei Richtungen programmatisch vertreten. Erstens werde ich einen Versuch präsentieren, die autobiographische Erinnerung an die jüdische Herkunft *theoretisch* zu fassen. Zweitens werde ich an einer vermeintlichen Kindheitserinnerung der *Memoiren* zeigen, dass diese eine *Allegorie* der Erinnerung darstellt. Drittens versuche ich in aller Kürze zu skizzieren, wie der Text in der Redefigur der Prosopopöie die Stimme der jüdischen Vergangenheit, die eine angestrengte Hermeneutik zwischen den Zeilen zu vernehmen meint, erst *rhetorisch* erzeugt.

1. Jüdischkeit, Körpergedächtnis, Text

Wir müssen von einem Judentum Heines ausgehen, welches nach einer durchgemachten Assimilation nur noch als Gedächtnis an das Judentum, und zwar als ein Körpergedächtnis besteht, als Erinnerungen an die Jüdischkeit.¹⁵ *Memories of*

¹³ Aufgefallen sind in der Sekundärliteratur die Ambivalenz und die in der Tat unverkennbare Ironie von Heines Versuchen, ein Bild von sich selbst zu geben. Dass aber auch die „identitätsstiftende Wiederaneignung der jüdischen Differenz“ rhetorisch strukturiert ist, gehört nicht zu den Erkenntnissen der Heine-Forschung. Vgl. zum Beispiel: Sanchez, Manuela Ribeiro: Geständnisse und Memoiren. In: Opitz, Alfred (Hg.): Differenz und Identität. Heinrich Heine (1797-1856). Europäische Perspektiven im 19. Jahrhundert. Trier: Wissenschaftlicher Verlag 1998, S. 125-133, hier S. 132.

¹⁴ Paul de Man weist die Figur der Prosopopöie als „Trophe der Autobiographie“ aus. Seine Formulierungen in Bezug auf Wordsworth erscheinen wie auf Heine gemünzt: „Bei unserem Thema, der Autobiographie, geht es um das Geben und Nehmen von Gesichtern, um Maskierung und Demaskierung, Figur, Figuration und Defiguration.“ Paul de Man: Ideologie, S. 140.

¹⁵ Im Folgenden verwende ich den Begriff Jüdischkeit als Übersetzung des Englischen Begriffes Jewishness. Er bezeichnet weniger den religiösen Gehalt des Jüdisch-Seins, als vielmehr den kulturellen, sinnlichen und emotionalen Aspekt von jüdischer Identität. Einer der wenigen theoretisch reflektierten Aufsätze zu Heines Jüdischkeit geht genau davon aus, dass sich Heine kulturelle Symbole und Traditionen des Judentums aneignet und poetisch transformiert, indem er ein „repertoire of Jewish cultural allusions and a new Jewish cultural space“ unter dem Primat des Sinnlichen in der Deutschen Literatur generiert. Damit werden deutsche Bildungs-Kultur und jüdische Tradition gleichermaßen aus der Position des Dichters heraus subvertiert. Vgl. Grossman, Jeffrey: Heine and Jewish Culture: The Poetics of Appropriation. In: Cook, Robert F. (Hg.): A Companion to the Works of Heinrich Heine. Rochester NY: Camden House 2002, S. 251-282, hier S. 275.

Jewishness ist der Titel eines Aufsatzes des Historikers Todd M. Endelman¹⁶, der für den vorliegenden Versuch eine zentrale Anregung bildet. Darin beschreibt Endelman anhand verschiedener Beispiele die Erfahrungen von Konvertiten im modernen Europa vor dem 2. Weltkrieg. Der Wechsel der Konfession erfolgte meistens aus pragmatischen Gründen. „For them, conversion was not so much a change of religion as cultural and social identification with the dominant society.“¹⁷ Die jüdische Vergangenheit dieser Menschen verschwand nicht einfach spurlos. Sie kehrte gespenstisch wieder, und zwar nicht als Judentum in einem religiösen Sinn, sondern als dessen sinnliche Spur, als unauslöschbare Jüdischkeit. Die Konvertiten wurden nicht nur von den Juden und ihren Mit-Konvertiten, sondern vor allem von der nicht-jüdischen Umwelt an ihre Jüdischkeit erinnert:

From the viewpoint of the non-jewish world, the problem with Jews was not their Judaism, which in the West was becoming weak and nominal in any case, but their Jewishness, that is their race, ethnicity, nationality. There was, then, a gaping discrepancy between the classic solution for the integration of the Jews – their conversion – and the problem – their essential Jewishness, which was seen as rooted in their flesh and blood and in the innermost recess of their mind and was, thus, impervious to baptism.¹⁸

Es ist diese spezifische *Conditio* der Moderne, die Heine im Sinn hat, als er in einem viel zitierten Brief an Moses Moser vom 28. Juli 1826 schreibt: „Minder die Lust des Wanderns als die Qual persönlicher Verhältnisse (z.B. der nie abzuwaschende Jude) treibt mich von hinnen.“¹⁹ Der „nie abzuwaschende Jude“ ist der Jude, der trotz Säkularisation, Assimilation und Konversion kraft seiner verkörperten Jüdischkeit immer noch daran erinnert wird, ein Jude zu sein. Diese Erinnerungen sind im wörtlichen Sinn „*mémoires involontaires*“;²⁰ die höchst ambivalente Gefühle auslösen.²¹ Ambivalenz war denn auch, wie Endelman schreibt, „the hallmark of most converts unable to escape their jewish pasts.“²²

¹⁶ Endelman, Todd M.: *Memories of Jewishness: Jewish Converts and their Jewish Pasts*. In: Carlebach, Elisheva / Efron, John M. / Myers, David M. (Hg.): *Jewish History and Jewish Memory. Essays in Honour of Yosef Hayim Yerushalmi*. Hanover and London: Brandeis University Press 1998, S. 311-328.

¹⁷ Ebd., S. 313.

¹⁸ Endelman: *Memories*, S. 313.

¹⁹ Heine, Heinrich: *Briefe*. Erste Gesamtausgabe nach den Handschriften herausgegeben, eingeleitet und erläutert von Friedrich Hirsh. Mainz: Florian Kupferberger 1950, 1. Band, S. 284.

²⁰ Vgl. Neuber, Wolfgang: *Memoria*. In: Ueding, Gerd (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 1992, S. 1074.

²¹ Entsprechend ambivalent, versteckt oder gebrochen schreibt Heine über seine Taufe. Vgl. Holub, Robert C.: *Troubled Apostate: Heine's Conversion and Its Consequences*. In: Cook, Robert F.: *A Companion to the Works of Heinrich Heine*. Camden House: Rochester NY 2002, S. 229-250.

²² Endelman: *Memories*, S. 322.

Beständig wurden sie durch antisemitische Angriffe²³ an eine jüdische Herkunft erinnert, die sie selber nicht mehr hoch einschätzen konnten. Gerade die Taufe, welche das Andere des Judentums in den christlichen Universalismus integrieren sollte, führte dazu, dass die Getauften sich nun einer wie auch immer gearteten Differenz bewusst wurden. Mit einer Anspielung an Heines berühmten Satz führt Sander L. Gilman aus: „Heines ‚entry ticket‘ proves itself worthless as a means of entering German society. (...) Isolated from what the creators of status considered the mainstream, Heine becomes aware of his role as the outsider and uses this role to create his own persona.“²⁴ Einerseits müssen Heines autobiographische Schriften als Reaktion auf einen rassistisch argumentierenden Antisemitismus, also die Konstruktion seiner Person als Außenseiter, darstellen. Andererseits aber bilden sie auch die eigenen Erinnerungen des assimilierten Juden an seine längst abgestreift geglaubte Jüdischkeit ab.²⁵ Die Erinnerungen vieler Konvertiten (oder assimilierten Juden) an jüdische Rituale, Sprache, Lernen und Gebete, waren oft, wie Endelman meint, „fragmented and weak“²⁶. Jüdischkeit ist für die getauften und assimilierten Juden *Vorgeschichte* auch im Sinn des Prähistorischen. Davon zeugt ein Witz, den Endelman in seiner Studie aufgreift: Eine Gruppe von Besuchern kommt in das Haus eines reichen Berliner Konvertiten. Er führt sie in seinen Salon und sagt: „Hier, meine Herren, ist alles im Stil des 18. Jahrhunderts eingerichtet.“ Darauf gehen sie in sein Arbeitszimmer, von dem er sagt: „Das ganze Zimmer ist mit Möbeln der Renaissance des 16. Jahrhunderts ausgestattet.“ Schließlich erreichen sie auf ihrem Rundgang ein kleines Zimmer in einem Winkel der Villa, aber der Eigentümer will an der geschlossenen Türe vorbeigehen. „In was für einem Stil ist dieser Raum gehalten?“ fragt ein Besucher. Der Besitzer antwortet: „Da sind nur einige alte Sachen meines Vaters verstaub.“ Das veranlasst den Bankier Carl Fürstenberg zu der Bemerkung: „Ah, die prä-christliche Periode!

²³ Freilich kommt der Begriff Antisemitismus erst in den 1870er Jahren als Bezeichnung eines modernen, spezifisch politisch-rassistischen und weniger religiösen Judenhasses auf. Dennoch lässt sich die Judenfeindschaft, mit der Heine konfrontiert war, der Sache nach so bezeichnen. Vgl. dazu Katz, Jacob: *From prejudice to destruction. Anti-Semitism 1700-1933*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1980, S. 175. Vgl. ebenfalls: Battenberg, Friedrich: *Das europäische Zeitalter der Juden*. Band II: Von 1650 bis 1945. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990, S. 175. Sowie: Erb, Rainer / Bergmann, Werner: *Die Nachtseite der Judenemanzipation. Der Widerstand gegen die Integration der Juden in Deutschland 1780-1860*. Berlin: Metropol 1989, S. 7-12.

²⁴ Gilman, Sander Lawrence: *Jewish Self Hatred. Anti-Semitism and the hidden language of the Jews*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press 1986, S. 177-178.

²⁵ So stellte Yuri Slezkine kürzlich fest: „Das vielbeschworene ‚Judenproblem‘ war nicht nur das Problem, das diverse ehemalige Christen mit den Juden hatten; es war auch das Problem, das diverse ehemalige Juden mit ihrem Jüdischsein hatten.“ Slezkine, Yuri: *Paradoxe Moderne. Jüdische Alternativen zum Fin de Siècle*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 68.

²⁶ Endelman: *Memories*, S. 323.

Die Erinnerungen an die „prächristliche Periode“ der frühen Kindheit oder der Eltern und Großeltern haben nichts mit dem Begriff *Memoria* im Sinn einer bewussten Mnemonik zu tun. Vielmehr sind es plötzliche und nicht bewusst zu steuernde Verbindungen von Gegenwart und Vergangenheit, welche sich in einem als auratisch erlebten Moment an einem bestimmten Gegenstand kristallisieren.²⁷ Wir müssen diese Erinnerungen nach dem *Medium* ihres Erscheinens und dem *Modus*, in dem sie auftreten, unterscheiden.

1. *Medium*: Ein literarisch prominentes Beispiel für Eindrücke, die unwillkürliche Erinnerungen an längst Verschüttetes auslösen, sind Gerüche. Der Geruch scheint sich mit seiner vermeintlichen Einmaligkeit dem modernen Zeitalter der technischen Reproduzierbarkeit zu widersetzen²⁸ und wird zum Modell eines unverfügbaren sinnlichen Gedächtnisses. Anstatt dass das Andere integriert und Differenz assimiliert wird, taucht der Geruch als Bruchstück eines ganz Anderen, längst Vergangenen im Hier-und-Jetzt auf. Gerade Jüdischkeit scheint – nicht nur für notorische Antisemiten, die der Wahrnehmung des stinkenden Juden verfallen sind – sondern ebenso sehr für assimilierte Juden selbst, mit einem spezifischen Geruch verbunden zu sein. Heine lässt im *Rabbi von Bacherach* den getauften Juden Don Isaak ausrufen:

Meine Nase ist nicht abtrünnig geworden. Als mich einst der Zufall um Mittagszeit in diese Strasse führte, und aus den Küchen der Juden mir die wohlbekanntesten Düfte in die Nase stiegen: da erfasste mich jene Sehnsucht, die unsre Väter erfasste, als sie zurückdachten an die Fleischtöpfe Egyptens; wohlschmeckende Jugenderinnerungen stiegen in mir auf; ich sah wieder im Geiste die Karpfen mit Rosinensauce, die meine Tante für den Freytagabend so erbaulich zu bereiten wusste, ich sah wieder das gedämpfte Hammelfleisch mit Knoblauch und Mayrettig, womit man die Todten erwecken kann, und die Suppe mit schwärmerisch schwimmenden Klöschen... (DHA 5, 143)

²⁷ Damit folge ich einer Konzeption Walter Benjamins. Vgl.: Benjamin, Walter: Über einige Motive bei Baudelaire. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974ff. I, 2 S. 603-653. Im Zusammenhang der Heine-Forschung wurde dieser Ansatz schon einmal sehr fruchtbar in: Schneider, Sabine: Die Ironie der späten Lyrik Heines. Würzburg: Königshausen und Neumann 1995, S. 139ff. „Im späten Augenblick der Erinnerung lebt das sterbende Ich wieder auf – als blitzschnelles Aufscheinen.“ Hier S.139.

²⁸ Zwar kann der Duft technisch reproduziert werden, zum Beispiel im Parfum. Dennoch hat das Riechen von allen sinnlichen Eindrücken noch am meisten Anteil jener utopischen Verheißung eines Unmittelbaren und Unwiederholbaren. Benjamin meint: „Der Geruch ist das unzugängliche Refugium der *mémoire involontaire*.“ Über einige Motive, S. 641.

„Wohlschmeckende Jugenderinnerungen“ als Daten einer phylogenetisch wie ontogenetisch verstandenen Vorgeschichte entziehen sich dem Bewusstsein, doch hinterlassen im Text ihren Abdruck.²⁹ Der literarische Text stellt die Folie für das Aromatische³⁰ oder Sinnliche dar, auf der Bruchstücke eines nicht mehr ganz zu Repräsentierenden, tief in der Vorgeschichte Vergrabenen, zur Sprache gebracht und lesbar gemacht werden. Der Text ist ein Abbild des Körpergedächtnis, er bewahrt die Spur des Traumas. Zugleich weiß er aber um diese Funktion und reflektiert sie ironisch.

2. *Modus*: Jüdischkeit ist gleichsam dem verschlossenen Zimmer aus dem Witz im Werk Heines auf eine sentimentale und hybride Weise zwischen An- und Abwesenheit enthalten. Das Gedächtnis an die Jüdischkeit bei Heine bildet eine Art *Krypta*, die die binäre psychische Topik von unbewusst/bewusst und Gedächtnis/Vergessen untergräbt.³¹ Innerhalb des Unbewussten wird ein weiter versteckter, dem Bewusstsein nicht zugänglicher Aufbewahrungsbereich geschaffen, der aber eigentlich nicht Innenraum darstellt, sondern ein Stück Außen, das im Innenraum eingeschlossen ist und weder bewusst erinnert wird, noch vergessen werden kann. Deshalb ist der Modus, mit dem die Sprache Bezug nimmt auf diese tertiäre Zone, melancholisch. Melancholie ist im Gegensatz zur Trauer der nicht abschließbare Bewältigungsversuch eines Verlustes.³² Sie leitet sich in der psychoanalytischen Theorie von der ambivalenten Beziehung des Ichs zu einem äußeren Objekt ab: Einerseits muss eine „starke Fixierung des Ichs an das Liebesobjekt vorhanden sein, andererseits aber im Widerspruch dazu eine geringe Resistenz der Objektbesetzung“.³³ Obwohl also eine große Menge Libido auf das Objekt gerichtet ist, ist deren Ausrichtung durch Erschütterungen in der Beziehung nicht fest. Der Melancholiker muss primär Narzisst sein, denn wenn das Objekt wegfällt, kann die Objektbesetzung auf den Narzissmus regredieren, dass heißt, die Libido richtet sich auf das Ich, das nun mit dem Objekt identifi-

²⁹ Vgl. Geller, Jay: *The Aromatics of Jewish Difference*; or, *Benjamins Allegory of Aura*. In: Boyarin, Jonathan / Boyarin, Daniel (Hg.): *Jews and other Differences. The new Jewish Cultural Studies*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press 1997, S. 203-256.

³⁰ Der junge Benjamin schreibt 1912 in einem Brief an Ludwig Strauss: „Das Jüdische war vielleicht oft nur ein fremdländisches, südliches (schlimmer: sentimentales) Aroma, in unserer Produktion und in unserem Leben.“ Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe*. Herausgegeben von Christoph Gödde und Henry Lonitz. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995ff., 1. Band S. 61.

³¹ Derrida, Jacques: *Fors. Die Winkelwörter von Nicolas Abrahams und Maria Torok*. In: Abrahams, Nicolas / Torok, Maria: *Kryptonymie. Das Verbarium des Wolfsmanes*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Ullstein 1979, S. 7-58.

³² Vgl. Freud, Sigmund: *Trauer und Melancholie*. In: Ders.: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913-1917*. Frankfurt a.M.: S. Fischer 1973 (1946), S. 427-446.

³³ Ebd., S. 435.

ziert wird und in eine „pathologisch“ ambivalente Beziehung zu sich selbst gerät.³⁴ Der „gesunde“ Prozess der Trauerarbeit dagegen zieht die Libido vom verlorenen Objekt ab, indem sie abgebaut wird. Das fremde Objekt muss als tot anerkannt werden. Dies geschieht in traditionellen Gesellschaften mit verschiedenen rites de passage, die dem Ich helfen sollen, eine eigene Verlust-Erfahrung zu machen. Darin wird, um den Schmerz vergessen zu können, ein Gedächtnis an das Tote, das nun ganz einem selbst gehört, herausgebildet. Der „melancholische Komplex“ jedoch, so meint Freud mit einer Wendung, die selbst melancholisch erscheint, ist nicht abschließbar und „verhält sich wie eine offene Wunde“³⁵, die weder verheilt noch vernarbt.

Heines *Memoirenfragment* kann gleichsam als eine solche „offene Wunde“ beschrieben werden: „(...) und die Wechselwirkungen äußerer Begebenheiten und innerer Seelenergebnisse“, so schreibt Heine in einem von den Herausgebern als „Vorrede“ zu den *Memoiren* klassifizierten Fragment an eine fiktive Leserin, „offenbart Ihnen die Signatura meines Seyns und Wesens. Die Hülle fällt ab von der Seele und du kannst sie betrachten in ihrer schönen Nacktheit. Da sind keine Flecken, nur Wunden.“ Die – zuerst gesiezte, nach dem Abfallen der Hülle geduzte – Leserin kann Heines „Signatura“ entziffern, sie liest „nur Wunden“. Kryptisch darin enthalten ist das für immer Verlorene. Der von seinem Modus her melancholische Bezug des Textes zu diesem ihm Vorausliegenden geschieht im Medium des Aromatischen, Sinnlichen, Körperlichen. – Er kann nur in Modellen beschrieben werden. Auch die „Wunde“ ist ein solches, sehr beliebtes Modell. Ein anderes würde auf die Nase und den Geruch abstellen, ein weiteres vielleicht die Sexualität und alternative Bilder von Männlichkeit oder Weiblichkeit ins Zentrum stellen. Wir wollen hier die Verwundung als literarisches Modell des Körpergedächtnisses weiterverfolgen.

³⁴ Freud stellt aber klar: „Die Anlässe der Melancholie gehen meist über den klaren Fall des Verlusts durch den Tod hinaus und umfassen alle Situationen von Kränkung, Zurücksetzung und Enttäuschung, durch welche ein Gegensatz von Lieben und Hassen in die Beziehung eingetragen oder eine vorhandene Ambivalenz verstärkt werden kann.“ Freud: Trauer und Melancholie, S. 437. Die Beschreibung des modernen Juden Freud passt somit genau auf die ambivalente Beziehung der modernen und assimilierten Juden zu ihrem Judentum.

³⁵ Freud: Trauer und Melancholie, S. 439.

2. „Unheimliche Erinnerung“

Es gibt im *Memoirenfragment* eine Erzählung, die paradigmatisch die Ausbildung einer Außenseiter-Identität beschreibt. Es handelt sich im wörtlichen Sinn um eine „Denkwürdigkeit“, mit welcher Heine, wie er in der „Vorrede“ schreibt, „als Opfer in Berührung“ (DHA 15, 59) kommt, um eine Art Urszene, in der die Selbstwahrnehmung als Opfer traumatisch verankert wird.

Als „kleines Bübchen“ (DHA 15, 75) befragt Harry seinen Vater nach dem Großvater. „Auf diese Frage antwortete er halb lachend halb unwirsch: ‚Dein Großvater war ein kleiner Jude und hatte einen großen Bart.‘“ (Ebd.) In dieser Antwort des Vaters ist viel enthalten. Zum einen wird sie „lachend“ gegeben: Der Vater reproduziert das alte Juden-Stereotyp im Wissen um dessen Falschheit und bricht es damit ironisch. Zum anderen ist sie „unwirsch“, wohl deshalb, weil der Vater um die Vergleichenheit seiner Ironie weiß. Diese wird vom kleinen Harry denn auch nicht verstanden.

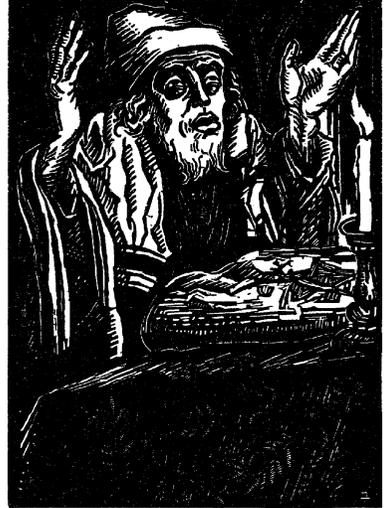
Den andern Tag, als ich in den Schulsaal trat, wo ich bereits meine kleine Kameraden versammelt fand, beeilte ich mich sogleich ihnen die wichtige Neuigkeit zu erzählen, dass mein Großvater ein kleiner Jude war welcher einen langen Bart hatte. Kaum hatte ich diese Mittheilung gemacht, als sie von Mund zu Mund flog, in allen Tonarten wiederholt ward, mit Begleitung von nachgeächften Thierstimmen, die Kleinen sprangen über Tisch und Bänke, rissen von den Wänden die Rechentafeln welche von den Wänden purzelten nebst den Tintenfassern und dabey wurde gelacht, gemeckert, gegrunzt, gebellt, gekrächzt, ein Höllenspektakel dessen Refrain immer der Großvater war, der ein kleiner Jude gewesen und einen großen Bart hatte. Der Lehrer, welchem die Classe gehörte, vernahm den Lärm und trat mit zornglühendem Gesichte in den Saal und fragte gleich nach dem Urheber dieses Unfugs. (DHA 15, 75)

Natürlich wird Harry als Spitzbube überführt und büsst seine „Schuld mit einer bedeutenden Anzahl Prügel“ (Ebd.). Es erstaunt weniger die Tatsache, dass das Kind die seltsame Antwort seines Vaters in der Schule weitererzählt. Dem Knaben muss die Antwort wegen der zweideutigen und knappen Reaktion des Vaters ein Rätsel aufgeben, welches ihm seine eigene Herkunft verdunkelt. Die „wichtige Neuigkeit“ ist daher nicht das Wissen um die Identität des Großvaters (und der eigenen) – das Kind kann gar nicht *wissen*, was ein „kleiner Jude“ ist – sondern die erste Ahnung von der eigenen Verschiedenheit, die aber noch ein Geheimnis ist. Das Kind wird vom Rätselspruch „Dein Großvater war ein kleiner Jude und hatte einen großen Bart“ dermaßen beschäftigt, dass es ihn wiederholen muss und seinen Schulkameraden weitergibt, die ihn ebenfalls nicht verstehen können. Umso erstaunlicher sind deren Reaktionen: Ein „Höllenspektakel“ bricht los, die Kinder ahmen Tierstimmen nach, ja, werden zu Tieren. Die

Verwandlung der „kleine Kameraden“ in eine grunzende, bellende und krächzende Masse, deren „Refrain immer der Großvater war, der ein kleiner Jude gewesen“, erinnert fatal an einen antisemitischen Mob. Heine müssen die Szenen der so genannten Hep-Hep-Verfolgungen von 1819 noch in lebhafter Erinnerung gewesen sein. Eine direkte Folge dieser ganz Deutschland überziehenden Pogrome war die aufklärerisch gedachte Gründung des „Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden“ unter der Führung des Juristen Eduard Gans, dessen Mitglied Heine bekanntlich war. Auch während den Hep-Hep-Verfolgungen war das Schreien eines bedeutungslosen Wortes verbunden mit dem Ausbruch richtungsloser Gewalt und wie nach den diesen Pogromen die Juden selbst für die Gewalt, der sie ausgesetzt waren, verantwortlich gemacht wurden, wird hier der Jude zum Schuldigen gemacht. Harry bekommt bei dieser Gelegenheit „die ersten Prügel“, die er „auf dieser Erde empfang“ (75).

Der Stock womit ich geprügelt ward, war ein Rohr von gelber Farbe, doch die Streifen welche dasselbe auf meinem Rücken ließ waren dunkelblau. Ich habe sie nicht vergessen. (DHA 15, 75)

Der pathetische Ton, den Heine hier anschlägt – „die ersten Prügel, die ich auf dieser Erde empfang“ – ist präzise gesetzt. Der Autor schildert sich selbst als Leidender, es geht hier um nichts weniger als um seine eigene unbewusste Geburt als Außenseiter. Mit den ersten Prügel auf „dieser Erde“ kommt Harry zur Welt, indem er für eine „Schuld“ (Ebd.) büsst, die erst im Moment der Strafe entsteht. Das jüdische Opfer-Trauma bildet sich, indem der Rätselspruch des Vaters mit Prügeln aufgelöst wird. Die Lösung des Rätsels besteht im Einlösen der „Schuld“ ein Jude zu sein. Nicht zufällig erwähnt Heine die Farben *gelb* des Prügelstocks und *dunkelblau* der Streifen auf dem Rücken, die „nicht vergessen“ werden können. Es sind die traditionellen Farben des Judentums. Im *Rabbi von Bacherach* antwortet die schöne Sara dem scherzhaften Werben Don Isaaks: „Edler Herr!



I. BUDKO
Holzschnitt aus „Der Rabbi von Bacherach“. Berlin

Wenn ihr mein Ritter seyn wollt, so müsst ihr gegen ganze Völker kämpfen (...) Und wenn ihr gar meine *Farbe* tragen wollt, so müsst ihr *gelbe* Ringe auf Euren Mantel nähen oder eine *blaugestreifte* Schärpe umbinden: denn dies sind meine Farben, die Farben meines Hauses, des Hauses welches Israel heißt, und sehr elend ist, und auf den Gassen verspottet wird von den Söhnen des Glücks!“ (DHA 5, 140) [Hervorhebungen C.B.] Anstatt auf einer Schärpe haben sich die blauen Streifen im *Memoirenfragment* auf der bloßen Haut niedergeschlagen. Nur die sinnlichen Abdrücke des Judentums bleiben im Gedächtnis, die Farben, die einmal symbolisch dafür standen, erinnern die erlittenen Schmerzen unmittelbar. Heine nimmt mit dieser kleinen Anekdote die Antwort auf eine große Frage einer seiner besten Leser vorweg:

Wie macht man dem Menschen-Thiere ein Gedächtniss? Wie prägt man (...) dieser leibhaften Vergesslichkeit etwas so ein, dass es gegenwärtig bleibt?... Dies uralte Problem ist, wie man denken kann, nicht gerade mit zarten Antworten und Mitteln gelöst worden; vielleicht ist sogar nichts furchtbarer und unheimlicher an der ganzen Vorgeschichte des Menschen als seine *Mnemotechnik*. „Man brennt etwas ein, damit es im Gedächtnis bleibt: nur was nicht aufhört, *weh zu thun*, bleibt im Gedächtniss“ – das ist ein Hauptsatz aus der allerältesten (leider auch allerlängsten) Psychologie auf Erden.³⁶

Diese berühmten Sätze aus der zweiten Abhandlung von Friedrich Nietzsches *Genealogie der Moral* formulieren abstrakt, was Heine exemplarisch zeigt, nämlich dass das Vergessen nicht der Ausfall des Gedächtnisses, sondern umgekehrt das Gedächtnis das Gegenvermögen zu einem als Grundvermögen des Menschen gedachten Vergessen bildet. Dem Menschen wird im Prozess der Zivilisierung gewaltsam ein Gedächtnis an das moralische Gesetz gemacht, das nicht übertreten werden darf. Nach Nietzsche muss der Mensch versprechen, den gesellschaftlichen Regeln zu folgen um beherrschbar zu werden. Im Fall unseres Textes wird dieser Prozess auf die Ontogenese hinuntergebrochen. Was erinnert wird, ist nicht die Moral als Unterdrückung der tierischen Abstammung und die damit verbundene Schuld, das moralische Gesetz immer schon übertreten zu haben, sondern die Schuld, in der Gesellschaft immer schon anders zu sein. Harry wird in dieser kleinen Erzählung seine Genealogie in den Körper geschrieben. Damit wird ihm ein Gedächtnis an seine Jüdischkeit gemacht. Er weiß jetzt, was die Antwort seines Vaters bedeutete:

³⁶ Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Ders.: Werke. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter 1968, VI/2 S. 259-430, hier S. 311.

Und jedesmal wenn von kleinen Juden mit großen Bärten die Rede war, lief mir eine unheimliche Erinnerung grüselnd über den Rücken. ‚Gesottene Katze scheut den kochenden Kessel‘ sagt das Sprüchwort und jeder wird leicht begreifen, dass ich seitdem keine große Neigung empfand nähere Auskunft über jenen bedenklichen Großvater und seinen Stammbaum zu erhalten oder gar dem großen Publikum wie einst dem kleinen dahinbezügliche Mittheilungen zu machen. (DHA 15, 75-76)

Die Moral der Geschichte ist, dass Jüdischkeit in der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts verschwiegen werden muss. Sie ist durch „jenen bedenklichen Großvater und seinen Stammbaum“ genealogisch definiert. Die „unheimliche Erinnerung“ ist die Erinnerung an das Furchtbarste und Unheimlichste in der „Vorgeschichte des Menschen“, den Moment, in dem sich die Schuld im Ereignis der Strafe offenbart und zum Gedächtnis an ein Immer-schon-anders-Sein wird. Dieses Gedächtnis befindet sich gleichsam im Rücken und wird unmittelbar abgerufen.³⁷

Nur wenige Zeilen vor der Geschichte von den Prügeln heißt es im *Memoirenfragment*: „Aber es giebt gewiss noch schlimmere Schulden als Geldschulden welche uns die Vorfahren zur Tilgung hinterlassen. (...) Die Schrift sagt: die Väter haben Härlinge (unreife Trauben) gegessen und die Enkel haben davon schmerzhaft taube Zähne bekommen.“ (DHA 15, 74) Zwar wird in der Sekundärliteratur die Stelle oft erwähnt, doch noch nie hat es jemand für notwendig erachtet, die von Heine zitierte Bibelstelle – es handelt sich um den „klagenden Propheten“ Jirmejahu – in ihrem Kontext nachzuschlagen. Im 31. Kapitel des Buches Jirmejahu geht es um den neuen Bund des abtrünnigen Israels mit Gott, das Ende des Exils und der Sünde: „Er, der Jsraël zerstreuet, sammelt es und hütet es wie ein Hirt seine Herde. Denn erlöset hat der Ewige Jaakob und es befreit aus der Hand des Mächtigeren.“³⁸ Es wird eine Endzeitsituation der Befreiung beschrieben und ein Ende der Gewalt. „Gehört habe ich Efrajim klagend: Du hast mich gezüchtigt und ich bin gezüchtigt worden, wie ein ungebändigtes Kalb: Führe mich zurück und ich will zurückkehren; denn du bist der Ewige, mein Gott.“³⁹ Die Umkehr, die für das ganze Volk Israel gefordert wird, mag für Heine individuelle Bedeutung gehabt haben. Er dreht die zentrale Aussage jedoch um, denn bei Jirmejahu heißt es über das erlöste Zeitalter: „In

³⁷ In den Geständnissen meint Heine, ein Sklave verstünde das Neue Testament besser als das Alte, weil „mehr Prügel darin vorkommen“ als in der „ersten Abteilung des heiligen Buches“: „So ein armer Negersclave liest zugleich mit dem Rücken, und begreift daher viel besser als wir.“ (DHA 15, 41)

³⁸ Jer. 31, 10-11. Zitiert nach Zunz, Leopold: Die vierundzwanzig Bücher der heiligen Schrift. Basel: Victor Goldschmidt 1980.

³⁹ Jer. 31, 18.

selbigen Tagen wird man nicht mehr sprechen: Die Väter haben Herlinge gegessen, und die Zähne der Kinder sind stumpf geworden. / Sondern ein jeglicher wird um seine Schuld sterben, jeglicher Mensch, der Herlinge gegessen, dem werden die Zähne stumpf werden.“⁴⁰ Wenn der biblische Prophet ein Ende der Schuld in der Umkehr zu Gott predigt, eine Art universelles Vergessen, dann steht für Heine die Unmöglichkeit dieses Vergessens fest. Weil es nicht mehr um eine spirituelle Schuld, sondern um die physisch übermittelte Schuld der Herkunft geht, verliert das Gleichnis von den abstumpfenden Zähnen seinen Gleichnischarakter und muss von Heine wörtlich verstanden werden.

Es herrscht eine Solidarität der Generationen die aufeinanderfolgen, ja die Völker die hinter einander in die Arena treten, übernehmen eine solche Solidarität und die ganze Menschheit liquidiert am Ende die große Hinterlassenschaft der Vergangenheit – vielleicht durch einen Universalbankrott. (DHA 15, 73-74)

In einer gestrichenen Fassung, die wir in den gedruckten Lesarten der DHA finden, heißt es noch: „Im Thale Josaphat wird das große Schuldbuch vernichtet werden – vielleicht durch einen Universalbankrott.“ (DHA 15, 1110) Auch das Tal Josaphat ist ein Bezug zu den Prophetenbüchern. Das „Thal Josaphat“ wird beim Propheten Joël erwähnt. Dieses kurze, aber sprachgewaltige Buch erzählt von der Rache Gottes an den Feinden „Judas und Jerusalems“ und entwirft eine gleichermaßen grausame wie erlösende Endzeit. Es endet mit den Worten: „Und ich räche ihr Blut, das ich (noch) nicht gerächt und der Ewige wird thronen in Zion.“⁴¹ J(eh)os(h)aphat heißt wörtlich „Gott richtet“. Obwohl die Legende dieses Tal zwischen der Stadt Jerusalem und dem Ölberg lokalisiert, ist der Name keine geographische Bezeichnung sondern sprechend Josaphat wird erst existieren, wenn Gott die Welt wirklich richten wird. Diese Gewissheit ist bei Heine wortwörtlich durchgestrichen. Sein Text selbst vollzieht mit dieser Streichung den Säkularisierungsprozess, und der „Universalbankrott“ als letztes mögliches Ende der Geschichte ist ganz allein von Menschen gemacht. Er kommt nicht daher, dass Gott den Menschen ihre Schuld vergibt, sondern dass die vererbte Schuld nicht mehr vergessen werden kann, ganz einfach weil es für den assimilierten Juden einen Zustand der Unschuld nicht mehr gibt.

Der jüdische Autobiograph muss das explizit Jüdische in seinen Texten für sich behalten und das Geheimnis von Harrys Herkunft ist, das lehrt die Lektion der Prügel, dass sie ein Geheimnis bleiben muss. Auf verschwiegene Weise lehrt die Allegorie damit auch, wie die „unheimlichen Erinnerungen“ an die Jüdischkeit,

⁴⁰ Jer. 31, 29-30.

⁴¹ Joel 4, 21.

die dem Autobiographen „grüselnd über den Rücken laufen“, sich bilden. Der Text fragt, wie Jüdischkeit, die kryptisch im Gedächtnis des Körpers wie im Rücken des Textes aufbewahrt ist, verheimlicht werden kann. Wie nicht erinnern? So lautet die paradoxe Frage, vor die uns dieser Text stellt.

3. Die Stimme aus der Krypta

Fragt die Stelle des *Memoirenfragments* noch auf einer tropischen – damit uneigentlichen – Ebene des Textes nach der Funktionsweise des literarischen Erinnerns, so kann an anderen Stellen von Heines Spätwerk gezeigt werden, dass gerade das vermeintlich *Eigentliche* des Textes, die Stimme des Autobiographen, eine rhetorische Illusion ist. Im berühmten *Nachwort zum Romanzero* beschreibt der Autor sich selbst in der „Matratzengruft“:

Aber existire ich wirklich noch? Mein Leib ist so sehr in die Krümpe gegangen, dass schier nichts übrig geblieben als die Stimme, und mein Bett mahnt mich an das tönende Grab des Zaubers Merlinus (...). Ein Grab ohne Ruhe (...) – das ist ein trauriger Zustand. (DHA 3/1, 177)

Das Bett des Dichters gleiche dem „tönende[n] Grab“; mit diesem Bild – dem Topos des sprechenden (Grab-)Steins – benutzt Heine eine sehr klassische Redefigur: „Es ist die Figur der Prosopopöie, die Fiktion der Apostrophierung einer abwesenden, verstorbenen oder stimmlosen Entität, wodurch die Möglichkeit einer Antwort gesetzt und der Entität die Macht der Rede zugesprochen wird.“⁴² Wie Paul de Man darlegt, lässt sich die umständliche Bezeichnung der Redefigur auf das griechische *prosopon poiin* zurückführen, etwas Totem „eine Maske, oder ein Gesicht (*prosopon*) geben.“⁴³ Indem Heine im *Nachwort* den Leser anspricht, erzeugt er die Fiktion einer übriggebliebenen Stimme aus dem Grab, er verschafft dem Text aus der Krypta eine Stimme, die authentisch klingende Stimme Heinrich Heines: „Ich breche hier ab, denn ich gerate in einen larmoyanten Ton, der vielleicht überhandnehmen kann, wenn ich bedenke, dass ich jetzt auch von dir, theurer Leser, Abschied nehmen soll.“ (Ebd.) Die fiktive Adressierung, die Apostrophe, ist auf chiasmatische Weise mit der Prosopopöie verbunden, denn als Figur der Abwendung von einem Primären und Hinwendung zu einem anderen⁴⁴, „vollzieht sie eine Wendung und inszeniert sie einen Gestus, den die Prosopopöia voraussetzt und einschließt, aber im Sprechen des

⁴² de Man: *Ideologie* S. 140.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ Zuerst ist die Apostrophe eine *aversio*: Erst nach einer unerwarteten Abwendung von der eigentlichen, anonymen Zuhörerschaft, wendet sich der Redner einem überraschend gewählten, speziellen Publikum zu. Diese Doppelbewegung bewirkt eine Intensivierung des unmittelbaren Kontakts zum Publikum. Vgl. Lausberg, Heinrich: *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*. München: Max Hueber Verlag 1960, S. 378.

Stummen oder Abwesenden nicht mehr sichtbar sein lässt.⁴⁴⁵ Durch die Apostrophe setzt sich das Ich rhetorisch als a priori des Textes und das „tönende Grab“ ist genau die Figur, die ihre eigene arbiträre Einsetzung vergessen macht. Indem „sie dessen Nachträglichkeit im Phänomenal-Werden des Gesichts und der Stimme schon vergessen hat“⁴⁴⁶, ist die Prosopopöie als Fiktion des autobiographischen Ichs ein Anthropomorphismus, der sich selbst verstellt.

Der Stimme eines Abwesenden als der fiktiven Stimme eines untoten Juden begegnen wir exemplarisch in einem Text von 1838, der *Shakespeares Mädchen und Frauen* gewidmet ist. Heine gibt den Abschnitten über Jessika und Portia aus dem *Merchant of Venice* den Anschein einer „autobiographischen Reminiszenz“⁴⁴⁷ und beschreibt seinen eigenen Besuch in Venedig, bei dem er sich prompt – am Jom Kipur – auf die Suche nach Shylock macht, den er als tragische Figur des jüdischen Leidens, als Hiobgestalt, charakterisiert. *Sehen* kann der Ich-Erzähler Shylock weder unter den betenden Juden in der Synagoge, noch in den Gassen des alten Ghettos, „aber:

gegen Abend, wo, nach dem Glauben der Juden, die Pforten des Himmels geschlossen werden und kein Gebet mehr Einlass erhält, hörte ich eine Stimme, worin Thränen rieselten, wie sie nie mit den Augen geweint werden ... Es war ein Schluchzen, das einen Stein in Mitleid zu rühren vermochte ... es waren Schmerzlaute, wie sie nur aus einer Brust kommen konnten, die all das Martyrthum, welches ein ganzes gequältes Volk seit achtzehn Jahrhunderten ertragen hat, in sich verschlossen hielt ... Es war das Röcheln einer Seele, welche todtmüde niedersinkt vor den Himmelspforten ... Und diese Stimme schien mir wohlbekannt, und mir war, als hätte ich sie einst gehört, wie sie ebenso verzweiflungsvoll jammerte: „Jessika, mein Kind!“ (DHA 10, 134-135)

Wie oft in seinen Texten geht Heine auf einen ewigen Juden zurück, „der nicht sterben kann und weinend vor den Himmelspforten niedersinkt, die ihm keinen Einlass gewähren.“⁴⁴⁸ Schon für Briegleb markiert diese ebenso ergreifende wie komplexe Stelle eine Schwelle und einen Ausgangspunkt für die Lektüre; hier durchkreuzten sich der Schmerz des von seinem Gott nicht mehr gehörten orthodoxen Juden mit Heines eigenem Abfall von der Gemeinschaft der Väter.⁴⁴⁹ Für Hessing stellt Heine der Satire der *Reisebilder* nun die von Shakespeare als *Komödie* entworfene *Tragödie* Shylocks entgegen und allegorisiert in der Shylock-Figur seine Zweifel am Kulturprojekt der Emanzipation.

⁴⁴⁵ Menke, Bettina: Prosopopöia. Stimme und Text bei Brentano, Hoffmann, Kleist und Kafka. München: Wilhelm Fink 2000, S. 166.

⁴⁴⁶ Ebd., S. 170.

⁴⁴⁷ Hessing, *Der Traum*, S. 274.

⁴⁴⁸ Ebd., S. 277.

⁴⁴⁹ Briegleb, *Bei den Wassern*, S. 90-95.

Die Begegnung mit Juden und mit jüdischer Tradition gestaltet Heine, wie Hessing zeigt, in seinen Texten erst nach 1848 offen. Hessing liest diese Begegnungen in den späten Texten größtenteils als Identifizierungen, Heine würde seine „Maske“⁵⁰ fallen lassen und sich „der Sehnsucht nach einem persönlichen Gott mit allen Attributen der Überlieferung“⁵¹ anheimgeben. Doch diese Sehnsucht als „Bekanntnis zum Judentum“⁵² zu deuten, scheint mir nicht schlüssig. Vielmehr ist sie möglicherweise Heines zwar alles andere als willkürliche, aber letzte Maske, die diese Texte aufbieten um sich selbst rhetorisch als Texte von Jenseits des Grabes, als Stimme aus der Krypta, auszuweisen. In der kleinen Shylock-Szene hat diese Inszenierung ihren Fluchtpunkt. Der zum Text-Gespent gewordene Autor Heine⁵³ kann wie sein Shylock am Versöhnungstag keine Versöhnung erfahren. In der melancholischen Stimme Shylocks wird einerseits dem stummen Leiden an der nicht „abzuwaschenden“ Jüdischkeit, andererseits der jüdischen Trauer über den Verlust des Judentums eine Stimme gegeben. „Jessika, mein Kind!“ – Das ist der virtuelle Ruf der „wohlbekannteren“ Stimme, die an den ergeht, der selbst abtrünnig geworden ist. Der Erzähler befindet sich selbst nicht unter den „armen Juden“, die „eingewickelt in ihre weißen Schaufäden-Talaren, mit unheimlichen Kopfbewegungen, fast aussehend wie eine Versammlung von Gespenstern“ (DHA 10, 133) beten, sondern ist ganz der moderne Flaneur, ein Nicht-Dazugehöriger. Damit ist er der einzige, der die Stimme überhaupt vernehmen kann und das Ich weist sich als authentische Gestalt des Erinnerens aus. Indem das jüdische Leid eine Stimme bekommt, kann sich der Autor als den inszenieren, der dieses Leid erinnert, davon Zeugnis ablegt und es verkörpert. Das Ich wird zum autobiographisch sich versichernden Heinrich Heine, ehemals Harry Heine, und sein Text wird zu seinem Bekenntnis, zu *seiner* Stimme. Der „larmoyante Ton“, der im *Nachwort* nicht überhand nehmen soll, ist die genaue Metapher für den sich als melancholische Stimme gebärdenden Text.

Das Erstaunliche ist jedoch, dass Heines literarische Texte um diesen Vorgang wissen und den ihn gleichmütig ignorierenden Literaturwissenschaftlern höchst ironisch mitzuteilen scheinen. In einem nachgelassenen Gedicht heißt es:

⁵⁰ Hessing, *Der Traum*, S. 280.

⁵¹ Ebd., S. 284.

⁵² Ebd., S. 22.

⁵³ Vgl. Briese, Olaf: Exil auf Erden. Facetten einer Zumutung in Heines Spätwerk. In: Heine-Jahrbuch 2003. Hg. von Joseph A. Kruse. Stuttgart/Weimar: Metzler 2003, S. 14-36. „Der Autor selbst ist ein unsterblicher, dem Text der Weltgeschichte unauslöschlich eingeschriebener Nachfahre ihrer religiösen, mythischen und poetischen Schöpfungen. Sein Weltverlust läutert sich zu Textlust. Sein ist Zitat, Chiffre und Hieroglyphe, ist Nachvollzug und Fortschritt vorgefundener textuellen Materials.“ S. 33.

Wenn ich sterbe, wird die Zunge
 Ausgeschnitten meiner Leiche;
 Denn sie fürchten, redend kãm' ich
 Wieder aus dem Schattenreiche.
 (DHA 3/1, 348)

Der trochäisch fallenden Versfuß, der hier so simpel scheint, bezeichnet doch genau die Abwärtsbewegung, in die die Zeilen führen, nämlich ins „Schattenreiche“. Auch der intertextuelle Bezug sprengt die kleine Form des sich lyrisch, persönlich gebenden Textes. Wie der treuherzige Kommentar der DHA mitteilt, handelt es sich bei diesem Gedicht um eine Reaktion auf „die Drohung Carl Heines, der kein Pensionsgeld auszahlen wollte, ohne dass sich der Dichter verpflichtete, nie etwas zu veröffentlichen, was die Familie Salomon Heines persönlich kränken konnte.“ (DHA 3/2, 1508) Doch offensichtlich ist das Biographische nur Anlass für eine grundlegende poetologische Überlegung. Denn die Erzählung des Unholds Tereus, der seine Schwägerin Philomela vergewaltigt und ihr die Zunge herausschneidet, damit sie nicht von der ihr angetanen Gewalt berichten kann, stellt eine Urszene der Literatur dar. Wie unter anderem Ovid berichtet, webt die stumme Philomela einen Teppich, in dem sie „die purpurnen Zeichen: der Untat Kündler“⁵⁴ einarbeitet und der Schwester schickt. Die Mitteilung ist *textus* im wörtlichen und übertragenden Sinn. Die Sage stellt dar, dass nicht die lebendige Stimme von der Verwundung erzählt, sondern der Text als stummer Zeichenträger, den es zu *lesen* gilt.

Stumm verfaulen wird der Tote
 In der Gruft, und nie verraten
 Werd ich die an mir verübten
 Lächerlichen Freveltaten. (Ebd.)

Es gibt keine posthume Stimme: „Stumm verfaulen“ muss der Körper und das Papier. Die „Freveltaten“, die sich mit unheimlicher Präzision auf „verraten“ reimen, bleiben ungenannt. Wie nicht erinnern? So muss die Frage heißen, die ein Text stellt, der seine eigene Verschwiegenheit thematisiert.

Heines Rückkehr ins Judentum nach 1848, die in der Sekundärliteratur beinahe gefeiert wird, hat mehr mit dieser Frage zu tun als mit theologischen, philosophischen oder im weitesten Sinn mit weltanschaulichen Überlegungen. Das *Memoirenfragment* bricht mit einer in direkter Rede verfassten Ermahnung von

⁵⁴ Ovid: Metamorphosen. Aus dem Lateinischen von Erich Rösch mit einer Einführung von Niklas Holzberg. München: Artemis 1988, S. 166, IV 575.

Harrys Vater gegen „irreligiöse Spötteleien“ des Sohnes ab.

Du kannst Philosoph sein, soviel du willst, aber ich bitte dich, sage nicht öffentlich, was du denkst, denn du würdest mir im Geschäft schaden, wenn meine Kunden erführen, dass ich einen Sohn habe, der nicht an Gott glaubt; besonders die Juden würden keine Velveteens mehr bei mir kaufen und sind ehrliche Leute, zahlen prompt und haben auch Recht, an der Religion zu halten. Ich bin dein Vater und also älter als du und dadurch auch erfahrener; du darfst mir also aufs Wort glauben, wenn ich mir erlaube, dir zu sagen, dass der Atheismus eine große Sünde ist. (DHA 15, 100).

Der Vater wird im „Memoiren“-Text als nicht-maskuliner, dicklicher und zögerlicher, dafür umso mehr als liebender und liebenswerter, ja zärtlicher Mann gezeichnet und damit deutlich als Gegenbild zu einer römisch-germanischen Männlichkeit ausgezeichnet, die sich vorzugsweise über Befehlsgewalt, Entscheidungskraft und Härte definiert.⁵⁵ Dennoch scheint Samson Heine eine gewisse Autorität⁵⁶ zugeschrieben zu werden, die aber nur partikulare und nicht universelle Gültigkeit beansprucht, dergestalt verkörpert er den Typus des jüdischen Patriarchen. Der Text gibt diesem toten Vater eine Stimme und der Sohn scheint ihr erst jetzt, im memorierenden Rückblick, zu folgen. Der Glaube an den Gott der Väter und des Vaters mag noch so ökonomisch bedingt sein – damit ist diese Rede in ein gnadenlos ironisches Licht gerückt – er ist in jedem Fall notwendig. Denn nicht nur das Geschäft des Textilienhändlers Samson Heine, sondern auch das des Texters Heinrich Heine, hängt von der Illusion der Vertrauenswürdigkeit ab. Deshalb verweisen Heines späte autobiographische Texte dauernd auf den wiedergefundenen persönlichen Gott des Judentums. Es ist die letzte Möglichkeit, Authentizität für die Stimme des in der Krypta vergrabenen Heine herzustellen, die das autobiographische Ich unbedingt benötigt. In Wirklichkeit befolgt Heine (der Autor) den fiktiven Rat des Vaters genau, denn er sagt nie „öffentlich“, was er (der real existierende Schriftsteller) *denkt*. Der Text bleibt stumm, bleibt *Text* – es ist diese Tautologie, die die Redefigur der Prosopopöie maskiert und versucht vergessen zu machen. Die beständige Frage von Heines autobiographischen Schriften lautet: Wie nicht erinnern?

⁵⁵ Dieses Gegenbild wird interessanterweise nicht von Christen verkörpert, sondern vom ambivalent verhassten/bewunderten Onkel Salomon Heine, dem – im Gegensatz zum Vater – erfolgreichen Hamburger Bankier. Vgl. dazu – neben den Arbeiten Daniel Boyarins – jetzt: Hertz, Deborah: Männlichkeit und Melancholie im Berlin der Biedermeierzeit. In: Heinsohn, Kirsten/Schüler-Springorum, Stefanie (Hg.): Deutsch-jüdische Geschichte als Geschlechtergeschichte. Studien zum 19. und 20. Jahrhundert. Göttingen: Wallstein 2006, S. 276-292.

⁵⁶ Briegleb bemerkt, dass Heine den Vater in „Gestalt eines Gedenkbildes“ auftreten lässt, „das jedem, der so wie der Vater aus dem Ghetto getreten ist, jüdische Autorität in der Moderne zuschreibt.“ Briegleb, Klaus: [Art.] Heine. In: Kilcher, Andreas B. (Hg.): Metzler Lexikon der deutsch-jüdischen Literatur. Jüdische Autorinnen und Autoren deutscher Sprache von der Aufklärung bis zur Gegenwart. Stuttgart

Wenn nach dem Lyriker und dem politischen Heine der jüdische Heine ernsthaft ins Zentrum der Forschung gestellt werden soll, muss die rasante Entwicklung im Feld der Jewish Studies ebenso im Auge behalten werden wie die literaturwissenschaftliche Theoriebildung. Nur einer Lektüre, die sich der sozialhistorischen Bedingungen *sowie* der rhetorischen Verfassung von Heines Texten bewusst ist, wird es gelingen zu einem adäquaten Verständnis dessen zu gelangen, was man vielleicht Heines Jüdischkeit nennen kann.

Heinrich Heine im "Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden"

Von Edith Lutz

Heine, - der Dichter, der Feuilletonist, der Kritiker mit spitzer Zunge... Es ließen sich noch weitere Assoziationen in beruflicher Hinsicht finden. Heine, - der Lehrer - wäre vermutlich eine höchst selten genannte. Heines Lehrtätigkeit an einer jüdischen Unterrichtsanstalt wird von seinen Biografen für so unbedeutend gehalten, dass sie häufig nicht einmal Erwähnung findet. Über den Träger dieser Lehranstalt, den "Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden", äußert sich Heine eher negativ. Jedoch sind diese Äußerungen Briefen entnommen, gerichtet an seinen Freund Moses Moser, wie Heine selber auch Mitglied des Vereins. Freundschaft gestattet einen emotionalen Ausdruck von Enttäuschung, die aus zu hohen Erwartungen herrühren kann. Der Biograf unterliegt leicht der Gefahr, vertrauliche Korrespondenz für ein objektives Zeitzeugnis zu halten.

Anders zu bewerten sind Äußerungen, die retrospektiv erfolgen. Als in den letzten Lebensjahren Leopold Zunz, einer der Gründer des Vereins, Heine in seiner "Matratzengruft" besucht, nennt er rückblickend die Zeit des Vereins "die sonnigste Blütenstunde [...] kümmerlichen Lebens".¹ Diese Aussage wäre Grund genug, den biografischen Gehalt seiner Vereinszeit näher zu beleuchten. Die Wissenschaft des Judentums kennt einen weiteren Grund für die Erforschung des Vereins, erkennt sie doch in ihm die Wurzeln des eigenen Baumes. Daher soll im folgenden zunächst einmal der Verein näher beschrieben werden, bevor auf Heines Platz in diesem Verein näher eingegangen wird.

1. Das sozialpolitische Umfeld des Vereins

Die sich zögernd anbahnende Emanzipation der Juden wurde von zunehmendem Judenhasse begleitet. Der Bürger fühlte sich aus seinem alten, für ihn sicheren Wirtschafts- und Sozialgefüge herausgerissen. Je stärker die wirtschaftliche Entwicklung voranschritt, desto verängstigter hielt er an alten Wertvorstellungen fest. Der Jude, bereits im alten Ordnungsgefüge ein Fremdkörper, wurde durch seine Rolle im Kreditwesen und der zunehmenden Verschuldung der Bauern zum "Sündenbock". Die Furcht vor Auflösung der gewohnten Ordnung verhinderte die Annahme positiver Merkmale des revolutionären Nachbarlandes. Statt dessen

¹ Im laufenden Text mit runder Klammer versehene Quelle:

DHA = Heinrich Heine: Sämtliche Werke. Düsseldorf: Ausgabe. In Verbindung mit dem Heinrich-Heine-Institut hrsg. von Manfred Windfuhr. Hamburg 1973ff.

¹ Wadepuhl, Walter: Heine-Studien. Beiträge zur Deutschen Klassik, Nationale Forschungs- und Gedenkstätten der deutschen klassischen Literatur in Weimar. Bd. 4. Weimar 1956, S. 147.

erklang der Ruf nach dem deutschen Volkstum, der alten "gottgewollten Ordnung", die man mit ‚wahrem Christentum‘ gleichsetzte. Die Juden, die sich der liberalen Bewegung anzuschließen wünschten, wurden von den Verfechtern der alten Ordnung als Ursache für die eigene Deklassierung angesehen. Selbst jene, die das "Heimweh nach der verlorenen Vergangenheit"² nicht plagte und die eine Emanzipation der Juden befürworteten, handelten nicht uneingeschränkt aus humanitären Gesichtspunkten. Der im Finanzwesen zwangsläufig bewanderte und viel gereiste Jude war der wirtschaftlichen Entwicklung dienlich. Der Abbruch der Gettomauern war nicht nur eine Konsequenz freiheitlicher Ideale der Aufklärung. Folglich wundert es nicht, wenn in der Folge des Wiener Kongresses die den Juden gewährten Rechte wieder weitgehend rückgängig gemacht wurden. Nur in Preußen konnten die Juden von der Umsetzung der bürgerlichen Emanzipation profitieren. Durch das Reformwerk der Herren vom Stein und Hardenberg war es für großbürgerlich Juden möglich geworden, in den Stadtrat gewählt zu werden. Als der Verein 1919 gegründet wurde, war die Mehrzahl seiner Mitglieder durch des Königs "Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem preußischen Staate" seit sieben Jahren preußische Staatsbürger.

Die Mitglieder des Vereins mussten aber auch die Zeit der Reaktion erleiden. Durch Sonderbestimmungen wusste die Regierung das Edikt einzuschränken, bis im Jahre 1823 die Zurücknahme der Zulassung zu den akademischen Lehr- und Schulämtern einer Aufhebung des Edikts gleichkam. Auf publizistischem Wege zu ihrer Emanzipation beizutragen wurde den Juden seit 1919 durch die "Karlsbader Beschlüsse" erschwert. Antijüdische Schmähschriften hingegen konnten uneingeschränkt einer Zensur Judenhetze schüren, die in den sogenannten "Hep-Hep-Unruhen" zu gewalttätigen Ausschreitungen in weiten Teilen Deutschlands führte. Auch in höheren Schichten war man bestrebt, unter dem Hinweis der "geringeren Moralität" die Entwicklung zur Emanzipation zu hemmen. Der Talmud sei die Ursache der "Unverbesserlichkeit" der Juden.³ Wie weit sich ein Großteil von ihnen schon vom Talmud entfernt hatte, wollte den preußischen Beamten nicht aufgehen.

Auf jüdischer Seite hatte sich durch den fehlenden Mittelstand zwischen dem oft heimatlosen Hausierer und dem wohlhabenden Juden eine soziale Kluft aufgetan.

² Sterling, Eleonore: Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland (1815-1850). Frankfurt 1969, S. 25.

³ Elbogen, Ismar und Sterling, Eleonore: Geschichte der Juden in Deutschland. Eine Einführung. Frankfurt 1966, S. 186.

Diese trug in beiden Schichten mit zu dem Wunsch bei, sich stärker in der nicht-jüdischen Welt zu konsolidieren. Der Wunsch der neuen Generation nach Anpassung ging so weit, dass in der Zeit von 1800 bis 1825 die jiddische Umgangssprache zur Bedeutungslosigkeit herabsank. Die assimilationswilligen Jugendlichen waren zunehmend der Gefahr ausgesetzt, den Zugang zum jüdischen Kulturerbe zu verlieren. Auch der heilsgeschichtliche Auftrag, der nach traditionellen Maßstäben an die Einhaltung der Torah gebunden war, schwand im Bewusstsein dieser Aufgeklärten. Der Messias wurde zu einem Symbol für die Humanitätsideale der christlichen und jüdischen Aufklärung, für die Befreiung schlechthin. Die stärker werdende Bindung an die christliche Umwelt führte nicht selten zu einem Riss in dem Band der jüdischen Kultur, für die zu leiden und benachteiligt zu sein man nicht mehr bereit war. Die Gefahr der Dezimierung des Judentums, als auch die Beobachtung, dass Judenfeindschaft oft gerade den getauften Juden nicht verschonte, gewann dem Kreis derer, die sich um eine Reform der jüdischen Religion bemühten, Anhänger.

Folglich bestand das Judentum des frühen 19. Jahrhunderts in religiöser Hinsicht aus zwei größeren, in sich noch unterscheidbaren Kulturkreisen. Der auch nach Abbau des Gettolebens weiterhin bestehende, zahlenmäßig starke traditionelle Kulturkreis wünschte trotz der geänderten sozialpolitischen Lage die alten Gesetze nicht aufzugeben. Angesichts der Tendenz, religiöse Gebräuche und Gesetze abzulehnen, wurde Emanzipation mit Skepsis betrachtet. Ihre Befürchtung, dass die Juden nach Aufgabe der alten Bindungsschutz und haltlos einer immer noch feindseligen Umwelt ausgeliefert sind, fand sich allzu oft bestätigt.

Der zweite größere Kreis umschließt die Gruppe der Reformfreudigen, denen die traditionelle halachische Lebensweise als ein Relikt aus überholter Zeit, als eine Erinnerung an Gettomauern erschien. Sie fanden in den Rabbinern der Tradition mit ihrer ausschließlichen Bindung an die Vergangenheit keine Vorbilder mehr. Die junge aufgeklärte Generation machte ihnen vielmehr den Vorwurf, die jüdische Religion in einem Gesetzesformalismus erstarren zu lassen. Es ist nicht leicht erkennbar, inwieweit die Reformfreude dem Bedürfnis entsprach, die jüdische Religion zu reformieren, und inwieweit es sich lediglich um eine Anpassung an die christliche Kultur handelte. Mannigfaltige Überschneidungen dieser beiden Grundtendenzen, die ihren Trägern oft selber nicht bewusst waren, prägten das Bild der Reformbewegung.

Innerhalb derer, die in dieser Krisenzeit sich die Aufgabe stellten, für eine kulturelle Erneuerung des Judentums Sorge zu tragen, gab es eine Gruppe, die mit modernen wissenschaftlichen Mitteln versuchte, den Weg zum jüdischen

Kulturgut zurückzufinden, um dem jüdischen Menschen das Verständnis für seine Vergangenheit und Zukunft wie auch für seine gegenwärtige Stellung in der deutschen Gesellschaft gewinnen zu helfen. Zu ihnen gehören die Mitglieder des "Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden". Diese Gruppe, die sich zwischen Assimilation und kompromissloser Orthodoxie befand, stand in einem Brennpunkt äußerer, Umweltlicher und innerjüdischer Spannung. Sie stand suchend in einem Bereich des Zwischenen.

2. Der "Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden"

Der "Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden" hatte Vorläufer. Es gab bereits einen sogenannten Wissenschaftszirkel seit 1816, dessen Charakter durch die intellektuelle Vorbildung seiner jüdischen Mitglieder bestimmt war und nicht durch deren Konfession. Erst unter dem Eindruck der Rassenkrawalle von 1819, die einen Rückfall in mittelalterliche Verfolgungen befürchten ließen, änderten die jungen Mitglieder ihre Vorsätze. Man beabsichtigte nun, zur Verbesserung des Zustandes der Juden in Deutschland einen Verein zu gründen. Die Gründung des Vereins hatte, wie Leopold Zunz in einem Brief schrieb, "in den Hepp-Hepp-Verfolgungen nur den äußern Anlaß und erstreckte seine Tendenzen über politische, wissenschaftliche, pädagogische und synagogale Tätigkeit".⁴ Das folgende Jahr verbrachte man mit Diskussionen um die Programmgestaltung. Erst zwei Jahre später wurde der neue Name für den Verein gefunden, wobei bemerkenswert ist, dass hier zum ersten Mal in der Geschichte der Begriff "Wissenschaft der Juden" auftaucht. Als Gründungsdatum feierten die jungen Freunde aber jährlich den Tag ihrer ersten Versammlung unter den neuen Vorsätzen, den 7.11. 1819. Aus den Briefen seines Freundes Moses Moser wissen wir, dass Heine mindestens einmal an einer solchen Feier teilnahm und seine Pläne bezüglich des Rabbi von Bacherach bekannt gab.

Das Protokoll dieser Versammlung gibt die Zielvorstellung der Teilnehmer wieder. Man sprach von einem "Fernziel", das als "Ideal der Menschheit" vorgestellt wurde, und ein diesem höheren Ziel dienendes "Nahziel", die Verbesserung der Lage der Juden. Das zukunftsorientierte Ziel ging weit über den Rahmen jüdischen Volksbewusstseins hinaus. Nur die wenigsten Zeitgenossen waren in der Lage, diese "Weitsicht" nachzuvollziehen. "Der Verein hat es versucht, den harten Uebergang in die Sphaere des freien Bewusstseyns zu ziehen, aber er wurde

⁴ Zit. nach Lutz, Edith: Der "Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden" und sein Mitglied H. Heine. Stuttgart 1997, S. 102.

nicht verstanden und noch weniger unterstützt", klagte Heines Freund Moser anlässlich des Scheiterns des Vereins. "Was wir in Wahrheit gewollt haben, wollen wir auch noch jetzt, und koennten wir wollen, wenn wir alle getauft waeren."⁵ Um ein Verständnis von "jüdischer Nation" und "jüdischer Kultur" wurde gerungen. Keineswegs war man immer einhelliger Meinung, befand man sich doch in einer prekären Lage. Einerseits schwebte die Aufhebung des "Judenschmerzes", der Zurücksetzung in der Welt der deutschen Bildung, vor Augen; andererseits lief man Gefahr, mit der für notwendig gehaltenen Aufgabe des Nationellen eben auch das mit dem genannten Fernziel verbundenen "ewig Innerem"⁶ des Judentums zu verlieren.

Wegen Meinungsverschiedenheiten verließen bald schon die ersten Mitglieder den Verein. Im Jahre 1820 zählte man elf Mitglieder, drei davon waren auswärts Weilende. Die in Berlin wohnenden acht Mitglieder arbeiteten Statuten aus, um möglichst bald eine Regierungsgenehmigung zu erhalten. Die Statuten schlugen ein Sofortprogramm vor und einen Plan auf lange Sicht. Das Sofortprogramm wurde in vier Bereiche aufgeteilt:

1. Begründung eines "Wissenschaftlichen Instituts"
2. Anlage eines "Archivs für die Korrespondenz"
3. Herausgabe einer Zeitschrift
4. Begründung einer "Unterrichtsanstalt"

Das "Wissenschaftliche Institut", dem nicht alle Mitglieder angehörten, wollte sich der objektiven Darstellung jüdischer Themenbereiche widmen. Die im Verein vorgetragenen Forschungsergebnisse verraten ein hohes Maß wissenschaftlichen Pioniergeistes auf dem noch wenig betretenen Boden jüdischer Wissenschaft. Von 15 Themen, die in 29 Vorlesungen behandelt wurden, gelangten sechs zum Abdruck in der Zeitschrift des Vereins. Mit der Einrichtung eines "Archivs für die Correspondenz" sollte eine "Verbindung mit dem Gesamtleben der Glaubensgenossen" angeknüpft werden.⁷

Die vierte Abteilung des Sofortprogramms, die Unterrichtsanstalt, war dazu gedacht, junge Juden auf das Studium vorzubereiten. Studium bezog sich nicht nur auf ein Universitätsstudium, sondern auch auf das Lehrfach, die Kunst oder

⁵ Lutz, S. 105-106.

⁶ Joel Abraham List in Ucko, Siegfried: "Geistesgeschichtliche Grundlagen des Judentums". In: Wilhelm (Hg): Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich, Bd.1. Tübingen 1967, S. 325-326.

⁷ Rubashov, Zalman (Z. Shazar): "Erstlinge der Entjudung". In: Der jüdische Wille. Zeitschrift des Kartells jüdischer Verbindungen e.V. Berlin 1918, S. 116.

ein höheres Gewerbe, den Handel ausgeschlossen. Für das Jahr 1822 wird eine Schülerzahl von 12 genannt, die von neun Lehrern unterrichtet wurden. Bei den zu Unterrichtenden handelte es sich um hauptsächlich aus Osteuropa stammende mittellose Juden, denen eine zur nichtjüdischen Welt analoge Erziehung bislang versagt geblieben war. Der Unterricht wurde von den Vereinsmitgliedern unentgeltlich gegeben. Unterrichtet wurde zunächst Latein, Griechisch, Geometrie und Algebra, sowie deutsche Grammatik. Später wurde der Lehrplan mit Hebräisch, Französisch, Geschichte und Geographie bereichert. Religionsunterricht wurde nicht erteilt. Ein Antrag auf Herausgabe eines Religionsbuches wurde abgelehnt. Heine erklärte sich in dieser Debatte "gegen die Ansicht, das Judentum in einer Weise des modernen Protestantismus behandeln zu wollen".⁸

Das Unterrichtskonzept, das Moser in einer Ansprache vorlegte, war für die damaligen schulischen Verhältnisse weit entwickelt und hat selbst noch für heutige Pädagogen einen progressiven Beiklang. "Halten wir die Idee fest", adressiert Moser seine Freunde, "dass die Anstalt der Hauptsache nach berufen ist, eine Anleitung zum Selbstunterricht und zur Selbstbildung zu geben".⁹ Moser stellte in der gleichen Ansprache anlässlich des halbjährigen Bestehens der Unterrichtsanstalt (November 1821) aber auch fest, dass die ursprüngliche Idee "mit gar beträchtlichem Abfall ins wirkliche Leben übergetreten ist". Er gelangte zu diesem Resultat durch die vierteljährlichen Berichterstattungen über die Entwicklung des Unterrichts, zu denen die Unterrichtenden verpflichtet waren. In einem "Unterrichtsjournal", das von dem gewählten "Comissarius" Leopold Zunz genauestens geführt wurde, sind die Personalien der Schüler verzeichnet, die Unterrichtsgegenstände, die Unterrichtszeiten, sowie die Lehrer, die diesen Unterricht erteilten.

1822 wurde als fünfte Einrichtung des Vereins eine Bibliothek geschaffen. Die Mitglieder gaben sich die Regel, je ein Exemplar ihrer Werke der Bibliothek zu überlassen. Heine hielt sich an diese Regel. Ansonsten konnte sich die Bibliothek keines großen Zuwachses erfreuen.

3. Heines Beitritt in den Verein

Was könnten Heines Beweggründe für einen Beitritt in den Verein gewesen sein? Heine hat sich selber nie über seine Motive geäußert. Zur Zeit des Vereins war

⁸ Werner, Michael (Hg): Begegnungen mit Heine. Berichte der Zeitgenossen 1797-1846. Hamburg 1973, S. 76.

⁹ Lutz, S. 118.

Heine Student an der Berliner Universität. Er besuchte Hegels Vorlesungen, die bei den Mitgliedern sehr populär waren. Er hätte hier auf Ludwig Marcus, Eduard Gans oder auf Joseph Lehmann stoßen können. Die Vereinsfreunde waren aber auch, wie Heine, Besucher der berühmten Salons, wie dem der Rahel Varnhagen und anderen. Er könnte auch im Reformkreis der jüdischen Gemeinde, in dem sein Freund Moser sehr aktiv war, auf den Verein aufmerksam geworden sein. Wann und wo auch immer er von dem Bestehen des Vereins erfuhr, Tatsache ist, dass er diesem erst im August 1822 beitrug. Vielleicht haben andere Gründe als die Zielsetzungen des Vereins ihn bewogen, dem Verein beizutreten. Möglicherweise suchte er einen Ausweg aus der Isolierung. Gewiss ist, dass die Jahre 1820-1826 einen Gipfelpunkt der Spannung und Zerrissenheit darstellten. Die Nervenkrankheit des Vaters bedeutete den finanziellen Ruin der Familie, die von dem großen Bankier und Bruder des Vaters, Salomon Heine, abhängig wurde. Die unglückliche Liebe Heines zu seiner Cousine Amalie, der Ausschluss aus der Burschenschaft und die Relegierung durch die Universität Göttingen waren gleichfalls Ereignisse, durch die er politische, literarische und berufliche Lebensperspektiven verlor. Neben der persönlichen Isolierung ist die bedrückende politische Gesamtlage zu nennen, die zunehmende Judenfeindschaft, die 1822 durch zunehmende Verbote einen Höhepunkt erfuhr. Auch das Identifizierungsproblem, das er mit anderen jüdischen Intellektuellen teilte, lässt sich hier einordnen. Was bedeutete es jetzt, wo man der Nation nach Deutscher war und sich sehnlichst die gesellschaftliche Anerkennung wünschte, Jude zu sein?

Der Verein, der die Schaffung einer Harmonie zwischen der jüdischen und der deutschen Kultur anstrebte, war der Versuch einer Orientierungshilfe auf dem Weg aus einem heimatlosen Zwischen-Sein. Auch für Heine bot der Verein auf dem Weg der Selbstfindung Hilfe. Zugleich dürfte ihn auch die politische Motivierung angesprochen haben. Das "Ideal der Menschheit", das bei der Gründungsversammlung angesprochen wurde, kommt auch Heines Vorstellungen nahe. Auch für ihn ist Emanzipation nicht nur auf die Juden beschränkt. "O verzage nicht, schöner Messias, der du nicht bloß Israel erlösen willst, wie die abergläubischen Juden sich einbilden, sondern die ganze leidende Menschheit" (DHA XI, 111). Diese Worte Heines ähneln sehr der Behauptung Leopold Zunz': "Die Sache der Juden siegt im gleichen Maße als die der allgemeinen Freiheit".¹⁰

¹⁰ Toury, Jacob: Die politischen Orientierungen in Deutschland von Jena bis Weimar. Tübingen 1966, S. 31.

4. Heines Unterrichtstätigkeit

Impulse aus der Umwelt bestimmen nicht selten den individuellen Lebensweg. Ein solcher Impuls mag aus den Predigten von Zunz hervorgegangen sein, von deren Drucklegung sich Heine - wie er Moser mitteilte - eine "Aufregung der Kraft" erhoffte (DHA XX, 71). Ein weiterer Impuls könnte von seinem Freund Moses Moser ausgegangen sein, der sich mit seinem Geschichtsunterricht in einer "Verlegenheit" befand. Lehrer unserer Zeit dürften den Kollegen von 1822 sehr gut verstehen, zumal Moser nicht ausgebildeter Pädagoge, sondern Finanzexperte war. Am Geschichtsunterricht war schon Moses' Vorgänger Gans verzweifelt: "Ich hoffe wenigstens in diesem Semester die alte und mittlere Geschichte bis nach den Kreuzzügen vollenden zu können. Bei der Rohheit der Zuhörer im Allgemeinen ist Behutsamkeit und beständiges Wiederholen des Gesagten nothwendig.¹¹ Über den Grund der Übergabe an Moser kann nur spekuliert werden. Die Klage über den Unterricht setzt Moser fort:

"Ich muss lebhaft den geringen Erfolg desselben beklagen, woran die Unpünktlichkeit der Schüler, ihre Mängel an Fleiß vor allem aber ihre geringe Fassungskraft für Mathematik und die Rohheit ihrer Begriffe was Geschichte betrifft schuld sind. [...] Um festen Grund zu gewinnen musste ich zuerst die Geschichte der Römischen Republik v. Anfang an durchlaufen, und fand die Schüler [unlesbar] eben so unwissend, als wenn sie nicht von Dr. Gans früher schon darin angeleitet worden wären. Ich setzte die Geschichte des Röm. Staates bis zu Ende des Weströmischen fort, und bin mit der Völkerwanderung jetzt ziemlich zu Ende. Die Rohheit der Begriffe die ich bei den Schülern finde scheint aber alle Mühe zu vereiteln. Zum Nachschreiben haben sie nicht die mindeste Geschicklichkeit."¹²

Am 7. Oktober steigert sich Mosers Unlust:

"Die große Ungeschicklichkeit der Schüler im Nachschreiben, die Unlust des Vorgetragenen (sic) sich im Zusammenhange wieder vergegenwärtigen, und die wichtigeren Data zu Hause dem Gedächtniß einzuprägen; das häufige Ausbleiben des Einzelnen, die völlige Unmöglichkeit in der ich mich sah, irgend eine Aufgabe, einer Anordnung Ausführung zu verschaffen und so vieles andre haben mir diesen Unterricht zu einem höchst peinlichen Geschäft gemacht."¹³ Im gleichen Monat trat Moser das Fach Geschichte an Heine ab. Da Zunz die

¹¹ Lutz, S. 146.

¹² Lutz, S. 146-147.

¹³ Lutz, S. 147.

von ihm ausgehenden Bemühungen um neue Lehrkräfte notierte und keine Eintragungen bezüglich eines Zugehens auf Heine erfolgt ist, kann aufgrund der ersichtlichen Überbelastung Mosers vermutet werden, dass Heine zur Entlastung des Freundes einsprang. Mit wöchentlich drei Geschichtsstunden (bis dato zwei) erfüllte er gleichzeitig die Forderung der Statuten, drei Stunden zu unterrichten. In einem Unterrichtsverzeichnis findet sich eine Aufzeichnung von Lehrkräften des Vereins. Am Schluss dieser Aufzeichnung findet sich der Vermerk:

"H. Heine (Geschichte, Dienst. 6-7, Mittwoch 3-4),
Sonnabend 6-7) Burgstr. 24."¹⁴

Nach dieser Aufzeichnung wird das bislang tagebuchartig verfasste Journal nur noch sporadisch weitergeführt. Die Aufzeichnungen verraten den rasch voranschreitenden Zerfall der Unterrichtsanstalt. Am 15. Dezember vermerkt das Journal,

"da die lat. Klasse 8 Stunden verliert: soll Dr. Gans Geschichte, Reingan(um) noch 2 St. Deutsch II übernehmen u. Heine ganz dispensiert seyn."¹⁵

Ob in diesem Vermerk ein Vorschlag, eine Anweisung oder die Folge eines Gesuchs enthalten ist, ist nicht ersichtlich. Als Entlassungsgrund wäre Heines Migräne, über die er um diese Zeit ständig klagt, vorstellbar. Die unmittelbar folgenden Eintragungen berichten von Entlassungsvorschlägen der Kommission und erfolgten Entlassungen von Schülern. Einige Schüler verlassen die Schule auf eigenen Wunsch. Heine betrat also eine Schule, die sich - noch im Aufbau - bereits in der Auflösung befand.

Von Heine sind keine Bemerkungen über seine Lehrtätigkeit erhalten, wohl aber von einigen Schülern. Einer weiß zu berichten, dass Heine "dann und wann von lustigen Freunden besucht ward, die phantasierend in die Stube eintraten, die lernende Jugend nicht selten hinausexpedierten".¹⁶ Man kann also davon ausgehen, dass der Unterricht, der gewöhnlich in den Wohnungen der Lehrenden stattfand, kein streng disziplinierter war. Viele Biografen berichten auch von einem Unterricht in Deutsch und Französisch, doch verraten die erhaltenen Unterlagen aus dem Zunz-Archiv in Jerusalem nichts dergleichen. Die Aussagen stützen sich vermutlich auf Heines ehemaligen Schüler Levin Braunbarth, ein zur Zeit seiner Befragung über neunzigjähriger Greis, der in seiner Jugend keine günstige Beurteilung durch die Unterrichtenden des Vereins erhielt.¹⁷ Während der oben genannte unbekannte Schüler viel von dem "kleinen, blassen, jungen Mann"

¹⁴ Lutz, S. 148.

¹⁵ *ibid*

¹⁶ Werner, S. 65

¹⁷ Lutz, S. 142-143.

erwähnt, "dem er gar nichts Besonderes hätte ansehen können, der bei seinem Unterricht nicht einmal witzig war",¹⁸ berichtet Braunhardt hingegen von Heines großer Begeisterungsfähigkeit, seinem "unnachahmlichen poetischen Schwunge".¹⁹ Ein dritter Schüler der Unterrichtsanstalt, Salomon Munk, wäre weitaus verlässlicher. Die judaistische Forschung verdankt ihm viel. Er entdeckte wertvolle Handschriften, edierte Schriften des Maimonides und widmete sich der jüdischen Religionsphilosophie. Der berühmt gewordene Orientalist stellte in Heines Pariser Tagen die verloren gegangene Bindung zu Ludwig Markus, einem Vereinsfreund, wieder her.

Eine Aussage des Schülers Braunhard ist oft aufgegriffen und fehlinterpretiert worden: "So oft er über Duldung und Glaubensfreiheit sprach, gab er uns den Rat, nach Amerika oder wenigstens nach England auszuwandern".²⁰ Daraus wurde geschlossen, dass Heine für ein Auswanderungsprogramm des Vereins, das ansatzweise tatsächlich bestand, eintrat. Aus Briefen an Moser geht jedoch hervor, dass Heine sich darüber lustig machte:

Wenn einst Ganstown erbaut seyn wird und ein glücklicheres Geschlecht am Mississippi Lulef bensch und Matzes kaut und eine neu-jüdische Literatur empor blüht, dann werden unsere jetzigen merkantilischen Börsenausdrücke zur poetischen Sprache gehören, und ein poetischer Urenkel des kleinen Marcus wird in Talles und Tefillim vor der ganzen Ganstowner Kille singen. (HSA XX, 87).

Auch Zunz, bei dem die Auswanderungspläne eines messianischen Schwärmers anfangs noch Gehör fanden und der aus der Presse erfuhr, dass dieser ihn mit einem Richteramt versehen hatte, bekommt Heines Spott zu spüren:

An Dr. Zunz, designierter Richter über Israel, Vizepräsident des Vereins für Cultur u(nd) W(issenschaft) der Juden, Präsident des wissensch(aftlichen) Instituts, Redakteur der Zeitschr(ift) für C(ultur) u(nd) W(issenschaft) der J(uden), [...]

und er schließt den Brief anlässlich der Übergabe eines Buches an die Bibliothek mit

Ihr Freund H. Heine, Dr. Jur. u(nd) Mitglied des Vereins für Cultur und W(issenschaft) der Juden im 18ten Jahrhundert.²¹

¹⁸ Werner, S. 65

¹⁹ Karpeles, Gustav: Heinrich Heine. Aus seinem Leben und aus seiner Zeit. Leipzig 1899, S. 64.

²⁰ Karpeles, S. 67.

²¹ Briefe; Hirth, Friedrich (Hg): Heinrich Heine. Briefe. Bd. I. Mainz 1950, S. 263.

Der Zusatz "im 18ten Jahrhundert" ist oft als Abqualifizierung des Vereins ausgelegt worden. Viel eher handelt es sich um eine Spöttelei auf den "falschen Messias", einem "außerordentlichen" nordamerikanischen Vereinsmitglied.²² Heine machte in der Sitzung vom 11.5. 1823 darauf aufmerksam, "dass die Würde des Vereins es erfordere, die Anknüpfung mit auswärtigen Männern nicht sogleich durch Ernennung derselben zu Mitgliedern zu bewirken, diese vielmehr gehörig vorbereitet werden müssen durch andere Anknüpfungsmittel, die im Bereich des Präsidiums liegen".²³ Die passiv beratende und die durch Ironie mahnende Funktion, die Heine oftmals im Verein innehatte, spricht sich auch in dem Bereich, auf den der nächste Abschnitt eingeht, der Zeitschrift.

5. Heine und die Zeitschrift des Vereins

In einer Ausgabe der Zeitschrift wird erstmalig der Begriff "Wissenschaft des Judentums" erklärt und auf seine Bedeutung hingewiesen. "Judenthum" versteht der Autor Wohlwill "als Inbegriff der gesammten Verhältnisse, Eigenthümlichkeiten und Leistungen der Juden, in Beziehung auf Religion, Philosophie, Geschichte, Rechtswesen, Literatur überhaupt, Bürgerleben und alle menschlichen Angelegenheiten".²⁴ Religion wurde zu einem Wissenschaftsbereich, der in seiner Forderung nach objektiver wahrheitsgemäßer Auseinandersetzung den anderen Bereichen gleichgestellt ist. Heine hatte keine gute Meinung von der Zeitschrift. Dabei stellt er nach seinen eigenen Worten gar nicht in Abrede, "dass die Sachen darin gut sind." Er hielt den größten Teil für "ungenießbar wegen der verwahrlosten Form". Er plädiert für eine verständliche Sprache:

Ich habe alle Sorten Deutsch studirt, sächsisch Deutsch, schwäbisch Deutsch, fränkisch Deutsch - aber unser Zeitschriftdeutsch macht mir die größten Schwierigkeiten. Wüßte ich zufällig nicht, was Ludwig Marcus und Doctor Gans wollen, so würde ich gar nichts von ihnen verstehen. (HSA XX, 102)

Heine kritisiert die Beziehungslosigkeit der jungen Wissenschaftler, die den Adressaten unberücksichtigt lassen. Ein Beitrag von Zunz, Über eine künftige

²² Das 18. Jahrhundert ist in der jüdischen Geschichte überschattet durch die Messiasanmaßung des Jacob Frank. Beide, Frank wie Vereinsmitglied Noah, versprachen ihren Anhängern ein eigenes Territorium, beide hatten phantastische Weltpläne, beide neigten zum Katholizismus und ließen sich schließlich taufen. Mehr zum Auswanderungsprojekt vgl. Lutz, S. 139-149.

²³ Werner, S. 80.

²⁴ Wolf, Immanuel: "Über den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums". In: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums, Repr. Hildesheim 1976, S. 1. Wolf nannte sich später Wohlwill. Er gehörte ebenfalls zum Freundeskreis Heines.

Statistik der Juden, fand hingegen die Zustimmung Heines, wobei zu bemerken ist, dass der Begriff "Statistik" nicht im heutigen Sinne zu verstehen ist; er beschreibt vielmehr die Methodik einer Wissenschaft des Judentums. Heine selber lieferte keinen Beitrag für die Zeitschrift. Ein geplanter Beitrag, die Zusammenstellung einer Bibliographie über die in der Göttinger Bibliothek erhältliche Literatur "Über die Juden" (HSA XX, 139) kam nicht über die Absicht hinaus. Wohl drängte es ihn, wie er in einem Schreiben an Moser gesteht, "in einem Aufsatz für die Zeitschrift den großen Judenschmerz (wie Börne ihn nennt) auszusprechen" (HSA XX, 97), aber auch dieser Beitrag kam nicht zustande. Sein Zusatz "es soll geschehen, sobald mein Kopf es leidet", kann dazu verleiten, den Grund für das Ausbleiben in der schlechten gesundheitlichen Verfassung zu sehen. Zwar wurde die Erscheinung der Zeitschrift schon bald eingestellt, dennoch wird auch hier ersichtlich, dass Heines Stellung im Verein keine aktive ist. Deutlicher wird sein Beitrag als korrektive Leistung.

6. Weitere Verbindungen zum Verein

Dass Heines Platz im Verein nicht im aktiven Bereich zu finden war, geht auch aus den protokollierten Abstimmungen bezüglich der Ämterwahl hervor.²⁵ Bei der Wahl der Finanzkommission des Vereins am 16.2.1823 fielen auf Ulmann fünf Stimmen, auf Moser drei und eine Stimme auf Heine. Bei der Wahl einer Kommission, die beauftragt werden sollte, "sämtliche Gesetze zu revidieren, und eine neue Redaktion der Statuten zu entwerfen" (3.3.1823), erhielt Heine nur eine Stimme, während acht auf Rubo fielen, je sechs auf Zunz und Moser, fünf auf Gans, je zwei auf Auerbach, Ulmann und Jacobson. Heine wurde zum Vizesekretär des Wissenschaftlichen Instituts gewählt. Doch muss bei einer Würdigung auch auf die kleine Zahl an Mitgliedern verwiesen werden, die zum Teil schon mit anderen Ämtern belastet waren.

Im Urteil über den Umfang von Heines Tätigkeiten im "Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden" ist der vielfach vertretenen Meinung zuzustimmen, dass - abgesehen von einigen Unterrichtsstunden und mündlichen Vorträgen - die Tätigkeit Heines nicht allzu groß gewesen ist. Und dennoch steht diese Feststellung nicht im Gegensatz zu der vielleicht etwas übertriebenen Meinung seines Vereinsfreundes Lehmann, dass sich Heine dem Verein "mit voller Hingebung und Selbstlosigkeit anschloß".²⁶ Seine wiederholte Nachfrage nach dem Zustand des Vereins in den Jahren der Auflösung, seine Freude über

²⁵ Werner, S. 75-76.

²⁶ Lehmann, Joseph: "Heinrich Heine in Berlin, in den Jahren 1821-23". In: Magazin für die Literatur des Auslandes, Jg. 37, Nr. 12, 21.3.1868

Besuche von Vereinsmitgliedern in Paris, seine Gedenkworte für Ludwig Marcus, einem 1844 verstorbenen Vereinsmitglied, scheinen Lehmann rechtzugeben. Auch wissen wir aus den Briefen, dass Heine an den Diskussionen und Nachforschungen der Vereinsmitglieder über das spanische Judentum lebhaften Anteil nahm. Von Zunz hat er manche Anregung erfahren, die in sein Werk einfließen. Andererseits beweist der Almansor, dass auch Heine mit Kenntnissen beitragen konnte. Der wichtigste Beitrag seiner Literatur, der ihn innig mit dem Verein verbindet, ist der Rabbi von Bacherach.

7. Der Verein und "Der Rabbi von Bacherach"

Heines Fragment *Der Rabbi von Bacherach* verbindet ihn zeitlebens mit dem Verein. Die Idee, dieses Werk zu schreiben, das Heine zu Beginn seiner Entstehung für eines seiner größten Werke hielt ("unsterblich", "das gediegenste", "eine Quelle"; HSA XX, 168; 205-206), entstand in der Zeit seiner Vereinstätigkeit, also in den Jahren 1822 und 1823. Heine hatte mindestens dreimal Gelegenheit gehabt, an einer häuslichen Pessachfeier bei Vereinsfreunden teilzunehmen. Auch die Predigt von Zunz zu Pessach 1822 hat er hören können. Gedruckt worden ist sein Werk erst 1840, und man vermutete lange Zeit die Ritualmordbeschuldigungen von Damaskus im gleichen Jahr als Erscheinungsgrund. Überschen wurde, dass es Vereinsfreunden Ende der dreißiger Jahre gelungen war, den verlorengegangenen Kontakt zu Heine wieder zu knüpfen. Emotional wird der Tod der beiden Freunde Moser und Gans die Erinnerung an den Verein und an die Entstehungszeit des Rabbi geweckt haben. Gegen Ende seines Lebens berührt wieder ein Vereinsfreund diese Schöpfungszeit. In einer Rezension über die Biographie Heines in der *Revue des deux Monde* bedauert Lehmann,

"dagegen ist auch in dieser Lebensskizze eines Umstandes [...] keiner Erwähnung geschehen, des Umstandes nämlich, dass er im Jahre 1823 in dem von Eduard Gans, Leopold Zunz und Moses Moser in Berlin gestifteten "Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden" nicht bloß ein thätiges Mitglied gewesen, sondern auch bei einer öffentlichen Jahresfeier dieses Vereins einen ungemein anziehenden, zunächst an die israelitischen Frauen gerichteten Vortrag gehalten habe. Es wäre doch interessant, wenn sich dieser Vortrag noch erhalten hätte, ebenso wie die Bruchstücke eines von Heine um jene Zeit begonnenen, aber nicht vollendeten Werkes: "der Rabbi".²⁷

Den Rabbi von Bacherach wollte Heine als "Quelle für die Zunzen aller

²⁷ Lehmann, *Magazin*, Nr. 56 v. 8.5.1852, S. 224.

Jahrhunderte" verstanden wissen.²⁸ Diese Schrift, aus der Verbindung mit dem Verein entstanden, ist eine Quelle in mehrfacher Hinsicht. Historisch korrekt wird man sie nicht nennen können. Interessanter ist vielleicht die Vision, die aus dieser Quelle sich mitteilt. Aus ihr schöpfen sowohl die Mystik als auch die moderne Philosophie des Zwischen. Der Rabbi beschreibt und reflektiert ein "Pessach-Ereignis", ein Überschreiten der "Schwelle".²⁹ Der Leser, der diesen Schritt nachvollzieht, findet in den Tiefen des Fragments eine unerschöpfliche Quelle. Dem Lehrer Heine sei es gedankt.

²⁸ HSA XX, 203. Zunz verwaltete die Bibliothek des Vereins.

²⁹ Hier näher drauf einzugehen, würde zu weit führen; mehr zum Zwischen-Bereich im Rabbi vgl. Lutz: "Der Held in mehrfacher Gestalt. Der ‚Rabbi von Bacherach‘ als Held des mythischen Zirkels". In: Heine-Jahrbuch, S.55-65.

Wahrheit und Dichtung Die Damaskusaffäre und Heines Der Rabbi von Bacherach

Von Jakob Hessing

Im Buch *Lutetia*, wie in vielen anderen Teilen seines Werkes - in *Ideen*. Das Buch *Le Grand*, in seiner Denkschrift über Ludwig Börne oder in den *Geständnissen*, um nur wenige Beispiele zu nennen -, nimmt Heine sich selbst zum Gegenstand historischer Betrachtung. Er blickt auf das eigene Leben zurück und bietet dem Leser damit Stücke seiner Autobiographie sowie eine Deutung des frühen 19. Jahrhunderts. Auch die Zeitungsberichte, die er kurz vor seinem Lebensende in gesammelter Form erscheinen läßt, erfüllen eine ähnliche Funktion: Meist sind sie schon in den frühen vierziger Jahren entstanden und reflektieren eine andere Phase des öffentlichen Raumes, in dem er sich einst bewegt hat. Da Heine in *Lutetia* jedoch eher als politischer Journalist und weniger als Dichter spricht, hat es den Anschein, als sei sein persönliches Erleben hier weitgehend ausgespart.

Als er das Buch in den Druck gibt, ist Heine schon todkrank. In der Matratzengruft hat sich unter anderem auch sein Verhältnis zum Judentum gewandelt, und in der Absage an Hegel, die er der Neuauflage von *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* voranstellt, spricht er es öffentlich aus.² Aber der Wandel findet nicht erst in den fünfziger Jahren statt, er hat eine lange Vorgeschichte, und im Folgenden wird der Versuch gemacht, aus einigen Zeitungsberichten des Jahres 1840 ein Stück seiner Autobiographie zu rekonstruieren, das in den Texten verdeckt bleibt.

Während der ersten Jahre in Paris distanziert Heine sich deutlich von seiner angestammten Religion, im Begriff des "Nazareners" wehrt er sowohl das Judentum als auch das Christentum ab. Am Ende des Jahrzehnts aber mehren sich die Zeichen, daß das Judentum ihn wieder stärker zu beschäftigen beginnt, und im Frühjahr 1840 tritt eine Wende ein, die uns hier interessieren soll.

Der Text beruht auf einem Ende März 2006 an der Universität Potsdam gehaltenen Vortrag; er fand im Rahmen einer Tagung statt, die Heines spätem Werk *Lutetia* gewidmet war.

²Aus den Werken wird im laufenden Text nach Band und Seitenzahl zitiert: Heine, Heinrich: *Sämtliche Schriften* in sieben Bände. Hrsg. von Klaus Briegleb, München 1968 ff.; hier B 3, 510f.

1. *Die Damaskusaffäre*

"Die heutigen Pariser Blätter", schreibt Heine am 7. Mai 1840 in der *Allgemeinen Zeitung*,

bringen einen Bericht des k.k. österreichischen Konsuls zu Damaskus an den k.k. österreichischen Generalkonsul in Alexandria, in bezug der Damaszener Juden, deren Martyrtum an die dunkelsten Zeiten des Mittelalters erinnert. Während wir in Europa die Märchen desselben 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 betrüblich des alten Aberglaubens zu erinnern und gar ernsthafte Gesichter zu schneiden, Gesichter des düstersten Grimms und der verzweifelnden Todesqual! Unterdessen foltert der Henker, und auf der Marterbank gesteht der Jude, daß er bei dem heranahenden Paschafeste etwas Christenblut brauchte zum Eintunken für seine trocknen Osterbröde, und daß er zu diesem Behufe einen alten Kapuziner abgeschlachtet habe! (B 5, 267-8)

Es ist Heines erste öffentliche Stellungnahme zu der Verleumdung, die in Damaskus über die jüdische Gemeinde verbreitet wird. Dort sind im Februar 1840 der Kapuzinerpater Thomas und sein Diener verschwunden, und die Juden werden beschuldigt, sie ermordet zu haben. Führende Mitglieder der Gemeinde, von den türkischen Behörden inhaftiert, gestehen unter schweren Foltern die ihnen unterstellte Tat.

In der europäischen Presse findet die Affäre ein weites Echo, denn zur gleichen Zeit spitzt sich der Konflikt zwischen dem ägyptischen Vizekönig Mehemed Ali und der Pforte zu einer Orientkrise zu, in die auch die europäischen Mächte verwickelt sind. Ihre Vertreter in Damaskus spielen im Prozeß gegen die Juden deutlich unterschiedene Rollen: Auf der fanatischen Seite steht der französische Konsul Graf Ratti-Menton, der unter dem Einfluß eines jüdenfeindlichen Klerus die Untersuchungen vorantreibt; auf der aufgeklärten Seite steht der österreichische Konsul Caspar Merlato und nimmt die Juden in Schutz.

So jedenfalls nehmen sich die Fronten aus der zeitgenössischen Perspektive aus. 1997 widmete der Jerusalemer Historiker Jonathan Frankel der Damaskus-Affäre

eine ausführliche Studie,³ und ihre Ergebnisse sind differenzierter. Ratti-Mentons Rolle in der Affäre war in der Tat so fragwürdig, wie schon Heine sie gesehen hat, doch auch Merlato - wie alle Christen in Damaskus - hat die gegen die Juden erhobene Anklage anfangs durchaus geglaubt; die Gründe für seinen plötzlichen Gesinnungswandel sind nicht ganz durchsichtig.⁴

Solche Akzentverschiebungen liegen in der Natur des historischen Rückblicks und der abwägenden Analyse. Frankel liest die Damaskus-Affäre als Teil der jüdischen Geschichte im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts; er sieht sie als frühen Knotenpunkt von Entwicklungen, die erst später, mit dem Ausbruch eines virulenten Antisemitismus und den Versuchen einer jüdischen Selbstbestimmung, ihre vollen Konturen erhalten werden.

Für Heine, den zeitgenössischen Beobachter der Ereignisse, hat die Affäre einen anderen, unmittelbareren Stellenwert. In einem mehrfachen Sinn gehört er zu den Betroffenen. Alles hing für ihn von der Fortschrittlichkeit der Gesellschaft ab, in der er lebte, aber schon 1819, bald nach dem Fall Napoleons, mußte er Zeuge der Hep-Hep-Bewegung werden, einer neuartigen, eher sozial als religiös bedingten Judenfeindlichkeit. Bei den Hegelschülern im Berliner *Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden* suchte er Hilfe in der Not, doch wie der Vereinspräsident Eduard Gans ließ auch er sich schließlich protestantisch taufen. Vor den Repressalien der Reaktion schützte ihn das freilich nicht. Im Jahr nach der Julirevolution ging er nach Paris und versuchte, Deutschland dort in seinen historischen Schriften der dreißiger Jahre als das Land des Hegelschen Weltgeistes würdig neben das Frankreich der Revolution zu stellen.

Eine traurige Ironie liegt nicht nur über Heines Dichtung, sondern auch über seinem Leben. Während der dreißiger Jahre wird deutlich, daß es weder in Deutschland noch in Frankreich um die Revolution so gut bestellt ist, wie er es sich wünscht; und die Werke dieses Jahrzehnts - *Aus den Memoiren des Herren von Schnabelewopski*, die Deutungen zu Don Quixote und Shylock, die *Denkschrift* über Ludwig Börne - sprechen eine melancholische Sprache. Als die Nachrichten aus Damaskus eintreffen, ist Heine nicht unvorbereitet, und er nimmt einen Kampf auf, in dem er längst geübt ist.

"Die heutigen Pariser Blätter", so beginnt die oben zitierte Stelle aus der *Allgemeinen Zeitung*, "bringen einen Bericht des k.k. österreichischen Konsuls zu Damaskus an den k.k. österreichischen Generalkonsul in Alexandria". Gemeint

³ Frankel, Jonathan: *The Damascus Affair. "Ritual Murder," Politics, and the Jews in 1840.* Cambridge University Press 1997.

⁴ Vgl. a.a.O., S. 50-56.

ist Caspar Merlato, der seinen Vorgesetzten in Ägypten, Anton Laurin, über die Foltern aufklärt, mit denen man in Syrien Geständnisse erzwingt. In drohender Gefahr hält sich der Jude Heinrich Heine an die Freunde seines Volkes: Die beiden österreichischen Diplomaten verwenden sich für die jüdischen Angeklagten in Damaskus,⁵ und er bemüht sich, sie dabei zu unterstützen.

Da Merlatos ausführliche Darstellung kein gutes Licht auf den französischen Konsul Ratti-Menton wirft, bringen die Pariser Blätter sie nur unvollständig. In seiner Werkausgabe hat Klaus Briegleb Dokumente zusammengetragen, die den Hintergrund der später in *Lutetia* veröffentlichten Berichte zur Damaskus-Affäre ausleuchten, und dort ist der Brief abgedruckt, den Heine am 7. Mai 1840 gemeinsam mit seinem ersten Bericht an Gustav Kolb, den Chefredakteur der *Allgemeinen Zeitung*, geschickt hat:

Liebster Kolb! - Die Geschichte der Juden von Damaskus macht hier den größten Lärm. Ich habe gleich zu Herrn Crémieux geschickt und mir das Original des Berichts des österreichischen Konsuls, das heute in allen Blättern steht, erbeten; Sie erhalten es anbei, und da die Franzosen es nur in verstümmelter Gestalt gegeben, so wäre es nicht übel wenn Sie das Dokument, das bald große Diskussionen erregen mag, [...] abdrucken. (B 6/2, S. 494)

Heine tut, was er kann, um seiner Sache zu dienen. Isaak Adolphe Crémieux ist ein jüdischer Advokat in Paris, er nimmt sich seiner Glaubensgenossen in Damaskus an und wird später auch die Freilassung der Angeklagten erwirken.⁶ Über ihn kann Heine den Bericht Merlatos an die Augsburger Redaktion lancieren, und zwei Wochen später wird er dort in mehreren Folgen auch tatsächlich gedruckt.

Aber es ist nur ein Teilerfolg, den Heine erringen kann. Die Verteidigung der Juden findet weder in Frankreich noch in Deutschland großen Beifall, und schon eine Woche später ist es kein Geringerer als der französische Ministerpräsident Adolphe Thiers, der im Parlament Heines Unwillen erregt. Am 14. Mai 1840 schreibt er in der *Allgemeinen Zeitung*:

Ist es Mangel an liberalem Gefühl oder an Scharfsinn, was ihn verleitet, für den französischen Konsul, dem in der Tragödie zu Damaskus die schändlichste Rolle zugeschrieben wird, offenbar Partei zu nehmen? Nein, Herr Thiers ist ein Mann von großer Einsicht und Humanität, aber er ist auch Staatsmann, er bedarf nicht bloß der revolutionären Sympathien, er hat Helfer nötig von jeder Sorte, er muß transigieren,

⁵ a.a.O., S. 101-104.

⁶ a.a.O., S. 350ff.

er braucht eine Majorität in der Pairskammer, er kann den Klerus als ein gouvernementales Mittel benützen, nämlich jenen Teil des Klerus, der, von der älteren Bourbonischen Linie nichts mehr erwartend, sich der jetzigen Regierung angeschlossen hat. Zu diesem Teil des Klerus [...] gehören sehr viele Ultramontanen, [...] die in ihren Kolonnen alles mögliche aufbieten, um der Welt glauben zu machen, die Juden fräßen alte Kapuziner und der Graf Ratti-Menton sei ein ehrlicher Mann. (B 5, 270)

Adolphe Thiers war nicht nur der Regierungschef, er hatte auch eine Geschichte der Französischen Revolution verfaßt, 1830 hatte Heine sie auf Helgoland gelesen, während er Nachrichten von der Julirevolution erwartete. Thiers' liberale Zeitschrift *National* war eine der treibenden Kräfte hinter dieser Revolution gewesen, er hatte Louis Philippe dazu bewogen, an die Spitze der Julimonarchie zu treten, und jetzt war es nicht leicht für Heine, auch ihn unter den Verrätern des Fortschritts zu finden.

In Deutschland geht es ihm nicht besser. Zwar hat die *Allgemeine Zeitung* den Bericht Caspar Merlatos abgedruckt, aber in Augsburg ist man keineswegs davon überzeugt, daß die des Ritualmordes angeklagten Juden unschuldig sind. Et altera pars audiatur - Klaus Briegleb bringt auch einen Bericht aus Alexandria, der am 31. Mai gedruckt wird und mit den folgenden Zeilen beginnt:

Aus Syrien erfährt man nichts Neues. Der Proceß gegen die Juden ist noch nicht beendet, auch sind die Verbrecher noch nicht bestraft. Daß aber der Pater Thomas von den Juden, des religiösen Zweckes wegen, sein Blut zum jüdischen Osterbrod zu verbakken, ermordet ward, ist ganz evident bewiesen. (?) Die Einsicht, die uns hierüber in mehrere Actenstücke erlaubt ward, läßt uns durchaus keinen Zweifel mehr. Der französische Consul in Damaskus, Graf Rati-Menton, hat nicht nur die höchst mögliche Thätigkeit zur Erforschung der Wahrheit in dieser Sache bewiesen, sondern er hat es auch bei dem Gouvernement zuletzt durchzusetzen gewußt, daß man die gewaltsamen Mittel, die gegen die Juden gebraucht wurden, wenn nicht ganz aufhören, doch nur in dem äußersten Falle (??) eintreten ließ. (B 6/2, 507-8)

Und die Zeitung fühlt sich bemüßigt, dieser Berichterstattung noch eine Anmerkung beizufügen:

Die Redaction glaubt bemerken zu müssen, daß diese Correspondenz von einem Berichterstatter kommt, der anfangs in mehreren Briefen seinen entschiedenen Unglauben an der Wahrheit der Beschuldigung ausgesprochen hatte. Wenn die Pflicht der Unparteilichkeit uns gebietet, die Anklagen so wenig als die Vertheidigungen auszuschließen, so wird darin kein Besonnener eine Gehässigkeit gegen die Juden überhaupt erblicken. (B 6/2, 508)

Vor fast zehn Jahren ist Heine nach Paris umgesiedelt und hat einem reaktionären, jüdenfeindlichen Deutschland den Rücken gekehrt. Jetzt sieht er sich einer doppelten *Déjà-vu*-Situation gegenüber: Seine eigene Zeitung läßt ihn wissen, was man in der alten Heimat von den Juden hält; und in Frankreich, dem Land seiner Hoffnung, nimmt der ehemalige Revolutionär Adolphe Thiers den Schulteranschlag mit einem bigotten Klerus vor - mit den verhaßten Nazarenern. Für Heine aber ist das *Déjà-vu* in Wirklichkeit noch viel erschreckender. Während die Damaskus-Affäre sich entfaltet, trifft ihn die Wiederkehr des Verdrängten auf einer tiefen, persönlichen Ebene.

2. *Der Rabbi von Bacharach*

"Während wir in Europa [die Erfindung des jüdischen Ritualmordes] als poetischen Stoff bearbeiten", heißt es in seinem oben zitierten Bericht vom 7. Mai, "[...] 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": Im *Wir*, dem Heine sich hier zuordnet, konstruiert er einen Gegensatz von fortschrittlichem Westen und rückständigem Orient, aber die Sache ist prekär. Nicht die moslemischen Türken erheben Anklage gegen die Juden, sondern die Christen, und die vertreten in Damaskus die Interessen des Westens.

Heine ist sich dieses Widerspruchs klar bewußt. Denn er selbst hat die alte Unterstellung des jüdischen Ritualmordes als poetischen Stoff bearbeitet, er selbst hat einen Roman darüber geschrieben. Oder genauer gesagt - er hat versucht, ihn zu schreiben, und er ist daran gescheitert.

1840 ist das schon anderthalb Jahrzehnte her. Zu Beginn der zwanziger Jahre hatte Heine als Mitglied im Berliner *Culturverein* nach Wegen gesucht, das Judentum in die Moderne zu integrieren, und während er in Göttingen das Jurastudium abschloß, bemühte er sich noch lange darum, der Geschichte des deutschen Judentums in seinem Roman *Der Rabbi von Bacherach* eine epische Form zu geben. Aber es ist ihm nicht geglückt, und der Roman ist ein Fragment geblieben.

Über die Gründe dafür sind die Meinungen geteilt. Auf deutscher Seite etwa vermutet Anne Maximiliane Jäger, Heines Taufe im Jahr 1825 hätte es ihm unmög-

lich gemacht, den Roman zu vollenden;⁷ auf jüdischer Seite geht Alfred Bodenheimer davon aus, daß die dem Rabbi inhärenten jüdischen Heilsvorstellungen mit einem immanenten Geschichtsbild unvereinbar seien.⁸ Hier soll eine andere Deutung versucht werden, für die die Anklage des Ritualmordes von zentraler Bedeutung ist: In Heines Roman steht sie einer Integration des Judentums in die deutsche Geschichte als unüberwindliches Hindernis entgegen.

Sie beherrscht schon die Landschaft, in der die Handlung des Romans ihren Anfang nimmt. Das Städtchen Bacherach liegt am Rhein, und Heine beschreibt die Sankt-Wernerskirchen, die man dort im Mittelalter für angeblich von Juden ermordete und heilig gesprochene Christenkinder erbaut hat:

Sankt Werner ist ein solcher Heiliger, und ihm zu Ehren ward zu Oberwesel jene prächtige Abtei gestiftet, die jetzt am Rhein eine der schönsten Ruinen bildet, und mit der gotischen Herrlichkeit ihrer langen spitzbölgigen Fenster, stolz emporschießender Pfeiler und Steinschnitzereien uns so sehr entzückt, wenn wir an einem heitergrünen Sommertage vorbeifahren und ihren Ursprung nicht kennen. Zu Ehren dieses Heiligen wurden am Rhein noch drei andere große Kirchen errichtet, und unzählige Juden getötet und mißhandelt. Dies geschah im Jahr 1287, und auch zu Bacherach, wo eine von diesen Sankt-Wernerskirchen gebaut wurde, erging damals über die Juden viel Drangsal und Elend. (B 1, 462-3)

Heines ambivalentes Verhältnis zur Romantik erhält einen jüdischen Inhalt. Die gotische Ruine der alten Abtei ist entzückend, aber nur für den, der ihren Ursprung nicht kennt. Hinter den schönen Monumenten deutscher Vergangenheit verbirgt sich der Judenhaß, zu seinen Konstanten gehört die Verleumdung des Ritualmordes, und auch in der Handlung des Romans wiederholt sie sich nun: Zweihundert Jahre später, am Sederabend 1489, sitzen der Rabbi und seine Frau mit ihren zahlreichen Gästen am festlich gedeckten Tisch und feiern Pessach; zwei Männer treten ein und geben sich als reisende Juden aus, in Wirklichkeit aber tragen sie ein totes Kind herein; der Rabbiner entdeckt es, heimlich führt er seine Frau aus dem Haus und flieht mit ihr aus der Stadt. Im jüdischen Pessach-Fest und der christlichen Unterstellung des Ritualmordes

⁷ Jäger, Anne Maximiliane: Bacherach - Frankfurt - Toledo. Heines 'Rabbi von Bacherach als literarisches Projekt der jüdischen Aufklärung. In: Joseph A. Kruse, Bernd Witte und Karin Füllner (Hrsg.). Aufklärung und Skepsis. Internationaler Heine-Kongreß 1997 zu seinem 200. Geburtstag. Stuttgart und Weimar 1999; S. 322-333.

⁸ Bodenheimer, Alfred: "Die Engel sehen sich alle ähnlich". Heines Rabbi von Bacherach als Entwurf einer jüdischen Historiographie. In: Ferdinand Schlingensiefen und Manfred Windfuhr (Hrsg.). Heinrich Heine und die Religion, ein kritischer Rückblick. Düsseldorf 1998; S. 49-64.



I. BUDKO Berlin
Holzschnitt aus „Der Rabbi von Bacherach“.

stehen sich zwei einander ausschließende Mythen gegenüber. Die Juden feiern den Auszug aus Ägypten, der dem Sinaiereignis und der Landnahme vorausgegangen ist: Stationen einer Heilsgeschichte, mit denen sie sich des metaphysischen Sinnes ihrer jahrtausendealten Diasporaexistenz vergewissern. Die Christen dagegen sprechen den Juden eine Heilsgeschichte ab; sie haben Gottes Sohn gekreuzigt und können deshalb keine Erlösung finden.

Der Antagonismus findet sich bereits im Neuen Testament. Das Abendmahl, - später als Messe zelebriert, als zentrales Ereignis der christlichen Liturgie -, war das Pessach-Fest, das Jesus mit seinen Jüngern beging, bevor er gekreuzigt wurde. Nach der Darstellung der Apostel hat er den jüdischen Symbolen an diesem letzten Abend noch

selbst ihre neue Deutung gegeben,⁹ hat vorausgesagt, daß einer der Jünger ihn verraten werde;¹⁰ und der Verräter hieß nicht zufällig Judas Ischarioth. In der Unterstellung ihrer an das Pessach-Fest gekoppelten Ritualmorde wiederholt sich also nur die alte Schuld der Juden: Die *Mazzoth*, ihr angebliches Gottesbrot aus ägyptischen Tagen, bereiten sie mit dem Blut unschuldiger Kinder und geschändeter Hostien, des Leibes Christi.

Auf diesen unveröhnlichen Gegensatz der Eschatologien greift Heine in seinem Fragment zurück und bedient sich dabei der narrativen Technik, die den gegenläufigen Mythen zugrunde liegt. Im jährlichen Pessach-Fest wiederholt sich die Befreiung des jüdischen Volkes, in der Legende des Ritualmordes wiederholt sich die Kreuzigung, und auch Heines Text arbeitet jetzt mit der symbolischen Wiederholung. Erstmals wird die Anklage des Ritualmordes in der Umgebung von Bacherach erhoben, als man im Jahre 1287 ein totes Kind namens Werner findet; Generationen später, im Bacherach der Erzählung, taucht erneut eine Kinderleiche auf, und mit ihr die alte Anklage. Noch auf der Schwelle zur Neuzeit entpuppt sich die Geschichte des deutschen Judentums als Wiederholungszwang: Jährlich zelebrieren die Juden ihre Erinnerung an eine Erlösung, doch immer holt die Wirklichkeit sie ein, immer schlägt sie sie in eine

⁹ Matth. 26, 26-28; Luk. 22, 19-20.

¹⁰ Matth. 26, 21-25; Luk. 22, 21-23; Joh. 13, 21-30.

Flucht, auf der es kein Entrinnen gibt.

Warum hat Heine seinen Roman nicht abschließen können, warum hat er ihn Mitte der zwanziger Jahre abgebrochen? Der Rabbi und seine Frau verlassen das Haus, sie fahren über den Rhein und erreichen am nächsten Tag die Stadt Frankfurt am Main. Es ist eine symbolische Fahrt, denn für das Ehepaar ¹¹ - so war es anscheinend geplant - sollte hier, jenseits des Mittelalters und seiner Greuel, das 'neue', 'fortschrittliche' Leben beginnen, das man sich im *Culturverein* für das Judentum vorgestellt hatte: eine moderne Erlösung, ein anderer Auszug aus Ägypten, aus der Sklaverei des Mittelalters.

Aber so hegelianisch er sich ausnehmen mag - der Übergang aus einer dunklen Vergangenheit ins Licht der deutschen Geschichte kann nicht gelingen. Sein Preis wäre zu hoch gewesen, und zu fragwürdig. Der Rabbi hätte die Toten vergessen müssen, die in Bacherach den Mördern zum Opfer gefallen sind, und es darf uns daher kaum verwundern, daß Heine das erzählerische Dilemma des Romans nicht zu lösen vermag. Seine moralische Basis ist unhaltbar, und wir müssen die Flucht des Rabbi, der seine Gemeinde im Stich läßt, auch als eine historisch verschobene Abrechnung mit der deutsch-jüdischen Elite lesen, die in der Krisenzeit des frühen 19. Jahrhunderts ihrer Aufgabe untreu geworden ist.

Es ist eine Abrechnung, die nicht an ihr Ende kommen kann, weil sich auch Heine selbst zu dieser gescheiterten Elite zählen muß. Um 1825 gibt er den Roman auf und läßt sich taufen; mit den Figuren des Bankiers Gumpelino und seines Dieners Hyazinth karikiert er bald darauf das deutsche Judentum in einer beißenden Satire; und erst nach Jahren der Latenz, - als die Unterstellung des Ritualmords ihm nicht mehr nur als Literatur, sondern auch als erlebte Wirklichkeit entgegentritt -, wird er versuchen, den alten, lange verdrängten Text noch einmal ans Licht zu ziehen.

*

Noch anderthalb Jahrzehnte später ist in Heines Artikeln zur Damaskus-Affäre das Ressentiment zu spüren, mit dem ihn eine assimilierte jüdische Elite erfüllt. Deutsche Zeitungen haben gemeldet, die Juden in Frankreich setzten sich für die Gefangenen in Syrien ein, und Heine widerspricht. "Wahrlich", schreibt er am 27. Mai 1840,

wir würden die Juden von Paris eher loben als tadeln, wenn sie [...] für ihre unglücklichen Glaubensbrüder in Damaskus einen so großen Eifer an den Tag legten und zur

¹¹ Auch ihre Namen sind symbolisch: Sie heißen Abraham und Sara

Ehrenrettung ihrer verleumdeten Religion keine Geldopfer scheuten. Aber es ist nicht der Fall. Die Juden in Frankreich sind schon zu lange emanzipiert, als daß die Stammesbande nicht sehr gelockert wären, sie sind fast ganz untergegangen, oder, besser gesagt, aufgegangen in der französischen Nationalität [...] (B 5, 274)

Es ist ein Argument gegen die arrivierten Assimilanten, das sich in Heines Werk schon früh beobachten läßt, schon in seinem Bericht *Über Polen* aus dem Jahr 1822, in dem er den authentischen Juden des Ostens den Vorzug vor ihren deutschen Glaubensgenossen gibt.¹² In seinem Urteil über Frankreichs Juden irrt er sich übrigens, Jonathan Frankel hat die Wende gezeigt, die die Damaskus-Affäre im Bewußtsein des westlichen Judentums herbeiführt,¹³ aber für den unmittelbar Betroffenen ist das späte Wissen des Historikers irrelevant. Es ist ein Lebensgefühl, das er zum Ausdruck bringt, und nicht nur der Journalist, sondern auch der Dichter äußert sich hier. Am Ende des Artikels vom 27. Mai macht Heine sich über die Pariser Täuflinge lustig:

Ein ehemaliger preußischer Lieferant, welcher, anspielend auf seinen hebräischen Namen Moses (Moses heißt nämlich auf deutsch "aus dem Wasser gezogen", auf italienisch "del mare"), den dem letztern entsprechenden klangvolleren Namen eines Baron Delmar angenommen hat, stiftete hier vor einiger Zeit eine Erziehungsanstalt für verarmte junge Adlige, wozu er über anderthalb Millionen Francs aussetzte [...] Hat dieser Edelmann aus dem Stamme David auch nur einen Pfennig beigesteuert bei einer Kollekte für die Interessen der Juden? (B 5, 276)

Wie oft in seinem Werk richtet Heine die Ironie hier auch gegen sich selbst. Indem er über den aus dem (Tauf-)Wasser gezogenen Baron Delmar spottet, spricht er zugleich das Urteil über seine eigene Konversion im Jahr 1825;¹⁴ mit dem öffentlichen Eintreten für die Juden in Damaskus nimmt er jetzt, im Jahr 1840, den Irrtum einer langen Abwendung von seinem Ursprung teilweise wieder zurück; und noch deutlicher tritt diese Entwicklung hervor, als er nach weiteren anderthalb Jahrzehnten seine Artikel für die *Augsburger Allgemeine Zeitung* in Buchform veröffentlicht.

1854 ist seine Absage an Hegel längst formuliert,¹⁵ sind auch die *Geständnisse*

¹² B 2, 69ff.

¹³ Zu Heines nicht immer objektiver Berichterstattung, vgl. Frankel (Anm. 2), S. 231-5.

¹⁴ Schon in seiner Satire auf Gumpelino und Hyazinth in den Bädern von Lucca ironisiert Heine sich selbst; vgl. Hessian, Jakob: Der Traum und der Tod. Heinrich Heines Poetik des Scheiterns. Göttingen 2005; S. 213-220.

¹⁵ Vgl. Anm. 1

geschrieben, in denen er Moses, dem Stifter des Judentums, ein Denkmal setzt.¹⁶ Jetzt, aus der Perspektive von dreißig Jahren, wird die Damaskus-Affäre als Wende-Punkt in Heines innerer Biographie sichtbar: Die Unterstellung des Ritualmordes zwingt ihn, aus der Deckung zu treten, in der er sich lange gehalten hat; das Fragment des *Rabbi von Bacherach* jedoch, das er noch im gleichen Jahr veröffentlichen wird, kann er selbst 1840 nicht vollenden. Er versucht, das dritte Kapitel und seine spanische Thematik ein wenig auszuarbeiten, aber dann gibt er es auf. Am 17./18. Juli spricht er in einem Brief an seinen Verleger Julius Campe von "einem ungedruckten Sittengemälde, wovon ich nur noch ein Fragment besaß (der Rest verbrannte bei meiner Mutter),¹⁷ und welches ich hier ergänzen wollte. Ich ergänze es jetzt notdürftigst."¹⁸

Als er den *Rabbi* in den zwanziger Jahren begann, lag der Fluch des unterstellten Ritualmordes über ihm; die christliche Welt des Mittelalters hatte den Juden ihre Erlösung verwehrt, und das machte es Heine unmöglich, seinem Roman über die deutsch-jüdische Geschichte ein im Sinne des *Culturvereins* glückliches Ende zu finden. Jetzt, als diese Unterstellung in Damaskus aus den Seiten seines Buches in die Wirklichkeit hinaustritt, steht er dem Judentum, dem er sich lange entfremdet hat, wieder näher; aber noch hat er die Quellen der religiösen Inspiration nicht entdeckt, die ihm einige Jahre später, in der Matratzengruft, das Leben und das Sterben erleichtern werden. Noch ist der Schock zu groß, als daß Heine ihm auf der Ebene seiner Kunst begegnen könnte.

¹⁶ Der sterbende Heine löst ein lebenslanges Dilemma, indem er Moses, den Stifter des ihm verhassten Nazarenertums, zum Künstler macht und ihn so in gewisser Weise zum Hellenen erhebt. In den Geständnissen heißt es dazu: "Ich hatte Moses früher nicht sonderlich geliebt, wahrscheinlich weil der hellenische Geist in mir vorwaltend war, und ich dem Gesetzgeber der Juden seinen Haß gegen alle Bildlichkeit, gegen die Plastik, nicht verzeigte. Ich sah nicht, daß Moses, trotz seiner Befindung der Kunst, dennoch selber ein großer Künstler war und den wahren Künstlergeist besaß. Nur war dieser Künstlergeist bei ihm, wie bei seinen ägyptischen Landsleuten, nur auf das Kolossale und Unverwüsthliche gerichtet. Aber nicht wie die Ägypter formierte er seine Kunstwerke aus Backstein und Granit, sondern er baute Menschenpyramiden, er meißelte Menschen-Obeliskten, er nahm einen armen Hirtenstamm und schuf daraus ein Volk, das ebenfalls den Jahrhunderten trotzen sollte, ein großes, ewiges, heiliges Volk, ein Volk Gottes, das allen andern Völkern als Muster, ja der ganzen Menschheit als Prototyp dienen konnte: er schuf Israel!" (B 6/I, 480-1).

¹⁷ Klaus Briegleb schenkt dieser von Heine mehrmals geäußerten Mitteilung Glauben; eine Inhaltsanalyse des veröffentlichten Fragments wirft jedoch Zweifel daran auf, ob Heine dem Roman jemals eine Fortsetzung geschrieben hat.

¹⁸ Der Brief wird zitiert nach B 1, 833.

Im Venusberg. Zu Gesundheit und Krankheit bei Heinrich Heine zwischen Eros und Thanatos

Von Elvira Grözinger

„Ich bin der Krankste von Euch allen und um so bedauernswürdiger, da ich
weiß was Gesundheit ist.“

(Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland)

Heines Schriften der letzten – achtjährigen – Leidens- und Lebensphase von 1848 bis 1856 in der von ihm so genannten „Matratzengruft“, kreisten verständlicherweise vielfach um den Verlust der Gesundheit und den Tod. Seine Krankheit, wohl syphilitischen Ursprungs, gab den Ärzten ein bis heute ungelöstes Rätsel auf, denn trotz massivster physischer Beeinträchtigungen wie Schmerzen, die nur durch Opiaten¹ zu bekämpfen waren, Lähmungen und Sehschwäche, blieb sein Geist bis zuletzt erstaunlich klar. Er schrieb weiter Gedichtzyklen und Prosatexte, allerdings klagend: „Dieser lebendige Tod, dieses Unleben ... ist nicht zu ertragen“. Aber das Thema von Gesundheit und Krankheit wie das von Liebe und Tod durchzieht die Poesie wie das Prosa-Werk des großen deutschen Dichters, streitbaren Publizisten und politischen Emigranten,² der 1797 in Düsseldorf geboren wurde und vor 150 Jahren im Pariser Exil starb.

Die seit Heines Lebzeiten herrschende Kontroverse unter den Ärzten über die Diagnose seiner Krankheit dauert bis heute an. Am ausführlichsten widmete sich den Symptomen der Heineschen Krankheit vor einigen Jahren der Internist (Kardiologe) Henner Montanus. Er hat sehr viel zusammengetragen, was über Heines Gesundheitszustand Auskunft geben könnte, doch gelegentlich interpretiert er Heines diesbezügliche Passagen wörtlich, wo diese ironisch, selbstironisch

¹ Vgl. Heines Gedicht "Morphine" aus dem Zyklus Lazarus und Stellen aus seinen Briefen, Zitiert nach Heine, Heinrich Heine: Sämtliche Schriften in Zwölf Bänden. Hrsg. von Klaus Briegleb, München Wien 1976 (fortan "Briegleb"), Bd. 11, S. 333. Nicht nur Beischlaf und Tod hängen bei Heine zusammen, sondern auch Schlaf und Tod. Ralph Häfner argumentiert, dass dieses Rollengedicht eine "lyrische Maskerade" im Sinne Lord Byrons sei; es gehe hier nicht um die unter Morphinum erfolgende zeitweilige Linderung des Leiden des Kranken, sondern um den Tod, welcher die ersehnte ‚Genesung‘ von den ‚Schmerzen des Lebens‘ bringt. Hier würde sich der Heinesche Lebenskreis schließen, denn seine Jugend stand im Banne Byrons und zu ihm kehrte er am Lebensende zurück. Vgl. R. H.: Lyrische Maskerade. Das Problem der Gedankeneinheit in Heines ‚Morphine‘, in: Heine-Jahrbuch 43. Jg. 2004, S. 103f; 108f. Bestätigt wird diese These durch die Zeilen des unten angeführten Gedichts von Heine Es träumte mir von einer Sommernacht aus der III. Abteilung Lamentationen.

² Grözinger, Elvira: Heinrich Heine. Deutscher Dichter, streitbarer Publizist, politischer Emigrant. (Jüdische Miniaturen Bd. 36), Teetz 2006.

oder voller Selbstmitleid sind, weshalb sie wissenschaftlich nur von relativer Aussagekraft sind. Das wussten schon lange etliche von Heines Biographen, darunter Ernst Pawel, der schrieb: „Das Problem bei Heine ist, dass man keine seiner Aussagen für bare Münze nehmen darf“.³ Montanus, zugleich studierter Germanist und Philosoph, hat in seinem Buch *Der kranke Heine* von 1995⁴ zu Heines Krankheit eine Meinung, die deshalb nicht die abschließende sein kann:

Die diagnostische Bewertung der in der Biographie Heinrich Heines recherchierten Daten und Ereignisse bereitet spezifische Probleme. Es liegen überwiegend nur Überlieferungen medizinischer Laien vor, deren Formulierungen zumeist diagnostisch mehrdeutig sind und interpretiert werden müssen. Auch die Darstellungen der Ärzte Heines und der medizinisch gebildeten Beobachter sind von zeitgenössischen Vorstellungen und einem zeitgemäß eingeschränktem Erkenntnisstand geprägt und daher diskussionsbedürftig. Hier ergibt sich eine anamnestiche Unschärfe, die eine exakte diagnostische Bewertung des einzelnen Symptoms nicht zulässt [...] Eine Festlegung auf ein einziges Krankheitsbild oder sogar ein definierter Ausschluss von Differentialdiagnosen ist aus medizinischer Sicht nicht gerechtfertigt, und so ist eine Sicherung der Diagnose der Krankheit Heines auf der Grundlage moderner medizinischer Erkenntnisse nicht möglich.⁵

Für Montanus ist zwar die luische Genese der Erkrankung Heines annehmbar, doch ihm scheint schließlich die Diagnose einer Tuberkulose am wahrscheinlichsten.⁶ Neuerdings widmete sich der Neurologe Roland Schifter ebenfalls einer eingehenden Überprüfung der geschilderten und auf Abbildungen sichtbaren Symptome Heines, mit dem Ergebnis, dass er in der Erkrankung Heines, trotz der Einwände von Montanus, doch eine Spätfolge der Syphilis (*lues venerae* oder „Venus-Seuche“) diagnostizierte. Diese angenommene⁷ Erkrankung nehme ich – völlig vorurteilslos – zum Ausgang einer hier notwendigerweise nur flüchtigen Untersuchung von Heines Texten, die seine Auseinandersetzung mit der leid- und todbringenden Göttin Venus bezeugen. Da Heine wegen verschiedener

³ Pawel, Ernst: *Der Dichter stirbt. Heinrich Heines letzte Jahre in Paris*. Berlin 1997, S. 176.

⁴ Montanus, Henner: *Der kranke Heine*. Stuttgart, Weimar 1995, leider ohne Sachregister.

⁵ Montanus, ebda., S. 490.

⁶ Montanus, ebda., S. 495.

⁷ Montanus nennt sie "unterstellte venerische Infektion", ebda., S. 329, um Heine, dem angeblich "Aussätzigen", zu rehabilitieren, was jedoch m. E. nicht nötig ist, weil man Heine heute nicht mehr mit einem etwaigen moralischen Bann belegt. Dazu vgl. u. a. Sander Gilmans zahlreiche Arbeiten zum Thema, *Bibliographie in Hödl, Klaus: Die Pathologisierung des jüdischen Körpers. Antisemitismus, Geschlecht und Medizin im Fin de Siècle*. Wien 1997, S.384f.

Zwänge, vor allem der Zensurbestimmungen des zwischen 1815 und 1848 herrschenden „Systems Metternich“, eine literarische „doppelte Buchhaltung“ betrieb⁸, häufig sein eigenes Leben mystifizierte und eine Narrenpose annahm⁹, sind viele seiner Aussagen zumindest zweideutig.

Bei den von Schifter anhand der Heineschen Texte, der –oft widersprüchlichen – Beschreibungen aus der Feder von dessen Zeitgenossen sowie der überlieferten unterschiedlichen Porträts Heines, untersuchten neurologischen Symptome spielten allerdings dermatologische Gesichtspunkte kaum eine Rolle, denn über diese ist wenig überliefert, außer, dass er z. B. 1825 ein entzündliches Hautekzem o.ä. am Bein hatte, bei dem Montanus keine sekundäre Lues sehen möchte.¹⁰ Lues, seit 1495 eine gefürchtete Geschlechtskrankheit in Europa, geht zunächst mit eindeutigen dermatologischen Symptomen einher und wird in ihrem zweiten Stadium bereits von neurologischen Begleiterscheinungen begleitet, zu denen u. a. Kopf- und Gliederschmerzen sowie Augensymptomatik gehören, die bei Heine nachweislich bestanden. Dank der zunächst drakonischen und später gezielter angewandten und verbesserten Kurmaßnahmen konnte, so Schifter, der in der Regel nachfolgende geistige Verfall bei Heine aufgehalten werden.¹¹ Obwohl die Syphilis beim Rückgang der Sterblichkeit von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis 1971 nur mit 0,3 Prozent zu Buche schlug, blieb sie etwa bis 1916 eine wesentliche Krankheits- und Todesursache. Damals wurde Salvarsan für praktische Ärzte ohne Gebühr freigegeben und seit dieser Zeit fiel die Opferzahl.¹² Ihren Schrecken verlor die Syphilis aber erst 1943 mit der Einführung des Penizillins als sichere und nebenwirkungsarme Therapie.¹³ Während die „Tuberkulose noch mit den Assoziationen des Romantischen“, der guten Manieren und dem Modischen verknüpft wurde, wie z. B. bei Frédéric Chopin oder Heines Pariser Freundin Prinzessin Belgiojoso, die „bleich wie der leibhaftige Tod über Boulevards schlenderte“ und für Heines Zeitgenossen

⁸ Vgl. Grözinger, Elvira: Die ‚doppelte Buchhaltung‘. Einige Bemerkungen zu Heines Verstellungsstrategien in den ‚Florentinischen Nächten‘. In: Heine Jahrbuch 18. Jg. 1979, S. 65-83.

⁹ Helge Hultberg sah dies in seinem Aufsatz "Heines ‚Die Harzreise‘" in: Heine Jahrbuch 9. Jg. 1970, S. 68, folgendermaßen: "Seine Haltung erinnert an die Harlekins: die Welt kann nicht ernst genommen werden - gut, nehmen wir sie dann als ein leichtes Spiel, ein Maskenspiel".

¹⁰ Montanus, ebda., S. 15.

¹¹ Prof. Dr. med. Roland Schifter, "Das Leiden des Heinrich Heine", Vortrag und Lesung der Heinrich-Heine-Gesellschaft e.V. Sektion Berlin Brandenburg am 26. Mai 2005.

¹² Mc Keown, Thomas: Die Bedeutung der Medizin. Traum, Trugbild oder Nemesis? Frankfurt a. M. 1982, S. 88.

¹³ Montanus, ebda., S. 439.

durchaus eine unheimliche Erscheinung war,¹⁴ war die Syphilis, wiewohl venereisch, doch keineswegs romantisch angesehen. „Mit ihrer Rolle als Geißel impliziert die Syphilis ein moralisches Urteil (über verbotenen Sex, über Prostitution), aber kein psychologisches.“¹⁵ Für Gesundheitsprobleme hatte Heine allerdings auch eine familiäre Disposition, denn sein Vater Samson litt an Epilepsie und sein Großonkel mütterlicherseits, Simon van Geldern (1720-1789), hatte eine undefinierbare chronische Krankheit, die in Schüben verlief. Heine teilte seinem Freund Heinrich Straube Anfang März 1821 in einem für ihn typischen Ton mit:

Ich habe meine Familie in einem höchsttraurigen Zustand gefunden. Mein Vater leidet noch immer an seiner Gemüthskrankheit, meine Mutter laborirt an Migräne, meine Schwester hat den Catharr und meine beiden Brüder machen schlechte Verse. Diese letztere zerreißt mir das Herz. Für den jüngeren gebe ich nicht alle Hoffnung verloren. Meine Gedichte gefallen ihm nicht. Das ist ein gutes Zeichen.¹⁶

Über sich selbst berichtete Heine seit seiner Studienzeit 1819 in Bonn von Kopfschmerzen und Unwohlsein, und in den Schilderungen seiner Zeitgenossen wird der junge Mann, der seine Kurzsichtigkeit zu verbergen suchte, oft als „krankhaft“, „bleich und schwächlich“ oder „matt“ beschrieben.

Am 15. Juli 1820 schrieb Heine aus Bonn an seinen Freund Friedrich von Beughem: „Du kannst Dir nicht vorstellen, lieber Fritz, wie oft und wie lebhaft ich an Dich denke. Um so mehr da ich jetzt ein höchst trauriges, kränkelndes und einsames Leben führe.“¹⁷ Solche Sätze finden sich seither wiederholt in seinen Briefen. Danach, ob in Göttingen oder Berlin, häuften sich Heines Klagen über seinen Gesundheitszustand, besonders starke Kopfschmerzen und Stimmungsschwankungen, die er durch Aderlaß, Wundertinkturen, wiederholte Kuraufenthalte mit damals als Heilmittel angesehenen Sturzbädern und Wasserkuren am Meer und später durch Medikamente, vor allem quecksilberhaltig, meist vergeblich zu beheben suchte. Ab 1821 nahm auch seine Überempfindlichkeit Geräuschen gegenüber zu. So bat er seinen Berliner Freund Moses Moser am 14. April 1824, als er plante, wieder nach Berlin zu reisen, ihm ein ruhiges Zimmer zu finden:

¹⁴ Sontag, Susan: Krankheit als Metapher. München 1978, S.29f.; vgl. Praz, Mario: Liebe, Tod und Teufel. Die schwarze Romantik. München 1970, S. 124.

¹⁵ Sontag, ebda., S.43. Diese Haltung ist vergleichbar der heutigen Abwehrreaktion AIDS-Kranken gegenüber.

¹⁶ Heine, Heinrich: Briefe 1815-1831. Bearbeitet von Fritz H. Eisner, Red. Fritz Mende, Säkularausgabe Bd. 20 Berlin/Paris 1970, S. 41.

¹⁷ Heine, Briefe, ebda., S. 26.

Sey jetzt so gut und miethe mir irgendwo ein Zimmer wenn möglich wochenweise, nicht zu theuer aber auch nicht schlecht. Bey keinem Juden, und nirgendwo in der Nähe ein Schlosser oder überhaupt ein klopfender Handwerker wohnt, auch siehe, dass das Zimmer an kein anderes Zimmer grenzt, worin laut gesprochen wird.¹⁸

Seit der Abweisung durch seine erste große Liebe, die Hamburger Kusine Amalie, vermittelte Heine häufig und gerne den Eindruck eines ausschweifend lebenden jungen Mannes, wie z. B. die Sammlung seiner unter Frauennamen zusammengestellten Gedichte des Zyklus *Verschiedene* (1834) insinuieren könnte. Seiner Mutter gegenüber hatte er diese Enttabuisierungsversuche der Erotik allerdings zu relativieren versucht: „Viel Zoten. Dieses war politische Absicht. Ich wollte der öffentlichen Meinung eine gewisse Wendung geben. Besser man sagt ich sey ein Gassenjunge, als dass man mich für einen allzu ernsthaften Vaterlandsretter hält“.¹⁹ Für eine Ansteckung mit einer damals unheilbaren Geschlechtskrankheit wie Syphilis war die Pose eines „Gassenjungen“ nicht nötig. Es reichte, zumal er andererseits über ein „einsames“ Leben klagte, an eine einzige falsche Gespielin zu geraten, wie die von ihm erwähnte Köchin des Hofrats Bauer wohl eine war. Die Spur führt zu ihr, wie er in seinen zweideutigen Briefen an seine engen Freunde andeutete, so am 7. März 1824 aus Göttingen an Rudolf Christiani in Lüneburg:

Mit meiner Gesundheit sieht es wieder schlecht aus; ich mag wohl des Nachts zu viel an der (sic!) Medizäischen Venus von der Bibliothek und an Hofrath Bauers Magd denken...

oder im Brief an Moses Moser in Berlin am 23. Mai 1823 aus Lüneburg:

Ich übergehe den anderen fatalen Traum: wie der Tripperdokter Oppert in seiner Equipage bey mir vorfuhr, mit seinem Orden und in weiß seidenen Strümpfen in meine Stube trat, und mir im Vertrauen erzählte er sey ein gebildeter Mann; - ich übergehe diesen abgeschmackten Gegenstand [...]²⁰

Und wieder an Moser schrieb er am 25. Februar 1824 mit Übermut, als sich seine Gesundheit „erstaunlich bessert[e]“, allerdings nur vorübergehend, was er aber

¹⁸ Montanus, ebda., S. 28.

¹⁹ Zit. n. Werner, Michael: Rollenspiel oder Ichbezogenheit? Zum Problem der Selbstdarstellung in Heines Werk. In: Heine-Jahrbuch 18. Jg. 1979, S. 106f.

²⁰ Heine, Briefe, ebda., S. 86.

nicht wusste:

Auch die Liebe quält mich. Es ist nicht mehr die frühere, die einseitige Liebe zu einer Einzigen. Ich bin nicht mehr Monotheist in der Liebe, sondern wie ich mich zum Doppelbier neige, so neige ich mich auch zu einer Doppelliebe. Ich liebe die Medizäische Venus, die hier auf der Bibliothek steht, und die schöne Köchin des Hofrath Bauer. Ach! Und bei beyden liebe ich unglücklich! Die eine ist von Gyps und die andre ist *venerisch*.²¹ Oder ist letzteres etwa Verläumdung? Je le trouverai: Ich habe mir gestern abend bey der neuen Putzhändlerinn ½ dutzend Gondons anmessen lassen, und zwar von veilchenblauer Seide...

Solche aus Stoff oder Seide²² gemachten Präservative waren seit dem 18. Jahrhundert in Gebrauch, (die aus Kautschuk wurden erst 1855 erfunden) und offensichtlich nicht geeignet, eine Ansteckung zu verhindern. Wie der Neurologe Roland Schifter meint, verlief Heines Syphilis dank der medizinischen Behandlung mit giftigem Quecksilber, trotz der Nebenwirkungen, lange Zeit relativ milde, so dass er bis zum Schluss geistig rege geblieben ist, während viele andere, auch berühmte Patienten, wie Friedrich Nietzsche, aufgrund der progressiven Paralyse, in geistige Umnachtung verfielen. Bei Heine hatte sich das dritte Stadium der Krankheit als *Tabes dorsalis* („Rückenmarksdarre“ oder –schwind-sucht) herauskristallisiert, wie er es selber, wohl aufgrund der Diagnosen seiner Ärzte, angab, trotz welcher er aber weiterhin, was ungewöhnlich war, seine Gedanken zwar mit Mühe, doch klar und deutlich niederschreiben bzw. diktieren konnte.

Über Jahre klagte er immer wieder vor allem über Kopfweh: „Ich lebe hier im alten Gleise, das heißt ich habe 8 Tage in der Woche meine Kopfschmerzen“.²³ Aber in der Hoffnung auf Genesung hielt er durch, zumal es immer vorübergehende Besserung gab, wie er 1824 in einem Brief an seinen Schwager schrieb: „Ich glaube ganz bestimmt, dass sich meine Kopfschmerzen im Laufe einiger Jahre verlieren werden, und dass ich dann mehr als jetzt im Stande seyn werde tüchtig zu wirken und zu leben.“²⁴ Diese seine Hoffnung hat sich jedoch nicht erfüllt.

Heines Auseinandersetzung mit dem Thema der Krankheit hat natürlich ganze

²¹ Meine Hervorhebung.

²² Heine machte sich schon in seinen Briefen aus Berlin von 1822 über den damals bekannten Schlagler aus Carl Maria von Webers Freischütz lustig: "Wir winden dir den Jungferkranz mit veilchenblauer Seide".

²³ Heine, Briefe, ebda, S. 167.

²⁴ Heine, Briefe, ebda., S. 172.

Forscherheere verschiedener Disziplinen mobilisiert. So auch Peter Gorsen, der Heines Werk eine psycho-therapeutische Funktion zuschreibt, und darin einen kompensatorischen Akt sieht. Gorsen zitiert dessen *Schöpfungslied* Nr. VII,²⁵ in dem Heine Gott die Worte in den Mund legt:

Krankheit ist wohl der tiefste Grund/des ganzen Schöpferdrangs gewesen,
/Erschaffend konnte ich genesen,/Erschaffend wurde ich gesund.²⁶

Schon des 15-jährigen Harry Heines mythenumwobene erste Liebe zum „roten Sefchen“, der 16-jährigen Josepha, Tochter eines Scharfrichters, welche in Heines *Memoiren* auftaucht, verkörpert die Verbindung zwischen Eros, dem griechischen Gott der Liebe, und Thanatos, dem Tod, wie es 1920 bei Gustav Jung in der zeitgemäßen Diktion hieß: „Die Vorstellung des Todes, des seltsamen, dämonischen Unglücks, die Heine später mit der Weibesidee verschmilzt, haben hier ihre Keime.“²⁷ Die *Memoiren*, entstanden in Heines letzten Lebensjahren, wurden aber, wohl aufgrund der innerfamiliären Regelung seiner Renten-Angelegenheiten, von etwaigen kompromittierenden Passagen „gereinigt“, weshalb sie, wie so Vieles bei Heine, wiederum nur mit Vorsicht – als eine Mischung von Dichtung und Wahrheit – zu lesen sind.

Vielleicht hätte Heine eine psychoanalytische Behandlung geholfen,²⁸ wenn sie denn schon erfunden worden wäre, weil die ihm durch Amalie zugefügte Kränkung sicherlich mit zu den Gesundheitsproblemen, die ihn in den jungen Jahren plagten, beigetragen hatte. Das Element des „Spottes“, mit dem die Angebetete ihn überzieht, kommt mehrfach in Heines Gedichten vor, die im Zusammenhang mit Kusine Amalie Heine, bald verheiratete Friedländer, entstanden. Der Beginn seiner Leiden könnte man daher auf diese unglückliche Liebe zurückführen, die bei ihm vorhandene Minderwertigkeitskomplexe verstärkte und welche ihn in die Arme von Frauen trieb, bei denen er wohl mehr Erfolg hatte, und wo der Spott auf seiner Seite lag, wie aus seinen frivolen Versen hervorgeht:

²⁵ Heine verfasste seine Schöpfungslieder, die im Salon I abgedruckt wurden, in den Jahren 1831-1833. Es war die Zeit, in der er sich mit dem Saint-Simonismus beschäftigte und die "Abschaffung der Sünde" forderte. Vgl. Sternberger, Dolf: Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde. Hamburg Düsseldorf 1972 (fortan Sternberger), bei dem ich im Wintersemester 1969/70 an der Universität Heidelberg die Originalversion der Vorlesung unter dem Titel "Heinrich Heine, die Politik und die Utopie" gehört habe.

²⁶ Gorsen, Peter: Literatur und Psychopathologie heute. Zur Genealogie der grenzüberschreitenden bürgerlichen Ästhetik". In: Literatur und Schizophrenie. Theorie und Interpretation eines Grenzgebiets. Eingel. u. hrsg. v. Winfried Kudszus. Tübingen 1977, S. 32.

²⁷ Jung, Gustav: Die Darstellung des Weibes in Heinrich Heines Werken. Leipzig 1920, S. 51. Vgl. auch Abels, Kurt: Zum Scharfrichtermotiv im Werk Heinrich Heines. In: Heine Jahrbuch 12. Jg. 1973, S. 99-117.

²⁸ So berichtete Freud über einen Fall von Neuralgie als Reaktion auf eine Kränkung, vgl. Lorenzer, Alfred: Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs. Frankfurt a. M. 1972, S. 17.

Blamier mich nicht, mein schönes Kind,/Und grüß mich nicht unter den Linden;/
Wenn wir nachher zu Hause sind,/Wird sich schon alles finden.

Oder:

Schweig, Freundchen, stille und nenne nie Namen:/ Um ihretwillen, wenn sie fein
sind;/Um deinetwillen, wenn sie gemein sind.

Solche Verse riefen noch lange nach seinem Tod bei Konservativen Unmut hervor, wie die berühmten und nachhaltig wirkenden Attacken von Karl Kraus, selbst einem assimilierten jüdischen Publizisten, gegen Heine bezeugen. Dieser verstieg sich sogar zu dem Vorwurf, dass Heine „der deutschen Sprache so sehr das Mieder gelockert hat, dass heute alle Kommiss an ihren Brüsten fingern können.“²⁹

Heines erster, unter dem Eindruck der unerwiderten Liebe zu Amalie entstandener, Gedichtzyklus *Junge Leiden* (1817-1821) verbindet bereits die Liebe mit dem Tod: „Ein Ritter liegt liebeswunde,/Doch treulos ist sein Lieb“.³⁰ Es ist ein wiederkehrendes Motiv, was Heine noch viele Jahre später, 1839, in seiner Vorrede zur dritten Auflage des *Buches der Lieder* dichterisch zusammenfasste, indem er dem für ihn seither verderblichen Weiblichen die Attribute der Sphinx³¹ verliehen hat:

Entzückende Marter und wonniges Weh!/Der Schmerz wie die Lust unermesslich!/
Derweilen des Mundes Kuß mich beglückt,/Verwunden die Tatzen mich grässlich.³²

Hier stand Heine, der Schöpfer der „Loreley“, der Romantik, insbesondere der schwarzen Romantik, nahe, in der einer ganzen Anzahl von Frauenfiguren dämonische Eigenschaften angedichtet wurden. Vermehrt im 19. Jahrhundert bis zum Jugendstil und dem Ersten Weltkrieg entstanden Dichtungen, die solche todbringenden Frauen zum Gegenstand hatten. Nach Mario Praz: „Für die Romantiker erhöht sich die Schönheit gerade durch die Eigenschaften, die ihr zu widersprechen scheinen: durch die Züge des Grausigen. Je trauriger und schmerzlicher Schönheit sich offenbart, um so höher wird der Genuß empfunden: Welch eine

²⁹ Kraus, Karl: *Magie der Sprache. Ein Lesebuch*. Hrsg. und mit einem Nachwort von Heinrich Fischer. Frankfurt a. M. 1974, S. 174.

³⁰ Gedicht XIII, *Der wunde Ritter*. Zit. n. Briegleb, Bd. 1, S. 57f.

³¹ Zu diesem Gedicht vgl. die Analyse von Borchardt, Susanne: *Sphinx fatal. Die Sphinxfrau in Heines Lyrik*. In: *Heine Jahrbuch* 40. Jg. 2001, S. 16-45.

³² Briegleb, Bd. 1, S. 15.

Wonne! welch ein Leiden!³³

So nicht nur die Sphinx, sondern auch die der Dämonin Lilith verwandte griechische „Lamia“³⁴ oder eine „tote Bacchantin“, findet Heine „unwiderstehlich“, wie es in den *Elementargeistern* (von 1835-37) heißt, vor allem aber wurde die Venus für ihn das Sinnbild der männerzerstörenden Liebe, nicht nur durch die ihn konkret peinigende – „venerische“ – Krankheit, sondern auch als Metapher in der Poesie und Prosa, die Heine insbesondere nach seiner Emigration nach Paris (1831) schrieb. Denn Heines Dualismus von Liebe und Tod als Teil seiner Typologie von Gesundheit und Krankheit, von „Sensualismus“ und „Spiritualismus“, bzw. des „Hellenentums“ als Gegensatz des „Nazarenertums“³⁵ war sehr langlebig gewesen. Heines typologische Deutung der Antike als „gesund“ auf der einen Seite und auf der anderen „unserer Zeit“, welche am „Kreuz Christi“ beginne und von ihm als „als eine große Krankheitsperiode der Menschheit“ betrachtet wurde,³⁶ war angesichts der tödlichen Wirkung der Göttin Venus somit nicht stringent, dennoch über einen langen Zeitraum in seinem Denken, trotz der inhärenten inneren Widersprüche, vorherrschend.³⁷ Schon in seinen *Reisebildern I – der Harzreise* (1824) beschreibt Heine einen Traum und verwendet die christliche Terminologie, die christlichen Heiligenbilder durch die heidnischen austauschend. Die Venus hier ist noch beglückend:

...und fort aus diesem drängenden Tollhauslärm rettete ich mich in den historischen Saal, nach jener Gnadenstelle, wo die heiligen Bilder des belvederischen Apolls und der medicischen Venus neben einander stehen, und ich stürzte zu den Füßen der Schönheitsgöttin, in ihrem Anblick vergaß ich all das wüste Treiben, dem ich entronnen, meine Augen tranken entzückt das Ebenmaß und die ewige Lieblichkeit ihres hochgebenedeiten Leibes, griechische Ruhe zog durch meine Seele, und über mein Haupt, wie himmlischen Segen, goß seine süßesten Lyraklänge Phöbus Apollo.³⁸

In den *Nordsee-Zyklen*, die 1825-1826 entstanden, wird Venus-Aphrodite, die „Schaumgeborene“, auch noch mit Hingabe heraufbeschworen, und in seinem großen Essay *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* nimmt er sie

³³ Praz, ebda., S. 45.

³⁴ In der griechischen Mythologie war Lamia sowohl ein männer- wie kindermordender Dämon, der häufig die Gestalt einer schönen Frau annahm, um Männer zu verführen und sie zu töten. Vgl. John Keats' gleichnamiges Poem von 1820. Der englische Dichter war tuberkulosekrank.

³⁵ Das übernahm er allerdings wohl von Edward Gibbons Geschichte des Verfalls und Untergangs des Römischen Reiches, vgl. Sternberger, ebda., S. 362, Anm. 72.

³⁶ Aus den Memoiren des Herrn von Schnabelewopki, Briegleb, Bd. 1, S. 545.

³⁷ Zu dieser Problematik, u. a. Robert Steegers in seiner Buchbesprechung von Ralph Martin, Die Wiederkehr der Götter Griechenlands. Zur Entstehung des ‚Hellenismus‘-Gedankens bei Heinrich Heine (1999). In: Heine Jahrbuch 39. Jg. 2000, S. 257-261.

³⁸ Briegleb, Bd. 3, S. 110.

gegen die katholische Kirche in Schutz, welche lehrte:

...alle diese Götter seien lauter Teufel und Teufelinnen gewesen, die durchden Sieg Christi ihre Macht über die Menschen verloren und sie jetzt durch Lust und List zur Sünde verlocken wollen [...] Der düstere Wahn der Mönche traf am härtesten die arme Venus; absonderlich diese galt für eine Tochter Beelzebubs, und der gute Ritter Tannhäuser sagt ihr sogar ins Gesicht: O, Venus, schöne Fraue mein,/Ihr seid eine Teufelinne!

Den Tannhäuser hatte sie nämlich verlockt in jene wunderbare Höhle, welche man den Venusberg hieß und wovon die Sage ging, dass die schöne Göttin dort mit ihren Fräulein und Gesponsen, unter Spiel und Tänzén, das lüderlichste Leben führte.³⁹

Trotz der blutrünstigen Grausamkeit der heidnischen „Elementargeister“ der Antike, beweinte Heine dennoch ihre Zerstörung durch das eifernde Christentum.⁴⁰ In seinem Gedicht *Der Tannhäuser. Eine Legende* aus den *Elementargeistern* scheitert Tannhäusers Versuch, sich aus dem Venusberg („Mons Veneris“)⁴¹ endgültig zu befreien. Der beschwörenden päpstlichen Warnung zum Trotz kehrt Tannhäuser – Heines alter ego? – freiwillig dorthin zurück, woher er zuvor geflüchtet war, nachdem ihn die Liebe zur Venus krankt gemacht hatte:

„Der Teufel, den man Venus nennt,/Er ist der schlimmste von allen:/Erretten kann ich dich nimmermehr/Aus seinen schönen Krallen./Mit deiner Seele musst du jetzt/Der Fleisches Lust bezahlen./ Du bist verworfen, du bist verdammt/Zu ewigen Höllenqualen.“⁴²

In den *Elementargeistern* verweist Heine⁴³ auf seine Quelle, das Werk von Kornmann, *Mons Veneris, oder der Venus-Berg* aus dem 17. Jahrhundert, das er vor langer Zeit gelesen hatte. Der Mensch, der sich dem Venusberg nähert, wird von dem alten Ritter, dem „getreuen Eckhart“ davor gewarnt, was bei manchen wirkt, aber eben nicht bei allen, die dann „blindlings in den Abgrund der verdammten Lust“ stürzen. Im Gedicht *Die Götter Griechenlands* aus dem *Buch der Lieder* aller-

³⁹ Breigleb, Bd. 5, S. 522.

⁴⁰ Breigleb, Bd. 5, S. 683f.

⁴¹ Die Zweideutigkeit bezieht sich natürlich auch auf den anatomischen weiblichen Schamberg.

⁴² Breigleb, Bd. 5, S. 701.

⁴³ Breigleb, Bd. 5, S. 690f.

dings⁴⁴ rechnete jedoch der Dichter selbst im Sinne der katholischen Kirche mit seiner Lieblingsgöttin ab: „Und wollt mich beglücken dein gütiger Leib,/Wie andere Helden, ich stürbe vor Angst -/Als Leichengöttin erscheinst du mir,/Venus Libitina!“ Der Sinneswandel kam plötzlich. Aber Tannhäusers Entscheidung war aus freiem Willen geschehen und entsprach nicht der herrschenden Kirchenmoral. Wer die Warnungen des getreuen Eckharts nicht beachtete, musste selbst die Konsequenzen tragen.

Als sich Heine in den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts zu Tannhäuser bekannte, war er mit dem Kampf um die „Gottesrechte des Menschen“ beschäftigt, wie sie von Saint-Just während der Großen Französischen Revolution gefordert wurden.⁴⁵ Heine, der geborene jüdische Paria, stand damals unter dem Einfluß von Barthélemy Prosper Enfantin und dessen frühsozialistischen „Eglise Saint-Simonienne“, dem er die französische Version *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1835) gewidmet hatte. Allerdings bedeutete für Heine, der sich bald auch von den Zwängen des Saint-Simonismus lossagte,⁴⁶ die „Göttlichkeit des Menschen“ die Freiheit. Es war die Emanzipation, wie er in der *Reise von München nach Genua* (1829) nicht nur in politischen, sondern auch und vor allem in persönlichen und künstlerischen Dingen für die Menschen forderte, vermengt mit Heines eigener Schöpfung, der hellenistisch-pantheistischen Doktrin von der Wiederkehr der „exilierten“ oder „erstorbenen“ griechischen und römischen Heidengötter in die Welt, die für den gesunden „Sensualismus“, d. h. Lebenslust und die Schönheit standen. Ihrer Wiederkehr widersetzte sich jedoch, seiner Ansicht nach, der krankmachende, trübsinnige christliche „Spiritualismus“, den Heine in jenen Jahren auch in der Person Ludwig Börnes als jüdischen „Deismus“ verkörpert sah und bekämpfte. Es galt für ihn daher, den augustinischen „Spiritualismus“ zu überwinden und die „Rehabilitierung“ des Fleisches herbeizuführen, d. h. eine erotische Emanzipationsstufe bei Mann und Frau zu erreichen.⁴⁷

Dass sich Heine damals gleichzeitig auch für die chiliastischen Ideen des Abtes

⁴⁴ Briegleb, Bd. 1, S. 205ff.

⁴⁵ Sternberger, ebda., S. 23 u. 322, Anm. 10.

⁴⁶ Schon in der zweiten Auflage fehlte die Widmung für Enfantin, vgl. Briegleb, Bd. 6, S. 909.

⁴⁷ Sternberger, ebda., S. 87.

Joachim von Fiore aus dem 12. Jahrhundert begeistern konnte,⁴⁸ hat ihn nicht weiter gestört. Heine war nämlich zu keiner Zeit ein systematischer und schon gar nicht beständiger Denker gewesen, und seine zahlreichen Widersprüche, gedanklichen Sprünge und ideologischen Kehrtwendungen zeigen, dass es unmöglich ist, seine Ansichten auf eine endgültige Formel reduzieren zu wollen. Bezüglich seiner Antithese von Gesundheit und Krankheit hatten die Schriften der 1830er Jahre allerdings eine gültige Schlüsselfunktion. Es hallte lange nach, was Heine in seinen *Bädern von Lucca* (1829), also knappe vier Jahre nach dem Akt der protestantischen Taufe, davon gehalten hatte. Seine damalige geistesgeschichtliche Analyse klingt drastisch:

Das gemeichelte Judäa war listig wie der sterbende Nessus, und sein vergiftetes, mit dem eigenen Blute vergiftetes Gewand verzehrte so wirksam die Kraft jenes Herkules, dass die gewaltigen Glieder ermatteten, dass ihm Panzer und Helm abfiel von dem welken Leib, dass seine mächtige Schlachtstimme herabsiechte zu betendem gewimmer – so elend, eines langsamen Jahrtausendtodes stirbt Roma durch das jüdische Gift.⁴⁹

Von seinem langjährigen Bekenntnis zur „Partei der Hellenen“, mit ihrer Lebensbejahung hat er sich erst in der Matratzengruft zwangsweise endgültig verabschieden müssen.

Das idealisierte weibliche Schönheitsideal, das Heine seit „Sefchen“ begleitete, war das einer marmornen Statue, wie sie in der Antike geschaffen wurde. Von der Göttinger „Medizäischen Venus“, einer der Lieben seiner Jugendjahre, die allerdings noch aus „Gyps“ war, führte ihn der Weg zu der Pariser „unserer lieben Frau von Milo“, wie Heine im Nachwort zum Gedichtzyklus *Romanzero* (1851) seinen endgültigen gesundheitlichen Zusammenbruch mythisierend beschrieb. Damit hatte sich der Kreis, der mit dem Venus-Traum der *Harzreise* begann, mit einem Alptraum geschlossen:

⁴⁸ Vgl. Altenhofer, Norbert: Chiffre, Hieroglyphe, Palimpsest. Vorformen tiefenhermeneutischer und intertextueller Interpretation im Werk Heines. In: Texthermeneutik. Aktualität, Geschichte, Kritik. Hrsg. v. Ulrich Nassen. Paderborn 1979.

⁴⁹ Aus der Handschrift, zit. n. Bieber, ebda., S. 80.

Es war im Mai 1848, an dem Tage, wo ich zum letzten Male ausging, als ich Abschied nahm von den hohen Idolen, die ich angebetet in den Zeiten meines Glücks. Nur mit Mühe schleppte ich mich bis zum Louvre, und ich brach fast zusammen, als ich in den erhabenen Saal trat, wo die hochgebenedeite Göttin der Schönheit, Unsere liebe Frau von Milo, auf ihrem Postamente steht. Zu ihren Füßen lag ich lange, und ich weinte so heftig, dass sich dessen ein Stein erbarmen musste.⁵⁰

Die letzte Begegnung mit der Venus von Milo, die, da ohne Arme, ihn nicht mehr auffangen noch gefangennehmen konnte, hat er wohl noch immer aus dem alten häretischen (oder protestantischen?) Reflex heraus, mit der Terminologie beschrieben, die sonst der Heiligen Maria vorbehalten ist. Diese Begegnung bedeutete für Heine auch das Ende einer Lebensphase und einer Attitüde, die ihn bis dato auszeichnete. Es war der endgültige Abschied von der Hegelschen Lehre, die ihm die Selbstvergöttlichung eingeredet haben soll: „Ich war jung und stolz, und es tat meinem Hochmut wohl, als ich von Hegel erfuhr, dass [...] ich selbst hier auf Erden der liebe Gott sei“ und „In manchen Momenten, besonders wenn die Krämpfe in der Wirbelsäule allzu qualvoll rumoren, durchzuckt mich der Zweifel, ob der Mensch wirklich ein zweibeiniger Gott ist, wie mir der selige Professor Hegel vor fünfundzwanzig Jahren in Berlin versichert hatte“.⁵¹ Es war auch der nostalgische Abschied von der Romantik seiner Jugendzeit, wie es im Gedicht „Vitzliputzli“ aus dem *Romanzero* heißt:

Meine schönsten Lebensjahre,/Die verbracht ich im Kyffhäuser,/Auch im Venusberg
und andern/Katakomben der Romantik.⁵²

Nun aber, als „Lazarus“, findet der Abschied sogar vom alten Perfektionsideal der Antike in der lapidaren Feststellung statt: „Nichts ist vollkommen hier auf dieser Erde [...] Der Marmorsteiß/Der Venus von Canova ist zu glatte.“⁵³ Mit der fortschreitenden Krankheit ging auch Heines Wende gegenüber den „göttlichen Dingen“ einher, die er selbst nun wiederholt als eine Rückkehr zum Judentum beschrieb, welche jedoch bei den meisten Zeitgenossen auf Skepsis stieß. Sie glaubten dem widersprüchlichen Ironiker und langjährigen Dissidenten und „Verächter aller positiven Religionen“ (so Heine 1823) seine reumütige Umkehr bzw. Rückkehr zum Glauben seiner Väter nicht, wiewohl eine solche im Judentum – als *basara bi-tshuva* – bis heute nicht unüblich ist. Heine beharrte darauf: „Ja, ich bin zurückgekehrt zu Gott, wie der verlorenen Sohn, nachdem ich

⁵⁰ Briegleb, Bd. 11, S. 184.

⁵¹ Berichtigung, Briegleb Bd. 9, S.109.

⁵² Briegleb, Bd. 11, S. 58.

⁵³ Briegleb, Bd. 11, S. 109.

lange Zeit bei den Hegelianern die Schweine gehütet.⁵⁴ Doch die Skepsis war berechtigt, wenn man die Summe der Aussagen Heines über das Judentum zusammentrug, welche auch im Kontext von Gesundheit und Krankheit standen, wie z. B. die frivole Bemerkung aus dem Jahr 1823: „Ich habe immer unter Jüdinnen die gesundesten [sic!] Naturen gefunden, und ich kann es Gott Vater gar nicht verdenken, dass er der bethlemitischen Maria ein Kind gemacht.“⁵⁵ Zugleich hat er „den großen Judenschmerz“ (wie Ludwig Börne) in seinem *Rabbi von Bacherach* beklagt. Das Judentum selbst bezeichnete Heine als Krankheit, so z. B. noch in seinem Gedicht *Das Neue Israelitische Hospital zu Hamburg* von 1845:

Ein Hospital für arme, kranke Juden/Für Menschenkinder, die dreifach Elend/
Behaftet mit den bösen drei Gebrechen: /Mit Armut, Körperschmerzen und
Judentum!/Das Schlimmste von den dreien ist das Letzte [...]

Heines saint-simonistisch angehauchten Tiraden gegen die Religion und das jüdisch-christliche Erbe in *Die Stadt Lucca* (1828) waren noch unvergessen, doch bei genauer Lektüre dieser Texte kann man die Gründe Heines erkennen, die ihn zwanzig Jahre später, also ab 1848, in der „Matratzengruft“ bewogen haben, sich anders zu orientieren:

...das Leben ist eine Krankheit, die ganze Welt ein Lazarett! Und der Tod ist unser Arzt [...] Da plötzlich keuchte heran ein bleicher, bluttriefender Jude, mit einer Dornenkrone auf dem Haupte und mit einem großen Holzkreuz auf der Schulter; und er warf das Kreuz auf den hohen Göttertisch, dass die goldnen Pokale zitterten und die Götter verstummten und erblichen und immer bleicher wurden, bis sie ganz in Nebel zerrannen.

Nun gab's eine traurige Zeit, und die Welt wurde grau und dunkel. Es gab keine glücklichen Götter mehr, der Olymp wurde ein Lazarett, wo geschundene, gebratene und gespießte Götter langweilig umherschlichen und ihre Wunden verbanden und triste Lieder sangen. Die Religion gewährte keine Freude mehr, sondern Trost; es war eine trübselige, blutrüchtige Delinquentenreligion.

War sie vielleicht nötig für die erkrankte und zertretene Menschheit? Wer seinen Gott leiden sieht, trägt leichter die eignen Schmerzen. Die vorigen heiteren Götter, die selbst keine Schmerzen fühlten, wussten auch nicht, wie armen gequälten Menschen zumute ist, und ein armer gequälter Mensch könnte auch ins einer Not kein rechtes Herz zu ihnen fassen.⁵⁶

⁵⁴ Zit. n. Bieber, Hugo (Hrsg.): Heinrich Heine Jüdisches Manifest. Eine Auswahl aus seinen Werken, Briefen und Gesprächen. New York 1946 S. 250.

⁵⁵ Zit. n. Bieber, ebda. S.16.

⁵⁶ Briegleb, Bd. 3, S. 491ff.

Und hier, in der *Stadt Lucca*, verkehrte er auch schon die Terminologie, deren spätes Echo am Ende seines Lebens wieder erklang. Die Szene in einer Kirche in Lucca hatte er so beschrieben: „Die Ampel, die davor hängt, beleuchtet grauenhaft süß die schöne Schmerzensmutter einer gekreuzigten Liebe, die Venus dolerosa“.⁵⁷ Als sich der selbst leidende Heine von der Gesundheit und dem Habitus des „Hellenentums“ in der letzten Lebensphase verabschieden musste, hatte er sich auch vom Christentum (d. h. seiner Taufreligion, dem Protestantismus) wieder entfernt. Es war ein Auszug aus dem Reich der Mythen und die Rückkehr zum Menschsein, dessen *conditio* die Krankheit beinhaltet. Der aus dem Venusberg als krank entlassene Heine, glich dem in seinen *Memoiren des Herrn von Schnabelenopski* (1834) von Delila verratenen und tödlich verwundeten Simson. Er trat nun selbst in den Zustand des „Nazarenertums“ und zurück zum Judentum über, wie er in seiner berühmten *Berichtigung* vom 15. April 1849 weiter schilderte,⁵⁸ um in diesem Zustand zu sterben:

Im Wonnemond des vorigen Jahres musste ich mich zu Bette legen, und ich bin seit dem nicht wieder aufgestanden. Unterdessen, ich will es freimütig gestehen, ist eine große Umwandlung mit mir vorgegangen: ich bin kein göttlicher Bipede mehr; ich bin nicht mehr der ‚freieste deutsche nach Goethe‘, wie mich Ruge in gesündern Tagen genannt hat; ich bin nicht mehr der große Heide Nr. 2 den man mit dem weinlaubumkränzten Dionysus verglich, während man mei nem Kollegen Nr. I den Titel eines großherzoglich weimarschen Jupiters erteilte; ich bin kein lebensfreudiger, etwas wohlbeleibter Hellene mehr, der auf trüb sinnige Nazarener herablächelte – ich bin jetzt nur ein armer todkranker Jude, ein abgezehrttes Bild des Jammers, ein unglücklicher Mensch!

Heine selbst glaubte an die Diagnose Syphilis. In seinen *Lamentationen* aus der „Matratzengruft“ spielte Heine offensichtlich ebenfalls darauf an, dass die Syphilis an seinem eigenen ruinösen Zustand schuldig sei:

Es träumte mir von einer Sommernacht,/Wo bleich verwittert, in des Mondes Glanze/Bauwerke lagen, Reste alter Pracht,/Ruinen aus der Zeit der Renaissance [...]/Auch manches Frauenbild von Stein liegt hier,/Unkrautumwuchert in dem hohen Grase;/Die Zeit, die schlimmste Syphilis, hat ihr/Geraubt ein Stück der edlen Nymphennase.⁵⁹

⁵⁷ Briegleb, Bd. 3, 493.

⁵⁸ Briegleb, Bd. 9, S. 109.

⁵⁹ Nachgelassene Gedichte 1845-1856, Briegleb, Bd. 11, S.345. Borchardt, ebd. (s. Anm. 31) bekräftigt diese Annahme am Beispiel des weiteren Heine-Gedichts aus dem Lazarus-Zyklus "Es hatte mein Haupt die schwarze Frau/ Zärtlich ans Herz geschlossen;/ Ach! Meine Haare wurden grau/ Wo ihre Tränen geflossen.// Sie küsste mich lahm, sie küsste mich krank,/ Sie küsste mir blind die Augen;/ Das Mark aus meinem Rückgrat trank/ Ihr Mund mit wildem Saugen." Die "schwarze Frau" interpretiert Borchardt dort als "Frau Syphilis", S. 33.

Auf dem Totenbett begegnete ihm die „Gesundheitsliebe“, seine letzte, ohnmächtige und platonische, doch immer noch mit einem letzten Funken Humor und Selbstironie betrachtete Leidenschaft („Als Liebhaber, der gleich mir/Kaum ein Glied bewegen kann“)⁶⁰, zu Camille Selden, von ihm zärtlich „Mouche“ genannt. Im Angesicht des sich nahenden Todes zeugen Heines Verse zum letzten Mal von der ihm bewussten und beschworenen Nähe von Eros und Thanatos:⁶¹

O Tod! Mit deiner Grabesstille, du,/Nur du kannst uns die beste Wollust geben;/Den Krampf der Leidenschaft, Lust ohne Ruh,/Gibt uns für Glück das albern rohe Leben!⁶²

Zugleich spiegeln die folgenden Verse die hiobartige Aporie eines dem Sterben

Ausgelieferten: „Das ist der böse Thanatos,/Er kommt auf einem fahlen Roß;/Ich hör den Hufschlag, hör den Trab,/Der dunkle Reiter holt mich ab –...
(Gedicht *An die Engel* aus *Romanzero*)⁶³

⁶⁰ Briegleb, ebda., Bd. 11, S. 344.

⁶¹ Wobei Heine damit in einer literarischen und kulturgeschichtlichen Tradition stand, vgl. Aries, Philippe: Studien zur Geschichte des Todes im Abendland. München 1981, S.43f.

⁶² "Es träumte mir vor einer Sommernacht". Lamentationen, Briegleb Bd.11, S. 348.

⁶³ Zweites Buch: Lamentationen. Lazarus. In Erinnerung an meinen Lehrer, den Germanisten Norbert Altenhofer (1939-1991), zum 15. und an meinen Vater, den Dermatologen und Venerologen Roland Weissberg z"l (1917-1966), zum 40. Todestag.

Meilenstein der Zeitgeschichtsschreibung: Heinrich Heines Berichte über die Judenverfolgung in Damaskus 1840

Von Sabine Bierwirth

Heine lebte bereits seit neun Jahren in Paris, als er 1840 seine Korrespondententätigkeit für die damals bedeutendste deutsche Zeitung, die Augsburger „Allgemeine Zeitung“ (AZ) wieder aufnahm. Im Unterschied zu der Berichterstattung von 1831 und 1832, zusammengefasst als *Französische Zustände*, zählte Heine nun zu den bestinformiertesten Auslandskorrespondenten seiner Zeit und verfügte zudem durch persönliche Bekanntschaften mit Politikern, Bankiers wie Baron Rothschild, Schriftstellern und anderen Kreisen über ein enormes Insiderwissen. Die Artikel, die in den Jahren von 1840 bis 1848 in der AZ erschienen, publizierte er zwei Jahre vor seinem Tod 1854 in Buchform unter dem alten lateinischen Namen der französischen Metropole Lutezia.¹

Heines journalistische Arbeiten waren mehr Meinungs- als Nachrichtenartikel, worin er mit brillanter Formulierungskraft das Zeitgeschehen auswertet und dank seiner beeindruckenden analytischen Beobachtungsgabe Konstanten und Verbindungslinien nachzuziehen weiß. Dies gilt insbesondere für die so genannte Damaskusaffäre – für ihn ein Schlüsselerlebnis, das eine Wandlung in seinem Verhältnis zum Judentum hervorrief. Hatte er sich seit seiner Taufe 1825 weitgehend vom Judentum distanziert und es hauptsächlich im Kontext seiner philosophisch-weltanschaulichen Antithese von Sensualismus/Hellenismus- Spirituallismus/Nazarenertum gesehen,² so veranlassten die verübten Gräueltaten in Damaskus seine erneute Rückwendung zum Judentum als Folge der Solidarisierung mit den verfolgten Juden. Heine ging gegen die antijüdische Stimmung in der Presse und Bevölkerung an. Sein öffentliches Eintreten für die Verfolgten, seine schonungslose Aufdeckung der Verbrechen und der Schuldigen bewirkten einen Kurswechsel der AZ und initiierten damit eine klare Meinungsbildung in Deutschland und Europa, wo man sich zugunsten der Juden in Damaskus engagierte. Heines aufklärende Rolle war höchst wichtig, da auch das Machtpoker der europäischen Großmächte die riskanten Spielregeln inner-

¹ Folgende Werkausgabe liegt zugrunde: Heinrich Heine. Historisch-Kritische Gesamtausgabe der Werke. Hg. von Manfred Windfuhr, Hamburg 1988, Bd. XIII und XIV. Im weiteren abgekürzt: DHA

² Ich kann an dieser Stelle nicht weiter auf Heines Judentum, die Rolle des Berliner Kultusvereins und die Taufe eingehen. Vgl. dazu: Lutz, Edith: Der "Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden" und sein Mitglied Heinrich Heine. Stuttgart/Weimar 1997; Briegleb, Klaus: Bei den Wassern Babels - Heinrich Heine. Jüdischer Schriftsteller in der Moderne. Hamburg 1997; Hessing, Jakob: Der Traum und der Tod. Heinrich Heines Poetik des Scheiterns. Göttingen 2005; Kirchner, Hartmut: Heinrich Heine und das Judentum. Bonn 1973; Rosenthal, Ludwig: Heinrich Heine als Jude. Frankfurt/M. 1973; Heinrich Heine und die Religion, ein kritischer Rückblick. Hg. von Manfred Windfuhr und Ferdinand Schlingensiefen. Düsseldorf 1998.

halb der Orientkrise³ bestimmte. Zudem stand sie unter dem perfiden Einfluss eines staatlich gedeckten religiösen Antisemitismus. Von Heine sehr geachtete Persönlichkeiten nutzten die antijüdischen Vorurteile für ihre Zwecke aus, z.B. taktierte der französische Ministerpräsident Adolphe Thiers politisch und moralisch zweifelhaft, unterstützte indirekt das Vorgehen seines Konsuls Ratti-Menton und lenkte die Presse.

Zunächst eine kurze Darstellung der historischen Vorgänge: Am 5. Februar 1840 verschwanden auf noch nicht geklärte Weise der sardinische Kapuzinerpater Thomas und sein Diener in Damaskus. Der zuständige französische Konsul Ratti-Menton beschuldigte ausschließlich die Juden vor Ort, die beiden Kapuziner ermordet zu haben. Dies löste eine grausame Verfolgung aus, bei der viele Juden denunziert, verhaftet, gefoltert und getötet wurden. Pogrome fanden weit über Damaskus hinaus statt. Als „Beweis“ diente Ratti-Menton die alte Ritualmordlegende, er ließ die entsprechenden Texte sogar auf Arabisch übersetzen, um die Stimmung gegen die Juden anzuheizen. Die Verfolgung wurde erst im April 1840 weitgehend eingestellt, was dem Engagement des österreichischen Konsuls Laurin in Alexandria und der Berichterstattung des österreichischen Konsuls Merlato in Damaskus zu verdanken war.⁴ Die ersten Presseberichte erreichten Europa bzw. Frankreich erst Ende März: Am 24.3.1840 berichtete „Le Sud“ mit einem vom 18.2. datierten Bericht aus Damaskus, am 28.3. die „Quotidienne“ in Paris, weitere Artikel folgten.

Sie und wohl auch die Briefe, die Baron Rothschild aus dem Orient erhielt, bildeten Heines Quellen. Er reagierte zweifach: Erzählerisch und journalistisch wollte er die Unhaltbarkeit der Ritualmordvorwürfe belegen. Zuerst entschloss er sich zur Wiederaufnahme seines Romanfragments *Der Rabbi von Bacherach*, an dessen drei Kapiteln er von 1824 bis 1826 gearbeitet hatte und die er dann nicht weiterführte. Es passierte, was Heine für nicht möglich hielt: Hatte er sich in den zwanziger Jahren intensiv mit der nationalen jüdischen Verfolgungsgeschichte beschäftigt⁵ und im ersten Kapitel des *Rabbi* in fiktiver mittelalterlicher Szenerie von einem Ritualmord erzählt, so gewann dies plötzlich eine erschreckende Wahrheit und Aktualität: Die „dunkelsten Zeiten des Mittelalters“ scheinen sich zu wiederholen. „Während wir in Europa die Märchen desselben als poetischen Stoff bearbeiten und uns an jenen schauerlich naiven Sagen ergötzen, (...) fängt man an im Morgenlande sich sehr betrübsam des alten Aberglaubens zu erin-

³ Der Orientkonflikt wurde mit der Londoner Konvention am 15.7.1840 zu Ungunsten Frankreichs beigelegt. Vgl. DHA XIII, 937 hinsichtlich der Auswirkung der Orientkrise auf die Geschichte des Judentums und auf die Entwicklung seines Zusammengehörigkeitsgefühls, des Zionismus und des Staates Palästina. Vgl. weiterhin Fendri, Mounir: Halbmond, Kreuz und Schibboleth. Heinrich Heine und der islamische Orient. Hamburg 1980.

⁴ Vgl. zum genauen Vorgang DHA XIII, 925 -934.

⁵ Vgl. DHA V, 508ff. zu Heines Basnage-Studien.

nern“ (DHA XIII, 46).⁶ Mit dieser Anspielung auf den *Rabbi* begann Heine seine Berichterstattung über die Damaskusaffäre. Der erste Artikel (Artikel VI) am 7. Mai 1840 eröffnete die Verteidigung und ist ein Meisterstück der gelenkten Information und Interpretation: Zunächst sichert sich Heine ab, indem er angibt, auf welche seriösen Informationsquellen er sich stützt, die Berichte der österreichischen Konsuln. Sofort danach deckt er die völlige Haltlosigkeit der widersinnigen Vorwürfe auf und stellt sie als bösartiges Fabulieren mit jedoch tödlichen Folgen dar: „Unterdessen foltert der Henker, und auf der Marterbank gesteht der Jude, daß er bey dem herannahenden Paschafeste etwas Christenblut brauchte zum Eintunken für seine trockenen Osterbröde, und daß er zu diesem Behulfe einen alten Kapuziner abgeschlachtet habe!“ (DHA XIII, 46). Heine klärt seine Leser über die innenpolitische Lage des Landes auf, nämlich über die Rolle des ägyptischen Vizekönigs Mehemet Ali, dem es nur zu seinem Vorteil gereicht, wenn sich die jüdischen und die christlichen Bewohner seines Landes gegenseitig befehlen. Anschließend beurteilt er die aktuellen Verfolgungen auf einer allgemeineren Ebene und verurteilt Fanatismus als inhumanes, gefährliches Phänomen, das für die Menschheit fatale Folgen nach sich zieht. In der zweiten Hälfte des Artikels nennt Heine die Schuldigen und ihre Vorgehensweisen. Zunächst Ratti-Menton und die von ihm veranlasste Verbreitung der antijüdischen Schrift mit der Ritualmordlegende. Heine deutet an, dass hinter Ratti-

Menton Drahtzieher stecken, so die ultramontanen Kreise und ihre Presseorgane, besonders „L’Univers“, mit denen er selbst auch des öfteren in Konflikt geriet. Volkmar Hansen, der Bandbearbeiter der *Latezia* der Düsseldorfer Heine-Ausgabe, weist daraufhin, dass es „für diesen Verdacht keine dokumentarische Bestätigung“ gibt, aber sich eine „gleichgerichtete (...) Aktionsgemeinschaft“ vermuten lässt.⁷ Schließlich nennt Heine den Ministerpräsidenten Thiers, seine Enttäuschung spricht er deutlich aus und wirft Thiers „eine befremdliche Lauheit“ vor



1. BUDKO
Holzschnitt aus „Der Rabbi von Bacherach“. Berlin

⁶ Zur Abkürzung der Düsseldorfer Heine-Ausgabe DHA siehe Fußnote 1.

⁷ Vgl. weitere Begründungen DHA XIII, 942. Dort wird auch Günter Grass zitiert, der die Damaskusaffäre als "Umschlag von überliefertem christlichen Judenhass in den organisierten Rassenwahn des Antisemitismus" interpretiert. (Wie sagen wir es den Kindern? In: Tribüne 19, H.74, S. 96ff.)

(DHA XIII, 47).

Artikel VII vom 14.5. setzt die Kritik an Thiers fort und zeigt seine Verstrickung in die ultramontanen Kreise, wobei Heine insbesondere Graf Montalembert verurteilt: Thiers erhofft sich von ihnen politische Unterstützung, um die Mehrheit in der Pairskammer zu erhalten. Die Unfähigkeit Ratti-Mentons und seine moralische Fragwürdigkeit werden entlarvt und angeprangert, indem Heine kurz dessen maroden beruflichen Werdegang beleuchtet.

Artikel IX vom 27.5. widmet sich ganz der Damaskusaffäre. Interessant ist in diesem Zusammenhang der Pressespiegel, der ein lebendiges Bild von den unterschiedlichsten Standpunkten, aber auch der französischen Nationalismuswelle mit ihrer Kriegshysterie - mit dem Nebenschauplatz der Rheinkrise - bringt und bezeugt, dass sich Zeitungen unterschiedlichster Färbung von Thiers beeinflussen ließen (DHA XIII, 319f.). Heine bringt nun neue Protagonisten ins Spiel und einen neuen Aspekt, nämlich das indifferente Verhalten der französischen Juden gegenüber den Verfolgungen. Zunächst lobt er Baron Rothschild und vor allem den Rechtsanwalt Isaac Adolphe Crémieux, deren unermüdlichen Engagement zur Verteidigung der Damaszener Juden er als vorbildlich beschreibt. Crémieux, von Heine zeitlebens hoch geachtet, erwirkte sogar die Einstellung der Folter, als er am 10.7.1840 persönlich nach Ägypten reiste. Im Artikel IX muss Heine ihn und auch sich selbst gegen Vorwürfe der Bestechlichkeit und weitere Verleumdungen in Schutz nehmen, die unter anderem von dem jüdenfeindlich eingestellten Korrespondenten der *Leipziger Allgemeinen Zeitung* Richard Otto Spazier erhoben wurden.

Unbedingt beachtenswert ist Heines Kritik an der mangelnden Solidarität der in Frankreich lebenden Juden gegenüber ihren Glaubensgenossen. Weder finanziell noch moralisch würden sie diese unterstützen. Heine sagt eindeutig, das er sich gegen die "hiesigen Juden" ausspreche, die Lesarten bekräftigen, er hege „keine besondere Sympathie“ ihnen gegenüber (DHA XIII, 51, 986f.) Gründe für diese mangelnde Solidarität sieht Heine darin, dass die französischen Juden ihrem Glauben nur noch äußerlich nachgingen, sie sich schon lange vom jüdischen Glauben emanzipiert hätten und in Frankreich assimiliert wären. Die Franzosen und somit auch die französischen Juden sieht Heine von zwei Nationalstereotypen geprägt, zum einen von der rationalistischen Religionskritik, der „witzigen Säure der Voltairschen Kritik“ und zum anderen von der Zeitsignatur des Geldes, d.h. von dem das Juste Milieu bestimmenden Enrichissez-vous. Dieses Motiv durchzieht die gesamten Artikel wie ein roter Faden und wirkt sich auf viele Bereiche aus, so etwa auf die Kulturindustrie. In witziger und überaus treffender Weise unterteilt Heine die Pariser Juden in die Bankiers-, „Sekten“ der „rive droi-

te“ und „rive gauche“, das mitleidlose Verhalten des „Großrabbi der rive gauche“, Benoit Fould, brandmarkt er (DHA XIII, 52).

Gerade diese Verurteilung der mangelnden Solidarität gegenüber den Damaszener Juden legt Heines persönliche Rückwendung zum Judentum offen, die die Damaskusaffäre bei ihm auslöste. Insbesondere rügt Heine die getauften Juden: „Unter den getauften Juden sind viele, die aus feiger Hypokrisie über Israel noch ärgere Mißreden führen, als dessen geborene Feinde. In derselben Weise pflegen gewisse Schriftsteller, um nicht an ihren Ursprung zu erinnern, sich über die Juden sehr schlecht oder gar nicht auszusprechen“ (DHA XIII, 54). Es steckt eine gute Portion Selbstkritik hinter diesen Vorwürfen. War er nicht selber zu einem solchen assimilierten, getauften Juden geworden, der seine Religion hinter sich gelassen hatte? Parallelen zu der Figur des Don Isaac Abarbanel aus dem *Rabbi*, in dem sich Heine zum Teil selbst porträtierte, fallen auf.⁸

Natürlich gibt es in der Forschung unterschiedliche Meinungen, ob sich Heine in Folge der Damaskusaffäre tatsächlich wieder dem Judentum angenähert hat oder ob die Verteidigung und Solidarität mit den Verfolgten nicht allein aus „sozialem, politischem und moralischem Verantwortungsbewusstsein und aus großer Liebe zur Menschheit“ geschieht, so wie unlängst Hong-Kyung Yi behauptete.⁹ Dass die Verteidigung der Menschenrechte ein ausschlaggebender Grund ist, bleibt unbestritten. Doch schließt er eine Rückwendung zum Judentum nicht aus, ganz im Gegenteil: Heines Position als demokratischer Verfechter der Menschenrechte, der Freiheit und Gleichheit bindet sich seit der Damaskusaffäre immer enger an das Judentum! Bezeichnend ist hier das Lob Crémieux: „(...) dieser Advocat der Juden plaidirt *zugleich* die Sache der ganzen Menschheit“ (DHA XIII, 75).

Betont Heine seine neutrale Position als „Freund der Menschheit“, so hängt dies mit seiner Rolle als „Berichterstatter der Lutezia“ zusammen, der sich zugleich als Zeitzeuge und Zeithistoriker versteht und sich dem daguerreotypischen Anspruch verschreibt. In diesem Sinn betont er, dass ihn „mehr das Interesse der Wahrheit als der Personen“ leite (DHA XIII, 46, 16, 51). Doch er ist nicht nur ein mitfühlender Beobachter, der sich allgemein im Interesse der Menschheit engagiert, sondern er fühlt sich selbst betroffen. Innerhalb der Artikel lässt sich

⁸ Vgl. dazu Bierwirth, Sabine: Heines Dichterbilder. Stationen seines ästhetischen Selbstverständnisses. Stuttgart/Weimar 1995, S. 284ff.

⁹ Yi, Hong-Kyung: Heinrich Heines Vermittlungsversuch zwischen Kunst und Politik in ausgewählten Werken von 1837 - 1840. Heidelberg 2003, S.190. Yi beruft sich auf den Kommentar Heines zum Kaufmann in Venedig in seinem Shakespear-Aufsatz (vgl. Kapitel 5.3.2.), der jedoch zwei Jahre vor der Damaskusaffäre entstand! Sehr fraglich ist auch die Interpretation Crémieux' als Hellene, S.211. Davon abgesehen informiert Yi sehr prägnant über die Affäre, insbesondere über die Rolle Thiers' und der Presse.

dies feststellen: Wenn er in Artikel VI noch von „unseren christlichen Glaubensbrüdern“ spricht, so identifiziert er sich in Artikel IX immer mehr mit dem jüdischen Schicksal, ersichtlich an der impliziten Selbstkritik und an der Parallelisierung der antijüdischen Denunziation und Hetze von erkonservativer, zumeist ultramontaner Seite mit den Angriffen Wolfgang Menzels auf das Junge Deutschland, der „behauptete wir wären alle Juden“ (DHA XI, 227). Heine entlarvt: „Wir kennen diese Taktik, wir erlebten sie bereits bey Gelegenheit des Jungen Deutschlands“ (DHA XIII, 54).

Zu dieser Selbstkritik und beginnenden Identifizierung, die im Artikel IX deutlich werden, treten noch drei weitere eindeutige Anhaltspunkte für seine Rückwendung zum Judentum: die Intensität des Berichtens über die Vorgänge, die emotional geformte einzigartige Vorbildrolle Crémieux' und der klare zeitliche und gedankliche Zusammenhang mit dem *Rabbi* – hierbei ist auch der Nekrolog auf Ludwig Marcus nicht zu vergessen! Als weiteren Aspekt darf man noch den Wandel des Frankreichbildes hinzufügen, denn seine Wahlheimat wird von Heine seit der Damaskusaffäre kritischer beurteilt. Er erkannte, dass die in Frankreich garantierte jüdische Gleichberechtigung vor dem Gesetz nicht ernst genommen wurde.¹⁰

Noch in vier weiteren Artikeln berichtet Heine, als nächstes im Juli, mittlerweile hatte sich die Situation beruhigt. Im Artikel XIV vom 25.7.1840 kommentiert er die schwelende Orientkrise und fasst noch einmal sämtliche Pro- und Antagonisten der Damaskusaffäre zusammen. Crémieux sticht dabei wieder hervor, er wirkte erfolgreich darauf hin, dass der Foltermethoden abgeschafft wurden. Das beinhaltet den ersten Schritt für eine Reform des Justizsystems, das bislang religiöse Minderheiten diskriminierte. Diese Initiative unterstützte Heine mit großem Nachdruck. Doch auf das Einführen fairerer juristischer Methoden richtete sich seine Hauptintention bei seinem Engagement für die Damaszener Juden keineswegs ausschließlich. Heine lobt die Rolle Englands und Österreichs, diejenige Frankreichs wird als moralisch und humanitär enttäuschend besiegelt. Dies bestätigt er nochmals im Artikel XVII vom 30.7.1840, wobei er zu einer Verteidigung der Franzosen ansetzt, die aber nicht überzeugend wirkt. Selbst im Jahre 1841 kommt Heine nochmals auf Damaskus, die überragende Figur Crémieux' und die enttäuschende Thiers' zu sprechen (Artikel XXX vom 31.1.1841 und XXXI vom 13.2.1841).

Hiermit endet Heines aktive Berichterstattung über die Damaskusaffäre. Dass er

¹⁰ Leider ist es nicht möglich in diesem Rahmen näher auf Heines Frankreichbild einzugehen, vgl dazu: Yi, Heines Vermittlungsversuch, S. 212ff.

als Streiter für Gerechtigkeit und Humanität auf die verübten Grausamkeiten in Damaskus und auf das unangemessene, ja bedenkliche Verhalten Frankreichs sofort reagierte, liegt auf der Hand. Nicht zu vernachlässigen ist hierbei auch seine erzählerische Reaktion in Form des *Rabbi von Bacherach*. Dass seine journalistische Berichterstattung ein bahnbrechendes Dokument der Zeitgeschichtsschreibung ist und einen Meinungsumschwung zugunsten der verfolgten Juden hervorrief, kann nicht genug betont werden. Dass aber dieses intensive Engagement in ihm eine nachhaltige Rückwendung zum Judentum auslöste, macht diese Berichterstattung zugleich zu einem bedeutsamen Dokument der Gesamtentwicklung des Dichters.

Die unheilbar große Brüderkrankheit - Zum programmatischen Zeitgedicht Das neue Israelitische Hospital zu Hamburg von Heinrich Heine

Von Hans Otto Horch

Am 21. Oktober 1843, einem Samstag, um sechs Uhr fährt Heinrich Heine von Paris zu seinem vorletzten Besuch nach Hamburg ab und kommt dort am 29. Oktober an. Er logiert im Hotel "Alte Stadt Hamburg". Von Salomon Heine, seinem Onkel, und den anderen Anverwandten wird er voll Hochachtung empfangen - wohl nicht zuletzt deshalb, weil er dieses Mal keine Geldforderungen stellt. Neben dem Besuch bei seiner Mutter und den sonstigen Verwandten galt sein Interesse vor allem den Verhandlungen mit seinem Verleger Julius Campe, mit dem ein befriedigender Verlagsvertrag auszuhandeln war, der auch Heines Frau Mathilde für den Fall seines Todes sicherstellen sollte. Am Donnerstag, dem 7. Dezember, verläßt Heine Hamburg wieder und kehrt nach mehreren Zwischenstationen am 16. Dezember nach Paris zurück. Die wichtigste poetische Frucht dieser Reise Heines wurde *Deutschland. Ein Wintermärchen*, Heines berühmteste politische Dichtung; aber auch das heute interpretierte Gedicht ist keineswegs ein bloßes Nebenwerk.

Am 7. September 1843, also sechs Wochen vor Heines Hamburg-Reise, wurde das von Salomon Heine zum Gedenken an seine Frau Betty gestiftete Krankenhaus der Hamburger Israelitischen Gemeinde im Beisein von mehr als 550 Gästen feierlich eröffnet. Von Anfang an in der Konzeption und technischen Ausstattung auf neuestem Stand, gehört es bald (und übrigens bis heute) zu den besten Krankenhäusern der Stadt, in dem Patienten unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit ärztlich versorgt wurden und werden. Die Reinschrift des aus dem Anlaß der Eröffnung des Hospitals geschriebenen Gedichts datiert vom November 1843, es entstand also noch in Hamburg.

Das neue Israelitische Hospital zu Hamburg

Ein Hospital für arme, kranke Juden,
Für Menschenkinder, welche dreyfach elend,
Behaftet mit den bösen drey Gebresten,
Mit Armuth, Körperschmerz und Judenthume!

Das schlimmste von den dreyen ist das letzte,
 Das tausendjährige Familienübel,
 Die aus dem Nylthal mitgeschleppte Plage,
 Der altegyptisch ungesunde Glauben.

Unheilbar tiefes Leid! Dagegen helfen
 Nicht Dampfbad, Dusche, nicht die Apparate
 Der Chirurgie, noch all die Arzeneyen,
 Die dieses Haus den siechen Gästen bietet.

Wird einst die Zeit, die ew'ge Göttinn, tilgen
 Das dunkle Weh, das sich vererbt vom Vater
 Herunter auf den Sohn, - wird einst der Enkel
 Genesen und vernünftig seyn und glücklich?

Ich weiß es nicht! Doch mittlerweile wollen
 Wir preisen jenes Herz, das klug und liebeich
 Zu lindern suchte, was der Lindrung fähig,
 Zeitlichen Balsam träufelnd in die Wunden.

Der theure Mann! Er baute hier ein Obdach
 Für Leiden, welche heilbar durch die Künste
 Des Arztes, (oder auch des Todes!) sorgte
 Für Polster, Labetränk, Wartung und Pflege -

Ein Mann der That, that er was eben thunlich;
 Für gute Werke gab er hin den Taglohn
 Am Abend seines Lebens, menschenfreundlich,
 Durch Wohlthun sich erholend von der Arbeit.

Er gab mit reicher Hand - doch reich're Spende
 Entrollte manchmal seinem Aug', die Thräne,
 Die kostbar schöne Thräne, die er weinte
 Ob der unheilbar großen Brüderkrankheit. ¹

Wie es bereits der Titel andeutet, handelt es sich um ein Gelegenheitsgedicht und

¹ Heine, Heinrich: Sämtliche Werke. [Düsseldorfer Heine-Ausgabe]. Bd. 2 Neue Gedichte, bearb. v. Elisabeth Genton, Hamburg 1983, S. 117f.

zugleich - jedenfalls in seinem zweiten Teil - um einen Panegyrikus auf Onkel Salomon. Beide Formen, Gelegenheitsgedicht wie Panegyrikus, sind Gattungen der poetischen Rede, deren Blütezeit nach der Spätantike sowie nach Renaissance und Barock eigentlich vorbei war und die nur selten noch - etwa bei Goethe - zu poetischem Glanz gelangten. Dem Renommee der 'Gelegenheitsdichtung' hatte bereits früher ihr offen bekannter Zweck und der damit verbundene äußere Auftrag gelegentlich geschadet, und auch die Gattung des aus der Antike überlieferten 'Panegyrikus', des Preisgedichts, das im rhetorischen genus laudativum den Ruhm eines berühmten Herrschers in Politik oder Kultur sang, war im Zug der Verbürgerlichung obsolet geworden und wurde insofern eher in satirischer als in ernster Absicht gepflegt. Wenn Heine dennoch hier auf beide Formen zurückgreift, dann sicher nicht im Sinn einer bloßen Imitatio der alten Gattungen, obwohl es gattungsgemäß 'bei Gelegenheit' der Eröffnung des Hamburger Israelitischen Hospitals den reichen Bankier Salomon Heine als Wohltäter der Menschheit zu 'preisen' galt. In der Tat wird in der ersten Hälfte des Gedichts, den Strophen 1 bis 4, vor allem die 'Gelegenheit' apostrophiert, in der zweiten, den Strophen 5 bis 8, der Urheber der segensvollen Einrichtung gefeiert. Wenn Joseph Mendelssohn (1770-1848), der älteste Sohn Moses Mendelssohns, das Gedicht 1845 in sein Gedenkbuch für den Ende 1844 verstorbenen Salomon Heine aufnahm, muß er es im Sinn der ursprünglichen Gattungsbestimmung als 'Preisgedicht' akzeptiert haben.

Verweilen wir zunächst bei der imponierenden Persönlichkeit Salomon Heines. Wolfgang Hädecke, dem wir eine überaus lesenswerte Biographie Heinrich Heines verdanken, charakterisiert den Hamburger Bankier wie folgt:

Salomon Heine war die stärkste Persönlichkeit im Leben des Dichters. Ein Mann von Charakter, doch ohne Bildung (seine Briefe sind in einem schauerhaften Deutsch geschrieben), ein energischer, willensstarker Patriarch, der die gesamte weit verzweigte Familie beherrschte, ein Finanzgenie, das die Wirtschaftskrise glänzend überstand, obwohl es auch in Hamburg zahlreiche Konkurse gab, einer der wenigen Juden, die von der herrschenden Gesellschaftsschicht der Hansestadt aufgenommen und anerkannt wurden [...].²

Als Kostprobe des "schauderhaften Deutsch" seiner Briefe zitiere ich die ersten Zeilen aus dem Brief Salomons, den er "den zweite Tag Jontoft", also am zweiten Weihnachtsfeiertag 1843, an den nach Paris zurückgekehrten Neffen geschrieben hat:

² Hädecke, Wolfgang: Heinrich Heine. Eine Biographie (=rororo 5975), Reinbek 1989, S. 89.

"Heute Mittag, den zweite Tag Jontoft, wird gegeben:

Krebsen Suppe, mit Rosinen theilweise
 in den Krebsen
 daß edle Ochsen Fleisch der Hamburger
 geräuchertes Fleisch,
 dabei Karstanien
 noch genieße -
 Englischen Buding, mit Feuer
 Fasanen, 2 Stück
 ein Hase, den wircklich von
 meine Leute im Garten geschoßen ist
 salat. Mad Gädchens [offenbar die Köchin], hatt oder
 wird schon mehreres aufsetzen,
 Champaner, Port wein Mad. Wein
 und guten Roth wein

Dann wird die hohe Familie mit ihre Gegenwart das Teater besuchen."³

Man kann bei diesem geradezu fürstlichen Gedeck nur sagen: Wohl bekomm`s!
 Offenbar hatte der Neffe Spaß an solchen Berichten; er war bekanntlich selbst
 kein Kostverächter, und Speisen und Getränke aller Art gehören zu den
 Ingredienzien seiner Werke, die ihre besondere Sinnlichkeit ausmachen. Im übrigen
 soll Heine über die defizitären Deutschkenntnisse von Onkel Salomon nach
 Auskunft seines Neffen Ludwig von Embden gespöttelt haben, bei offiziellen
 Dinern stehe ihm "ein Diener für den Dativ" und einer "für den Accusativ" zur
 Seite.⁴

Im Geburtsjahr Heinrichs 1797 hatte Salomon zusammen mit einem
 Kompagnon eine eigene Bank gegründet, in deren Grundkapital auch die Mitgift
 seiner vier Jahre zuvor geheirateten Frau Betty einfloß. Diese stammte aus der
 Familie Goldschmidt, die zur jüdischen Oberschicht der Hansestadt zählte und
 unter deren Nachfahren ein so bedeutender Schriftsteller wie Georges-Arthur
 Goldschmidt ist. Salomon Heine verdankt seinen kometenhaften Aufstieg in der
 Finanzwelt Hamburgs diesen glücklichen pekuniären Voraussetzungen, vor allem
 aber seiner eigenen Tüchtigkeit und Korrektheit: Er vermied - anders als später

³ Heine, Heinrich: Säkularausgabe. Bd. 26 Briefe an Heine 1842-1851, bearb. v. Christa Stöcker, Berlin/Paris 1975, S. 86f.

⁴ Zitiert nach Hauschild, Jan-Christoph und Werner, Michael: "Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst". Heinrich Heine. Eine Biographie. Köln 1997, S.37.

sein Sohn Carl - bedenkliche Geschäfte wie Aktienspekulationen und setzte - ganz im Sinn der 'Zedaka' - seinen Reichtum immer wieder für wohlthätige Zwecke ein. 'Zedaka' gehört zu den religiös-sozialen Pflichten der jüdischen Frömmigkeit und bedeutet Wohlthätigkeit gegenüber den Armen, ohne diese zu beschämen. Zusammen mit der Barmherzigkeit als persönlicher Zuwendung zu den Hilfsbedürftigen macht 'Zedaka' die Nächstenliebe aus, die entgegen häufigen Unterstellungen keineswegs eine genuin christliche Errungenschaft ist, sondern von Anfang an zu den höchsten Geboten des Judentums zählt. So war es Salomon Heine, der seinen an Epilepsie leidenden und als Geschäftsmann untauglichen Bruder Samson mit dessen Familie seit 1819 finanziell unterhielt - für den Neffen Heinrich, der ja seine ersten fehlschlagenden Versuche als Geschäftsmann im Umkreis seines Onkels unternahm und vergeblich die Gunst seiner Töchter Amalie und (aus finanziellen Gründen) auch Therese zu erringen gehofft hatte, zeitlebens eine nicht vernarbende Wunde. Heine war sich übrigens dessen bewußt, daß sein Onkel und er selbst einander ähnlich waren; so heißt es in einem Brief an Friederike Robert vom 12. Oktober 1825:

Es ist ein bedeutender Mensch, der bey großen Gebrechen auch die grösten Vorzüge hat. Wir leben zwar in beständigen Differenzen, aber ich liebe ihn außerordentlich, fast mehr als ich selbst weiß. Wir haben auch in Wesen und Charakter viel Aehnlichkeit. Dieselbe störrige Keckheit, bodenlose Gemüthsweichheit und unberechenbare Verrücktheit - nur daß Fortuna ihn zum Millionär, und mich zum Gegentheil, d.h. zum Dichter, gemacht, und uns dadurch äußerlich in Gesinnung und Lebensweise höchst verschieden ausgebildet hat.⁵

Salomon Heine unterstützte nicht nur die eigene Großfamilie, sondern auch in Not geratene Mitbürger - Juden wie Christen. Als vom 5. bis 8. Mai 1842 Hamburg durch einen Großbrand schwer getroffen wurde, war Salomon sofort bereit, zur Eindämmung des Feuers sein Stadthaus am Jungfernstieg zur Sprengung freizugeben, ohne dafür die Versicherung der Hamburger Feuerkasse in Anspruch zu nehmen; der Hamburger Stadtregierung schenkte er eine halbe Million Mark, wodurch ein überdimensionaler Zinsanstieg vermieden werden konnte. 1837 hatte Heinrich eine von Salomon gegründete Vorschußkasse für "unbemittelte hiesige Einwohner" als Institut diskreditiert, "um heruntergekommene Schacherer wieder auf die Beine zu bringen"; nun, nach dem Hamburger Brand, sah er die Wohlthätigkeit seines Onkels in einem besseren Licht, hoffte

⁵ Heine, Heinrich: Säkularausgabe. Bd 20 Briefe 1815-1831, bearb. v. Fritz H. Eisner, Berlin/Paris 1970, S. 220.

wohl auch, gleich seiner literarischen Figur Hirsch-Hyazinth in den Bädern von Lucca, von Salomon "ganz famillionär" behandelt zu werden. Als er von einer schweren Erkrankung Salomons erfuhr, beschleunigte dies seinen Entschluß zu einer Deutschland-Reise, die ohnehin wegen seines eigenen schlechter werdenden Gesundheitszustandes angezeigt schien und bei der er sich auch ein Bild davon machen wollte, wie seine Verwandten - insbesondere auch seine Mutter - die Brandkatastrophe überstanden hatten.

In einem Brief an den befreundeten Komponisten Giacomo Meyerbeer hatte sich Heinrich Heine am 24. März 1838 allerdings wortreich über seinen von ihm seit seiner Kindheit doch so geliebten Hamburger Onkel Salomon Heine beklagt:

Wie ich mich darüber ärgere daß ich trotz aller Kümernisse, die ich durch meinen Oheim erlitten, dennoch nicht aufhören kann ihn zu lieben: So ärgert sich mein Oheim, daß er, trotz meiner Verdienste und gerechten Ansprüche, dennoch nie was Ordentliches für mich gethan hat, er der berühmte Millionär, der vor der Welt als mein Gönner gilt, und von dem man glaubt er setze mich in den Stand Meisterwerke für die Nachwelt zu schaffen, was ach! nicht möglich ist wenn man betrübt von den qualsamsten Nahrungssorgen sein Talent an unerquickliche Tagesaufgaben verträdeln und verzetteln muß!⁶

Der empörte Neffe muß allerdings eingestehen, daß des Oheims Vorhaltungen bezüglich mangelnden Geldverdienstes mittlerweile aufgehört hätten und wohl auch früher nicht ganz ernst gemeint waren, "denn seine Seele ist so hoch und edel, und er hat weit mehr Respekt für den armen benöthigten Gelehrten als für reiche Schacherjuden". Neuerdings aber bringe der Oheim gegen ihn zwei Beschuldigungen vor, "wovon die eine eben so lächerlich wie die andre grausam" sei:

Er will sich nemlich nicht zufrieden geben, daß ich in einem Briefe zu ihm gesagt habe: Das Beste was an ihm sey, bestünde darinn daß er meinen Namen führe. Diese Aeüßerung, deren ich mich nicht mehr klar erinnere, ist gewiß wahr; denn mein Oheim sagt nie eine Unwahrheit. Aber daß er sich darüber gegrämt hat, ist nicht wahr, denn er ist zu gescheut sich an Worte zu halten und er weiß zu gut wie sehr ich seinen inneren Werth, seine Charaktergröße, seine ausgezeichnete Persönlichkeit, anerkenne.

Grausam aber sei die Unterstellung, er, Heinrich, habe bei Gelegenheit des Todes

⁶ Heine, Heinrich: Säkularausgabe. Bd 21 Briefe 1831-1841, bearb. v. Fritz H. Eisner, Berlin/Paris 1970, S. 263-267, hier S. 264-266

von Salomons Ehefrau Betty im Januar des Jahres 1837 einen so distanzierten Brief geschrieben, daß daraus nur Gefühllosigkeit abgelesen werden könne. In Wahrheit habe er zuvor aus Ärger dem Onkel versichert, er werde ihm "in diesem Leben gar nicht mehr schreiben" - und habe nun dennoch schreiben müssen, "um das Andenken einer Frau zu ehren, die wie eine gütige Fee aus allen Erinnerungen meiner Jugend mir beständig entgegenlächelt, die mich gegen Rohheit und Noth so oft geschützt hat, die so schön und so liebenswürdig war." Dem Vetter Carl Heine gegenüber jedenfalls habe er aus seinen Gefühlen keinen Hehl gemacht, ja er sei nach der Niederschrift eines entsprechenden Briefes an ihn sogar ohnmächtig geworden. Heine wäre nicht Heine, wenn er mit diesem Brief an Meyerbeer nicht zugleich seine Sache beim Onkel selbst hätte betreiben wollen; denn aus einem beigelegten weiteren Brief an Meyerbeer wird deutlich, daß die Passagen über den Onkel durchaus von diesem gelesen werden sollen - mit dem Ziel, durch "ein bischen Unrecht" ihn zu erneuter Tat, d.h. zu einer gleichmäßigen Zahlung eines Jahrgeldes anzuspornen.

Der hier referierte Brief an Meyerbeer gehört in mehrfacher Weise zur Vorgeschichte der Entstehung des Gedichts *Das neue Israelitische Hospital zu Hamburg*. Dieses ist äußerlich betrachtet eine Hommage für Salomon Heine als Wohltäter, es bezieht sich auf den Tod von dessen Ehefrau Betty, in deren Namen Salomon das Israelitische Hospital 1838 gestiftet hat, und es hat indirekt mit dem alten Streit zwischen den Verwandten in der Frage des Verhältnisses von Besitz und Bildung, Geld und Geist zu tun - einem Streit, der sich nach dem Tod Salomons Ende 1844 durch eine entsprechend abweisende Haltung seines Sohnes Carl Heine für Heinrich fast zur Katastrophe steigern sollte. Im Jahr des Briefes an Meyerbeer jedoch hatte dessen Vermittlertätigkeit Erfolg: Bei einem Besuch Salomons in Paris aus Anlaß der Hochzeit Cécile Furtados entschloß sich der Bankier, dem Neffen ein jährliches Fixum von immerhin 4.000 Francs zu zahlen.

Beide Teile des Heineschen Gedichts für seinen Onkel scheinen freilich nur in einer Oberflächenschicht den Gattungen 'Gelegenheitsgedicht' und 'Panegyrikus' zu entsprechen - zumindest sind es merkwürdige Assoziationen, die das Bild eines ausschließlich positiven, humanen Stiftungszwecks ebenso trüben, wie sie das Bild des Stifters für Anschauungen in Anspruch nehmen, die sicherlich von diesem selbst nicht geteilt worden sind. Heine muß mit diesem Gedicht mehr und anderes, Zeitbezogenes und zugleich Programmatisches im Sinn gehabt haben; deshalb hat er es als Nr. XI in den Zyklus *Zeitgedichte seiner Neuen Gedichte* (1844) integriert. 'Zeitgedichte': Der Begriff stammt Jürgen Wilke zufolge wohl aus dem späten 18. Jahrhundert, von Johann Wilhelm Ludwig Gleim (1719-1803),

einem Vertreter der anakreontischen Lyrik, der mit seinen 'Preußischen Kriegsliedern` im Zusammenhang mit dem Siebenjährigen Krieg ein frühes Muster des patriotischen 'Zeitgedichts` geschaffen hatte. Das Genre wurde in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der politischen Lyrik ein "epochaltypisches literarisches Phänomen", das auf die Zeit als eine "Kategorie gesellschaftlicher Öffentlichkeit" abhebt⁷ und in den Arbeiten von 'Zeitschriftstellern` wie Börne oder Heine selbst ein prosaisches Pendant hat. Tatsächlich handelt das Heinesche Gedicht zwar nicht von Politik in einem unmittelbar gegenwartsbezogenen Kontext, aber von Zeit in einem historischen und einem utopischen Sinn, als eine unbeantwortbare Frage an die Zukunft, ob einst die Enkelgeneration von 'Gebresten` des Judentums genesen und "vernünftig" und "glücklich" sein könne. Die Bekräftigung der Unbeantwortbarkeit ("Ich weiß es nicht!") zu Beginn der fünften Strophe wird zu einer Art Scharnier zwischen beiden Teilen des Gedichts, deren zweiter von der Gegenwart bestimmt wird, in der ein guter Jude seiner Pflicht nachkommt, wenigstens "zeitlichen Balsam" in die Wunden der Leidenden zu träufeln; die Zeitlichkeit der Linderung wird besonders hervorgehoben durch eine Abweichung im ansonsten stimmigen jambischen Versmaß des Gedichts. "Ob der unheilbar großen Brüderkrankheit" spendet der Onkel über die materielle Großzügigkeit hinaus die "kostbar schöne Träne", mithin seine besondere Empathie mit dem existentiellen Leid der jüdischen Brüder, das, wie es in der dritten Strophe in ebenfalls charakteristischer metrischer Ge-genbetonung heißt, "unheilbar" ist:

Unheilbar tiefes Leid! Dagegen helfen
 Nicht Dampfbad, Dusche, nicht die Apparate
 Der Chirurgie, noch all die Arzeneyen,
 Die dieses Haus den sicchen Gästen bietet.

Eine dritte gegenmetrische Betonung erfolgt in der sechsten Strophe mit dem Vers, der "teure Mann" sorgte "für Polster, Labetrunk, Wartung und Pflege." Mithin werden "Wartung und Pflege" der Kranken als "zeitlicher Balsam" dem "unheilbar tiefen Leid" der *Conditio Judaica* durch jeweils gegenmetrische Betonung gegenübergestellt; das alliterierend in der sechsten und siebten Strophe hervorgehobene "Wohlturn" des "teuren Mannes", des "Mannes der That", "der that [...] was eben thunlich" und dafür den "Taglohn" hingibt, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß dadurch das eigentliche Problem - nämlich die Aufhebung der 'Judenfrage` durch eine politische und soziale Emanzipation der Menschheit

⁷ Wilke, Jürgen: Das 'Zeitgedicht'. Seine Herkunft und frühe Ausbildung, Meisenheim am Glan 1974, S. 58ff.

als ganzer - noch längst nicht gelöst ist und vielleicht überhaupt nicht gelöst werden kann.

Der programmatische Charakter des Gedichts geht also nicht zuletzt aus der Form des Gedichts hervor. Wenn der frühe Georg Lukács davon gesprochen hat, daß die Form der Literatur das eigentlich Soziale an ihr sei, trifft dies im Fall des Heineschen Gedichts geradezu musterhaft zu. Anders als in den vierzeiligen, unterschiedlich gereimten und metrisch variabel gestalteten Strophen, die ein Markenzeichen von Heines Lyrik geworden sind, fehlt hier allerdings jede Reimbindung. Man kann also vermuten, daß das Gedicht mancherlei 'Ungereimtes' enthalte, das sich der euphonischen, harmonischen Bindung durch Endreim entzieht. Ob der durchgängig weibliche Versausgang auf den Anlaß der Gründung des Hospitals zurückverweist, nämlich den Tod Betty Heines, sei dahingestellt. Auf jeden Fall lassen sich die Verse des Gedichts als 'Blankverse' identifizieren, mithin fünfhebige Jamben ohne Reimbindung. Heine als Kenner der englischen Literatur könnte sich u.a. von der romantischen englischen Lyrik und selbstverständlich auch von Lord Byron Anregungen geholt haben. Wahrscheinlicher ist aber der Rückgriff auf die deutsche Tradition, die ihrerseits auf die englische zurückgreift.

Wenn das Gedicht - übrigens als einziges der Zeitgedichte - in Blankversen geschrieben ist, klingt darin vor allem der intertextuelle Bezug auf Lessings 'dramatisches Gedicht' *Nathan der Weise* an, mit dessen Botschaft sich die um Emanzipation bemühten Juden seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts geradezu enthusiastisch identifiziert haben. Nicht wenige Juden haben den Namen Lessing angenommen, als sie von den Behörden gezwungen wurden, bürgerliche Namen zu tragen. In Zeiten des Rückschlags der Emanzipationshoffnungen - so etwa in den Jahren nach 1800, in den Jahren nach 1815, also den 'Befreiungskriegen', die Heine bewußt miterlebte, dann wieder in den siebziger und achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts mit dem Aufkommen des rassistischen Antisemitismus - geriet mit den Juden auch Lessings *Nathan* in die Schußlinie. Bis 1933, ja sogar darüber hinaus klammerten sich die deutschen Juden an die mit *Nathan* verknüpften Hoffnungen - und das dramatische Gedicht wurde im Dritten Reich ebenso ghettoisiert wie die Glaubensgenossen seines Titelhelden: Es durfte nur in dem von den Nationalsozialisten initiierten *Jüdischen Kulturbund* noch aufgeführt werden, den 'arischen' Deutschen konnte man eine solche 'Judengeschichte' nicht mehr zumuten. In einer tieferen Dimension zeugt Heines Gedicht also von einer schmerzlichen Empörung: Es beklagt nicht nur die Tragödie des jüdischen Emanzipationsprozesses seit der Aufklärung, der europaweit durch immer wieder aufflammenden Antisemitismus vereitelt zu werden droht, sondern der jüdi-

schen Geschichte als ganzer. Es ist eine böse Trias der 'Gebresten', die Heine hier zusammenspannt - 'Armut, Körperschmerz und Judentum'. Das "und" in diesem Trikolon markiert die Zusammenschau von sozialer, physischer und national-religiöser Misere auf geradezu brutale Weise. Die Juden, deren Leben bis ins 18. Jahrhundert hinein durch eine untrennbare Verbindung von (monotheistischer) Religion und Volkszugehörigkeit geprägt war - man sprach daher von der 'jüdischen Nation' -, hatten seit dem Versprechen ihrer bürgerlichen Gleichberechtigung durch Emanzipation das Ihre versucht, um sich so weit wie möglich an die christlich-deutsche Mehrheit anzupassen. Insbesondere hatten sie sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts um eine religiöse Reform bemüht und in diesem Zusammenhang die enge Verbindung zwischen Religion und Volkszugehörigkeit gelöst: Man wollte deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens sein, wie die Christen deutsche Staatsbürger christlichen Glaubens resp. katholischer oder protestantischer Konfession waren. Mit der Reform einher ging die Auflösung der Gemeindeautonomie, die ja bis ins 18. Jahrhundert hinein auch eine eigene Gerichtsbarkeit bedeutete. Heine, der aus einem Haus stammte, in dem zwar die jüdischen Feiertage noch einigermaßen eingehalten und auch sonstige Pflichten der Gemeinde gegenüber beachtet wurden, das aber bereits alles andere als orthodox gelten konnte, war als Zögling eines von aufgeklärten katholischen Abbés geleiteten Düsseldorfer Gymnasiums in Distanz zu religiöser Orthodoxie aufgewachsen. Als Nutznießer der Napoleonischen Gesetze, die wie der Beschluß des revolutionären Konvents von 1791 den Juden gleiche Bürgerrechte einräumten, trat er zwar leidenschaftlich für die Gleichberechtigung der Juden ein; der jüdischen Reformbewegung aber stand er skeptisch gegenüber, weil sie ihm allzu christianisierende Züge trug und überhaupt in der Tendenz zur unbedingten Anpassung an die Mehrheit würdelos schien.

Da waren ihm die 'Ostjuden' doch lieber, denen er im August 1822 auf einer Reise in die polnischen Gebiete Preußens begegnete. In einem Aufsatz *Ueber Polen*, der im Januar 1823 im "Gesellschafter" publiziert wurde, rubrizierte Heine die polnischen Juden sogar als den 'dritten Stand' der Posenschen Gebiete. Obwohl das, was im Westen hochtrabend Zivilisation heißt, in Polen nur rudimentär anzutreffen sei, stellt Heine den festumrissenen Volkscharakter der polnischen Juden besonders heraus, der sie bei allem Elend und allem Aberglauben autonom erscheinen läßt:

Dennoch, trotz der barbarischen Pelzmütze, die seinen Kopf bedeckt, und der noch

barbarischeren Ideen, die denselben füllen, schätze ich den polnischen Juden weit höher als so manchen deutschen Juden, der seinen Bolivar auf dem Kopf, und seinen Jean Paul im Kopfe trägt. In der schroffen Abgeschlossenheit wurde der Charakter des polnischen Juden ein Ganzes; durch das Einatmen toleranter Luft bekam dieser Charakter den Stempel der Freiheit. Der innere Mensch wurde kein quodlibetartiges Kompositum heterogener Gefühle und verkümmerte nicht durch die Einzwängung Frankfurter Judengaßmauern, hochweiser Stadtverordnungen und liebevoller Gesetzbeschränkungen. Der polnische Jude mit seinem schmutzigen Pelze, mit seinem bevölkerten Bar-te und Knoblauchgeruch und Gemauschel, ist mir noch immer lieber als mancher in all seiner staatspapiernen Herrlichkeit.⁸

Zwar partizipiert auch Heine an den Vorurteilen gegenüber dem Ostjudentum: So teilt er die seit Mendelssohn übliche Verachtung gegenüber der jiddischen Sprache als einem barbarischen Jargon und ekelt sich vor der Unzivilisiertheit des alltäglichen Lebens. Auf der anderen Seite aber kommt er zu einer trotz alledem positiven Gesamtsicht, wie sie eigentlich erst Jahrzehnte später im Zuge der 'jüdischen Renaissance', also um die Wende zum 20. Jahrhundert, möglich ist, und seine Einsichten erinnern auch in ihrer sprachlichen Pointierung an Alfred Döblins über ein Jahrhundert später erscheinenden Bericht *Reise in Polen*, wo ebenfalls gegen das gängige westjüdische Vorurteil die Ostjuden als scharf umrissenes Volk entdeckt werden.

Im Umkreis des Berliner *Vereins für Cultur und Wissenschaft der Juden*, der 1819 unter dem Eindruck der nationalistischen Hep-Hep-Unruhen in Deutschland gegründet worden war und sich die historisch-wissenschaftliche Erforschung des Judentums von seinen Anfängen bis zur Gegenwart zum Ziel gesetzt hatte, studierte Heine eingehend die leidvolle Geschichte der Juden und schöpfte daraus seine poetische Inspiration; das als dezidierte Vereinsschrift geplante Erzählfragment *Der Rabbi von Bacherach* wurde zum wichtigsten poetischen Beleg dieser frühen Auseinandersetzung mit dem Judentum. Mit seiner Taufe 1825, die Heine freilich keineswegs aus religiöser Überzeugung vollzog, sondern, wie er später meinte, als "Entréebillet zur europäischen Kultur", verlor er für lange Zeit das Judentum aus den Augen - was freilich eine fortwährende Hochschätzung der Bibel als 'portatives Vaterland' der Juden ebenso wenig ausschloß wie die ausdrückliche Würdigung von Jesus von Nazareth und Spinoza als jüdische Märtyrer für die Sache der Freiheit und Humanität. Es ging nun ausschließlich um die Sache der Menschheit; wäre die Menschheitsfrage im Sinn sozialer wie politischer Emanzipation universell gelöst, wäre damit auch die 'Judenfrage' aufgehoben.

⁸ S. 76f.

Daß Heine gleichwohl diese immer wieder akut werdende 'Judenfrage' nicht losließ, zeigt sich zum Beispiel in der sog. 'Damaskus-Affäre' von 1840: Eine mittelalterlichem Wahn entsprungene Blutbeschuldigung gegenüber Juden in Damaskus hatte zu Pogromen geführt, denen gegenüber das Mutterland der Revolution, Frankreich, zur größten Empörung Heines eine politisch höchst zweideutige Haltung einnahm. Eine Frucht dieser Empörung ist das dritte Kapitel des *Rabbi von Bacherach*, mit dem Heine sein lange liegengelassenes Projekt einer erzählerischen Vergegenwärtigung der brennenden Frage jüdischer Existenz unter der Bedrohung durch den Antisemitismus abschloß. Die schmerzliche Einsicht Heines, daß offenbar Aufklärung gegenüber dem mittelalterlichen Verfolgungswahn machtlos ist oder gar selbst - wie sich an der ambivalenten bis feindlichen Haltung vieler Aufklärer gegenüber dem Judentum erweist - in Verfolgungssucht umschlägt, mag zur bitteren Schärfe unseres Gedichts beigetragen haben. Der Glaube der Vorfahren wird als vererbte Krankheit beklagt, als "unheilbar tiefes Leid". In einer ersten Fassung der zweiten Strophe hieß es gar: "Der in den Geist zurückgetretne Aussatz,/Die altegyptisch heilige Glaubenseuche"⁹ - eine schrille Polemik gegen den jüdisch-christlichen Monotheismus, der Heine um diese Zeit noch als ödes 'nazarenisches' Gegenbild wider den sinnenfrohen Polytheismus des 'Hellenentums' erscheint. Im Buch über Ludwig Börne hatte Heine wenige Jahre zuvor diesen Gegensatz gleichsam anthropologisch fundiert: "Alle Menschen sind entweder Juden oder Hellenen, Menschen mit ascetischen, bildfeindlichen, vergeistigungssüchtigen Trieben, oder Menschen von lebensheiterem, entfaltungsgestolztem und realistischem Wesen."¹⁰

Im dichotomischen Begriffspaar 'Sensualismus' respektive 'Hellenentum' versus 'Spiritualismus' respektive 'Nazarenentum' (zu dem neben dem Christentum auch das Judentum gerechnet wird) versucht Heine seine Wendung zu pantheistischer Weltfrömmigkeit terminologisch zu fassen, die u.a. Spinoza als jüdisch-häretischer Gewährsmann repräsentiert. Der Ton, in dem unser Gedicht über das Judentum spricht, hat jedoch nichts mehr mit diesen anthropologischen Universalien zu tun, er ist Ausdruck des Druckes, unter dem die jüdische Minderheit seit dem Anfang ihrer Geschichte zu leiden hat.

Nur wenige Jahre später wäre ein Gedicht gegen die "unheilbar große Brüderkrankheit" des Judentums in dieser Schärfe wohl nicht mehr möglich gewesen. Die bereits erwähnte 'Damaskus-Affäre' führt bei dem seit den vierzi-

⁹ Düsseldorf Ausgabe Bd. 2, S.725.

¹⁰ Heine, Heinrich: Sämtliche Werke. [Düsseldorfer Heine-Ausgabe]. Bd. 11 Ludwig Börne. Eine Denkschrift und Kleinere politische Schriften, bearb. v. Helmut Koopmann, Hamburg 1978, S. 18f.

ger Jahren politisch sich radikalisierenden und zeitweilig auch mit Karl Marx befreundeten Heine zu einem allmählichen Umdenken, was seine Stellung zum Judentum angeht. Vor allem die Verschlimmerung seines neuropathischen Leidens seit 1844, durch das er sich seit Mai 1848 auf die Lazarus-Existenz der 'Matratzengruft' geworfen sieht, zwingt ihn zu neuem Nachdenken über die alte Hiob-Frage nach der Gerechtigkeit Gottes. Nicht ohne Selbstironie verweist Heine darauf, er sei nun wie der verlorene Sohn zu dem alten Jehovah zurückgekehrt; die jüdische Bibel wird zum Trostbuch des Leidenden, dem allerdings Versuche, ihn als reuigen Sünder für die Kirche zu reklamieren, nichts als spöttische Verachtung abnötigen. In einer Tapferkeit und Klarsicht ohnegleichen bis zum Todestag im Jahr 1856 schafft Heine ein (vor allem lyrisches) Alterswerk, das in seiner Bedeutung kaum zu überschätzen ist. Insbesondere die *Hebräischen Melodien* der Sammlung *Romanzero* werden zum rebellischen Schwanengesang eines au fond jüdischen Dichters, als der Heine gesehen werden muß - trotz oder vielleicht gerade wegen des verzweifelten Kontrapunkts im hier vorgestellten Gedicht.

Der im Dritten Reich nach England emigrierte jüdische Germanist Siegbert S. Praver hat völlig zu Recht davor gewarnt, Heine gleichsam in ein literarisches Ghetto zu sperren und seine spezifische Begabung und die von ihm benützten satirischen Formen als ausschließlich und genuin jüdisch zu interpretieren.¹¹ Gleichwohl besteht nach Praver kein Zweifel darüber, daß Heine in seinem Gesamtwerk eine Art 'Jewish Comedy' - analog einerseits zu Dantes 'Göttlicher', andererseits zu Balzacs 'Menschlicher' Komödie - vorgelegt habe, einen über die bloße Subjektivität hinausgehenden Spiegel der Tragikomödie von Emanzipation, Assimilation und Akkulturation. Insbesondere Heines Witz sei genuin jüdisch, weil er nur vor dem Hintergrund der leidvollen eigenen Emanzipationsgeschichte zu verstehen sei; seine Ingredienzien sind Selbstkritik, experimentelles Spiel mit den antijüdischen Stereotypen, demokratische Grundeinstellung, Revolte gegenüber allen unmotivierten Einschränkungen der Gedankenfreiheit, Skeptizismus als Folge der Leiden des Exils, Anerkennung und Kritik des Wissens, undogmatisches Denken mit der Neigung zum Extrem bis hin zur entlarvenden Absurdität. Nur wenige Autoren hätten die Dialektik von Heimat und Fremde so internalisiert wie der doppelt - als Jude und als Demokrat - exilierte Heine: Die Liebe zur deutschen Sprache sei geradezu die Bedingung der Kritik an der deutschen Misere im Zeichen eines kosmopolitischen

¹¹ S. Praver, Siegbert: Heine's Jewish Comedy. A Study of his Portraits of Jews and Judaism, Oxford Univ. Press 1983, Conclusion, S. 758-774.

Universalismus.

In Heines Werk - wie später in dem Franz Kafkas - ist paradigmatisch die Signatura temporis abzulesen, die - in zunehmender Deutlichkeit - auch von Zeichen der Brüchigkeit im christlich- respektive deutsch-jüdischen Verhältnis bestimmt ist. Auch ein Gelegenheitsgedicht wie das hier untersuchte, so scheinbar prosaisch sein Gegenstand ist, bezeugt dies in geradezu exemplarischer Weise: Exemplarisch nicht nur wegen seiner programmatischen Dominante, sondern zugleich wegen seiner auf Lessing und die Aufklärung deutenden Form, die das auf der Ebene der Textsemantik Ausgedrückte gleichsam tiefensemantisch in seiner epochalen Katastrophalität enthüllt.

Diese Katastrophalität zeigte sich nicht erst 1933, sondern bereits viel früher. Wenige Jahre vor Eintritt der Katastrophe, im Jahr des Doppeljubiläums von Lessings wie Mendelssohns zweihundertstem Geburtstag 1929, haben dies zwei überzeugte Zionisten in konträren Bewertungen der Rolle Lessings und Mendelssohns deutlich werden lassen. Die Stellungnahmen stammen von Arnold Zweig und von Ernst Simon. Arnold Zweig schreibt im Jahr 1929 zu Ehren des 200. Geburtstags von Mendelssohn und mit angemessenem Blick auch auf Lessing einen 'Prolog' in Versen, der ästhetisch unerheblich, inhaltlich dafür um so aufschlußreicher ist. Der Prolog endet mit einer schmerzlichen Gegenüberstellung der Aufklärung und der leidvollen Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, die erst verdeutlicht habe, wie lichtvoll und zukunftssträftig die Ideen Mendelssohns und Lessing waren:

Bei uns Gebrodel, Wirrnis und Gefahr,
 Bei euch Verstand und Einsicht, gütig und klar,
 Bei uns Tiefe, Aufruhr und Übergang,
 Bei euch Lessings Festigkeit, Schillers Glühen und Klopstocks und Goethes Gesang.
 Bei uns unablässiges Beginnen und Mühn,
 Bei euch Ansatz zu Blüte und unsägliches Blühn:
 Bei uns schmerzhaftes Gestalten, tragische Pflicht -
 Bei euch: Vorhang auf! Nathan der Weise spricht!¹²

Evoziert wird also noch einmal das traditionelle Bild Mendelssohns als des Lessingschen 'weisen Nathan', wie es bereits ein halbes Jahrhundert zuvor im Gedenkbuch des Deutsch-israelitischen Gemeindebundes zum 150. Geburtstag Lessings und Mendelssohns - übrigens mit ähnlich emphatischen Gedichten

¹² Zit. nach Mendelssohn, Moses: Selbstzeugnisse. Ein Plädoyer für Gewissensfreiheit und Toleranz. Hrsg. v. Martin Pfeideler. Tübingen, Basel 1979, S. 11.

Moritz Rappaports und Leopold Komperts - beschworen worden war.¹³ Es erscheint als Gegenbild eines durch äußere wie innere Kämpfe in seiner Identität verunsicherten Judenbilds. Dieses Gegenbild aber, das zugleich ein Bild deutsch-jüdischer Symbiose darstellt, hat, so die Hoffnung Zweigs zu Beginn seines Prologs, die Zukunft noch vor sich. Mendelssohn erscheint gegenüber dem strahlenderen Lessing als eine eher "verdunkelte" Kraft, aber sein Verdienst, den Juden mit der deutschen Sprache auch die Bildung, Freiheit und Vernunft gebracht zu haben, wird in aller Welt nicht vergessen werden.

Wesentlich skeptischer als Arnold Zweig sieht der Mitarbeiter Martin Bubers und spätere bedeutende Pädagoge Ernst Simon die Wirkung Lessings und seiner Figur des Nathan. Sein Aufsatz über *Lessing und die jüdische Geschichte* erschien am 22. Januar 1929 in der zionistischen Jüdischen Rundschau und beginnt mit den Worten: "Das Charakterbild des Lessingschen Juden, Nathan des Weisen, steht in der jüdischen Geschichtsschreibung derartig fest, daß es lohnt, es ins Schwanken zu bringen."¹⁴

Simon fragt nun danach, was an Nathan und auch bereits am Reisenden in Lessings frühem Lustspiel *Die Juden* denn überhaupt jüdisch sei. Er kommt zu dem Schluß, daß viel eher der Shakespearesche Shylock als Jude des venezianischen Ghettos das Judentum des 18. Jahrhunderts repräsentiere als "Nathans blasse Judenschemen"; dieser habe keine adäquate Vergangenheit und zeitgenössische Gegenwart gehabt, dafür aber die Zukunft bestimmt, indem sich die Juden bestreben, sich dem unjüdischen Judenbild Nathans anzugleichen, zu assimilieren. Nathan ist für Simon also das Vorbild deutsch-jüdischer Assimilation, während Shylock in seinem Schmerz und seiner Tragik zur Identifikationsfigur der jungen nationaljüdischen Bewegung wird. Im Zusammenhang damit wird auch Mendelssohn als "Großvater des Taufjudentums und der modernen Orthodoxie" eher skeptisch betrachtet. Vorausgesetzt also, das Judentum gibt sich nicht selbst zugunsten einer erhofften, aber letztlich von der deutschen Gesellschaft nicht gewährten Assimilation völlig auf, muß es sich nach Simon eher in Shylock als in Nathan wiedererkennen. Damit stellt Simon ein Paradigma deutsch-jüdischer Verständigung in Frage, das bis ins Dritte Reich hinein fast zu einem Dogma vieler Juden geworden war.

Obwohl Heine auf Lessing als unbeugsamen Aufklärer große Stücke hielt und in

¹³ Leipzig 1879.

¹⁴ Simon, Ernst: Lessing und die jüdische Geschichte. In: Jüdische Rundschau 22. Januar 1929. Auch in Simon, Ernst: Brücken. Gesammelte Aufsätze. Heidelberg 1965. S.215-219, hier S.215.

Nathan die Verkörperung des reinen Deismus sah,¹⁵ stand ihm Ernst Simons düster-pessimistische Position näher als die utopische Arnold Zweigs. In seiner 1838 entstandenen Arbeit über *Shakespeares Mädchen und Frauen*¹⁶ kommt Heine im Zusammenhang mit dem "Kaufmann von Venedig" auch auf Portia und Shylock zu sprechen. Portia steht für die Position des sinnenfreudigen Sensualismus, Shylock für den sinnenfeindlichen Spiritualismus - von daher ist klar, auf wessen Seite Heine zu dieser Zeit noch steht. Dennoch wird Shylock größere Aufmerksamkeit zuteil als Portia - er ist der Inbegriff des unter den unchristlichen Christen leidenden Juden, dem man die ihrerseits pflichtvergesenene und leichtfertige Tochter Jessika geraubt hat. Heine vermittelt eine Ahnung davon, was es bedeutet, wenn im Zeichen der Säkularisation, des "sündhafte[n] Pantheismus", der ursprünglich christliche Judenhaß einer ganz neuen Art von "Verfolgungsgewitter" weicht, die religiöse Rationalisierung und damit zugleich auch Kalkulierbarkeit eines 'ewigen' Judenhasses entfällt. Jeglicher Spott gegenüber den von einer fixen Idee besessenen Juden, deren Wahn-Sinn bei einem Synagogenbesuch am Versöhnungstag offenbar wird, erscheint wohlfeil angesichts dieses zukünftigen Martyriums, und so endet der Abschnitt über Portia mit einer Vision, die zu den anrührendsten Texten Heines gehört. Shylock ist der immer Gegenwärtige, dessen Imago Heine bei einem Besuch in der Synagoge Venedigs erscheint:

Trotz dem daß ich [...] nach allen Seiten umherspähete, konnte ich das Antlitz des Shyloks nirgends erblicken. Und doch war es mir, als halte er sich dort verborgen, unter irgend einem jener weißen Talare, inbrünstiger betend als seine übrigen Glaubensgenossen, mit stürmischer Wildheit, ja mit Raserey hinaufbetend zum Throne Jehovas, des harten Gottkönigs! Ich sah ihn nicht. Aber gegen Abend, wo, nach dem Glauben der Juden, die Pforten des Himmels geschlossen werden und kein Gebet mehr Einlaß erhält, hörte ich eine Stimme, worin Thränen rieselten, wie sie nie mit den Augen geweint werden ... Es war ein Schluchzen, das einen Stein in Mitleid zu rühren vermochte ... Es waren Schmerzlaute, wie sie nur aus einer Brust kommen konnten, die all das Martyrthum, welches ein ganzes gequältes Volk seit achtzehn Jahrhunderten ertragen hat, in sich verschlossen hielt ... Es war das Röcheln einer Seele, welche todtmüde niedersinkt vor den Himmelspforten ... Und diese Stimme schien mir wohlbekannt, und mir war, als hätte ich sie einst gehört, wie sie eben so verzweiflungsvoll jammerte: 'Jessika, mein Kind!'"¹⁷

¹⁵ Vgl. Heine, Heinrich: Sämtliche Werke. [Düsseldorfer Heine-Ausgabe]. Bd. 8/1 Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland. Die Romantische Schule, bearb. v. Manfred Windfuhr, Hamburg 1979, S.73-77.

¹⁶ Heine, Heinrich: Sämtliche Werke. [Düsseldorfer Heine-Ausgabe]. Bd. 10 Shakespeares Mädchen und Frauen und Kleinere literaturkritische Schriften, bearb. v. Jan-Christoph Hauschild, Hamburg 1993, S. 7-191.

¹⁷ S. 134f.

Shakespeares Komödie wird von Heine demnach als Tragödie Shylocks und seines Volkes interpretiert - unaufhebbar in ihrer tragischen Dimension, solange nicht mit der Emanzipation aller Menschen auch die der Juden realisiert ist. Eben dies aber ist das weitere Thema des Gedichts: Die Frage nach der Aufhebung von Unterdrückung weltweit, wo immer sie anzutreffen ist, die Frage nach der universalen Emanzipation der Menschheit - eine unbeantwortete Frage bis heute.

Vom Überleben der toten Schrift – Eine medientheoretisch orientierte Lektüre des Jeremiabuches

Von Hendrik Madsen

Niemand dringt hier durch und gar
mit der Botschaft eines Toten. - Du
aber sitzt an Deinem Fenster und
erträumst sie Dir, wenn der Abend
kommt.

Aus: Franz Kafka, Eine kaiserliche Botschaft

Schreiben und Lesen, Schreibwerkzeuge und Bücher sind zentrale Inhalte des Jeremia-Buches. Einmal darauf aufmerksam geworden, untersuchte man diese Aspekte mit verschiedenen Erkenntnisinteressen; im Wesentlichen sind in diesem Zusammenhang zwei Richtungen auszumachen: die eine analysiert die entsprechenden Angaben aus einer eher archäologisch zu bestimmenden Perspektive um mehr Klarheit über die Entstehung von Büchern bzw. über die Entwicklung von Schreibwerkzeugen im altorientalischen Raum zu gewinnen¹, die andere geht im Sinne der historisch-kritischen Exegese der Frage nach einer „Urrolle“ des Jeremiabuches nach² und berücksichtigt dabei in besonderer Weise diejenigen Angaben, die über eine schriftliche Fixierung von authentischen Jeremia-Worten Auskunft geben könnten. Die vorliegende Studie nähert sich den angesprochenen Aspekten des Schreibens und Lesens – und zwar unter besonderer Berücksichtigung des Kapitels Jer 36 – auf einem dritten Wege, indem der *mediale* Charakter des literarischen Textes in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt wird. Sie folgt damit einem aktuellen literaturwissenschaftlichen Ansatz, der Literaturwissenschaft als Medientheorie³ begreift. Dabei wird der Text als Kommunikationsmedium untersucht, allerdings nicht im Sinne einer Hermeneutik der kanonischen Dialogizität⁴, sondern im Mittelpunkt des Interesses steht der durch ambivalente Strukturen geformte Text als Medium:

¹ Vgl. Würthwein, E.: Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica. Stuttgart 51988, 8 und 12. Ferner: Niemann, H. M.: Kein Ende des Büchermachens in Israel und Juda (Koh 12,12) - Wann begann es?, In: Bibel und Kirche, Jg. 53 (1998), S. 127-134.

² Vgl. Rendtorff, R.: Das Alte Testament. Eine Einführung. Neukirchen-Vluyn 51995, S. 213. Vgl. auch: Seybold, K.: Der Prophet Jeremia. Leben und Werk. Stuttgart/Berlin/Köln 1993, S. 30: "Nach der Erzählung in Kap. 36 haben Jeremia und Baruch die verbrannte Urrolle sofort ersetzt. [...] Diese zweite Buchrolle ist demnach erhalten geblieben. Die Frage ist: Kann man sie im überlieferten Text identifizieren?"

³ Vgl. Kremer, D.: Literaturwissenschaft als Medientheorie. Münster 2004.

⁴ Vgl. Zenger, E. u.a.: Einleitung in das Alte Testament. Stuttgart/ Berlin/ Köln 42001, S. 21.

Zwischen Sender und Empfänger schiebt sich der Text als Filter, „der beide Positionen in Beziehung bringt, indem er sie trennt“⁵. Solchermaßen kann der Text als Kommunikationsmedium verstanden werden; darüber hinaus entwickelt der spezifisch *literarische* Text als Kunst eine Form von Selbstreferentialität, die durch Intertextualität und widersprüchliche Bedeutungskräfte gekennzeichnet ist⁶: „Jede Schrift baut eine unüberwindliche Barriere zum Referenten auf. Sie erzeugt eine in sich geschlossene, selbstreferente Zeichenwelt“⁷, die sich also *nicht unvermittelt* auf eine außertextuelle Wirklichkeit bezieht, sondern in erster Linie auf sich selbst bzw. auf einen anderen Text.

Die bisherigen Forschungsperspektiven werden bei einer solchen Interpretation zwar keineswegs außer Acht gelassen, aber in einer literaturwissenschaftlichen Interpretation der Medialität des hebräischen Textes wird jene „klassische“ Frage nach dem „Urtext“ geradezu obsolet. In gängigen Einführungen in die Exegese des Alten Testaments wird die „wissenschaftlich-historische Exegese“ als „Anwalt [sic!] des ursprünglichen Textsinnes“⁸ bezeichnet. Kritisch sei diese Exegese dadurch, dass sie „eigene und fremde Vormeinungen [...], Vorprägungen durch Auslegungstraditionen und forschungsgeschichtliche Konstellationen [...] beim Zuschnitt auf den ursprünglichen Sinn des Textes unter Kontrolle“⁹ halte. Die Zielsetzung eines in dieser Weise bestimmten exegetischen Verfahrens sowohl den Urtext als auch den ursprünglichen Sinn rekonstruieren zu wollen muss schon allein aufgrund der genannten medialen Aspekte spekulativ¹⁰ bleiben, da durch die Differenz zwischen einer sprachlichen Äußerung und deren Sinn, die durch den Einsatz eines fremden, depersonalisierten Schreibmediums deutlich wird, in der Schrift eine fortlaufende Verschiebung von Bedeutungen entsteht, so dass keine bestimmte Bedeutung mehr auszumachen, sondern lediglich die (relative) Offenheit, der Spielcharakter des Textes nachweisbar ist. Das bedeutet allerdings keineswegs, dass es sich bei einer solchen Lektüre um willkürliche Assoziationen und Deutungen handelt, denn sie bewegt sich nur innerhalb

⁵ Kremer, D.: Literaturwissenschaft als Medientheorie (s. Anm. 3), S. 21.

⁶ Madsen, H.: Dekonstruktion im Kohlet-Buch - Anregungen zu einem interdisziplinären Dialog. In: Biblische Zeitschrift. Jg. 47, Heft 2 (2003), S. 281-286.

⁷ Kremer, D.: Literaturwissenschaft als Medientheorie (s. Anm. 3), S. 61.

⁸ Steck, O. H.: Exegese des Alten Testaments. Leitfaden der Methodik. Ein Arbeitsbuch für Proseminare, Seminare und Vorlesungen. Neukirchen-Vluyn 131993, S. 4.

⁹ Steck, O. H.: Exegese des Alten Testaments (s. Anm. 8), 5.

¹⁰ So wird in Bezug auf das Jeremiabuch beim kompositionskritischen Ansatz "auf der einen Seite eine stärkere diachrone Differenzierung mehrerer dtr. Redaktionen während der Exilszeit (587-520 v.Chr.) versucht, auf der anderen Seite diese deutlicher gegenüber spätdtr. und nachdr. Ergänzungen aus der nachexilischen Zeit abgegrenzt. Daß dies in der gegenwärtigen Forschungslage noch mit einigen Unsicherheiten belastet ist, versteht sich von selbst." Sodann schickt der Verfasser seiner eigenen These folgenden Hinweis vorweg: "Leider kann ich in diesem beschränkten Rahmen meine Sicht nicht in allen Einzelheiten begründen." (Albertz, R.: Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr. Stuttgart/ Berlin/ Köln 2001, S. 236.)

der Grenzen, die die Identität des Textes garantieren. Darum gilt es nunmehr, sich dem vorliegenden Text selbst in seiner kanonischen Endgestalt zuzuwenden und dabei besonders seine Funktion als *Medium* zu untersuchen. Es kann nämlich geradezu als ironische Pointe bezeichnet werden, dass biblische Texte, und zwar insbesondere die hebräischen Texte des Alten Testaments, ausgerechnet als spirituell-theologische Kunstformen immer wieder¹¹ den Blick für das Material und die Technik schärfen, die ihre Basis sind. Daher wird der Interpret als Kritiker untersuchen müssen, wie die einzelnen literarischen Texte im Medium der Schrift der „narrativen Logik widerstehen oder sie subvertieren“.¹²

Zu Anfang des Kapitels Jer 36 wird das zentrale Medium benannt, das im Mittelpunkt dieser Erzählpassage steht: מנלת ספר (Jer 36,2). Auf dieser Buchrolle fixiert Baruch, der Schreiber, die Worte Jeremias, die dieser ihm diktiert. Die an späterer Stelle von den Hofbeamten an Baruch gerichtete Frage, wie er denn all diese Worte aus seinem (Jeremias) Mund niedergeschrieben hätte (vgl. Jer 36,17), erscheint geradezu absurd, befindet sich doch unter denen, die fragen, der Staatsschreiber Elischama (vgl. Jer 36,12), der es doch wissen müsste¹³, und der Ort dieser Gesprächsszene ist auch noch das Amtszimmer Gemarjas, des Sohnes Schafans, des Staatsschreibers (בלשכת גמריהו בן־שפן הספר; Jer. 36,10). Die Frage zielt also konkret auf die Materialität der Schrift ab, weniger auf den Inhalt. Schon hier wird der selbstreflexive Charakter des Jeremiabuches in seiner Endgestalt deutlich: Selbst Ergebnis einer schriftlichen Fixierung wird in ihm geradezu eine kleine Geschichte der Schreibtechnik im altorientalischen Raum vorgeführt, indem zum einen die Werkzeuge des Schreibens, zum anderen die Schreibmaterialien thematisiert werden. Wenn in Jer 36,18 von Tinte (רין) die Rede ist, werden bestimmte Sachverhalte damit vorausgesetzt: Einmal bedeutet das hinsichtlich des Schreibmaterials, dass man sich bei der מנלת ספר eine Buchrolle aus Leder, wahrscheinlicher jedoch aus Papyrus¹⁴ vorstellen muss, da (mit Ausnahme noch der Ostraka und des Pergaments, Medien, die für den vorliegenden Kontext aus historischen Gründen nicht in Frage kommen) nur diese Materialien mit Tinte beschriftet wurden. Tinte war offenbar etwas Bekanntes, denn es werden keine weiteren Nachfragen an Baruch gerichtet; gleichwohl muss

¹¹ Ein weiteres Beispiel findet sich etwa im Kohelet-Buch. Vgl. dazu: Madsen, H.: Dekonstruktion im Kohelet-Buch (s. Anm. 6), S. 281-286.

¹² Culler, J.: Dekonstruktion. Reinbek bei Hamburg 1988, S. 245.

¹³ "Viele Schreiber brauchten nur Urkunden und Briefe zu schreiben; für diejenigen, die auch Literaturwerke (ab)schreiben wollten, kam eine gelehrte Ausbildung wohl an anderer Stelle hinzu; die Vorlagen wurden meist diktiert." (Soden, Wolfram von: Einführung in die Altorientalistik. Darmstadt 21992, S. 99f.)

¹⁴ Vgl. Würthwein, E.: Der Text des Alten Testaments (s. Anm. 1), S. 8.

man festhalten, dass das Wort **קֶלֶם** an dieser Stelle zum ersten und einzigen Male im Alten Testament¹⁵ erwähnt wird. Ferner heißt das auch in Bezug auf das Schreibgerät, dass implizit ein tintefähiges Werkzeug vorausgesetzt wird, das freilich unterschiedlich beschaffen sein kann: „In Ägypten, wo wir auf ähnliche Verhältnisse wie in Palästina schließen dürfen, verwendete man in älterer Zeit Binsen, deren Ende zerquetscht und leicht faserig war wie ein kleiner Pinsel oder (später) schräg gekappt wie ein Gänsekiel. Seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. ist das Schreibrohr (Kalamos) nachweisbar, das federförmig zugeschnitten wurde und dessen Spitze sowohl flüssigeres wie kursiveres Scheiben ermöglichte.“¹⁶ Bezeichnend ist nun, dass damit ein gewisser Aspekt der Modernität angesprochen wird. Denn zuvor ist vom Lügengriffel (**עֵט שֶׁקֶר**; Jer. 8,8) der Schreiber die Rede, dann – man beachte das geradezu ausgestellte Interesse an der genauen Beschaffenheit des Instruments! – von einem *Eisengriffel* (**עֵט בְּרִזְלִי**; Jer. 17,1) mit einer *diamantenen* Spitze (**עֵט בְּרִזְלִי צַפִּירִי**; Jer. 17,1). Der Griffel (**עֵט**) diene zum Einritzen in Tontafeln, bezeichnet also eine Vorstufe des Schreibens mit Tinte. Interessant ist nunmehr für eine medientheoretische Interpretation, dass eine solche historisch-mediale Sukzession einer kulturgeschichtlichen Perspektive entspricht, die Marshall McLuhan folgendermaßen formuliert hat: „Die Wirkung eines Mediums wird gerade deswegen so stark und eindringlich, weil es immer wieder ein Medium zum 'Inhalt' hat.“¹⁷ Im allgemeinsten Sinne heißt das dann: „Der Inhalt von Geschriebenem oder Gedrucktem ist Sprache, aber der Leser ist sich des Drucks oder der Sprache gar nicht bewußt.“¹⁸ Durch die zitierten Passagen aus dem Jeremiabuch wird der Leser aber nun nicht nur auf diesen Aspekt aufmerksam, ihm wird die Medialität der Schrift als solche bewusst gemacht und dies, folgt man der kanonischen Textstruktur des Jeremiabuches, in geschichtlicher Perspektive: die „alten Medien“ des Griffels und der Tontafel werden durch die „neuen Medien“ der Tintenfeder und der Papyrusrolle abgelöst – und das alles wird selbstreflexiv im literarischen Text des Jeremiabuches *vermittelt*. Eine solche Chronologie entspricht aus medientheoretischer Sicht der Entwicklungsgeschichte des Codes bzw. der Schrift. Man unterscheidet nämlich im Wesentlichen drei groß angelegte Codes: „1. den voralphabetischen Code mit

¹⁵ Vgl. Würthwein, E.: Der Text des Alten Testaments (s. Anm. 1), S. 12; ferner: Gesenius, W.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Unveränderter Neudruck der 1915 erschienenen 17. Auflage, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1962, S. 161; Matheus, F.: Kompaktwörterbuch Althebräisch. Althebräisch-Deutsch. Stuttgart 2006, S. 66.

¹⁶ Würthwein, E.: Der Text des Alten Testaments (s. Anm. 1), S. 12.

¹⁷ McLuhan, M.: Die magischen Kanäle. Dresden/Basel 1995, 38.

¹⁸ McLuhan, M.: Die magischen Kanäle (s. Anm. 17), S. 38.

dem Leitmedium Bild, 2. den alphabetischen Code, der den geschriebenen Text als zentrales Medium pflegt, seine ganzen Möglichkeiten aber erst im gedruckten Buch entfaltet und 3. den nachalphabetischen Code, der durch das Technobild charakterisiert ist.¹⁹ Bedeutsam für unsere Überlegungen in Bezug auf das Jeremiabuch ist nun, dass dem zweiten Code, der (alphabetischen) Schrift im eigentlichen Sinne zentrale Bedeutung zuwiesen wird; die *prophetischen Bücher* des Judentums bezeichnen die entscheidende Zäsur des zweiten Codes.²⁰ Dieses benannte Stadium erscheint im Jeremiabuch in gebrochener Form, denn es ist durch Differenzen geprägt, die den Bereich der Kommunikation durch Schrift ausmachen. Der Eisengriffel mit der diamantenen Spitze (s.o.) graviert die Schrift ein; das Partizip Passiv Femininum der Wurzel *הרש* drückt einen „perfektischen“ Sachverhalt²¹ aus, dargestellt wird also ein *erstarrter Zustand*, nicht der Schreibprozess als solcher. Das Wort *צפרן* kann nicht nur die Spitze des Griffels bezeichnen, sondern auch den menschlichen Fingernagel²²; das Körperliche jedoch wird mit dem Zusatz *שמיר* zum härtesten Schreibinstrument überhaupt. Ebenso ist das Verb *הרש* semantisch ambivalent: es kann „Einschneiden“ oder „Eingravieren“ bedeuten, was auf die Schrift verweist, jedoch kann es auch einen konkreten menschlichen Arbeitsprozess, das „Pflügen“²³ bezeichnen. Schrift ist nicht nur semiotisches Instrument zur Artikulation psychologischer Vorgänge, sondern ist auch Ergebnis konkreter menschlicher (physischer) Arbeit. Ganz ähnliche Bezeichnungen verwendet Jacques Derrida, für den der Begriff der Schrift, der in einer Kette von sich ablösenden, aufeinander verweisenden, sich kommentierenden Begriffen steht: Spur, Ritzung, Pflöpfung u. a. Was „traditionell als ein ‚Jenseits‘ (als Ursprung, Telos, Zentrum) gedacht wurde, ist eingeschrieben im Text, als ein Nicht-Ort, als Durch-Furchung, als Spaltung/Spalte,

¹⁹ Kremer, D.: Literaturwissenschaft als Medientheorie (s. Anm. 3), S. 52f. Vgl. auch: Flusser, V.: Kommuniko-logie. Schriften. Bd. 4. Hrsg. von St. Bollmann und E. Flusser. Mannheim 1996.

²⁰ Vgl. Flusser, V.: Kommunikologie. Schriften. Bd. 4. Hrsg. von St. Bollmann und E. Flusser, Mannheim 1996.

²¹ Bartelmus, R.: Einführung in das biblische Hebräisch - ausgehend von der grammatischen und text-syntaktischen Interpretation des althebräischen Konsonantentextes des Alten Testaments durch die tiberische Masoreten-Schule des Ben Ascher - mit einem Anhang: Biblisches Aramäisch für Kenner und Könner des biblischen Hebräisch. Zürich 1994, S. 65.

²² Gesenius, W.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (s. Anm. 15), 693; F. Matheus, Kompaktwörterbuch Althebräisch (s. Anm. 15), S. 282.

²³ Gesenius, W.: Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament (s. Anm. 15), S. 263.

die den Text in jedem seiner Elemente durchzieht.²⁴ Und jene 'Urspur' gilt es jeweils herauszustellen; bisher wurde nämlich nur die *Äußerung in Schriftform* analysiert, der *Inhalt* der Stelle Jer 17,1 ist demgegenüber das Urteil JHWHs gegenüber Juda: Die Sünde Judas ist auf die Tafel ihres Herzens (לִּבָּם לִיחָ לְבָם; Jer 17,1) geschrieben. Ebenfalls wird durch ein Partizip Passiv der Zustandscharakter hervorgehoben (כְּתוּבָה; Jer 17,1); zudem aber ist das „Material“, auf das das Urteil geschrieben wird, das menschliche Herz.²⁵ Das Herz als Organ des physischen Lebens, aber auch als Sitz der Empfindungen wird durch das harte Schreibgerät beschriftet; der somit suggerierte Schmerz unterstreicht nachdrücklich den Inhalt des Textes: nämlich die Konfrontation Judas mit seinen Verfehlungen. Damit ist ein Leitthema des Jeremiabuches fortgesetzt, gilt doch Jeremia als der leidende Prophet, der das Gericht immer wieder angekündigt hatte, jedoch nicht erhört wurde, ja vielmehr den Untergang selbst miterleben musste. Und das Leid an diesem Zustand hat seinen Ort in seinem Herzen, das dadurch schwer krank geworden ist: לִבִּי דוֹי (Jer 8,18b).²⁶ Der Schmerz ermöglicht also die Grenze zwischen biologischem Körper und symbolischer Einschreibung zu markieren und zu problematisieren.²⁷ – Das durch die Lektüre des hebräischen Textes vermittelte Gefühl wird im buchstäblichen Sinne zu einem einschneidenden Erlebnis.

Diese skizzierten, durch Differenzen geprägten Zusammenhänge zwischen Ausdruck und Inhalt, Körper und Schrift werden besonders auch in Jer 36 hervorgehoben. Die semantische Akzentuierung ist an dieser Stelle jedoch eine andere: Gleich zu Beginn des Kapitels steht die Aufforderung, die Rede JHWHs über Israel, Juda und die Völker in einer Buchrolle aufzuzeichnen (vgl. Jer 36,2). Damit ist in dieser Erzählpassage selbstreflexiv auf die Funktion von Literatur verwiesen, Prophetie ist mit der Poesie von Anfang an verbunden: „Ein Grund dafür war, daß die göttliche Rede, die zu vermitteln war, die höchsten und besten Ausdrucksmöglichkeiten suchte, um adäquat zu sein. [...] Mündlichkeit war das Medium öffentlicher Wirksamkeit, das dann im 7./6. Jh. erst zögernd von der

²⁴ Menke, B.: Dekonstruktion - Lektüre. Derrida literaturtheoretisch. In: K.-M. Bogdal (Hrsg.): Neue Literaturtheorien. Eine Einführung. Opladen 21997, S. 250.

²⁵ Vgl. auch Jer 31,33b: An dieser Stelle ist in einem positiven Sinne davon die Rede, dass JHWH seine Weisung in die Herzen Judas und Israels schreiben werde; bezeichnenderweise fehlt dort die Hervorhebung der Medialität der Schrift, vielmehr wird der sprachlichen Wendung vorangestellt, dass JHWH zuvor seine Weisung in ihr "Inneres" legen werde: נָתַתִּי אֶת־תּוֹרָתִי בְּקִרְבָּם. Vgl. auch die Bedeutung des Herzens in dem für das Judentum zentralen Text Dtn 6,4ff.

²⁶ Vgl. Rad, G. v.: Theologie des Alten Testaments. Bd. 2. Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels. München 41965, S. 208.

²⁷ Vgl. Kremer, D.: Literaturwissenschaft als Medientheorie (s. Anm. 3), S. 111.

schriftlichen Aufzeichnung ergänzt und dann im weiteren Verlauf zurückgedrängt wurde. Jer 36 zeigt den Übergang auf paradigmatische Weise.²⁸ Dieses Zurückdrängen der lebendigen Rede durch die tote Schrift bezeichnet in gewisser Weise einen weiteren Wechsel (s.o.) von einem alten zu einem neuen Medium; dieser Wechsel steht aber auch unter einem geradezu kulturkritischen Vorbehalt, wenn Platon, einige hundert Jahre später allerdings, in seinem Phaidros-Dialog hervorhebt, dass „Theuth, der sagenhafte Erfinder der Schrift in Ägypten, den Menschen einen empfindlichen Schaden angetan“²⁹ habe: „Denn diese Erfindung wird den Seelen der Lernenden vielmehr Vergessenheit einflößen aus Vernachlässigung der Erinnerung, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittelt fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern werden.“³⁰ Und: „Denn dieses Schlimme hat auch die Schrift, Phaidros, und ist darin eigentlich der Malerei ähnlich; denn auch diese stellt ihre Ausgeburten hin als lebend, wenn man sie aber etwas fragt, so schweigen sie gar ehrwürdig still.“³¹ Zwei kritische Perspektiven werden also vorgetragen: die eine zeigt mögliche Auswirkungen für den „Benutzer“ des neuen Mediums Schrift auf, die etwa darin bestehen können, dass die Erinnerungsfähigkeit des Menschen eingeschränkt werde und er, weil er das Sich-Erinnern an das neue Speichermedium delegiert, selbst zu bequem bzw. seines eigenen menschlichen Potenzials entfremdet werde. Darum hatten diejenigen, die über Schreibkenntnisse verfügten, noch anfangs wichtigere, zumal religiöse Texte u.ä. im Kopf, „verinnerlicht“, nicht schriftlich veräußerlicht“³². Die andere hebt die unterbrochene Kommunikation zwischen Autor und Leser hervor, die eben dadurch gekennzeichnet ist, dass der geschriebene Text eine Eigendynamik entfaltet, die weder Autor noch Leser unter Kontrolle haben (s.o.), und die tote Schrift zugleich eine Machtinstanz³³ darstellt, da sie keine Rückfragen des Lesers an ein greifbares Gegenüber zulässt, dennoch aber insbesondere in Form von Literatur als Kunst dem Bestehenden widerspricht. Der Hinweis, der also zu Anfang des Kapitels 36 an Jeremia ergeht, hat vor diesem Hintergrund sogar eine gewisse Schutzfunktion für den Propheten. Niemand hat nämlich auf ihn gehört;

²⁸ Seybold, K.: Der Prophet Jeremia (s. Anm. 2), S. 12.

²⁹ Kremer, D.: Literaturwissenschaft als Medientheorie (s. Anm. 3), 26.

³⁰ Platon: Phaidros. In: Sämtliche Werke. Bd. 4. Phaidros, Parmenides, Theaitetos, Sophistes. Hrsg. von W. F. Otto, E. Grassi und G. Plamböck. Hamburg 1958, S. 55 (274a).

³¹ Platon: Phaidros, S. 56 (274d-e).

³² Niemann, H. M.: Kein Ende des Büchermachens (s. Anm. 1), S. 128.

³³ So galt schon in den "klassischen Perioden der ägyptischen Schriftgeschichte" die Schrift als das "zentrale Dispositiv der Macht" (Assmann, J.: Sieben Funktionen der ägyptischen Hieroglyphenschrift. In: Greber, Erika; Ehlich, Konrad; Müller, Jan-Dirk (Hrsg.): Materialität und Medialität von Schrift. Bielefeld 2002, S. 49.)

und wenn, so kam es zu (verbalen) Auseinandersetzungen. Indem aber nun die göttliche Rede schriftlich fixiert wird, stellt sie eine grundlegend neue Autorität dar, allein schon deswegen, weil sie nunmehr durch das (Vor-)Lesen der Schrift erst vermittelt werden muss. Die Reaktion der Hofbeamten auf die Rezitation der Buchrolle belegt diesen Autoritätscharakter des neuen Mediums Schrift: „Und es geschah, als sie all die Worte gehört hatten: sie klammerten sich vor Furcht aneinander – jeder an seinen Nächsten.“ (Jer 36,16) Als darauf der König die Schrift vorgelesen bekommt, reagiert er freilich gefasster: er verbrennt jeden vorgelesenen Abschnitt sofort in einem Kohlenbecken (vgl. Jer 36,23) und meint damit allein schon die neue Autorität, die ihm seine Herrschaft streitig machen will, vernichtet zu haben; allerdings vergisst er auch nicht, den Haftbefehl über Jeremia und Baruch auszusprechen (vgl. Jer 36,26). - Ohne menschliche Entschlusskraft und ohne menschliche Fähigkeiten (hier besonders das Sprechen und Schreiben)³⁴ bleibt das göttliche Wort nämlich wirkungslos.

Der angeführte Zusammenhang wird erzählerisch geschickt inszeniert, denn bei der dreimaligen Wiederholungslektüre der Schrift verengt und spezifiziert sich der Adressatenkreis. Die erste Lektüre verschafft dem göttlichen Wort nämlich zunächst Öffentlichkeitscharakter, da es dem ganzen Volk an der Öffnung des Tempeltores zu Gehör gebracht wird; dabei reihen sich die genauen Ortsangaben, die dem ganzen Geschehen eine gewisse Authentizität verleihen, anaphorisch mit der Präposition כingeleitet aneinander und münden schließlich in einer Ortsangabe, die – fast schon komisch – den gegenständlichen Bereich mit dem persönlichen verbindet, wenn es am Schluss des Verses, an exponierter Stelle also, heißt: באזני כל־העם – in den Ohren des ganzen Volkes (Jer 36,10). Die zweite Lektüre bei den Hofbeamten ruft nicht nur die Furcht der gesellschaftlichen Führungselite hervor (s.o.), sondern führt zu einer Dilemma-Situation, deren historische Evidenz bis in unsere heutige Zeit fortwirkt: Einerseits werden die Beamten, nachdem sie die Worte gehört haben, sofort ihrer Pflicht gewahr, wenn es mit der figura etymologica emphatisch eingeleitet heißt: כל הרברים האלה הנייר נניד למלך את (Jer 36,16); sodann aber gibt man sowohl Baruch als auch Jeremia den wohlgemeinten Rat sich zu verstecken, dass niemand wisse, wo man sich aufhalte (vgl. Jer 36,19); dies mag darin begründet sein, dass sich Jeremia besonders der Gunst der Schafaniden gewiss sein konnte³⁵, von denen Gemarja und dessen

³⁴ Vgl. Burkert, H. D.: Schreiberpersönlichkeiten der Bibel. Versuch einer Typologisierung im altorientalisch-hellenistischen Vorfeld antiker Tachygrafie. In: KMI Bürowirtschaft. Fachzeitschrift für Kurzschrift, maschinelle Text- und Informationsverarbeitung. Heft 4 (2004), S. 47.

³⁵ Vgl. Alberty, R.: Die Exilszeit (s. Anm. 10), S. 245.

Sohn Micha in dieser Szene anwesend sind. In dem genauen Wissen um die Sprengkraft des göttlichen Wortes erfüllt man seine Pflicht und erstattet dem König Meldung, zugleich aber sieht man bereits voraus, dass diejenigen, die dem Herrschenden seinen Untergang verkünden, die zukünftigen Opfer sein werden, und warnt diese (immerhin noch) eindringlich. Bei der dritten Lektüre vernichtet der König schließlich Spalte für Spalte der Schriftrolle; die tote Schrift wird im Akt des Vorlesens für einen Augenblick lebendig und sogleich ausgelöscht. Bezeichnenderweise wird zum Durchschneiden der Schriftrolle das Schreibermesser (הַעֵר הַסֵּפֶר; Jer 36,23) verwendet, mit dem eigentlich das Schreibwerkzeug (der Kalamos) zugespitzt werden soll; hier aber dient das Schreibermesser gerade der Vernichtung der Schrift und das Material selbst wird zum Heizstoff degradiert. Durch diese Art Zeichenhandlung antizipiert der König nicht nur die geplante Tötung des Propheten und seines Schreibers, sondern wendet sich zugleich von JHWH ab. „Wo man Bücher verbrennt, verbrennt man Menschen“ (Heinrich Heine) – Ein düsteres Vorausbild ist hier bereits im biblischen Text entworfen worden, in dem die Gottlosigkeit eines solchen Handelns deutlich ausgestellt wird. Darum fällt auch der am Ende des Kapitels angeführte Gerichtsspruch JHWHs über König Jojakim denkbar hart aus (vgl. Jer 36,30f.). Jojakims Destruierung der Schrift zerstört zugleich die Gottesbeziehung; doch JHWHs Wort ist es am Ende, das nach wie vor Bestand hat: die zerstörte Schriftrolle wird durch eine neue desselben Inhalts ersetzt und damit wiederhergestellt. So steht am Anfang und am Ende des Kapitels Jer 36 die Schrift als Rahmen, in dessen Mitte ihre Wirkkraft demonstriert wird. Die Botschaft JHWHs, des Gottes, der sich in einem „revolutionären Befreiungsprozeß“³⁶ offenbart hat, scheint angesichts des gesellschaftlich Bestehenden kaum ihr Ziel zu erreichen, doch überlebt sie nach wie vor beharrlich im Medium der toten Schrift und fordert den Einzelnen nachdrücklich dazu auf, sie nicht bloß zu erträumen, sondern bewusst hören bzw. lesen zu wollen und im konkreten Handeln zu realisieren.

³⁶ Albrecht, R.: Das Rätsel des israelitischen Monotheismus. In: Welt und Umwelt der Bibel. Heft 11 (1999), S. 5.

MOSES MENDELSSOHN UND FRANZ KAFKA: DIE HEILIGE SCHRIFT

von Manfred Voigts

In den Tagebüchern Kafkas wird Moses Mendelssohn nur ein Mal erwähnt:

Lieblingssatz der Frau des Philosophen Mendelssohn: Wie mies ist mir vor tout l'univers!¹

Auch in der Literatur über Kafka spielt Mendelssohn allenfalls eine Rolle als jene historische Figur, die den Beginn der Emanzipation und des Eintritts der Juden in das deutsche Geistesleben symbolisiert. Es geht hier also keineswegs um die Frage eines möglichen ‚Einflusses‘ Mendelssohns auf Kafka. Es geht vielmehr um Fragen und Fragestellungen, die beide um- und übergreifen. Wenn Mendelssohn den Beginn einer Epoche symbolisiert, kann man Kafka in gewisser Weise als deren Ende verstehen. Es gab und gibt zahlreiche Denkmodelle und Methoden, um solche epochenübergreifenden Fragen zu analysieren; in den letzten Jahren hat die französische Linguistik, die mit den Namen Derrida, Deleuze, Guattari u. a. verbunden ist, an Bedeutung gewonnen, weil sie begonnen hat, die Ergebnisse der Geisteswissenschaften, die sich langsam in Kulturwissenschaften umwandeln, einer Überprüfung zu unterziehen. Sie erfährt ihre Grenzen und arrangiert sich mit anderen wissenschaftlichen Methoden und Erkenntnissen und führt zu erstaunlichen Ergebnissen. Dabei wird der subjektive Faktor in seinen unterschiedlichsten Variationen weniger betont als in seine Rechte gesetzt; die vermeintlich ‚objektive‘ Wissenschaft wird geöffnet und erlaubt Zutritt zu zentralen Bereichen des Selbstbewusstseins der Moderne. Es ist also alles andere als ein Zufall, dass die beiden Bücher, um die es im Folgenden vor allem geht, nicht nur die Autoren und ihre Texte, sondern auch die Leser dieser Texte in die Analyse einbeziehen. Über die Leser von Kafkas Texte schrieb Christian Schärf in *Franz Kafka. Poetischer Text und heilige Schrift*: „Der erste dieser Leser aber ist der Autor selbst“² – später wies er darauf hin, wie fremd Kafka selbst das Geschriebene später oft erschien. Carola Hilfrich betonte in „*Lebendige Schrift*“. *Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums*, dass Mendelssohn sich in *Jerusalem oder Über religiöse Kraft und Judentum* sehr häufig an den Leser direkt gewendet hat, und sie selbst stellt ihre Thesen als Ergebnis

¹ Kafka, Franz: Tagebücher in der Fassung der Handschrift, Frankfurt am Main 1990, S. 219.

² Schärf, Christian: Franz Kafka. Poetischer Text und heilige Schrift, Göttingen 2000, S. 12f.

„meine(r) Lektüre“ dar.³ Dass Christian Schärf kein Wort über Mendelssohn verliert, ist fast selbstverständlich, dass aber Carola Hilfrich auf Kafka verweist, zeigt die breite Spannung ihrer Argumentation und verweist auf die Dringlichkeit, dieser Kombination zweier in der bisherigen Wissenschaft voneinander weit entfernter Autoren nachzugehen.

Sowohl Carola Hilfrich als auch Christian Schärf befassen sich zentral mit den Fragen von Sprache, Schrift und Lektüre. Bei Kafka ist dies nichts grundsätzlich Neues, aber hier wird die Problematik des Schreibens bei Kafka mit größter Radikalität erfasst und gedeutet. Dasselbe unternimmt Carola Hilfrich bei Moses Mendelssohn, sie interpretiert erstmals die wichtigste Schrift Mendelssohns, den *Jerusalem*, von der dort niedergelegten Sprach-Theorie aus. Die Erkenntnisse beider ergänzen sich fast nahtlos und erlauben weit reichende Schlussfolgerungen zu Korrelationen zwischen Mendelssohn und Kafka, die im Folgenden angedeutet werden sollen.

Beginnen wir mit einem allerdings zentralen Beispiel. Mendelssohn vertrat in *Jerusalem* die Hypothese, „daß das Bedürfnis der Schriftzeichen die erste Veranlassung zur Abgötterey gewesen“ sei.⁴ In seinem Brief an Max Brod vom 5.7.1922, in dem er über seine Existenz als Schriftsteller reflektierte, erschien Kafka das Schreiben zwar als „süßer wunderbarer Lohn, aber wofür? In der Nacht war es mir mit der Deutlichkeit kindlichen Anschauungsunterrichtes klar, daß es der Lohn für Teufelsdienst ist.“⁵ Lassen wir die Frage beiseite, ob Kafka bewusst war, dass nicht nur Lessing die Bibel als „Elementarbuch für Kinder“⁶ bezeichnet hat, das der Menschheit nur in ihrer Kinderzeit von Nutzen sein könnte – die Parallelität der Aussagen ist erstaunlich, und diese wird noch deutlicher, wenn Kafka das Teuflische dieses Dienstes als „Eitelkeit und Genußsucht“ beschrieb, zwei Begriffe, die eher in die Zeit um 1800 passen, in die Kafka dennoch seine Existenz als Schriftsteller fasste.

Kafka kann nur verstanden werden innerhalb der „Sprachkrise der Moderne“,⁷ die ihren Ausdruck in Hugo von Hofmannsthals *Brief des Lord Chandos an Francis*

³ Hilfrich, Carola: "Lebendige Schrift". Repräsentation und Idolatrie in Moses Mendelssohns Philosophie und Exegese des Judentums, München 2000, S. 106.

⁴ Zit. Hilfrich, Carola, a.a.O. S. 105 u. 129; vgl. Mendelssohn, Moses: *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, in: ders.: *Schriften über Religion und Aufklärung*, hrsg. v. Martina Thom, Berlin 1989, S. 432.

⁵ Max Brod Franz Kafka: eine Freundschaft, hrsg. v. Malcolm Pasley, Bd. II: Briefwechsel, Frankfurt am Main 1989, S. 377f.

⁶ Lessing, Gotthold Ephraim: *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 26 u. § 51.

⁷ Schärf, Christian, a.a.O. S. 38.

*Bacon*⁸ oder in Ludwig Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* gefunden hat. Carola Hilfrich hat nachgewiesen, dass Mendelssohn in die Vorgeschichte dieser Sprachkrise gehört, und dies macht es möglich, Kafka zu ihm in Beziehung zu setzen. Für diesen war vor allem der Gegensatz von West- und Ostjudentum Ursprung dieser Krise; Zeichen des Westjudentums sei das ‚Junggesellentum‘:

Der Junggeselle ist der verstoßene Mensch auf Erden, weil er aus jeglicher sozialer Integration entlassen ist, deren erste und wichtigste Form nach Kafkas Auffassung die Ehe darstellt. Die westjüdische Zeit ist für ihn die Zeit des totalen Identitätsverlustes, ein Fluch der Entfernung und Entfremdung von den ostjüdischen Wurzeln.⁹

Das Ostjudentum sei gekennzeichnet durch eine „Ganzheitlichkeit von privater, politischer und religiöser Existenz“.¹⁰ Für Mendelssohn hatten die Ostjuden keinerlei Vorbildfunktion, im Gegenteil; aber seine Vorstellungen vom ursprünglichen, mosaischen Judentum ähnelten denen Kafkas: „Staat und Religion war in dieser ursprünglichen Verfassung nicht vereinigt, sondern *eins*, nicht verbunden, sondern ebendasselbe.“¹¹ Beide, Mendelssohn wie Kafka, wollten den Zustand der Ganzheitlichkeit wieder erreichen, Mendelssohn überließ dies dem Ratschluss Gottes, Kafka, der sich zwar als Jude verstand, aber die Gesetze nur in der für das assimilierte Judentum üblichen Form beachtete, hatte manchmal die Hoffnung, durch sein Schreiben den Verlust der Ganzheit überwinden zu können. 1917 schrieb er in sein Tagebuch:

Zeitweilige Befriedigung kann ich von Arbeiten wie „Landarzt“ noch haben, [...] aber nur, falls ich die Welt ins Reine, Wahre, Unveränderliche heben kann.¹²

Nicht nur die Vorstellung, dass die Welt gerade und nur durch Literatur auf diese Weise verändert werden könne ist erstaunlich, bemerkenswert ist außerdem, dass hinter der ‚Unveränderlichkeit‘ die Möglichkeit eines Rückfalles der Welt in den schlechten, in den falschen gegenwärtigen Zustand mitgedacht ist. Die Voraussetzungen für die erhoffte Wandlung der Welt waren also, was allein kaum bemerkenswert wäre, bei Mendelssohn und Kafka entsprechend den realen Umständen äußerst unterschiedlich. Ein genauerer Blick aber zeigt, dass die Widersprüche zwischen ihnen in entscheidenden Punkten Komplementaritäten aufweisen.

⁸ Ein Neudruck mit Faksimile ist 2002 im Agora Verlag Berlin erschienen.

⁹ Schärf, Christian, a.a.O. S. 82.

¹⁰ Ebd. S. 168.

¹¹ Mendelssohn, Moses, a.a.O. S. 447.

¹² Kafka, Franz: Tagebücher in der Fassung der Handschrift, Frankfurt am Main 1990, S. 838.

Der Hauptgedanke in der Arbeit von Carola Hilfrich ist der, dass Mendelssohn die Möglichkeit und dann die geschichtliche Realität des Abfalls der Juden von der ursprünglichen, gottgegebenen Ordnung nicht im Sündenfall bei Adam und Eva sah – wie dies bei Kafka der Fall war –, sondern in der zwiespältigen Verwendbarkeit der Schrift(zeichen). Die „Veränderungen, die in den verschiedenen Zeiten der Kultur mit den Schriftzeichen vorgegangen“ sind, haben für die Veränderungen „in Religionssachen sehr wichtigen Anteil“.¹³ So, wie das Goldene Kalb von einem „Bild“ des Ewigen für das Volk zum Gott selbst,¹⁴ also zu einem Abgott wurde, so habe das Wort, die Sprache immer stärker seinen Charakter als Hinweis auf die Wirklichkeit und das Leben verloren und einen eigenen Wirklichkeitscharakter entwickelt, der „jede mögliche Transparenz in Hinsicht auf ihr Bezeichnetes verloren“ hat.¹⁵ Statt der „gelebte(n) intersubjektive(n) Bezogenheit“ vertraue man einer „trägerischen Objektivität“.¹⁶ In *Jerusalem* heißt es: „Sie sahen die Zeichen nicht als bloße Zeichen an, sondern hielten sie für die Dinge selbst.“¹⁷ Der „Umschlag von Schrift in Idolatrie ist eine universelle historische Erfahrung der Menschheit“,¹⁸ schrieb Hilfrich, und dies gelte mit besonderem Gewicht im Zentrum der Religion: „Der Gegebenheit der Schrift korrespondiert die Entzogenheit des Sinns. Offenbarung als Schrift bleibt für sich genommen defizitär, opak und unvollständig. Sie bedarf der Supplementierung durch Exegese, Interpretation und Tradition.“¹⁹

Es gibt wohl keinen Autoren der modernen Literatur, der so häufig, so umfangreich und zugleich widersprüchlich interpretiert wurde wie Kafka. Seine Literatur versteht sich nicht ‚von selbst‘, sie bedarf offensichtlich der ‚Exegese‘ und ‚Interpretation‘; die ‚Tradition‘, die auf die mündliche Tora verweist, die nach rabbinischer Lehre nicht aufgeschrieben werden durfte,²⁰ hatte für Kafka keine Bedeutung mehr. Christian Schärf stellt zurecht die Interpretation in den Mittelpunkt seiner Kafka-Deutung, die gerade keine Deutung im geläufigen Sinne sein will; zum *Schloß*-Roman sagt er: „Die Interpretation ist selbst das zentrale, vielleicht sogar das einzige Problem, um das sich der Text dreht.“²¹ Kafka

¹³ Mendelssohn, Moses, a.a.O. S. 422.

¹⁴ Vgl. ebd. S. 438.

¹⁵ Hilfrich, Carola, a.a.O. S. 107.

¹⁶ Ebd. S. 112.

¹⁷ Mendelssohn, Moses, a.a.O. S. 429.

¹⁸ Hilfrich, Carola, a.a.O. S. 111.

¹⁹ Ebd. S. 125.

²⁰ Vgl. Mendelssohn, Moses, a.a.O. S. 420.

²¹ Schärf, Christian, a.a.O. S. 183.

selbst stand seinen Texten nach der Niederschrift, die fast ausschließlich nachts stattfand, fremd gegenüber, weshalb Schärf ihn, wie erwähnt, als ‚ersten Leser‘ bezeichnete.²² Selbst seine Briefe waren für ihn interpretationsbedürftig. „Beurteile es richtig“, schrieb er an Milena Jesenská, oder: „Verstehe mich recht und bleib mir gut“; sogar philologische Arbeit fordert er von ihr: „Verstehen Sie mehr, als ich sage!“²³

In ihren Erinnerungen schrieb Dora Diamant (Dymant) über die Entstehung der Erzählung *Der Bau*. „Er erklärte mir, daß ich der ‚Burgplatz‘ in diesem Bau sei. Oft las er mir vor, was er geschrieben hatte; aber niemals analysierte oder erklärte er.“²⁴ Der Widerspruch in diesen beiden Sätzen ist kein Zufall, auch Kafkas Aussagen über seine Werke sind ebenso widersprüchlich wie die Werke selbst.²⁵ Schärf hat zurecht auf das „völlige Fehlen poetologischer Aussagen im engeren Sinne“ bei Kafka hingewiesen²⁶ – in schärfstem Gegensatz zu Mendelssohn, der sich nicht nur in den *Briefen, die neueste Literatur betreffend* häufig poetologisch geäußert hat. Über eines ist die Germanistik weitgehend einig: Obwohl die Werke Kafkas mit einer besonderen Intensität nach Interpretation verlangen, gibt es keine einigermaßen anerkannte Interpretation; ist ein wissenschaftlicher Konsens zumindest über Grundfragen der Interpretation nicht erreicht worden. Zu dieser Situation hat die Unsicherheit darüber entscheidend beigetragen, ob Kafka seine Bitte an seinen Freund Max Brod, die Manuskripte nach seinem Tode zu verbrennen, ernst gemeint war oder nicht.

Wenn wir Mendelssohns Ausführungen über die Auswirkungen der Schrift lesen, scheint es fast, als sei Kafka das beste, das extremste Beispiel dafür.

Die Ausbreitung der Schriften und Bücher, die durch die Erfindung der Druckerei in unsern Tagen ins Unendliche vermehrt worden sind, hat den Menschen ganz umgeschaffen. [...] Wir lehren und unterrichten einander nur in Schriften; lernen die Natur und die Menschen kennen nur aus Schriften; arbeiten und erholen, erbauen und ergötzen und durch Schreiberei; [...] Alles ist toter Buchstabe, nirgends Geist der lebendigen Unterhaltung. Wir lieben und zürnen in Briefen, zanken und vertragen uns in Briefen, unser ganzer Umgang ist Briefwechsel, und wenn wir zusammenkommen, so kennen wir keine andere Unterhaltung als spielen oder *vorlesen*.²⁷

²² Vgl. ebd. S. 12f.

²³ Kafka, Franz: Briefe an Milena, erw. u. neugeord. Ausgabe, hrsg. v. Jürgen Born u. Michael Müller, Frankfurt am Main 1991, S. 242, 119, 29.

²⁴ Diamant, Dora: Mein Leben mit Franz Kafka, in: "Als Kafka mir entgegenkam ..." Erinnerungen an Franz Kafka, hrsg. v. Hans-Gerd Koch, erweit. Neuausgabe Berlin 2005, S. 199.

²⁵ Vgl. Franz Kafka. Der Dichter über sein Werk, hrsg. v. Erich Heller u. Joachim Beug, München 1977.

²⁶ Schärf, Christian, a.a.O. S. 68.

²⁷ Mendelssohn, Moses, a.a.O. S. 421

Für den „Buchstabenmenschen“²⁸ der auf diese Weise entsteht, ist Kafka tatsächlich ein besonders gutes, vielleicht sogar das beste Beispiel. Er wurde „zum einsamen, über Schriften und Büchern brütenden Geschöpfe“²⁹ für den dies galt: „Vom Buchstaben hängt unser ganzes Wesen ab“³⁰ Kafka schrieb an Felice Bauer: „Ich habe kein literarisches Interesse, sondern bestehe aus Literatur, ich bin nichts anderes und kann nichts anderes sein.“³¹ Dies war für Kafka eine Auswirkung seiner Existenz als Westjude, und er sah sich nicht nur einfach als Westjude, der dem Volk und seiner Religion entfremdet war, er war „der westjüdischste von ihnen“³² Von der Schiefheit, ja Falschheit seiner Existenz als Westjude leitete er sogar die schon zu seinen Lebzeiten hervorgehobene Klarheit und Reinheit seiner Texte ab:

Schmutzig bin ich, Milena, endlos schmutzig, darum mache ich ein solches Geschrei mit der Reinheit. Niemand singt so rein, als die welche in der tiefsten Hölle sind; was wir für den Gesang der Engel halten, ist ihr Gesang.³³

Höchste Literatur als Teufelsdienst, benachbart der Abgötterei, von der Mendelssohn schrieb. Den Satz, Kafka „bestehe aus Literatur“, riet Schärf „wörtlich zu nehmen“: „Kafka nimmt den Schaffensvorgang und dessen Folgen für seine Person ganz unmittelbar, als Textereignis.“³⁴ – Kafka als Buchstabenmensch. So, wie für Mendelssohn die Schrift die Tendenz hat, „Lehren und Leben, Weisheit und Tätigkeit, Spekulation und Umgang“³⁵ zu trennen, so galt für Kafka: „Schreiben ist ein Leben gegen das Leben, ein Schreiben im Toten, im Erstarrten.“³⁶

Die zentrale und auf differenzierte Weise konkretisierte These von Christian Schärf ist, dass Kafka seine Texte auf die Notwendigkeit der Interpretation hin anlegte, dass diese Texte aber auf jede Weise einen Erfolg dieser Interpretation hintertreiben und unmöglich machen sollten. „Die Unbegreiflichkeit der Schrift ist das Ziel des Schreibens.“³⁷ Aber: „Eine Kunstform, die die Deutung nicht exzessiv herausforderte, könnte kaum deren Unmöglichkeit erfahrbar werden lassen.“³⁸ Das Ziel, das Kafka verfolgte, war demnach nicht ohne Hilfe der Leser

²⁸ Ebd. S. 422.

²⁹ Ebd. S. 437.

³⁰ Ebd. S. 422.

³¹ Kafka, Franz: Briefe an Felice, hrsg. v. Erich Heller und Jürgen Born, Frankfurt am Main 1970, S. 444.

³² Kafka, Franz: Briefe an Milena, a.a.O. S. 294.

³³ Ebd. S. 228.

³⁴ Schärf, Christian, a.a.O. S. 69.

³⁵ Mendelssohn, Moses, a.a.O. S. 438.

³⁶ Schärf, Christian, a.a.O. S. 80.

³⁷ Ebd. S. 120.

³⁸ Ebd. S. 92

und nur „unter Mithilfe der Germanistik“³⁹ zu erreichen. Bei seiner Rezension von *In der Strafkolonie* hat Kurt Tucholsky dies schon 1920 erkannt und zurückgewiesen: „Ihr müßt nicht fragen, was das soll. Das soll garnichts. Das bedeutet garnichts.“⁴⁰ Die Kraft der Texte aber war so stark, dass sie die unübersehbare Deutungsliteratur hervorbringen konnte und damit den Wunsch Kafkas erfüllte. Das Unbegreifliche der Texte Kafkas ist nicht religiös, aber es hat „alle Energien des Religiösen in sich aufgenommen“.⁴¹ Kafka habe danach gestrebt, in seiner Existenz als literarischer Westjude, ja geradezu durch seine Existenz als Westjude hindurch die Sphäre der heiligen Schrift zu erreichen: „Es geht ihm um die Herstellung einer Schrift, die nicht weniger undurchdringlich und unangreifbar wäre wie eine heilige Schrift. Darin wäre sie mit der Wahrheit identisch. Die Schrift wäre gegen Interpretation immun, eine Tatsache, die sich einzig und allein durch die Anstrengungen der Interpretation zu erweisen hätte.“⁴² Der Jude Kafka, so Schärf, habe versucht, seinen Text „ebenso zum Urtext einer unendlichen Exegese werden zu lassen wie Gott die heilige Schrift der Thora.“⁴³ Damit aber verlässt Kafka den Bereich der Kunst, seine Texte sind nicht mehr ‚Literatur‘ im üblichen Sinne. Der Interpret ist nicht mehr Herr des Textes, sondern umgekehrt ist er Diener des Textes; jeder interpretierende Leser – und andere kann es bei Kafka nicht geben – muss erfahren, „daß ich erkannt werde von dem Buch (und also nicht zuerst das Buch selbst erkenne).“⁴⁴

So, wie die heilige Schrift „keine Fabrikation von Fiktion mehr“ darstellt, „repräsentiert“ der Text bei Kafka „das Symbolische, den Abglanz der Wahrheit“⁴⁵ nicht und „beansprucht genau dies: Gesetzeskraft.“⁴⁶ So hoffte Kafka die „Dimension des Heiligen in der beschwörenden Meditation über die Schrift“ wieder zu erlangen.⁴⁷ Erst in der Abkehr vom Bezirk der ästhetischen Kunst und im Erstnehmen des heiligen Textes wird die Verschränkung von Roman und Leser deutlich: „K. ist damit niemand anderes als der Interpret, der in die unänderliche Welt der Schrift einzudringen versucht, um sie verstandesmäßig zu durchdringen.“⁴⁸ In der Epoche der Emanzipation, in der viele aufgeklärte Juden die Ritualgesetze ‚verstandesmäßig zu durchdringen‘ versuchten, war es Moses Mendelssohn, der diesen Tendenzen entgegentrat.

³⁹ Ebd. S. 161.

⁴⁰ Panter, Peter [d. i. Kurt Tucholsky], ‚In der Strafkolonie‘, in: Franz Kafka. Kritik und Rezeption zu seinen Lebzeiten 1912 - 1924, hrsg. v. Jürgen born, Frankfurt am Main 1979, S. 96.

⁴¹ Schärf, Christian, a.a.O. S. 163.

⁴² Ebd. S. 19.

⁴³ Ebd. S. 102.

⁴⁴ Ebd. S. 113.

⁴⁵ Ebd. S. 92.

⁴⁶ Ebd. S. 112.

⁴⁷ Ebd. S. 161.

⁴⁸ Ebd. S. 183.

Mendelssohn lehnte die, beschwörende Meditation über die Schrift‘ gerade ab. Diese war es ja, die zu Idolatrie und Abgötterei geführt habe. Gerade das, was Kafka nicht mehr kannte und weshalb er sich als Westjude begreifen musste, bot in Mendelssohns Verständnis die Möglichkeit, den Gefahren der ausufernden und sich selbst als Realität setzenden Deutungen zu entgehen, nämlich die „Möglichkeit und die Notwendigkeit einer Bedeutungsregelung durch Überlieferung.“⁴⁹ Zu dieser Überlieferung zählte Mendelssohn nicht nur die mündliche Tradition, sondern auch die hebräische Sprache, bei der er eine besondere Nähe von Sprache und Seele erkannte.⁵⁰ Die von Gott gegebenen ewigen Wahrheiten – so in *Jerusalem* – seien „mit einer Schrift in die Seele geschrieben, die zu allen Zeiten und an allen Orten leserlich und verständlich ist.“⁵¹ Dies stellt den präzisen Gegensatz zu Kafkas Auffassung der Unerreichbarkeit der Wahrheit dar. Mendelssohn aber kannte noch einen anderen Bereich, in dem die Gefahren der Interpretation keinerlei Bedeutung mehr haben sollte: die Zeremonialgesetze. Sie sollten nicht das Denken, sondern das Handeln bestimmen. „Die Gesetze (...), die dem Judentum als Ausdruck göttlichen Anspruchs an seine Handlungsfähigkeit offenbart wurden, sind nicht reduzierbar; weder auf andere Begriffe noch auf ihren Sinn.“⁵² An der Gültigkeit der Gesetze wollte Mendelssohn nicht rütteln lassen: „Aber Gesetze leiden keine Abkürzung. In ihnen ist alles fundamental, und insoweit können wir mit Grund sagen: Uns sind alle Worte der Schrift, alle Gebote und Verbote Gottes fundamental.“⁵³ Das Zeremonialgesetz sei „eine lebendige, Geist und Herz erweckende Art von Schrift, die bedeutungsvoll ist und ohne Unterlaß zu Betrachtungen erweckt“.⁵⁴ Aber dies gilt nur, wenn die lebendige Tradition vorhanden ist. Sobald diese verloren ist, kann die Eigenart des Gesetzes, dass ‚alle Worte fundamental‘ sind, auch als Ursache der Uninterpretierbarkeit verstanden werden, denn Interpretation muss notwendig zwischen fundamentalen und abgeleiteten Worten unterscheiden, sie ist immer eine ‚Abkürzung‘. In Kafkas *Vor dem Gesetz*, in den im *Proceß*-Roman selbst gegebenen Interpretationen und in der Sekundärliteratur darüber findet man hierfür die Bestätigung. Ein Satz aus dem Interpretationsdialog in dem Roman wird zu recht immer wieder zitiert: „Die Schrift ist unveränderlich und die Meinungen sind oft nur ein Ausdruck der Verzweiflung darüber.“⁵⁵ Mendelssohn, der sich auch mit der Problematik der ‚Geschichtswahrheiten‘ aus-

⁴⁹ Hilfrich, Carola, a.a.O. S. 71.

⁵⁰ S. ebd. S. 91.

⁵¹ Mendelssohn, Moses, a.a.O. S. 445.

⁵² Hilfrich, Carola, a.a.O. S. 93.

⁵³ Mendelssohn, Moses, a.a.O. S. 420.

⁵⁴ Ebd. S. 421.

⁵⁵ Kafka, Franz: *Der Proceß*, hrsg. v. Malcolm Pasley, Frankfurt am Main 1990, S. 298.

einandersetzen musste, stufte die kurze Epoche der hebräischen Theokratie als einen einmaligen geschichtlichen Vorgang, als ‚Hapaxlegomenon‘⁵⁶ ein und warnte davor, ihn mit einem ‚Kunstnamen‘ zu belegen,⁵⁷ um dann falsche Schlüsse zu ziehen. Es ist viel über die ‚Kunstnamen‘ bei Kafka geschrieben worden, so über den Namen Odradek, und auch die geschichtlich-ungeschichtliche Figur des Jägers Gracchus oder das ‚Katzenlamm‘ forderten zu verschiedensten Interpretationen heraus. Was Mendelssohn über die Gefahren der Interpretation solcher Kunstnamen für einmalige Geschichtsvorkommnisse schrieb, kann direkt auf Kafka bezogen werden:

Wir wollen immer nur klassifizieren, in Fächer abteilen. Wenn wir nur wissen, in welches Fach ein Ding einzutragen ist, so sind wir zufrieden, so unvollständig der Begriff auch übrigens sein mag, den wir davon haben. Warum sucht ihr ein Geschlechtswort für ein einzelnes Ding, das kein Geschlecht hat, das mit nichts schichtet, mit nichts unter eine Rubrik zu bringen ist?⁵⁸

Er selbst versuchte diesen Fehler zu vermeiden: „Ich habe ihm dieserhalb den Gegenstand bei keinem Namen genennet, sondern selbst mit seinen Eigenschaften und Bestimmungen darzustellen gesucht.“⁵⁹ Die Verweigerung von Namensnennung bzw. Namensgebung ist in der Figur ‚K.‘ bei Kafka offensichtlich. Carola Hilfrich hat dies Verfahren als „*allegorisch*“ bezeichnet.⁶⁰ Dies ist dort besonders dringlich gefordert, wo es um Heiliges geht: „Das Ideal einer ursprünglich gegebenen [...] Einheit kann seit seinem ausnahmslosen Eintritt in die Kontingenz der Geschichte nur als Allegorie begriffen werden. Das immer mehrdeutige ‚Anderssagen‘ der Allegorie lässt sich als eine besondere Art der Stellvertretung lesen.“⁶¹ Auch diese Deutung Mendelssohns lässt sich direkt auf die oft als allegorisch interpretierte Darstellungsweise Kafkas übertragen: Kafkas heiliger Text wäre als Stellvertretung des Heiligen Textes zu begreifen. Hier hat „die alttestamentarische Strenge, in der Kafka den Begriff der Schrift konstituiert“,⁶² ihren Bezugspunkt.

Mendelssohn betont, „die Geschichtswahrheiten, die Stellen, die gleichsam im Buche der Natur nur einmal vorkommen, müssen durch sich selbst erläutert wer-

⁵⁶ Hilfrich, Carola, aa.O. S. 79.

⁵⁷ Mendelssohn, Moses, a.a.O. S. 449.

⁵⁸ Ebd. S. 449.

⁵⁹ Ebd. S. 450.

⁶⁰ Hilfrich, Carola, a.a.O. S. 145.

⁶¹ Ebd. S. 148.

⁶² Schärf, Christian, a.a.O. S. 42.

den oder bleiben unverständlich“.⁶³ Schärf schrieb zu recht, dass bei Kafka eine „Selbstreferenz des Textes in der Sphäre des Schreibens“ herrsche: „Schreiben und Geschriebenes sagen über das Leben nur insofern etwas aus, als sie etwas über das Schreiben aussagen.“⁶⁴

Die strukturellen Ähnlichkeiten, die hier zwischen Mendelssohn und Kafka aufgeführt wurden, weisen darauf hin, dass „Kafkas mythisches Schreiben [...] ein Schreiben im Horizont des Judentums und seiner religiös-politischen Problematik“ war.⁶⁵ Es darf aber nicht vergessen werden, dass zwischen beiden eine ganze Epoche stand, eine Epoche, die sowohl die Religion als auch die Literatur tiefgreifend verändert hatte. Direkte oder indirekte Verurteilungen zum Tode – siehe *Das Urteil*, *Der Proceß*, aber auch *Das Schloß*, wo K. am Schluss sterben sollte⁶⁶ – hatten für Kafka eine erhebliche Bedeutung. Mendelssohn aber schrieb: „*Ein Hingerichteter* ist, nach dem Ausdrucke der Schrift, *eine Geringschätzung Gottes*.“⁶⁷ Ähnlich ist zu dem bei Kafka verwehrten Zutritt zum Schloss bzw. zum Gesetz zu sagen. Konnte bei ihm der ‚Mann vom Lande‘ nicht einmal in das nur für ihn bestimmte Tor eintreten, so gab es bei Mendelssohn keine „verschlossenen Türen“,⁶⁸ konnte man bei ihm nicht nur „durch *eine* Tür in des Herren Haus“ eintreten.⁶⁹

Es gibt, wie eingangs bemerkt, keinen Hinweis darauf, dass Kafka Mendelssohn genauer kannte oder dessen *Jerusalem* gelesen hat. Umso aussagefähiger sind die anhand der Bücher von Hilfrich und Schärf aufzuweisenden positiven wie negativen Korrespondenzen, die hier übrigens keineswegs in allen Details ausgeführt wurden. Dass diese Korrespondenzen zu Kafka gerade bei Mendelssohn gefunden werden konnten, der keineswegs als ‚modern‘ gilt, gibt ihnen zusätzliches Gewicht. Allerdings darf man nicht vorschnell davon ausgehen, dass man mit den hier dargestellten Korrespondenzen Kafka in eine ‚jüdische Tradition‘ hineingestellt habe; die sprachtheoretischen, ja sprachkritischen Überlegungen Mendelssohns sind weder in das zeitgenössische noch in das spätere jüdische Geistesleben eingegangen. Carola Hilfrich hat darauf hingewiesen, dass man „das Rätsel der Dualität Mendelssohns“, das „Rätsel der Spaltung und der

⁶³ Mendelssohn, Moses, a.a.O. S. 410f.

⁶⁴ Schärf, Christian, a.a.O. S. 139.

⁶⁵ Ebd. S. 167.

⁶⁶ Vgl. Franz Kafka. Der Dichter über sein Werk, a.a.O. S. 106.

⁶⁷ Mendelssohn, Moses, a.a.O. S. 448.

⁶⁸ Ebd. S. 405.

⁶⁹ Ebd. S. 454.

Verdoppelung in Leben und Werk dieses Schriftstellers“,⁷⁰ der sowohl orthodox als auch aufklärerisch war, noch nicht gelöst habe. Franz Rosenzweig hat schon 1920 auf die seltsame Doppelexistenz Mendelssohns hingewiesen, der weder ‚Zeitgenosse‘ noch ‚Zukunftstyp‘ gewesen sei: „Unbegreiflich für die Zeitgenossen. Wie sollen sie begreifen, daß nicht ein Mensch vor ihnen stand, sondern zwei.“⁷¹ Carola Hilfrichs Interpretation scheint die Möglichkeit zu eröffnen, die Einheit Mendelssohns zu entdecken, die den Epochenumbruch nicht leugnen wollte und konnte. Umgekehrt bei Kafka: Hier muss die Doppelexistenz zwischen dem überall als außerordentlich freundlich beschriebenen Mitmenschen Kafka einerseits und dem obsessiv und phantasmagorisch schreibenden Schriftsteller andererseits deutlicher betont werden. Der Bruch zwischen ‚bürgerlicher und geistlicher Verfassung‘⁷² haben beide nicht überwinden können. Die ‚religiös-politische Problematik‘, von der Christian Schärf schrieb, umfasste als Epochenproblematik Mendelssohn wie Kafka und verweist auf eine frühe Grundschrift dieser Epoche, auf Mendelssohns *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*.

⁷⁰ Hilfrich, Carola, a.a.O. S. 20.

⁷¹ Rosenzweig, Franz: Der jüdische Mensch, in: Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften III: Zweistromland, Dordrecht / Boston / Lancaster 1984, S. 566.

⁷² Mendelssohn, Moses, a.a.O. S. 353.

Samaritanerforschung im 19. Jahrhundert: Die Anfänge der historischen Kritik im Schatten religiöser Vorurteile, gezeigt an der Rezeption Moritz Heidenheims (1824-1898) ¹

Von Olivia Franz-Klauser

Wer dich mit dem belehren will, was nicht weise ist, dem tue du die Wahrheit kund und verlasse ihn nicht im Irrthume. Der Samaritaner Marqah (4. Jh).

Zitiert von Moritz Heidenheim²

[Die Samaritaner sind] eine hinschwindende Abart des Judentums, aufgepfropft am Baum des Judentums. Abraham Geiger (1858)³

At the present day, however, Samaritan learning and thought has practically ceased to exist. Arthur Cowley (1905)⁴

The Samaritan lack of genius and logic is capitally displayed in this writer of whom the sect boasts as its great theologian.
James-Alan Montgomery über Marqah (1909)⁵

1. Einführung

Die Erforschung der Samaritaner begann im 17. Jahrhundert, als der vielseitig interessierte italienische Forschungsreisende Pietro della Valle (1586–1652) auf seiner Orientreise in Damaskus im Jahr 1616 ein samaritanisches Pentateuch-Manuskript erstand. Er brachte es später nach Europa und weckte damit das Interesse an dieser Literatur.⁶ Die Frage, welche Version des Bibeltextes, die samaritanische, griechische oder hebräische die ursprünglichere und verlässliche-

¹ Dieser Artikel basiert auf einem Kapitel meiner Dissertation über Moritz Heidenheim, die an der Universität Zürich angenommen wurde und voraussichtlich Ende 2007 im Chronos Verlag Zürich erscheinen wird.

² Zitiert in: *Bibliotheca Samaritana* III. Hg. von Moritz Heidenheim. Weimar 1896. Vorwort, S. IV.

³ Geiger, Abraham: Zur Theologie und Schrifterklärung der Samaritaner. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (im Folgenden ZDMG) 12 (1858), S. 132-142; S. 132.

⁴ Cowley, Arthur: Samaritans. In: *The Jewish Encyclopedia*. Hg. von Isidore Singer et al. [12 Bde.] New York 1901-1906. [Bd. X], S. 669-881.

⁵ Ebenda, S. 295.

⁶ Dieses Interesse führte auch zu einem regen Briefwechsel zwischen Samaritanern und europäischen Gelehrten. Diese Briefe stellen eine neue Gattung der samaritanischen Literatur dar. Vgl. Rothschild, Jean-Pierre: Samaritan Manuscripts. In: *The Samaritans*. Hg. von Alan Crown. Tübingen 1889, S. 771-794; S. 773f. Heidenheim beschreibt Pietro della Valles Reise und das Zustandekommen dieser Korrespondenz ausführlich in seiner Einleitung zum Schreiben des Meschalmah ben Ab Sechuah, in der von ihm herausgegebenen: *Deutsche Vierteljahresschrift für englisch-theologische Forschung und Kritik* (im Folgenden zitiert als VFK) I (1860), S. 78-87.

re sei, spaltete für die nächsten dreihundert Jahre die Gelehrten. Während die Reformierten dem Masoretentext den Vorrang gaben, wurde dieser Vorrang von katholischer Seite bestritten. Auch jüdische Gelehrte begannen, die Autorität der masoretischen Überlieferung kritisch zu hinterfragen. Neben der Textkritik des Bibeltextes war die Erforschung der samaritanischen Schriften hauptsächlich von der Frage bestimmt, welche Erkenntnisse sie im Bereich der Sprachwissenschaft bringen würde. Im 19. Jahrhundert wurde die Forschung dank der vermehrten Publikation von Manuskripten intensiviert, jedoch fand – selbst unter jüdischen Gelehrten – nur ein kleiner Kreis von Wissenschaftlern Interesse an der samaritanischen Literatur.⁷ Jüdische Orientalisten und Rabbiner verglichen die samaritanische Tradition vorwiegend mit jener des normativen Judentums, während christliche Orientalisten sich vorwiegend für sprachvergleichende Belange interessierten. Religionswissenschaftliche oder theologische Betrachtungen erfolgten nur am Rande der Sprachwissenschaft. Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein waren auch viele Beiträge zur samaritanischen Literatur von überlieferten Vorurteilen geprägt,⁸ je nachdem, ob der Autor dem jüdischen oder samaritanischen, dem reformierten oder katholischen Standpunkt den Vorzug gab. Die gegenseitigen Positionen gaben im 19. Jahrhundert Anlass zu ausgedehnten literarischen Fehden; die Publikationen Moritz Heidenheims und ihre Rezeption dokumentieren den wissenschaftlichen Diskurs unter Samaritanerforschern jener Zeit.

Moritz Heidenheim (1824–1898), geboren und aufgewachsen im Kreis einer großen Familie in Worms, begann sein Leben als orthodoxer Jude und beendete es als sozial gesinnter anglikanischer Kaplan in Zürich. Als ältester Sohn des Wormser Kantors und Schächters erhielt seine talmudische Bildung vorwiegend durch den Gemeinderabbiner Jakob Koppel Bamberger (1785–1864), der ein Vertreter der strengen Orthodoxie war und sich entschieden gegen die Ziele der Rabbinerversammlungen der 1840er Jahre wandte.⁹ Seinem Bachur Mosche Heidenheim stellte er anerkennende Zeugnisse aus.¹⁰ Laut diesen Schreiben wirkte Heidenheim als Schächter in den umliegenden Dörfern und als Lehrer im Cheder. Nach dem Abitur erwarb er sich in Giessen als Rabbinatsanwärter den Dokortitel in Philosophie. Kurz darauf trat er zum Christentum über und studierte am *King's College* in London Theologie. Nach längeren Aufenthalten in

⁷ Vgl. dazu: Elbogen, Ismar: Ein Jahrhundert Wissenschaft des Judentums, Berlin 1922. In diesem Abriss wird die Erforschung der Samaritaner auch unter den zu berücksichtigenden Rand- und Nebengebieten (S. 16-21) nicht erwähnt.

⁸ Vgl. dazu: Macdonald, John: The Discovery of the Samaritan Religion. In: Die Samaritaner. Hg. von Ferdinand Dexinger und Reinhard Pummer. Darmstadt 1992, S. 361-378; S. 361.

⁹ Vgl. zu Jakob Bamberger: Biographisches Handbuch der Rabbiner. Hg. von Michael Brocke und Julius Carlebach, 1. Teil, München 2004, S. 165f.

¹⁰ Vgl. Nachlass Heidenheim, Moritz: MsP 2166. Zentralbibliothek Zürich.

Rom, wo er in der *Bibliotheca Vaticana* nach hebräischen und samaritanischen Handschriften suchte, wurde er an die anglikanische Gemeinde Zürich berufen, wo er von 1864 bis 1889 als Kaplan amtierte. Heidenheim habilitierte sich 1864 an der Universität Zürich und las bis zu seinem Lebensende als Privatdozent Altes Testament, semitische Sprachen und – als einer der ersten im deutschen Sprachraum – rabbinische Literatur. Für diese Literaturgattung versuchte er die christlichen Theologen zu gewinnen, ebenso wie für die samaritanische Literatur. Beides tat er mit beträchtlichem Aufwand und großer Überzeugung – ohne viel Erfolg zu haben. Sein Traum von einer Professur scheiterte am Widerstand der Fakultät, die in ihm trotz seiner Konversion mehr den Juden als den Christen sah und sein Eintreten für rabbinische Literatur als Nicht-Überwindung der „eigenthümlichen rabbinischen Methode“ deutete, als Rückfall in das der modernen Wissenschaft fremde Milieu jüdischer Gelehrsamkeit.¹¹

Die Publikationen von Moritz Heidenheim auf dem Gebiet der samaritanischen Literatur geben Einblick in die Samaritanerforschung des 19. Jahrhunderts; seine Texteditionen verdeutlichen die Forschungslage jener Zeit und erinnern daran, welche Revolution die Entdeckung der Qumranfunde rund hundert Jahre später bewirkt hat. Heidenheims Kampf um Anerkennung dieses damals wenig beachteten Forschungsgebietes macht, aus der Distanz gesehen, einerseits die Befangenheit der Wissenschaftler in ihrer eigenen Herkunft deutlich und wirft andererseits die Frage auf, wie weit diese heute überwunden ist.

2. Wissen und Vorurteile über die Samaritaner

Das Wissen, das man damals in Europa über die Samaritaner hatte, spiegelt der Artikel des Orientalisten Julius Heinrich Petermann (1801–1875), der die Samaritaner selbst besucht hatte, in der 1. Ausgabe der *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*.¹² Petermann bespricht die Abstammung der Samaritaner, indem er aufgrund eigener physiognomischer Beobachtungen schließt, außer den Angehörigen der hohepriesterlichen Linie seien alle „aus Israeliten hervorgegangenen Samaritaner ausgestorben“.¹³ Von der Literatur bespricht Petermann hauptsächlich Pentateuch und Targum, „die übrige Literatur ist sehr unbedeutend“.¹⁴ Ausführlich folgt darauf eine Darstellung der samaritanischen Theologie, der Feste, Bräuche und der Kleidung, so wie es Petermann anlässlich seiner Orientreise 1852–1855 erlebt hatte. Mit andern Worten, der Lexikon-

¹¹ Schreiben der Theologischen Fakultät Zürich an die Erziehungsdirektion vom 14. Januar 1870. Staatsarchiv Zürich, U 104 a, Theologische Fakultät, Professoren.

¹² Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche (im Folgenden RETHK), 1. Aufl., Hamburg/ Gotha 1854-1868, [Bd. 13], S. 359-391.

¹³ Ebenda, S. 368.

¹⁴ Ebenda, S. 376.

Artikel gibt im Grossen und Ganzen seine persönlichen Reiseeindrücke wieder und zeichnet das Bild der Samaritaner in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Der jüdische Gelehrte Abraham Geiger (1810–1874), der sich als Reformler auf der Suche nach Vorläufern des nicht-normativen Judentums ebenfalls mit samaritanischen Schriften befasste,¹⁵ sah die Samaritaner als eine „hinschwindende Abart des Judentums, aufgepfropft am Baum des Judentums“, deren Tage gezählt seien.¹⁶ Er war der Meinung, dass die Samaritaner „einen Anspruch auf eine selbständige Eigenthümlichkeit in Lehrentwicklung und Exegese nicht erheben können“.¹⁷ Sie seien „ein warnendes Beispiel, wie die Absperrung vor jeder geistigen Entwicklung allmählig zum Untergange führt.“¹⁸ Trotzdem empfahl Geiger ihre Schriften der „deutschen Gelehrsamkeit“ als Denkmäler der alten Zeit und zur Erhellung der jüdischen Geschichte.¹⁹ Der evangelische Theologe Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869) sah in den Samaritanern vorwiegend „Heiden“ und stützte seine These neben literarischen Quellen auf den „lügenhaften Nationalcharakter“ und die „nichtjüdische Physiognomie“ der Samaritaner.²⁰ Julius Heinrich Petermann vertrat die These eines „Mischvolkes“, gab Hengstenberg aber in der Sache der „israelitischen Physiognomie“ Recht, die man einem Araber jüdischer Abstammung noch nach Jahrhunderten ansehe.²¹ Der konservative Rabbiner Samuel Kohn (1841–1920), der über den samaritanischen Pentateuch promoviert hatte, äußerte die Meinung, der hebräisch-samaritanische Pentateuch sei eine gefälschte Rezension des jüdischen Textes und habe als Grundlage der Septuaginta gedient.²² Das samaritanische Pentateuch-Targum bezeichnete er als „wörtliche, am Buchstaben klebende, tendenziöse Übersetzung, welche den samaritanisch-hebräischen Bibeltext mit sklavischer Treue, aber gedankenlos, unvollständig und mit mangelhafter Kenntnis des Hebräischen“

¹⁵ Zu Abraham Geiger als Reformler vgl. Meyer, Michael A.: *Antwort auf die Moderne*. Wien 2000, S. 138-152.

¹⁶ Geiger, Abraham: *Zur Theologie und Schriffterklärung der Samaritaner*. In: ZDMG 12 (1858), S. 132-142; S. 132.

¹⁸ Ebenda, S. 142.

¹⁹ Geiger, Abraham: *Die hebräische Grammatik bei den Samaritanern*. In: ZDMG 17/2 (1863), S. 718-725; S. 718.

²⁰ Geiger, Abraham: *Zur Theologie*, S. 142.

²¹ Hengstenberg, Ernst Wilhelm: *Die Authentie des Pentateuches*. Berlin 1836, S. 8, 28.

²² Petermann, Julius Heinrich: *Samaria*. In: RETHK, 1. Aufl. [Bd. 13], S. 359-391; S. 367f. Vgl. zu weiteren damals vertretenen Thesen: Knobel, August: *Zur Geschichte der Samaritaner*. In: *Denkschrift der Gesellschaft für Wissenschaft und Kunst in Giessen*. Giessen 1847, S. 129-172; S. 130; Graetz, Heinrich: *Geschichte der Juden von der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart aus den Quellen neu bearbeitet*. [11 Bde.], Leipzig 1853-1875, [Bd. 3], S. 44; Hamburger, Jakob: *Real-Encyclopädie des Judentums*. Abt. I. Leipzig 1896. Artikel *Samaria*, S. 892-895; S. 893.

wiedergebe.²³ Die samaritanischen Kopisten seien „Balhorne“²⁴ und die ursprüngliche Fassung des Targums sei „an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten durch viele Hände in der verschiedensten Art abgeändert, corrumpiert und corrigiert worden.“²⁵ Die Eigentümlichkeiten der Traditionen dieses „Völkchens“ könnten nicht als eigenständig gewertet werden.²⁶ Emil Kautzsch (1841–1910), evangelischer Alttestamentler und Orientalist, sah in den Samaritanern zur Hauptsache Heiden und übernahm die Bewertung des Targums von Samuel Kohn.²⁷ Die „tendentösen Übersetzungen“ sah er als „Jahrhunderte hindurch geübten Akkomodation an alle möglichen [...] Anschauungen“, denen er keinen Wert für religionswissenschaftliche Vergleiche abgewann.²⁸ Adolf Brüll (1846–1908) hingegen, Religionslehrer am traditionskritischen *Philantropin* in Frankfurt, bezeichnete das samaritanische Targum als das wichtigste Werk der samaritanischen Literatur, der er generell offen gegenüberstand.²⁹

Moritz Heidenheim verfügte im Gegensatz zu Rabbinern und manchem Orientalisten über eine Ausbildung in Neuem Testament und Kirchengeschichte und darüber hinaus hatte er aufgrund seiner Biographie ein persönliches Interesse an diesen Fächern. Sein erklärtes Ziel war es, ein weiteres Publikum, insbesondere die bis dahin wenig an den Samaritanern interessierten christlichen Theologen, zu erreichen und von der religionsgeschichtlichen Tragweite samaritanischer Texte zu überzeugen. Schon in seinen frühen Publikationen forderte Heidenheim die Neubewertung der samaritanischen Literatur für die inhaltliche und textkritische Beurteilung der Hebräischen Bibel.³⁰ Seine Grundlage für die Verwertung der samaritanischen Literatur legte Heidenheim in zwei Abhandlungen, in denen er die Meinung vertrat, dass die Samaritaner nicht „heidnischer“ Abstammung seien, sondern hauptsächlich Nachfahren der beiden Stämme Ephraim und Manasse, die nicht verschleppt worden waren.³¹ Diese Frage ist deshalb von Interesse, weil sie darüber entscheidet, ob samaritanische

²³ Vgl. Kautzsch, Emil: Samaritaner. In: REThK, 3. Ausg., Leipzig 1896-1913. [Bd. 17], S. 438.

Kohn, Samuel: Das samaritanische Targum. In: Ders.: Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Abhandlungen über die Kunde des Morgenlandes. [Bd. V, Nr. 4], Leipzig 1876, S. 99-211; S. 191.

²⁴ Ebenda, S. 178.

²⁵ Kohn, Samuel: Die samaritanische Pentateuchübersetzung von Petermann und Vollers. In: ZDMG 47 (1893), S. 626-697; S. 686.

²⁶ Kohn, Samuel: Das samaritanische Targum, S. 211.

²⁷ Kautzsch, Emil: Samaritaner. In: REThK, 2. Ausg., Leipzig 1877-1888. [Bd. 13], S. 343.

²⁸ Kautzsch, Emil: Samaritaner. In: REThK, 3. Ausg. [Bd. 17], S. 439.

²⁹ Das samaritanische Targum zum Pentateuch, zum ersten Mal in hebräischer Quadratschrift, nebst einem Anhang textkritischen Inhalts. Hg. von Adolf Brüll. Frankfurt a. M. 1875, Vorwort, S. 6.

³⁰ Heidenheim, Moritz: Verständigung über die Pentateuchkritik. In: VFK III (1867), S. 214-215.

³¹ Heidenheim, Moritz: Untersuchungen über die Samaritaner. In: VFK I (1860), S. 1-43; S. 374-385.

Texte der jüdischen Tradition zuzurechnen und ob Parallelen in diesem Kontext zu interpretieren sind.³² Im Jahr 1887 hielt Heidenheim vor der „39. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner“ einen Vortrag über die samaritanische Literatur.³³ Mit verschiedenen Beispielen wies er auf die rabbinische Polemik gegenüber den Samaritanern hin und versuchte darzulegen, weshalb dieser Literaturzweig, insbesondere Marqahs Kommentar, von größter Bedeutung für Wissenschaft und Theologie sei. Im Zusammenhang mit der Überlieferung des Bibeltextes sprach er mit Berufung auf den Talmud und auf kritische Einwände Abraham Ibn Esras (1092–1167) dem Masoretentext die Unfehlbarkeit ab, da er zu Gunsten der Halacha verändert worden sei. Er brachte sein Argument auf den Punkt, indem er den Masoretentext die „Vulgata der Synagoge“ nannte. Den Vortrag schloss er mit der Hoffnung, die Relevanz der samaritanischen Tradition für Sprachwissenschaft, Exegese und Dogmengeschichte klargemacht zu haben.

Wenn sich die Orientalisten des 19. Jahrhunderts in einer Sache einig waren, dann in der Feststellung, dass die wenigen erschlossenen samaritanischen Texte, sowohl in handschriftlicher als auch in gedruckter Form, einen über die Maßen fehlerhaften und oft unverständlichen Text aufwiesen.³⁴ Zu den Versuchen des 19. Jahrhunderts, längere samaritanische Texte der Wissenschaft zugänglich zu machen, gehören jene von Wilhelm Gesenius, Theodor W. Juynboll, John W. Nutt, J. Heinrich Petermann, Adolf Brüll und Moritz Heidenheim. Die gegenseitigen Reaktionen auf Publikationen erwecken allerdings den Anschein, jeder habe die Druckfehler des andern besser gesehen als die eigenen.³⁵ Die Korrektur „des

³² Diese Frage ist bis heute Gegenstand der Diskussion. Vgl. Corinaldi, Michael: The personal status of the Samaritans in Israel. In: www.the-samaritans.com/html_articles/persStatus.html.

³³ Heidenheim, Moritz: Über die Wichtigkeit der samaritanischen Literatur für die semitische Sprachwissenschaft, Exegese und Dogmengeschichte, mit besonderer Rücksicht auf die Schriften Markahs. In: *Verhandlungen der Neununddreißigsten Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Zürich*. Leipzig 1888, S. 148-160.

³⁴ Diese Tatsache ist neben der geringen Anzahl und Qualität der damals bekannten Manuskripte unter anderem in der optischen Ähnlichkeit gewisser samaritanischer Konsonanten und der gleichen, teilweise stimmten Aussprache verschiedener Konsonanten begründet, sowie im samaritanischen Brauch, Varianten zwischen dem Text zu notieren. Vgl. Tal, Abraham: *The Samaritan Targum of the Pentateuch*. [3 Bde.] Teil Aviv 1980-1983. [3. Bd.], S. 3; Kohn, Samuel: *Samaritanische Studien. Beiträge zur samaritanischen Pentateuchübersetzung und Lexikographie*. Breslau 1868, S. 22-30.

³⁵ Vgl. Abraham Geiger zu Moritz Heidenheim, Samuel Kohn und andern: *Neuere Mitteilungen über die Samaritaner I*. In: *ZDMG* Bd. 16 (1862), S. 714-728; *Neuere Mitteilungen über die Samaritaner II*. In: *ZDMG* 18/2 (1864), S. 590-597; *Neuere Mitteilungen über die Samaritaner III*. In: *ZDMG* 19 (1865), S. 601-615; *Neuere Mitteilungen über die Samaritaner V*. In: *ZDMG* 20 (1866), S. 143-170; *Neuere Mitteilungen über die Samaritaner VII*. In: *ZDMG* 22 (1868), S. 528-538; Moritz Heidenheim zu J. Heinrich Petermann's Targum Edition: *BS I*. Leipzig 1884. *Einleitung*, S. XXX-XXXII; Moritz Heidenheim zu Adolf Brüll's Targum Edition: *BS I*. *Einleitung*, S. XXV; Emil Kautzsch zu Moritz Heidenheim: *Bibliotheca Samaritana I*. *Die samaritanische Pentateuchversion*. In: *Theologische Literaturzeitung* 10 (1885), S. 465-470; Samuel Kohn zu Moritz Heidenheim: *Zur neuesten Literatur über die Samaritaner*. In: *ZDMG* 39 (1885), S. 165-226; Moritz Heidenheims Replik dazu: *Die neue Ausgabe der Vers. Sam. Zur Genesis*. In: *ZDMG* 40 (1886), S. 516-522; Samuel Kohn: *Die samaritanische Pentateuchübersetzung nach der Ausgabe von Petermann und Vollers*. In: *ZDMG* 47 (1893), S. 626-697.

Orientalischen“ zögerte das Publikationsdatum immer wieder hinaus, wie Heidenheim bemerkte.³⁶ Bis weit ins 20. Jahrhundert hinein schien die Publikation von samaritanischen Texten unter einem ungünstigen Stern zu stehen: Kaum war eine Edition erschienen, wurde sie wegen ihrer „unbegreiflichen“ Mängel heftig kritisiert.³⁷

Wenige und fehlerhafte Handschriften sowie oft voreingenommene Wissenschaftler waren das Feld, das Heidenheim betrat, als er nach seiner abgebrochenen Rabbinerkarriere als anglikanischer Geistlicher samaritanische Texte in europäischen Institutionen zusammensuchte, kopierte, verglich und sukzessive publizierte und interpretierte. Zu den Vorbehalten, die manche Wissenschaftler gegenüber der samaritanischen Tradition hatten, kamen jene, die von jüdischer und christlicher Seite einem konvertierten Juden entgegengebracht wurden. Heidenheim konnte sich ihrer nicht entledigen.

3. Die samaritanischen Quellen und ihre Zugänglichkeit

Während seines Aufenthaltes in England nahm sich Heidenheim neben seiner Arbeit als Geistlicher Zeit, reiche Handschriftenbestände wie jene des *Britischen Museums* und der *Bodleiana* nach interessanten Funden abzusuchen. Im Dozentenalbum der Universität Zürich stellte er seinen Aufenthalt später auch entsprechend dar: „Im Frühjahr 1852 nach London übergesiedelt boten das britische Museum und die *Bodleiana* in Oxford mir Gelegenheit zur Fortsetzung der Studien dar.“³⁸ Offensichtlich entsprach es seinen Neigungen und Möglichkeiten, die erst oberflächlich oder noch gar nicht katalogisierten Handschriftenbestände verschiedener Institutionen tage- und wochenlang zu durchsuchen, um triumphierend ein unbekanntes Stück der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Zu diesem Zweck kollationierte und kopierte er eigenhändig unzählige Handschriften in jenen Bibliotheken, die damals die wichtigsten samaritanischen Manuskripte hüteten: Berlin, Gotha, Leiden, Wien, Paris, Bologna, Florenz, und Rom. Viele dieser Texte druckte er in seinen Publikationen ab, meist mit Übersetzung und Kommentar versehen.

Zwischen 1862 und 1864 weilte Heidenheim mehrmals längere Zeit in Rom. In der *Bibliotheca Vaticana* wurden die beiden einzigen damals bekannten Handschriften des samaritanischen Targums, einer aramäischen Paraphrase des Bibeltextes, aufbewahrt. Ebenfalls lag dort einer der ältesten liturgischen Texte der Samaritaner.³⁹ Es ist für die Wissenschaftsgeschichte nicht unbedeutend, dass

³⁶ Heidenheim, Moritz: Vorrede. In: VFK II (1865), S. I.

³⁷ Vgl. dazu Noja, Sergio: The last decade in Samaritan Studies. In: The Samaritans. Hg. von Alan Crown. Tübingen 1989, S. 802-813; S. 804.

³⁸ Dozentenalbum. Eintrag Nr. 28. Staatsarchiv Zürich, AA 65 1.

³⁹ Rothschild, Jean-Pierre: Samaritan Manuscripts, S. 772f, 791.

Juden der Zugang zu Bibliotheken teilweise erschwert war.⁴⁰ Im Kirchenstaat waren die Juden nach dem Scheitern der Revolution 1849 wieder in die Ghettos gedrängt und erlangten die Gleichberechtigung erst 1871.⁴¹ Dieser schwierige Zugang gilt besonders für die Bibliotheken des Vatikans, deren Besuchszeit ohnehin restriktiv gehandhabt und auf wenige Stunden pro Woche eingeschränkt war.⁴² Heidenheim konnte als anglikanischer Geistlicher im Vatikan in Ruhe Schriften studieren, die jüdischen Gelehrten verschlossen blieben oder nur mit einem großen bürokratischen Aufwand zugänglich gewesen wären.⁴³ Auch die Bibliothek der *Barberini* war nur fünf Stunden wöchentlich geöffnet. In der Bibliothek *Angelica* musste Heidenheim aufwändige Überzeugungsarbeit leisten, bis ihn die Augustinermönche überhaupt an die gewünschten Handschriften heran ließen.⁴⁴ Ein Brief aus Rom vom 8. Juni 1862, den Heidenheim dem Verleger seiner Vierteljahresschrift zum Abdruck nach London sandte, unterstreicht die schwierige Zugänglichkeit und lässt die Neugier und die Spannung erahnen, die den rastlosen Forscher erfasste, als er die vatikanischen Bibliotheken nach ungehobenen Schätzen durchsuchte: „Seit mehreren Monaten hier weilend, wendete ich meine Aufmerksamkeit ganz besonders den Bibliotheken zu, und das Suchen nach bis jetzt unbekannt gebliebenen Denkmälern aus der alten Zeit ist nicht vergeblich geblieben. Durch die Gefälligkeit des Kardinals Antonelli öffneten sich mir die Hallen des Vaticans schon in den ersten Tagen meines Hierseins.⁴⁵ Die freieste Benutzung der Handschriften ward mir gestattet, und diese Blätter werden hoffentlich nach und nach manches für die biblische

⁴⁰ Vgl. die diesbezügliche Klage von Ismar Elbogen, *Ein Jahrhundert*, S. 11. An dieser Stelle bemerkt der Autor auch, dass das geübte Auge für Handschriften oft gefehlt habe und dass in Deutschland und Polen eine Armut an entsprechenden wissenschaftlichen Büchern geherrscht habe.

⁴¹ Als der vor der Revolution geflohene Papst Pius IX. 1850 nach Rom zurückkehrte, zeigte er sich äußerst reaktionär und die Juden verloren fast alle gewonnenen bürgerlichen Rechte wieder und hatten zu Kollegien, Lyzeen und Akademien keinen Zutritt mehr; nur die Medizinstudenten durften mit einer Extragenehmigung die Universität Rom betreten. Handel und freie Berufe wurden eingeschränkt und der Talmud einmal mehr verboten. Eine Reihe von Bullen sollte im Gegenzug zur Revolution die Konversion unter Juden fördern. Vgl. dazu: Kertzer, David I.: *Die Päpste gegen die Juden. Der Vatikan und die Entstehung des modernen Antisemitismus*. München 2004, S. 152-171. Luzzati, Michele: *Italien. Gesellschaft, Wirtschaft, rechtliche Stellung*. In: *Handbuch zur Geschichte der Juden in Europa*. Hg. von Elke-Vera Kotowski, Julius H. Schoeps und Hiltrud Wallenborn. [2 Bde.], Darmstadt 2001, [Bd. 1], S. 359f.

⁴² Vgl. dazu die Bemerkung zwischen den Zeilen im Vorwort zur Targum-Ausgabe von Adolf Brüll (Frankfurt a. M. 1875): "Zudem war dieses Targum gerade jenen Kreisen verschlossen, wo für die Erforschung desselben, wegen der dort herrschenden tüchtigen Kenntniss des Hebräischen und Aramäischen, viel zu hoffen ist."

⁴³ Diese Tatsache ist mindestens zu bedenken, wenn Heidenheims Fachkenntnisse von jüdischen Gelehrten bemängelt werden und wenn Abraham Geiger in seiner ersten Rezension ohne ersichtlichen Anlass erwähnt, Heidenheim sei konvertiert: Neuere Mitteilungen über die Samaritaner I. In: *ZDMG* 16 (1862), S. 714.

⁴⁴ Heidenheim, Moritz: Brief vom 9. Juni 1862. In: *VFK* I (1860), S. 572; vgl. auch die Notizen in der Handschrift Ms Heid 199, Zentralbibliothek Zürich.

⁴⁵ Mit einem Brief vom 16. April 1862 hatte Heidenheim bei Kardinal Giacomo Antonelli um die Erlaubnis gebeten, im Vatikan hebräische Handschriften konsultieren zu dürfen. Der Brief findet sich im für die Öffentlichkeit nicht zugänglichen Archiv der Vatikanischen Bibliotheken. Auskunft per E-Mail von Paolo Vian, Bibliotheca Vaticana, Dipartimento Manoscritti vom 15. März 2004. Antonelli war 1850-1876 Kardinalsekretär.

Wissenschaft interessante Aktenstück bringen.”⁴⁶ In der Fortsetzung erwähnt Heidenheim, er sei auf rabbinische Schriften gestoßen, von denen man kaum den Namen kenne und andere „von deren Existenz niemand etwas wusste”.

Längere Zeit verwendete Heidenheim auf die zwei ältesten damals bekannten Handschriften des samaritanischen Targums zum Pentateuch: die so genannte *Barberinische Triglotte*, die in samaritanischer Schrift den Text auf hebräisch, aramäisch und arabisch bietet und auf das Jahr 1226 respektive 1482 datiert ist.⁴⁷ Auch studierte er die auf das Jahr 1514 datierte Abschrift, die Pietro della Valle 1616 erstanden hatte. Während die *Barberinische Triglotte* noch unpubliziert war, lag della Valles Kopie den Ausgaben der damals schon publizierten Polyglotten zugrunde.⁴⁸ Heidenheim verglich die *Barberinische Triglotte* mit der von Brian Walton publizierten Polyglotte und notierte die Differenzen in aschkenasischer Kursive in einem kleinen Notizbüchlein.⁴⁹ Später verwendete er sie für seine Ausgabe des samaritanischen Pentateuch-Targums.

In Florenz stöberte Heidenheim in der *Laurenziana* ein Reisejournal aus dem 15. Jahrhundert auf, das Nachrichten über die Samaritaner in Ägypten enthält. In der *Preußischen Staatsbibliothek Berlin* kopierte er den Pentateuchkommentar des Samaritaners Marqah, den er 1896 publizierte, in ein Büchlein in Taschenbuchformat.⁵⁰ Dieser Codex war 1868 für Julius Heinrich Petermann (1801–1876) angefertigt worden, nachdem Heidenheim ihn gebeten hatte, eine Abschrift erstellen zu lassen.

⁴⁶ Heidenheim, Moritz: Brief vom 9. Juni 1862. In: VFK I (1860), S. 571-573.

⁴⁷ Nicholas Peiresc erstand das Manuskript 1613 in Damaskus und schenkte es später seinem Freund, dem Kardinal Francesco Barberini, in dessen Bibliothek es damals auch aufbewahrt wurde.

⁴⁸ Das samaritanische Targum lag in zwei Drucken vor, der so genannten Pariser und Londoner Polyglotte: Die Pariser Polyglotte wurde erstmals 1629-1645 von Guy-Michel Le Jay herausgegeben, und zwei der acht Spalten enthielten den Erstabdruck des samaritanischen Pentateuchs und des samaritanischen Targums. Die Londoner Polyglotte, erstmals 1653-1657 von Brian Walton herausgegeben, enthielt sechs Spalten, darunter den samaritanischen Pentateuch und sein Targum. Beiden Ausgaben lag Pietro della Valles Manuskript aus dem Jahr 1514 zugrunde.

⁴⁹ Zentralbibliothek Zürich: Ms Heid 199.

⁵⁰ Zentralbibliothek Zürich: Ms Heid 196.

4. Die Publikationen Moritz Heidenheims

Von 1860 bis 1873 publizierte Heidenheim in seiner Vierteljahresschrift Artikel über die Samaritaner und ihre Literatur.⁵¹ Diese Publikationen wurden von der Fachwelt begrüßt;⁵² Abraham Geiger besprach mehrere dieser Artikel in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Seine erste Besprechung eröffnet Geiger mit folgender Feststellung: „Der Herr Vf. – offenbar aus dem Judenthum übergetreten und seinem Geburtslande nach, Deutschland oder Polen angehörig – ist genügend mit deutscher Wissenschaft und der jüdischen Literatur vertraut, um auf dem samaritanischen Gebiete mitarbeiten zu können.“⁵³ Nach dieser, die Positionen absteckenden Einleitung, attestiert Geiger Heidenheim ein richtiges Urteil, was die Abstammung der Samaritaner anbetreffend, kritisiert aber die Darstellung der Sadduzäer „in negativem Lichte“, was dem schlechten Ruf entspreche, den die Sadduzäer bei den Christen hätten. Die Feststellung Heidenheims, die Samaritaner hätten im Buchstaben das Geistige gesucht und deshalb aus Dtn 32,35 den Unsterblichkeitsgedanken herausgelesen, den die materialistischen Sadduzäer verworfen hätten, weist Geiger als unbegründetes Vorurteil zurück und folgert daraus, dass „aus den weiteren Forschungen des Vf. nicht viel zu erwarten sei.“⁵⁴ Entsprechend bewertet Geiger Heidenheims weitere Publikationen: Heidenheim verkenne die Überschriften, übersetze sinnlos und grammatikalisch unmöglich,⁵⁵ missverstehe den Text gänzlich,⁵⁶ auch die

⁵¹ Untersuchungen über die Samaritaner. In: VFK I (1860), S. 1-43; 374-385. Schreiben des Meschalmah ben Ab Sechuah's an die Samaritaner. In: VFK I (1860), S. 78-128. Eine samaritanische Hymne. In: VFK I (1860), S. 290-304. Samaritanische Hymnen. In: VFK I (1860), S. 421-431. Midrasch Nanah ben Marka's. In: VFK I (1860), S. 432-437. Midrasch Meschalma's aus Danphi. In: VFK I (1860), S. 438-442. Fragment des Pentateuchs in der samaritanischen Liturgie. Die Genesis. In: VFK I (1860), S. 563-570. Gebet Ab Gelugah's. In: VFK II (1865), S. 213-232. Appendix zu Gesenius Carmina Samaritana. In: VFK II (1865), S. 460-465. Die Litanei Markas. In: VFK II (1865), S. 472-487. Passahlieder der samaritanischen Hohepriester Marka, Pinchas und Abischa. In: VFK III (1867), S. 94-113. Samaritanische Festhymnen. In: VFK IV (1871), S. 110-125. Die Logoslehre der Samaritaner. In: VFK IV (1871), S. 126-128. Gebet Marqah's. In: VFK IV (1871), S. 237-243. Gebet Amrams. In: VFK IV (1871), S. 243-246. Erklärung schwieriger Stellen des samaritanischen Targums. In: VFK IV (1871), S. 247-250. Die samaritanische Chronik des Hohenpriesters Elasar aus dem 11. Jahrhundert. In: VFK IV (1871), S. 347-389. Gebete des Hohenpriesters Amram. In: VFK IV (1871), S. 390-403. Zur samaritanischen Angelologie und Astrologie. Ein samaritanisches Gebet. In: VFK IV (1871), S. 545-559. Die Christologie der Samaritaner. In: VFK V (1873), S. 169-182.

⁵² Vgl. die anonyme Rezension der BS I: Eine samaritanische Bibliothek. In: Theologisches Literaturblatt 1 (1885), Nr.1, Sp. 1; Gosche, Richard: Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländischen Studien. In: Supplement der ZDMG 20 (1868). Leipzig 1869, S. 179; 201. Vollers, Karl: Die samaritanische Pentateuch-Version. In: Theologische Literaturzeitung 9 (1884), Sp. 1909.

⁵³ Geiger, Abraham: Neuere Mitteilungen über die Samaritaner I. In: ZDMG 16 (1862), S. 714-728; S. 714.

⁵⁴ Ebenda, S. 715.

⁵⁵ Geiger, Abraham: Neuere Mitteilungen über die Samaritaner II. In: ZDMG 18/2 (1864), S. 590-597; S. 594.

⁵⁶ Ebenda, S. 590.

allerleichtesten Stellen,⁵⁷ verkenne die Bedeutung aramäischer Wörter⁵⁸ und übertreffe an sprachlicher Willkür sogar die Samaritaner. Trotzdem betonte Geiger den Wert der Publikationen für die Erforschung der Samaritaner und ihrer Sprache, „wenn wir freilich den Text richtiger verstehen als Herr H.“⁵⁹ Als Heidenheim 1867 Stücke aus Marqahs Kommentar publizierte, datierte er Marqah auf das 4. Jahrhundert n. Chr.,⁶⁰ wie dies die Forschung im 20. Jahrhundert bestätigte. Geiger schrieb in seiner Rezension dazu: „Jenen abenteuerlichen Einfall zu bekämpfen, wonach Marqah im vierten nachchristlichen Jahrhundert gelebt habe, ist eine unnütze Arbeit.“⁶¹

Nach der Publikation von einzelnen Artikeln versuchte Heidenheim, eine Monographie zu realisieren, von der er aus ökonomischen Gründen wieder absah. Bedauernd stellte er fest, dass sich christliche Theologen mit den anfangs des Jahrhunderts publizierten Liturgiestücken von Wilhelm Gesenius zufrieden gäben, obwohl die von ihm veröffentlichten Stücke samaritanischer Literatur bis dahin nicht bekannte Aspekte eröffnet hätten: Er bemerkt dazu: „Ihre [d. Samaritaner] Exegese hat Vieles mit der rabbinischen gemeinschaftlich, ihre Christologie ist nicht so armselig, wie wir sie uns vorstellen, und ihre Eschatologie beweist, wie verfehlt es war, bei ihnen den Unsterblichkeitsglauben und die Auferstehung in Frage zu stellen.“⁶²

Von 1884 an arbeitete Heidenheim an ausgedehnteren Texteditionen, die er in seiner auf zwölf Hefte konzipierten *Bibliotheca Samaritana* publizierte. Die *Bibliotheca Samaritana I* umfasste das samaritanische Pentateuch-Targum zur Genesis, dem zeitgenössische Forscher, wie erwähnt, wenig Relevanz beimaßen. Als Heidenheim das Targum zur samaritanischen Genesis herausbrachte, lagen schon die Edition von Adolf Brüll und jene von J. Heinrich Petermann vor, die zwar gewürdigt, jedoch als ungenügend bewertet wurden.⁶³ Der englische Orientalist John W. Nutt hatte einige Fragmente publiziert und Samuel Kohn eine

⁵⁷ Geiger, Abraham: Neuere Mitteilungen über die Samaritaner VI. In: ZDMG 21 (1867) S. 169-182; S. 170.

⁵⁸ Geiger, Abraham: Neuere Mitteilungen II, S. 595.

⁵⁹ Ebenda, S. 591. Heidenheim ließ Geigers Vorwürfe nicht unerwidert: Samaritanische Festhymnen. In: VFK IV (1871), S. 111 in der Anmerkung *).

⁶⁰ Die Litanei Markas. In: VFK II (1865), S. 473; Passah-Lieder der samaritanischen Hohepriester Marka, Pinchas und Abischa. In: VFK III (1867), S. 94.

⁶¹ Geiger, Abraham: Neuere Mitteilungen über die Samaritaner VII. In: ZDMG 22 (1868), S. 528-538; S. 534.

⁶² Heidenheim, Moritz: Bemerkungen zu den Legenden Mosis. In: VFK IV (1871), S. 212f.

⁶³ Vgl. Kautzsch, Emil: Samaritaner. In: RETHK, 3. Ausg., [Bd. 17], S. 442. Kohn, Samuel: Das samaritanische Targum, S. 99-211.

Studie verfasst. Petermanns Edition war in samaritanischen Lettern gedruckt und ohne Einleitung. Brüll gab den Text in Quadratschrift wieder, aber ohne Apparat und ohne übersichtliche Deklaration der Quellen. Samuel Kohn, der die beiden Ausgaben rezensierte, hatte bei Petermann eine „nicht unbedeutende Anzahl von Druckfehlern“⁶⁴ gefunden und beklagte sich auch über den Preis: fünf Taler nur für die Genesis sei viel zu viel, da koste ja der ganze Pentateuch fünfundzwanzig Taler! Die Ausgabe Brüll's, in komfortabler Quadratschrift gedruckt, sei doch da viel preiswerter mit fünfzehn Silbergroschen, allerdings biete er nur den revidierten Polyglottentext und sei „beim heutigen Stand der Dinge völlig wertlos.“⁶⁵ Im zweiten Anhang zu seiner Ausgabe bezeichnet Brüll die sprachlichen und inhaltlichen Einwände Kohns als „unbegründete, nichtssagende und die Wissenschaft nicht fördernde Urtheile“ und empfiehlt ihm „ein fleißigeres Studium des Targum-Textes“.⁶⁶

Heidenheim rechtfertigt in seiner Einleitung eine erneute Ausgabe mit der Feststellung, dass die Codices, die Petermann zu Grunde lagen, voller Fehler seien, die Petermann nur in den wenigsten Fällen emendiert habe. Einer seiner Textzeugen war kein Manuskript, sondern bestand aus Varianten, die Petermann, wie er Heidenheim erzählt hatte, auf dem Boden der Synagoge in Nablus kniend nach dem ad hoc Diktat des Priesters Jakob ben Aaron notiert hatte, um später daraus einen Text zu rekonstruieren!⁶⁷ Wie der Orientalist Paul Kahle diesen ominösen Textzeugen 1906 vor Ort entlarvte, schildert Abraham Tal in seiner Targum-Ausgabe.⁶⁸

Heidenheim wollte das Targum als einen lesbaren Text publizieren, um es für spätere Editionen und für die Exegese der Hebräischen Bibel fruchtbar zu machen. Er publizierte deshalb einen Mischtext aus dem revidierten Polyglottentext und den Lesarten der Barberinischen Triglotte, allerdings ohne dies klar zu deklarieren.⁶⁹ Summarisch ist der Ausgabe eine Übersicht über die vorgenommenen Emendationen vorangestellt und am Schluss geben Scholien

⁶⁴ Kohn, Samuel: Das samaritanische Targum, S. 100.

⁶⁵ Kohn, Samuel: Das samaritanische Targum, S. 100 und Anm. 1. Auch Emil Kautzsch bezeichnete diese Ausgabe als ungenügend: Samaritaner. In REThK, 2. Ausg., [Bd. 13], S. 354.

⁶⁶ Brüll, Adolf: Das samaritanische Targum, Vorwort zum zweiten Anhang, S. III.

⁶⁷ Heidenheim, Moritz: Vorwort. BS I, S. VI.

⁶⁸ Tal, Abraham: The Samaritan Targum. [Bd. 3], S. 9.

⁶⁹ Auch die neueste Ausgabe des samaritanischen Targums von Abraham Tal folgt nicht einer Handschrift, weil der Zustand der Manuskripte zu schlecht ist. Vgl. dazu Pummer, Reihard: Einführung in den Stand der Samaritanerforschung. In: Die Samaritaner. Hg. von Ferdinand Dexinger und Reinhard Pummer. Darmstadt 1992, S. 20f.

Erläuterungen und Vergleiche zu unklaren Stellen. Seine Emendationen basieren häufig auf komplizierten Umstellungen oder Ersetzungen von Buchstaben aufgrund ihrer optischen Verwechselbarkeit. Sie zielen im Grossen und Ganzen darauf ab, den Text als sinnvoll darzustellen und Lesarten zu finden, die in der biblischen, nachbiblischen und übrigen antiken Literatur Parallelen haben. In der Einleitung bringt Heidenheim Beispiele, die veranschaulichen sollen, dass Samuel Kohn in seinen Publikationen, „nicht immer das Richtige gefunden“ habe. Beispielsweise korrigiert Heidenheim zu Ex 4,25, wo es im Masoretentext um die Beschneidung des Mose geht, die Lesart Kohns (*Samaritanische Studien*, S. 79) „und Zippora nahm eine Leuchte und schloss ein Bündnis bei der Vorhaut ihres Sohnes“ in „und Zippora nahm ein Messer und schnitt die Vorhaut ihres Sohnes weg“.⁷⁰

Diese Textausgabe, deren Zielsetzung grundsätzlich begrüßt wurde, trug Heidenheim harsche Kritik ein. Einig war man sich über die Unzulänglichkeit der Textwiedergabe und der Quellenangaben sowie die Menge an Druck- und anderen Fehlern, die Emil Kautzsch als Mangel an Akribie umschreibt.⁷¹ Uneins war man sich hingegen darüber, was die Kreativität der Emendationen anbelangte; die Beurteilung reichte von „durchweg scharfsinnig“⁷² bis „gewaltsam“.⁷³ Rabbiner Kohn bezeichnete Heidenheims Publikation als „Attentat“ auf die Sprachwissenschaft und unterstellte Heidenheim, er wolle die Forschung umstürzen.⁷⁴ Empfund Samuel Kohn Heidenheims Argumentation gegen die Geringschätzung und für den Wert der samaritanischen Tradition als Bedrohung für die Wissenschaft? Jedenfalls widmete er Heidenheim eine Besprechung in der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, die in ihrem Umfang der Hälfte der Textedition Heidenheims entspricht. Der Rezensent geht den Text beinahe Wort für Wort durch, um auf Unzulänglichkeiten des Textes, der Manuskripte, der Emendationen, der Übersetzung und des Autors hinzuweisen. Er kommt zum Schluss, dass Heidenheim für die Fortsetzung mit gründlicheren

⁷⁰ Heidenheim, Moritz: Vorwort. In: BS I, S. XLVIII; LF.

⁷¹ Kautzsch, Emil: *Bibliotheca Samaritana I. Die samaritanische Pentateuchversion*. In: *Theologische Literaturzeitung* 10 (1885), Sp. 466. Beispielsweise verbindet Heidenheim (oder der Setzer?) die zwei lateinisch gegebenen Namen von Barberini und Peiresc auf dem Deckel der barberinischen Triglote zu einem einzigen, vgl. BS I. Einleitung, S. XXIII.

⁷² Strack, Herbert L.: *Theologie. Die samaritanische Pentateuchversion*. In: *Literarisches Centralblatt* Nr. 50 (1884), Sp. 1731.

⁷³ Kohn, Samuel: *Zur neuesten Literatur der Samaritaner*, S. 179.

⁷⁴ Ebenda, S. 166.

Sprachkenntnissen, insbesondere was „das Rabbinische“ anbetreffe, zu Werke gehen müsse.⁷⁵ Diese Kritik wollte Heidenheim nicht hinnehmen und es entfachte sich eine längere Auseinandersetzung mit den Herausgebern der *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, die damit endete, dass Heidenheim eine Replik zugestanden wurde.⁷⁶ Auf sieben Seiten nimmt er Stellung zu den Vorwürfen, im Ton Samuel Kohn nicht nachstehend: „Was wird Herr Kohn dazu sagen, wenn ihm auch ein Irrthum nachgewiesen wird [...]?“⁷⁷ Heidenheim beschließt seine paläographischen und sprachlichen Rechtfertigungen, in dem er sich mit Kohn auf einen Disput, um nicht zu sagen einen Pilpul, über die Bezeichnung von Hülsenfrüchten einlässt. Um seine Kenntnisse in „Rabbinischem“ unter Beweis zu stellen, fragt er abschliessend: „Weiß denn K. nicht aus Schulchan Aruch Orach Chajim § 453,1 und anderen Schriften, dass die Rabbinen unter *Qatiputa* Körnerfrüchte’ verstehen?“⁷⁸

Nachdem verschiedene Forscher Stücke der samaritanischen Liturgie publiziert hatten, edierte Heidenheim 1885 als erster eine größere Sammlung samaritanischer Liturgie-Texte in der *Bibliotheca Samaritana II*. Die Stücke stammen aus einer Handschrift eines Machzors aus der Gemeinde in Nablus, die er im *Britischen Museum* kurz nach ihrer Erwerbung entdeckt hatte.⁷⁹ Zur Realisierung seiner Edition hatte Heidenheim diesen Machzor mit Handschriften in Oxford, Paris, Berlin, Gotha und Petersburg verglichen.⁸⁰ Dem Text schickte er eine Einleitung voraus, die die publizierten Stücke in einen religionsgeschichtlichen Kontext stellt. Bis zur Ausgabe von Arthur Cowley 1909 blieb die *Bibliotheca Samaritana II* die größte publizierte Sammlung an samaritanischen liturgischen Texten. In der Wiedergabe des Textes kam Heidenheim den Forderungen der Kritik nach und deklarierte Text und Emendationen klarer, was die Kritik auch würdigte, ohne ihm jedoch alle Emendationen abzunehmen.⁸¹

Die *Bibliotheca Samaritana III* erschien erst elf Jahre später, im Jahr 1896, nach einem „unerwarteten Zwischenfall“,⁸² wie der Herausgeber erklärt. Sie enthält die

⁷⁵ Ebenda, S. 226.

⁷⁶ Vgl. die Anmerkung des Herausgebers zu Heidenheims Replik: Die neue Ausgabe der Vers. Sam. zur Genesis: In ZDMG 40 (1886), S. 516-522, Anm. 1.

⁷⁷ Ebenda, S. 522.

⁷⁸ Ebenda.

⁷⁹ Heidenheim, Moritz: Vorrede. In: VFK I (1860), S. IV.

⁸⁰ Über die Handschriften in St. Petersburg bekam er eine briefliche Auskunft von Herbert Strack. Vgl. BS II. Einleitung, S. VIII, Anm. 4.

⁸¹ Kautsch, Emil: Bibliotheca Samaritana II. Die Samaritanische Liturgie. In: Theologische Literaturzeitung 11 (1886), S. 220-224.

⁸² Heidenheim, Moritz: BS III. Vorrede, S. III.

Erstedition von Marqahs Kommentar zum Pentateuch mit einer deutschen Übersetzung und einer ausführlichen Einleitung zu religionsgeschichtlichen Fragen. Während in der *Real-Encyclopädie für evangelische Theologie und Kirche* J. Heinrich Petermann und Emil Kautzsch dieses Werk zu den „sehr unbedeutenden“ respektive „sonstigen“ literarischen Produkten der Samaritaner zählten,⁸³ unterstreicht Heidenheim in seiner Einleitung die Bedeutung von Marqahs Kommentar. Eingehend bespricht er Themen wie Theologie, Gottesidee, Schöpfung, Geschöpfe, Engel, Christologie, Eschatologie und Kalenderlehre. Die *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* nahm von dieser Publikation keine Notiz. Ein anonym er Autor, der den zweiten und dritten Band der *Bibliotheca Samaritana* für das *Theologische Literaturblatt* rezensierte, würdigt Heidenheims Publikationen positiv, wenn auch mit Einschränkungen in philologischer Hinsicht, da sie zur Förderung der Kenntnisse über die Samaritaner beitragen. Allerdings schimmert auch hier die abschätzige Haltung gegenüber der samaritanischen Tradition durch: „Freilich hat diese Literatur in der Hauptsache nur einen historischen Werth, da sich weder die Liturgien durch poetische Schönheit noch die Auslegung Marqah's durch grammatische Feinheiten auszeichnen.“⁸⁴ John Macdonald, der 1961 eine kritische Edition des *Memar Marqah* publizierte, nennt Heidenheims Publikation den „first substantial attempt“. Während sich zwar seine Emendationen größtenteils als falsch herausgestellt hätten, habe sein Beitrag für die späteren Editionen hingegen darin bestanden, dass er die Abhängigkeiten der damals bekannten Fragmente erkannt und damit den Grundstein für eine kritische Edition gelegt habe.⁸⁵

5. Heidenheims Darstellung der samaritanischen Theologie

Heidenheims Einleitungen zur Liturgie der Samaritaner (1885) und zum Kommentar Marqahs (1896), die zusammen achtzig Seiten umfassen, sind die ersten Versuche überhaupt, Dogmatik und Theologie der Samaritaner systematisch in diachroner Sichtweise und aufgrund verschiedener Texte aus verschiedenen Epochen darzustellen. Frühere Ausführungen stützen sich entweder auf

⁸³ Petermann, Heinrich: Samaria. In: REThK, 1. Ausg., [Bd. 13], S. 376. Emil Kautzsch erwähnt verschiedene Publikationen zum *Memar Marqah*, ohne auf die Relevanz des Textes einzugehen: Samaritaner. In: REThK, 3. Ausg., [Bd. 17], S. 444.

⁸⁴ Theologisches Literaturblatt 18 (1897), Sp.157f.

⁸⁵ *Memar Marqah. The Teaching of Marqah*. Hg. von John Macdonald. Berlin 1963. Introduction, S. XXII f. Auch diese Edition bot einen Mischtext und John Macdonald ertete dafür Kritik. Vgl. Noja, Sergio: The last Decade in Samaritan Studies, S. 807.

wesentlich weniger Text oder beachten die zeitlich bedingten Veränderungen nicht oder nur ansatzweise.⁸⁶ Heidenheim unterteilt die samaritanische Literatur in eine vorchristliche, eine christliche und eine islamische Periode. Zu jeder Periode stellt er sprachliche und religionsgeschichtliche Betrachtungen an. In der Darstellung der vorchristlichen Periode betont Heidenheim die Parallelen zwischen Sadduzäern und Samaritanern im Gegensatz zu den Pharisäern, wie dies auch Abraham Geiger getan hatte.⁸⁷ Beide hätten der hebräischen Sprache den Vorzug gegenüber der aramäischen gegeben und auch ihre Dogmatik, die Ablehnung der Auferstehung von den Toten, sei dieselbe gewesen. In Bezug auf die Pentateuchversion der Samaritaner vertritt Heidenheim die Meinung, dass sie im frühesten Stadium mit der Vorlage des Masoretentextes übereingestimmt habe und in manchen Fällen die ursprünglichere Lesart biete als jener.⁸⁸ Zu den ältesten Texten rechnete Heidenheim die sogenannten. Kazin – Perikopen und weitere in „reinem Hebräisch“ abgefasste Texte. Diese „schlichten, erbaulichen Texte“, vergleichbar mit den Psalmen, unterscheiden sich laut Heidenheim von späteren samaritanischen Texten nicht nur in der Sprache, sondern auch durch das Fehlen gnostischer Einflüsse und allegorischer Auslegung.⁸⁹ In der christlichen Ära habe in den eschatologischen Anschauungen ein Umschwung stattgefunden. Heidenheim betont, dass das Christentum in dieser Zeit allgemein die religiösen Anschauungen der Samaritaner stark beeinflusst habe. Die Texte der christlichen Ära seien hauptsächlich auf aramäisch abgefasst, wobei auch arabische Worte vorkämen. Heidenheim erwähnt Berührungen zur Tradition der Essener. Gewisse Texte über Taufe und Beschneidung weisen laut Heidenheim auf Übertritte und Abgrenzungsversuche hin. Die Entstehung dieser Texte datiert er auf das 1. Jahrhundert n. Chr. Im Zusammenhang mit dem Einfluss des Christentums auf die samaritanische Theologie unterstreicht

⁸⁶ Vor Heidenheim haben v. a. Wilhelm Gesenius, Rafael Kirchheim und John Nutt religionswissenschaftliche oder theologische Beobachtungen festgehalten. Am ausführlichsten beschreibt Nutt in seiner Einleitung zur Targum-Edition neben der Geschichte auch die Theologie der Samaritaner, wobei er sich mangels Originalquellen oft auf nicht samaritanische Quellen stützt. Gelegentlich greift er auf Heidenheims Publikationen in der VFK zurück. Ein großer Teil seiner Darstellung beruht auch auf der Korrespondenz zwischen Samaritanern und Europäern und auf J. Heinrich Petermanns Reisebericht. Trotzdem streift er viel, was später auch Heidenheim erwähnt (Fragments of a Samaritan Targum. London 1874, S. 28-76). Zur Übersicht damals bekannter Publikationen, vgl. die Bibliographie bei Montgomery, James-Alan: The Samaritans, The earliest Jewish sect. Their history, theology and literature. Philadelphia 1907, S. 322-346.

⁸⁷ Geiger, Abraham: Zur Theologie und Schrifterklärung der Samaritaner, S. 132-142.

⁸⁸ Auch Abraham Geiger hatte Fälle aufgezeigt, in denen der samaritanischen Version den Vorzug gegenüber dem Masoretentext zu geben ist. Vgl. Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums. Breslau 1857, S. 237f.

⁸⁹ Heidenheim, Moritz: BS II. Leipzig 1885. Einleitung, S. XXVI-XXVIII.

Heidenheim, dass die Rede des Stephanus insbesondere auch an Samaritaner gerichtet gewesen sei.⁹⁰ Als „wahre Fundgrube“ bezeichnet Heidenheim den Kommentar Marqahs,⁹¹ dessen Wert für die Forschung er immer wieder betont. Seine Sprache stehe jener der Mischna nahe; der Form nach entspreche er dem Midrasch. Die Darstellung von Gottesidee, Schöpfung und Geschöpfe bezeuge einen strengen Monotheismus, jedoch fänden sich auch Einflüsse der alexandrinischen Logoslehre und eine von Gott ausgehende Emanation. Parallelen und Unterschiede zu Talmud und Midrasch zeigt Heidenheim anhand einzelner Beispiele. Der samaritanische Kommentator Marqah wisse im Gegensatz zum Christentum nichts von der Selbstopferung des Messias,⁹² hingegen deutet Heidenheim die Erhebung des Moses zum Messias, zu einer Art Gegenchristus, als Maßnahme gegen „christliche Tendenzen“ innerhalb der samaritanischen Gemeinschaft. Während Moses in den vorchristlichen samaritanischen Schriften als größter Prophet gegolten habe, werde ihm später eine übernatürliche Geburt attestiert.⁹³

Die dritte Periode lässt Heidenheim etwa im 8. Jahrhundert beginnen. Texte dieser Zeit, vorwiegend die Schirot und Hymnen, seien vorwiegend „neuhebräisch“ geschrieben. Anhand verschiedener Beispiele zeigt Heidenheim die Eigentümlichkeiten dieser Sprache wie doppelte Pluralbildungen, Nomenbildungen und Bedeutungsverschiebungen, wobei er die Parallelen zur Hebräischen Bibel und zum Neuen Testament unterstreicht. In Bezug auf die Schriftauslegung erwähnt Heidenheim auch die Ähnlichkeit mit der Responsenliteratur und mit der Auslegungsweise im Midrasch. In Bezug auf die islamischen Einflüsse, die oft in die Richtung eines strikten Monotheismus zielten, hebt Heidenheim ähnliche Einflüsse bei jüdischen Autoren unter muslimischer Herrschaft wie Maimonides und Salomon ibn Gabirol hervor.⁹⁴

Wie ein Refrain zieht sich durch Heidenheims Einleitungen die Betonung der Eigenständigkeit der samaritanischen Tradition. Heidenheim las aus der ihm vorliegenden samaritanischen Literatur manches heraus, das die Forschung im 20. Jahrhundert aufgrund wesentlich vielfältigeren Quellenmaterials, einschließlich

⁹⁰ Heidenheim, Moritz: BS II. Einleitung, S. XXXIII f.

⁹¹ Heidenheim, Moritz: BS III. Einleitung, S. VIII.

⁹² Heidenheim, Moritz: BS III. Einleitung, S. XXX.

⁹³ Heidenheim, Moritz: BS III. Einleitung, S. XLV.

⁹⁴ Ebenda.

der Qumranfunde, bestätigt oder mindestens diskutiert.⁹⁵ Manche dieser Beobachtungen stellte Heidenheim als erster eingehender dar.

6. *Rezeption Heidenheims*

1873 hatte Heidenheim in seiner Vierteljahrschrift den Artikel *Die Christologie der Samaritaner* publiziert, der eine Hymne für den Versöhnungstag aus einem Manuskript des Britischen Museums enthielt.⁹⁶ Sechzehn Jahre später stellte der als „Polyhistor und Sprachgenie“ gefeierte Orientalist Adalbert Merx (1838–1909) Teile dieser Hymne aus einem Gothaer Fragment dem achten internationalen Orientalistenkongress 1889 als sensationelle *Trouvaille* vor und bezeichnete den Verfasser als unbekannt, ohne dass jemand Einspruch erhob.⁹⁷ Als der Alttestamentler Adolf Hilgenfeld (1823–1907) fünf Jahre später einige Varianten zu Merx' Veröffentlichung in seiner Zeitschrift publizierte,⁹⁸ beschwerte sich Heidenheim bei ihm und wies auf seine Erstpublikation, die unterdessen ganze

⁹⁵ Insbesondere sind dies: Die dogmatische Entwicklung innerhalb der samaritanischen Literatur und die Zuordnung der vorhandenen Schriften zu den entsprechenden Epochen (Macdonald, John: *The Theology of the Samaritans*. London 1964, S. 29-37); die vorwiegende Abstammung der Samaritaner von den Israeliten (Schur, Nathan: *History of the Samaritans*. Frankfurt 1989, S. 23); die Gesetzesauslegung, die teilweise das rabbinische Judentum an Strenge übertrifft (Schur, Natan: *History of the Samaritans*, S. 58); die Anerkennung des samaritanischen Hebräisch und Aramäisch als Varianten (und nicht Verformungen) palästinischer resp. jüdischer Dialekte (Hjelm, Ingrid: *The Samaritans and Early Judaism. A Literary Analysis*. Sheffield 2000, S. 96; Schur, Natan: *History of the Samaritans*, S. 71; 73); die Wichtigkeit des samaritanischen Targums als aramäische Literatur (Schur, Natan: *History of the Samaritans*, S. 72); die Nähe halachischer Anschauungen zum rabbinischen Judentum (Schur, Natan: *History of the Samaritans*, S. 74); die Datierung des Memar Marqah ins 4. Jahrhundert und seine Bedeutung (Hjelm, Ingrid: *The Samaritans and Early Judaism*, S. 96; Schur, Natan: *History of the Samaritans*, S. 75; Macdonald, John: *The Theology of the Samaritans*, S. 37); die Ähnlichkeit des Memar Marqah in der Form als auch der Methode zum Midrasch, überhaupt seine Nähe zum rabbinischen Judentum in Sprache, Schrift und Religion vor dem Anbruch der byzantinischen Zeit (Schur, Natan: *History of the Samaritans*, S. 74); Parallelen und gegenseitige Beeinflussung zu den Sadduzäern und zum Christentum (Schur, Natan: *History of the Samaritans*, S. 81; Macdonald, John: *The Theology of the Samaritans*, S. 32) und insbesondere zur Stephanusrede (Cullmann, Oscar: *Von Jesus zum Stephanuskreis und zum Johannesevangelium*. In: *Die Samaritaner*. Hg. von Ferdinand Dexinger und Reinhard Pummer, Darmstadt 1992, S. 403); Parallelen zu den Karäern (Macdonald, John: *The Theology of the Samaritans*, S. 33); die Einwirkungen der alexandrinischen Theologie (Macdonald, John: *The Theology of the Samaritans*, S. 31) und der Logoslehre (Macdonald, John: *The Theology of the Samaritans*, S. 73; 126f); wie auch der Einfluss des Islams auf den strikten Monotheismus in späteren Schichten der Literatur (Macdonald, John: *The Theology of the Samaritans*, S. 38f).

⁹⁶ Heidenheim, Moritz: *Die Christologie der Samaritaner*. In: VFK V (1873), S. 169-182. Bereits 1860 hatte Heidenheim Stücke dieser Handschrift publiziert: *Die Literatur der Samaritaner*. In: VFK I (1860), S. 408-412.

⁹⁷ Merx, Adalbert: *Der Ta'eb oder Messias der Samaritaner*. In: *Actes du huitième congrès international des orientalistes tenu en 1889 à Stockholm et à Christiania*. Leiden 1993, S. 117-139.

⁹⁸ Hilgenfeld, Adolf: *Der Taheb der Samaritaner nach einer neu aufgefundenen Urkunde*. In: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 37 (1894), S. 233-244.

einundzwanzig Jahre zurücklag.⁹⁹ Hilgenfeld rechtfertigte sich mit dem Hinweis, dass Merx auch nichts davon gewusst hätte und sämtliche Alttestamentler, denen er seine Publikation vorgelegt habe, auch nicht. Hilgenfeld verglich in der Folge seinen Text mit jenem Heidenheims, wies in einer Berichtigung auf seinen Lapsus hin und publizierte dazu ein Stück aus Heidenheims Übersetzung.¹⁰⁰ Der Orientalist Arthur Cowley (1861–1931) kollationierte die beiden Handschriften 1895 und bemerkte, dass Heidenheims Text dieser Passage korrekter sei als die beiden andern. Dieser Vorfall sei typisch, fügte er an, für die Art und Weise, wie damals samaritanische Forschung betrieben worden sei.¹⁰¹ 1909, elf Jahre nach Heidenheims Tod, publizierte Merx ungeniert sein Buch, ohne seinen Irrtum anhand der vorangegangenen Publikationen zu korrigieren: *Der Messias oder Ta'eb der Samaritaner, nach bisher unbekanntem Quellen* (Giessen 1909). Der Religionswissenschaftler Hans Gerhard Kippenberg (*1939) konstatierte dazu 1971: „Merx trug seine Ignoranz so souverän vor, dass seine Edition bis heute höchste Autorität genießt.“¹⁰²

Während Heidenheims an Sprachwissenschaft interessierte Zeitgenossen ausführlich und kritisch auf seine Textwiedergaben und Emendationen eingingen, fanden seine religionsgeschichtlichen Ausführungen nur wenig Würdigung. Abraham Geiger übergeht Heidenheims religionsgeschichtliche Einleitungen in seiner Kritik des Kommentars Marqah explizit.¹⁰³ Emil Kautzsch erwähnt in seiner Rezension der Liturgie der Samaritaner zwar, „mancherlei beachtenswerte Notizen“ gefunden zu haben, wie die gnostischen Einflüsse als auch die Erhebung des Moses zu einem Gegenchristus. Doch diese „beachtenswerten Notizen“ finden keine Erwähnung in seinem Artikel über die Samaritaner in der dritten Auflage der *Realencyklopädie für Theologie und Kirche* aus den Jahren 1896–1913: Die erste Stelle in der samaritanischen Literatur nähme „selbstverständlich“ der Pentateuch ein, der zusammen mit dem Targum ausführlich besprochen wird. Die Chroniken seien „fast gänzlich wertlos“ und die weitere samaritanische Literatur, nach Kautzsch „sonstige Literaturreste“,¹⁰⁴ findet nur

⁹⁹ In seiner Einleitung zum Commentar des Marqah erwähnt Heidenheim diese Sache und nimmt zu A. Hilgenfelds Publikation Stellung: BS III. Einleitung, S. XXX, Anm. †).

¹⁰⁰ Hilgenfeld, Adolf: Nachtrag zum Taheb der Samaritaner. In: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 38 (1895), S. 156.

¹⁰¹ Cowley, Arthur: The Samaritan Doctrine of the Messiah. In: Expositor 1 (1895), S. 161-174; S. 161.

¹⁰² Kippenberg, Hans Gerhard: Garizim und Synagoge. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Samaritanischen Religion der aramäischen Periode, Berlin 1971, S. 278.

¹⁰³ Geiger, Abraham: Neuere Mitteilungen über die Samaritaner VI. In: ZDMG 21 (1867), S. 169-182; S. 170.

¹⁰⁴ Kautzsch, Emil: Samaritaner. In: REThUK, 2. Ausg., [Bd. 17], S. 440.

als kommentierte Auflistung von Editionen und Sekundärliteratur Beachtung. Die wenigen Hinweise auf samaritanische Theologie stützt Kautzsch auf Petermanns Orientreise, die mittlerweile fünfzig Jahre zurücklag, sowie auf die Publikation von Adalbert Merx und Abraham Geiger.¹⁰⁵ Jakob Hamburgers 1883 erschienene *Realencyclopädie des Judentums*, geht ausführlich auf die Theologie der Samaritaner ein, wobei auch hier die Ansicht vertreten wird, die Samaritaner seien „auf halbem Weg stehen geblieben“, während sich nur das rabbinische Judentum weiterentwickelt hätte. Die Darstellung geht kaum auf die samaritanische Literatur ein, beruft sich hauptsächlich auf Wilhelm Gesenius und Rafael Kirchheim. Heidenheim wird gar nicht erwähnt.¹⁰⁶ Die 1906 publizierte *Jewish Encyclopedia* bietet einen ausführlichen Artikel über die Samaritaner, wobei die Darstellung über Dogma und Theologie gegenüber der Geschichte sehr kurz ausfällt und nur das Wichtigste, vom normativen Judentum kaum abweichende, erwähnt wird. Das samaritanische Glaubenssystem entspreche dem altisraelischen vor der Reform des Esra. „At this point the religious development of the Samaritans was arrested.“ Nur einige wenige Änderungen hätten unter der Herrschaft des Islam stattgefunden. In der Besprechung der Literatur wird Marqah erwähnt, nicht aber, dass der Text von Heidenheim ediert und mit einer Einleitung versehen wurde. Der Abschnitt zur Theologie schließt ganz im Sinne Geigers: „At the present day, however, Samaritan learning and thought has practically ceased to exist.“¹⁰⁷

Bereits 1872 hatte Heidenheim bedauernd festgestellt, dass die Besprechungen seiner Editionen auf seine religionsgeschichtlichen Betrachtungen, die ein Licht auf die Dogmatik der Samaritaner werfen, nicht eingingen.¹⁰⁸ Diese Feststellung bedeutet allerdings nicht, dass Heidenheims Einleitungen nicht gelesen und bewertet worden wären: 1907 publizierte der Alttestamentler James-Alan Montgomery seine Dissertation *The Samaritans: The earliest Jewish Sect*. Diese erste umfassende Monographie über die Samaritaner, die das damalige Wissen zusammenfasste, wurde schnell zum Standardwerk, das die Grundlage legte für die Forschung der nächsten hundert Jahre. Keine Darstellung der Samaritaner kam in der Folge um die Auseinandersetzung mit Montgomery herum. Im Kapitel über die Theologie konnte Montgomery für die ältere Zeit neben Wilhelm Gesenius nur auf John Nutt und Moritz Heidenheim zurückgreifen.¹⁰⁹ Während Nutt gar nicht zitiert wurde, stützte sich Montgomery in rund der Hälfte der

¹⁰⁵ Ebenda, S. 436f.

¹⁰⁶ Hamburger, Jakob: *Realencyclopädie für Bibel und Talmud*, Abt. II. Strelitz 1883, Art. Samaritaner, S. 1062.

¹⁰⁷ Cowley, Arthur: Samaritans. In: *The Jewish Encyclopedia*. Hg. von Isidore Singer et al. [12 Bde.] New York 1901-1906. [Bd. X], S. 669-881.

¹⁰⁸ Heidenheim, Moritz: Zur Logoslehre der Samaritaner. In: *VfK IV* (1871), S. 126.

¹⁰⁹ Vgl. die Literaturangaben zum Thema: Montgomery, James-Alan: *The Samaritans*, S. 204, Anm.1.

Fußnoten auf Heidenheims Publikationen, erwähnte allerdings dabei durchgehend weder den Titel der Artikel, noch Heidenheims Name.¹¹⁰ Montgomery verzichtete in diesem Kapitel bewusst auf eine diachrone Darstellung mit der Begründung, die samaritanische Theologie habe sich seit dem 4. Jahrhundert kaum verändert.¹¹¹ Auch konnte Montgomery Marqahs Schriften wenig Wert abgewinnen: „The Samaritan lack of genius and logic is capitably displayed in this writer of whom the sect boasts as its great theologian.”¹¹² Seine für das 17. und 18. Jahrhundert ausführliche Darstellung der Forschungsgeschichte lässt Montgomery mit J. Heinrich Petermanns Orientreise (1852–55) enden. Die Editoren zahlreicher Texte und Autoren verschiedenster Beiträge der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts werden in einem Satz kollektiv abgehandelt.¹¹³ Montgomerys Werk gilt als Meilenstein der Samaritanerforschung. Moritz Heidenheim und seine Forschungsergebnisse gerieten in Vergessenheit.

1971 übergang Hans G. Kippenberg in seiner Dissertation im Abriss der samaritanischen Theologie das 19. Jahrhundert und beginnt mit Montgomery: „(Es) macht einen staunen, was Montgomery in seinem Kapitel über die Theologie der Samaritaner aus dem ihm zugänglichen Material herausgeholt hat.“ In der Folge hob er Montgomerys Anliegen, „to note carefully ... the changes in the theology“,¹¹⁴ hervor, obwohl Montgomery gerade diese dringende Notwendigkeit in der zweiten Satzhälfte selbst relativierte und in der Folge auf eine chronologisch strukturierte Darstellung der samaritanischen Theologie weitgehend verzichtete. Ebenso begann die dänische Wissenschaftlerin Ingrid Hjelm im Jahr 2000 ihre Darstellung der Forschungsgeschichte mit Montgomery. Er sei der erste gewesen, der aufgrund von samaritanischen Quellen die Geschichte der Samaritaner und ihr Verhältnis zu Judentum, Christentum und Islam dargestellt habe.¹¹⁵

Heidenheims Emendationen wurden von seinen Zeitgenossen als tendenziös erachtet und sind bei der heutigen Fülle an Manuskripten und Varianten überholt. Seine Einleitungen sind jedoch der erste Versuch, samaritanische Theologie systematisch darzustellen; 1971 – fast hundert Jahre nach ihrem Erscheinen – wurde

¹¹⁰ Die Bibliotheca Samaritana I und II wird als "BS i" bzw. "BS ii" zitiert, Artikel aus der Vierteljahresschrift sind in der Bibliographie angegeben, werden aber ohne Titel und Autor mit dem Kürzel DVJ zitiert. Heidenheims Edition von Marqahs Kommentar wird nicht als "BS iii" sondern als "Marka" zitiert (u. a. S. 14 Anm. 10), in der von Heidenheim angegebenen Originalpaginaton des Manuskriptes.

¹¹¹ Montgomery, James-Alan: *The Samaritans*, S. 204f.

¹¹² Ebenda, S. 295.

¹¹³ Ebenda, S. 12.

¹¹⁴ Kippenberg, Hans Gerhard: *Garizim und Synagoge*, S. 15; Montgomery: *James-Alan: The Samaritans*, S. 204.

¹¹⁵ Hjelm, Ingrid: *The Samaritans and Early Judaism*, S. 13

die *Bibliotheca Samaritana* sogar nachgedruckt. Heidenheims Leistung auf dem Gebiet der Samaritanerforschung bestand darin, dass er viel Material zugänglich machte und aus den ihm vorliegenden schwer zu edierenden Manuskripten wesentliche Erkenntnisse über die Samaritaner herauszulesen vermochte. Dadurch legte er eine Basis für die spätere Forschung. Trotz seiner Verdienste und trotz jahrzehntelanger, anstrengender Arbeit, gelang es Heidenheim nicht, seine Zeitgenossen von der Relevanz der samaritanischen Literatur zu überzeugen. Diesen Durchbruch schaffte erst James-Alan Montgomery. Hat die Kritik an seinen Emendationen das gesamte Urteil über das Werk von Moritz Heidenheim dominiert? Stützten sich seine Zeitgenossen möglicherweise in ihrem Urteil über ihn vorwiegend darauf, was der konservative Rabbiner Samuel Kohn und der liberale Rabbiner Abraham Geiger über die Hebräischkenntnisse des konvertierten Rabbiners Moritz Heidenheim schrieben? Heidenheim beschloss sein Vorwort zu Marqahs Kommentar mit einem Zitat des samaritanischen Kommentators, das die Vermutung nahe legt, er habe in diesem Text sich selbst gesehen. Die folgenden Worte wären dann Heidenheims Selbstverständnis innerhalb der Samaritanerforschung seiner Zeit:

Anknüpfend an Deuter. 27,18 lehrt Marqah Buch III. p. 109a: ‚Sucht Jemand nach der Wahrheit, so gib ihm keine verworrene Antwort. Den nach Erkenntnis Suchenden lass nicht ohne Belehrung. Verlasse den auf bösen Wegen Herumirrenden nicht, nimm den Schuldigen auf. Stößt jemand Lästerungen aus, so erzürne dich nicht; nimm den Schuldigen auf Ist Jemand leer an Weisheit, so freue dich nicht darüber. Wer Worte ausspricht, die nicht weise machen und ihm zur Schande gereichen, den bringe zur Wahrheit zurück. Wer am Irrwege steht und sich nicht bewusst ist, wo er steht, den leite von diesem Weg weg. Wer dich mit dem belehren will, was nicht weise ist, dem tue du die Wahrheit kund und verlasse ihn nicht im Irrthume ...‘ So lehrte ein Samaritaner.¹¹⁶

7. Abraham Geiger und Moritz Heidenheim: Zwei Gelehrte im Widerstreit

Als evangelischer Theologe, der jeden katholischen Einfluss in seiner anglikanischen Kirche anprangerte, berief Heidenheim sich in Bezug auf die Bewertung des Samaritanischen Pentateuchs auf die katholische Position, um seine reformierten Kollegen mit dem Bonmot "Der Masoretentext ist die Vulgata der Synagoge"¹¹⁷ herauszufordern und ihnen ihren unkritischen Umgang mit dem

¹¹⁶ Heidenheim, Moritz: BS III. Vorwort, S. IV.

¹¹⁷ Heidenheim, Moritz: Über die Wichtigkeit der samaritanischen Literatur, S. 152.

Erbe der Reformatoren vorzuhalten. In der kritischen Untersuchung des Masoretentextes stimmte Heidenheim wiederum mit dem jüdischen Reformator Abraham Geiger überein. Von diesem trennte ihn hingegen die Einschätzung der samaritanischen Literatur.

Abraham Geiger widmete sich der Erforschung der samaritanischen Tradition, indem er sie mit jener des normativen Judentums verglich. Dies zu tun sah er, wie er in der ersten Rezension zu Heidenheims Publikationen indirekt festhielt, als ein Vorrecht jüdischer Gelehrter an. Aufgrund seiner Kenntnisse sei Heidenheim durchaus berechtigt, auf diesem Gebiet mitzuarbeiten, bemerkte er, nicht ohne im gleichen Atemzug auf Heidenheims Konversion aufmerksam zu machen.¹¹⁸ Die Kontroverse, die sich im folgenden Jahrzehnt zwischen Heidenheim und Geiger entspann und die ihre Fortsetzung in der literarischen Fehde zwischen Samuel Kohn und Moritz Heidenheim fand, drehte sich kurz gesagt um die Frage, ob Heidenheim Hebräisch und Aramäisch verstehe oder verdrehe. Worum ging es, wenn zwei Rabbiner Dutzende von Seiten benötigen, um der Öffentlichkeit zu demonstrieren, dass ein konvertierter Rabbiner kein Hebräisch könne? Bei dieser Polemik darf nicht übersehen werden, dass die gegenseitige Kritik an den Hebräischkenntnissen unter Rabbinern des 19. Jahrhunderts ein beliebter Topos war, um die vielschichtigen Meinungsverschiedenheiten bezüglich der religiösen Reform auf eine vermeintliche Sachebene zu heben.¹¹⁹ So wirft etwa im *Treuen Zions-Wächter*, dem Sprachrohr der Orthodoxie, ein Kritiker seinem Gegner vor, er könne „rabbiniſch“ nur lesen, „so es punctiert“ sei.¹²⁰

Trotz gegensätzlicher Äußerungen und polemischer Einwände sind die Parallelen zwischen Moritz Heidenheim und Abraham Geiger nicht zu übersehen: Beide besaßen eine rabbinische Ausbildung und entstammten dem orthodoxen Judentum. Und beide hatten ihm den Rücken gekehrt. Beide sahen ihren Weg als notwendige und theologisch richtige Weiterentwicklung der Hebräischen Bibel und der jüdischen Tradition. Und beiden Richtungen, dem Reformjudentum und dem *Judenchristentum*,¹²¹ wurde und wird von orthodoxer Seite vorgeworfen, abtrünnig zu sein und die Tradition zu verraten. Diese beiden „abtrünnigen“ Gelehrten wandten sich nun der Erforschung jenes Volkes zu, von dem Jahrhunderte lang behauptet wurde, es habe sich vom Judentum abgespalten und

¹¹⁸ Geiger, Abraham: Neuere Mitteilungen über die Samaritaner I, S. 714.

¹¹⁹ Vgl. dazu Wilke, Carsten: "Den Talmud und den Kant". Rabbinerausbildung an der Schwelle zur Moderne. Hildesheim 2003, S. 564.

¹²⁰ Der Treue Zions-Wächter 4 (1848), S. 96f.

¹²¹ Unter Judenchristen verstehe ich, in Anlehnung an die frühchristliche Tradition, zur christlichen Kirche übergetretene Juden, die weiterhin auf die eine oder andere Weise an ihrer jüdischen Identität festhalten. Vgl. dazu Fruchtenbaum, Arnold G.: Definitions. In: Ders. *Israelology. The missing Link in Systematic Theology*. Tustin 1989, S. 748-754.

die jüdische Tradition mit fremden Elementen durchsetzt. Geiger und Heidenheim waren sich einig, dass die Samaritaner mehrheitlich als Juden zu betrachten seien. In der Bewertung der samaritanischen Tradition hingegen fiel ihre Meinung unterschiedlich aus: Geiger sah die Samaritaner als eine stehengebliebene, der religiösen Veränderung feindlich gesinnte Gemeinschaft, die aufgrund dieser Umstände dem baldigen Untergang geweiht sei. Es fragt sich, ob Geiger hier nicht die Ansicht der protestantischen Bildungskultur übernommen hat, wonach die Bildungsfähigkeit Mitgliedern anderer Religionen nicht zugestanden wird.¹²² Konnte einem Samaritaner keine geistige Entwicklung zugestanden werden, weil er ein Samaritaner war? Heidenheim hingegen betonte den theologischen Wandel, der sich in der samaritanischen Literatur der vorchristlichen Zeit über die christliche bis hin zur islamischen Epoche abzeichne. Er unterstrich die religionsgeschichtliche Bedeutung dieser Texte sowohl für die christliche Theologie als auch für die Textkritik.

Möglicherweise gab es sowohl für Geiger als auch für Heidenheim ganz persönliche Gründe, weshalb sie die samaritanische Literatur studierten. Geiger sprach zwischen den Zeilen seiner Publikationen zur Orthodoxie seiner Zeit, die sich in seinen Augen ebenso starr und ängstlich an die Tradition klammerte wie die Samaritaner. Diese Fortschrittsfeindlichkeit interpretierte Geiger als Dekadenz, während er die Zukunft des Judentums in der geistigen und theologischen Weiterentwicklung sah.¹²³ Heidenheim sprach hinsichtlich seiner eigenen theologischen Vorstellungen weniger deutlich zwischen den Zeilen, jedoch ist nicht zu übersehen, dass die samaritanische Theologie sowohl gnostischen Tendenzen der christlichen Theologie als auch verschiedenen Traditionen des normativen Judentums nahe steht. Dadurch stellte sie für Heidenheim vielleicht eine Brücke zwischen jüdischer und christlicher Theologie dar, die es ihm ermöglichte, Christentum und Judentum nicht als zwei komplett verschiedene Traditionen zu sehen und seine eigene Identität nicht als eine gesplante wahrzunehmen. Auch im alexandrinischen Judentum findet sich gnostisches Gedankengut, was Heidenheim nicht zu unterstreichen vergaß. Die Tatsache, dass ein gnostisch gefärbter Messias innerhalb der Rahmenbedingungen der jüdischen Tradition denkbar war, befreit das frühe Christentum vom Vorwurf, sich mit der Aufnahme gnostischer Elemente gänzlich vom Judentum losgelöst zu haben und einem „heidnischen Denkmodell“ erlegen zu sein. Der Glaube eines *Judenchristen* wird dadurch zu einer Möglichkeit innerhalb der Bandbreite jüdisch-theologischer Bekenntnisse zur Zeit des Zweiten Tempels. Möglicherweise ist diese

¹²² Vgl. dazu die Studie: Jensen, Uffa: Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert. Göttingen 2005.

¹²³ Meyer, Michael A.: Antwort auf die Moderne, S. 142.

Beobachtung eine der „schwebenden theologischen Fragen“, die Heidenheim immer wieder erwähnte, wenn es um den Wert der samaritanischen Literatur für die theologische Wissenschaft ging.

Abraham Geiger, Moritz Heidenheim, Samuel Kohn und die andern erwähnten Samaritanerforscher befassten sich intensiv und über Jahrzehnte mit der samaritanischen Tradition. Sie leisteten – vergegenwärtigt man sich ihre Voraussetzungen und technischen Möglichkeiten – sehr viel. Trotz der Befangenheit einzelner Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts in ihrer eigenen religiösen Herkunft legten sie die Grundlagen zur kritischen Auseinandersetzung mit der Tradition der Samaritaner.

8. Und heute?

Im Laufe des 20. Jahrhunderts schlossen sich jüdische und christliche Samaritanerforscher zu gemeinsamen Publikationen zusammen. Die Bereitschaft zum Konsens oder wenigstens zum Diskurs zwischen Innensicht und Außensicht jedoch schien noch Ende des 20. Jahrhunderts nicht ganz gefunden zu sein. So wurden in dem von Alan Crown 1989 publizierten Sammelband zur Erforschung der Samaritaner nur Arbeiten von Christen und Juden aufgenommen, aber keine einzige von Samaritanern, die sich dem Orakel des geistigen Stillstandes widersetzt und in der Zwischenzeit auch Gelehrte hervorgebracht haben, die die eigene Tradition zum Forschungsgegenstand machen.¹²⁴ Die Begründung lautete, man wolle keiner Gruppe den Vorrang einräumen.¹²⁵ Dazu ist anzumerken, dass die Samaritaner heute in Bezug auf ihre Identität mit einem weiteren Problem konfrontiert sind: Die einen besitzen einen israelischen Pass, während die anderen auf der Westbank leben.¹²⁶ Interessant wäre es, künftig Vertreter beider Gruppen in Bezug auf ihre eigene Tradition (kontrovers?) zu Wort kommen zu lassen. Gegenüber der oben erwähnten christlich-jüdischen Vereinnahmung der Samaritanerforschung hielten die samaritanischen Autoren Iain Ruairidh und Mhanainn Bóid im selben Jahr fest, samaritanische Halacha könne nur von Samaritanern vollumfänglich dargestellt werden.¹²⁷ Wünschenswert wäre für das 21. Jahrhundert ein Forschungsansatz, der das Quellenstudium und die religiöse Überzeugung beziehungsweise der politische Status der Forschenden, seien sie Samaritaner, Juden, Christen oder *Judenchristen*, getrennt vom Forschungsgegen-

¹²⁴ Zum Aufleben der Samaritaner anfangs des 20. Jahrhunderts vgl. Schmidinger, Thomas: Unter sich am Berg Garizim. In: Aufbau. Das jüdische Monatsmagazin. 70 (2004), Nr. 4 vom 18. März, S. 5.

¹²⁵ Crown, Alan: The Samaritans. Introduction, S. XIX.

¹²⁶ Vgl. oben, Anm. 32.

¹²⁷ Ruairidh, Iain und Bóid, Mhanainn: Principles of Samaritan Halachah, Leiden 1989, S. 7.

stand berücksichtigt und zu einem fruchtbaren Austausch führt.¹²⁸

9. Die Sammlung Heidenheim

Um die vielschichtigen Zusammenhänge zwischen christlicher, samaritanischer und rabbinischer Tradition aufzuzeigen und Quellen jederzeit griffbereit zu haben, schaffte sich Heidenheim alle relevante Literatur für seine Privatbibliothek an, die am Ende seines Lebens rund achtzig Laufmeter umfasste und mit ihren rund 2850 Drucken und Manuskripten die jüdische Literatur- und Typographieggeschichte im kleinen widerspiegelt. Diese Büchersammlung, die seit beinahe hundert Jahren kaum beachtet in der Zentralbibliothek Zürich gehütet wird, war der Anlass, die Geschichte ihres Besitzers zu erforschen und in einer Biographie darzustellen. Dieses Forschungsvorhaben, das vom Schweizerischen Nationalfonds gefördert wurde, umfasste auch eine Sacherschliessung der Drucke und Handschriften. Im Lauf des Jahres 2006 wird die Sammlung Heidenheim über die bereits bestehende Webseite www.heidenheim.ch online zugänglich sein.¹²⁹

¹²⁸ Die Beschreibung der privaten Sammlungen zur samaritanischen Tradition der beiden Forscher William E. Barton (1861–1930) und James D. Purvis und findet sich auf der Webseite der Boston University: www.bu.edu/sth/archives/sth/barton.html bzw. www.bu.edu/sth

¹²⁹ Die Beschreibung der privaten Sammlungen zur samaritanischen Tradition der beiden Forscher William E. Barton (1861–1930) und James D. Purvis und findet sich auf der Webseite der Boston University: www.bu.edu/sth/archives/sth/barton.html bzw. www.bu.edu/sth/archives/sth/purvis.html

Mark R. Cohen, Unter Kreuz und Halbmond. Die Juden im Mittelalter, München: C.H. Beck 2005, 224 S., 24,90 €.

Die zahlreichen Aspekte und Relikte jüdischen Lebens in Europa während des Mittelalters hat erst jüngst eine groß angelegte Ausstellung in Speyer „vor Augen geführt“. Zur Ausstellung erschien ein reich bebildeter Katalog und zur wissenschaftlichen Ergänzung ein umfangreicher Sammelband. Passend dazu legt der Verlag C.H. Beck nun Mark R. Cohens vor über zehn Jahren erschienene Studie *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages* auch in deutscher Übersetzung vor. Das schmale Buch ist, dies sei vorweg gesagt, nicht nur eine Ergänzung zu den Veröffentlichungen aus letzter Zeit zum Thema „Juden im Mittelalter“, es ist vielmehr auch eine Bereicherung. Denn Mark R. Cohen, Professor für Nahost-Studien und jüdische Geschichte in Princeton, hat – wie der Titel bereits ankündigt – eine vergleichende Perspektive für seine Studie gewählt, die sich als überaus aufschlußreich erweist. Cohens bisherige Veröffentlichungen haben sich – wie er selbst in seinem Vorwort betont – bislang eher auf die mittelalterlich-islamische Welt konzentriert, wenngleich Ausnahmen wie z.B. seine ausgezeichnete Übersetzung von Leon Modenas Autobiographie hier nicht unerwähnt bleiben sollten. Daß Cohen sich an eine vergleichende Untersuchung der Situation der Juden im christlichen und im islamischen Raum während des Mittelalters gemacht hat, ist ebenso mutig wie innovativ. Mutig auch, weil die Intention der Studie leicht als politische Gebrauchsanleitung mißverstanden werden kann, wie es denn auch geschehen ist: „Einige Leser haben dieses Buch als Legitimierung der Oslo-Verträge empfunden. In Wirklichkeit hatte ich lange vor Oslo zu schreiben, und es lag nicht in meiner Absicht, eine Botschaft für die Gegenwart zu verkünden“, berichtet Cohen in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe (S. 13). Freilich ging es ihm nicht darum, das Zusammenleben von Juden mit der nicht-jüdischen Majorität in den unterschiedlichen Gesellschaften in manichäischer Weise darzustellen: Hier das judenfeindliche christliche Abendland, dort die zumindest zeitweise idyllischen arabischen Reiche unter islamischer Herrschaft. Daß dies in der Vergangenheit oft versucht worden ist, ändert nichts an der Unsinnigkeit einer solch undifferenzierten Sicht. Vielmehr war der „Mythos eines interreligiösen Utopia“ (S. 20) – auf die islamischen Herrschaftsgebiete während des Mittelalters bezogen – das Konstrukt einiger Historiker, die damit das „politische Ziel“ verbanden, „das angeblich liberale Europa dazu herauszufordern, seine Verheißungen politischer Gleichheit und ungehinderter beruflicher wie kultureller Chancen für Juden wahrzumachen.“ In den 1950er und 1960er Jahren erlebte dann, so Cohen, der „Gegenmythos“ eine Konjunktur. Eine „neue ,weh-

leidige' Deutung der jüdisch-arabischen Geschichte“ wurde nach der Gründung des Staates Israel in den Augen mancher, insbesondere israelischer Historiker zum Erklärungsmodell für die kriegerische Feindschaft mit den arabischen Nachbarstaaten. Es sei schließlich immer so gewesen, wurde nun mit Berufung auf nicht selten verdrehte Zeugnisse aus dem Mittelalter argumentiert. Diese Mythen, die der sachlichen und vergleichenden Annäherung an die Thematik im Wege stehen, in ihrer politischen Bedingtheit seziert zu haben, ist ein besonderes Verdienst der Studie Cohens. Und noch einem weiterem Mißverständnis beugt Cohen in seiner Einleitung vor: „Es handelt sich *nicht* um eine vergleichende Untersuchung zur Toleranz. Weder für den Islam noch für das Christentum der vormodernen Zeit stellte Toleranz, jedenfalls so wie wir sie im Westen seit John Locke verstehen, eine Tugend dar.“ (S. 22) In der Tat zeigt Cohen im Verlauf seiner Studie, daß die Rahmenbedingungen für Juden in der islamischen Welt im Mittelalter keineswegs eklatant besser waren – auch nicht erheblich „liberaler“ als im Vergleich mit dem christlichen Abendland. Juden wurden unterdrückt, dies läßt sich sowohl für die islamische als auch für die christliche Gesellschaft konstatieren: Unterschiedlich – und dies ist von großer Bedeutung – waren lediglich die Motive der Unterdrückung, deren rechtliche Begründung und deren praktische Handhabung. In diesem Kontext führt Cohen zahlreiche konzeptuelle Unterschiede der gesellschaftlichen Stellung von Juden an. Auf religiöser Argumentationsebene sind diese Unterschiede besonders augenfällig. Die christliche Annahme von der Präfiguration des Neuen Testaments im Alten Testament steht in deutlichem Gegensatz zur islamischen Lehre, die die Heiligen Schriften der Juden (ebenso wie die der Christen) als tahrif (Verfälschung) ablehnt. Angesichts dieser Tatsache erklärt sich, warum es im Islam eben nicht wie im Christentum zu einer Kontroverse mit Blick auf die Deutungshoheit über die Heiligen Schriften kam, letztlich die „Intensität des interreligiösen Konflikts in der islamischen Welt“ (S. 43) also erheblich geringer war. In rechtlicher Sicht fällt der Vergleich schwerer: Die Entwicklung der „Kammerknechtschaft“, die Juden zu unmittelbaren *servi* des weltlichen Herrschers degradierte, war eine komplexe „Mischung aus Schutzpolitik und rücksichtsloser Ausbeutung“ (S. 64). Im Vergleich dazu war die rechtliche Stellung der Juden im Islam weniger spezifisch und exponiert. Juden zählten wie Christen zur Kategorie der *dimmi* (Ungläubige) und waren dem islamischen Recht unterworfen. Sie wurden also nicht – wie häufig im kirchlichen Recht – von der Rechtssprechung ausgenommen. Zwischen weltlichem und religiösem Recht wurde zudem im Islam nicht unterschieden, was die Verbindlichkeit der erreichten *dimmi*-Stellung (wie sie auch der sog. „Pakt des Omar“ festlegte) gewährte. Zwar kannte auch der Islam

in späterer Zeit (ab ca. 850) Kleidervorschriften für dimm?s ebenso wie das demütigende Eintreiben einer Kopfsteuer (gizya), aber offenbar wurden erstere mehrheitlich nicht durchgesetzt, während die Kopfsteuer verglichen mit den oft willkürlichen Steuerauflagen der europäischen Juden nicht nur relativ moderat ausfiel, sondern auch im Gegenzug staatliche Garantien gewährte. Angesichts der hier skizzierten Vergleichsparameter auf religiösem und rechtlichem Gebiet scheint es unnötig wie auch wenig überzeugend auf ältere Erklärungsmodelle zurückzugreifen, die einen „mittelalterlichen Nationalismus“ für die Vertreibung der Juden in Europa insbesondere im 13., 14. und 15. Jahrhundert verantwortlich machten. Richtig ist, daß der mittelalterliche Islam, so Cohen, nicht einmal „die rudimentärsten nationalistischen Tendenzen“ (S. 167) kannte. Das Fehlen von „Nationalismus“ (was auch immer das im Mittelalter bezeichnen soll) in der islamischen Welt ist allerdings nicht der Grund, weshalb es dort kaum zu Vertreibungen von Juden kam – und ein vermeintlicher ‚Nationalismus‘ im modernen Sinn ist auch nicht das Motiv der großen Vertreibungswellen aus England, Frankreich und Spanien gewesen. Die territoriale Geschlossenheit letzterer Gebiete erlaubte zweifellos die Vertreibung von Juden in nahezu umfassender Weise, mit Nationalismus hat dies aber nichts zu tun.

Ein Blick auf die wirtschaftlichen Bedingungen scheint in vergleichender Perspektive wesentlich gewinnbringender, und Cohen versäumt es nicht, detailliert darzulegen, warum Juden "in der islamischen Welt gut in das Wirtschaftsleben der Gesamtgesellschaft integriert waren", insgesamt also "ein relatives Fehlen wirtschaftlicher Diskriminierung der Juden" (S. 97) konstatiert werden kann. Die Studie berücksichtigt noch weitere Vergleichsansätze, die es dem Autor am Schluß erlauben, eine ausgewogene Zusammenfassung zu geben. Überaus bedauerlich ist allerdings, daß die deutsche Ausgabe von Cohens Studie eher der essayistischen Anregung, denn der weiterführenden wissenschaftlichen Vertiefung wird dienen müssen. Denn die unsinnige (und vermutlich obskuren Mutmaßungen über die Akzeptanz bei "Zielgruppen" geschuldete) Entscheidung des Verlages, Cohens Buches ohne Fußnoten und zudem gekürzt zu übersetzen, macht die englische Fassung weiterhin zur Referenzfassung. Bleibt zu wünschen, daß das Buch wenigstens die schnöden marktwirtschaftlichen Hoffnungen des Verlages erfüllt und ein breites Publikum erreicht. Verdient wäre es.

Daniel Jütte, Stuttgart

Erika Timm, unter Mitarbeit von Gustav Adolf Beckmann, Historische jiddische Semantik. Die Bibelübersetzungssprache als Faktor der Auseinanderentwicklung des jiddischen und des deutschen Wortschatzes, Tübingen: Niemeyer 2005, 736 S., 112 €.

Auf das eigenartige Phänomen des Halbverstehens gesprochener oder gelesener jiddischer Texte durch deutschsprachige Hörer oder Leser wird oft genug hingewiesen, ohne dass doch dessen Gründe wirklich verstanden werden. Sind es die zahlreichen semitischen, romanischen oder slawischen Wörter in der jiddischen Sprache, die das Verstehen erschweren, oder liegen die Gründe dafür nicht doch an anderer Stelle? Erika Timm zeigt anhand von über lange Jahre gesammeltem Textmaterial, dass das Problem weniger in den nichtgermanischen Bestandteilen des Jiddischen liegt als eben gerade in den deutschen. Denn Letztere haben eine zum Teil so deutliche semantische Varianz vom Deutschen, dass gerade sie den täuschenden Eindruck des Verstehens suggerieren, wo tatsächlich beim deutschen Hörer Missverstehen erzeugt wird. Einer der Gründe dieser Differenzierung liegt gerade nicht im Jiddischen, sondern im Deutschen, das im Laufe der Jahrhunderte selbst Entwicklungen durchgemacht hat, welche das Jüdischdeutsche nicht mitvollzog, weshalb der jiddische Wortschatz eine Fülle von altem sprachlichem Gut aufbewahrte, wie *gewinerin* für die „Wöchnerin“, *sprejten* für „ausbreiten“, *lajlech* (Leinentuch), *lefç* (Lippe) und dergleichen. Desgleichen hat das Jiddische die so genannte „humanistische Rekorrektur“, die durch die Lutherbibel bezeugt ist, nicht mitgemacht, weshalb das Jiddische Wörter wie *helfandbeijn* für „Elfenbein“ und *aptejk* für „Apotheke“ bewahrte.

Zu diesen Distanzierungsschritten kommen nun allerdings auch die internen Veränderungen des Jiddischen selbst. Hier spielt natürlich die kulturelle und religiöse Distanz zwischen Juden und Christen eine Rolle, derart, dass bestimmte Begriffe für Juden christlich besetzt und darum für den jüdischen Sprachgebrauch ungeeignet waren. Timm unterscheidet hierfür zwei Prozesse, die sie „institutionsbedingte“ und „übersetzungsbedingte“ Vorgänge nennt. Zu ersteren gehören Begriffe wie das *lernen* als religiöse Aufgabe oder das *schinwesitzen* als Trauerritus.

Der vorliegende Band wendet sich dem zweiten Prozess zu, dem übersetzungsbedingten, den die Autorin in früheren Aufsätzen schon vorgestellt hatte¹ nun aber auf Basis ihrer gesamten Ergebnisse ausbreitet. Dieser Prozess, den die

¹ E. Timm, An den Quellen des Jiddischen. Ergebnisse eines Forschungsprojektes, in: Von Enoch bis Kafka. Festschrift K.E. Grözinger, ed. M. Voigts, Wiesbaden 2002, S. 105-115; dies., Die Bibelübersetzungssprache als Faktor der Auseinanderentwicklung des jiddischen und des deutschen Wortschatzes, in: Sprache und Identität im Judentum, ed. K.E. Grözinger, Wiesbaden 1998 (Jüdische Kultur Bd. 4).

Autorin im *beder*, das heißt in der Kleinkinderschule, angesiedelt sieht, geschieht in der Wort-für-Wort-Übersetzung des biblischen Textes, der als Lehrbuch im Unterricht diente. Die Ergebnisse dieses Prozesses sind in so genannten Glossaren, vor allem dem hier zugrunde gelegten *Mircevs hamischne* von 1534 (Krakau), und auch ganzen jiddischen Bibelübersetzungen erhalten, die der heutigen Forschung als Grundlage dienen. Die Grundthese Timms ist, dass in diesem Prozess die biblisch-hebräische Semantik sich auf das für die Übersetzung herangezogene deutsche Vokabular auswirkt. Die Autorin erarbeitet hierfür eine ausführliche Matrix, welche die dabei ablaufenden Übersetzungsprozesse rubriziert.

All dies ist für den linguistisch interessierten Leser, der die eingangs formulierte Frage auf Fakten beruhend beantworten will, überaus informativ. Nach den bislang skizzierten systematischen Einleitungsteilen folgt der Hauptteil des Buches in Gestalt eines historischen Wörterbuches an ca. 300 Beispielen, der bei einer solchen Gattung wider Erwarten auch dem Nichtlinguisten ein wirkliches Lesevergnügen beschert. Zu sehen, wie das hebräische *ruach*, unterschiedlich als „seit“, „seiten“, „wind“, *nevu'o* (Prophetie), „gemut“, „otem“, wiedergegeben wird, wie aus *kle semer* (Musikinstrumente) allmählich die als *Klesmer* bezeichneten Musikanten werden, ist höchst anregend, führt zu kulturgeschichtlichen Betrachtungen der Autorin oder lädt zu solchen ein. Um nur noch ein Beispiel anzuführen: Nach 2 Könige 22, 14 wohnte die biblische Prophetin Hulda im „zweiten Bezirk“ (*Mischne*) der Stadt Jerusalem. Dies wird in einem der ältesten Glossare als *lern-kamer* oder *lern-hous* übersetzt. Diese Übersetzung geht auf eine alte Midraschtradition zurück, die das *Mischne* mit *Mischna* (Lernen) in Verbindung brachte. Weitere schöne Erklärungen dieser Art kann der Leser in diesem alphabetischen Teil des Buches finden.

Das einzig Beklagenswerte an dem Buch ist, dass es nicht alle 13.000 Lemmata des *Mircevs hamischne* in dieser Weise bearbeiten konnte, sondern „nur“ etwa 300.

Karl E. Grözinger, Berlin

David B. Ruderman, Giuseppe Veltri (Hg.), Cultural Intermediaries. Jewish Intellectuals in Early Modern Italy, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2004, 293 S., 51,90 €.

„Judentum und italienische Renaissance“ – dieses außerordentlich facettenreiche Kapitel in der Geschichte des europäischen Judentums ist seit längerem auch ein Hauptschauplatz von Kontroversen über die Methoden und Prämissen des Faches Jüdische Geschichte. In den 1920er Jahren kritisierte Salo W. Baron die „lachrymose conception“ der jüdischen Geschichte, also die Bemühungen von Historikern, die jüdische Geschichte als eine Geschichte von Unterdrückung und Ohnmacht zu schreiben. Im Anschluß daran waren es nicht zuletzt die (fraglos verdienstvollen) Arbeiten Cecil Roths, die sich um einen Paradigmenwechsel bemühten: Jüdische Geschichte wurde insbesondere bei Roth in Teilen auch als eine Erfolgsgeschichte dargestellt. Keine Epoche eignete sich, so Roth, dafür so ausgezeichnet wie die italienische Renaissance: “It is probably true to say that [...] there has never been any other period in history when the Jews achieved so successful a synthesis between their ancestral Hebraic culture and that of the environment.”¹ Für Roth war die kulturelle Leistung des italienischen Judentums Resultat eines offenen, von jüdischer Seite mit Enthusiasmus betriebenen Dialogs mit der christlichen Renaissancegesellschaft.

Diese Sicht ist in jüngerer Zeit von Robert Bonfil, insbesondere in seiner Studie *Jewish Life in Renaissance Italy* (1994), scharf kritisiert worden. Die kulturelle Bedeutung jüdischer Gemeinden in Italien während der Renaissance, so Bonfil, verdanke sich nur zu verhältnismäßig geringen Teilen den Einflüssen der nicht-jüdischen Mehrheitsgesellschaft. Die Blüte jüdischer Gemeinden sollte also nicht als ein (matter) Abglanz gesamtgesellschaftlicher Umbrüche gesehen werden. Vielmehr hätten auch und gerade während der Renaissance Rabbinen und jüdische Gelehrte weiterhin das intellektuelle Zentrum und den Anziehungspunkt der weitgehend autonomen jüdischen Gemeinden gebildet; das Brückenbauen zur christlichen Mehrheitsgesellschaft sei Angelegenheit einiger weniger gewesen. Zwischen diesen hier verkürzt umrissenen Positionen von Roth und Bonfil klafft offenkundig ein Graben. Insofern ist der vorliegende Tagungsband über *Jewish Intellectuals in Early Modern Italy* als „Cultural Intermediaries“ nicht nur der Beschäftigung mit kulturellen „Vermittlern“ gewidmet, sondern selbst ein Beitrag zur Vermittlung zwischen den unterschiedlichen Positionen der Historiographie. Es geht dabei, so David B. Ruderman in seiner Einleitung, um das Wirken jüdi-

¹ Cecil Roth, *The Jews in the Renaissance*, Philadelphia 1959, S. 12.

scher Intellektueller, die an den Schnittstellen von Minderheits- und Mehrheitsgesellschaft wirkten: Die Protagonisten des Bandes „were not known especially for their expertise in Jewish legal matters. They were primarily engaged in the study of Jewish thought [...], that is, in disciplines outside the traditional bound of the halakha such as kabbalah, rhetoric and historiography, scholastic and Neoplatonic philosophy, magic, medicine, the sciences and even music.“ (S. 4) An diese programmatische Feststellung schließt sich Rudermans Frage an: „Would such subjects as the kabbalah, in its particular adhesion to magic and philosophy, or rhetoric, grammar, and history be so important to some Jewish intellectuals if not for the regnant cultural tastes of their Christian interlocutors?“ (S. 6) Beurteilt man diesen kulturellen Austausch einerseits nicht als eine intellektuelle Fraternalisierung (wie dies zugespitzt für Roth zutrifft), andererseits nicht in den Kategorien einer Arithmetik der Einflüsse (wie mitunter bei Bonfil), dann scheint das von Ruderman vertretene Modell von Angebot und Nachfrage am besten auf die geschichtlichen Prozesse anzuwenden zu sein. Dabei ging aber es nicht um jene Art von Vermittlung, wie sie beispielsweise die jüdischen Übersetzer des Mittelalters aus einer gewissen Monopolstellung heraus zwischen islamischer und christlicher Gesellschaft leisteten. Vielmehr stand das spezifisch humanistisch geprägte Interesse an den „Jewish sources of Western civilizations“ zunehmend im Mittelpunkt. Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin oder Sebastian Münster stehen trotz ihrer Unterschiedlichkeit für diese auf christlicher Seite augenfällige Tendenz einer „new appreciation of Judaism“. Insbesondere was das Interesse der christlichen Hebraisten betrifft, darf man sich aber keinem naiven Bild von jüdischen Intellektuellen als gleichberechtigten Gesprächspartnern hingeben. Vermittlung fand vielmehr auch in einer Konkurrenzsituation statt: „They [the Jews] were no longer the sole arbiters of the sacred texts of the Jewish traditions, and certainly not of the Hebrew bible.“ (S. 13) In diesem Spannungsfeld wirkten viele der im vorliegenden Band vorgestellten „Cultural Intermediaries“ – mit jeweils unterschiedlichem Erfolg. Elia Delmedigo beispielsweise wählte die Rückkehr in seine Heimat Kreta, nachdem er die Erfolglosigkeit seiner Bemühungen um eine Eindämmung kabbalistischer Lehren in Italien eingesehen hatte. Wie Harvey Hames in seinem Aufsatz prägnant darstellt, war es eben dieses Scheitern Delmedigos, das ihn zunehmend einen streng religiös-halachisch geprägten Standpunkt einnehmen ließ und in gewisser Weise zu einem „Archetype of the Halakhic Man“ machte. Sein Zeitgenosse Yohanan Alemanno (der bekanntlich im Kreis um Pico della Mirandola eine wichtige Rolle spielte) scheint solche Frustration keineswegs verspürt zu haben. Vielmehr rühmte Alemanno seine Wahl von Florenz als Studien- und Wirkungsort. Die in

Alemannos Werken anzutreffenden autobiographischen Hinweise und Metaphern untersucht Fabrizio Lelli in seinem anregenden Aufsatz über *Biography and Autobiography in Yobanan Alemanno's Literary Perception*. Einem weiteren prominenten jüdischen Zeitgenossen aus dem Florentiner Umfeld dieser Zeit widmet sich Giuseppe Veltri in seinem Beitrag über Leone Ebreo. Wenngleich sich Leones *Dialoghi d'amore* gemessen an den philosophischen Diskussionen der Zeit keineswegs durch ihre besondere Innovativität auszeichnen, so erfreuten sie sich trotzdem (oder vielleicht gerade deshalb) großer Beliebtheit – wie die insgesamt 25 Auflagen zwischen 1535 und 1607 bezeugen. Wie Veltri überzeugend zeigt, lassen sich Leones Bemühungen um den Entwurf einer „philosophy of Judaism“ durchaus nachweisen. Bei den zeitgenössischen wie späteren Leser scheint dies aber kaum Beachtung gefunden zu haben: „The reception of his work was exceptional not because it was a specifically Jewish work on love, but only because it presented Platonic philosophy in a pleasant poetic manner, functioning as a handbook of ideas in circulation throughout the Renaissance humanist world.“ (S. 61)

Der Band enthält noch weitere, größtenteils sehr überzeugende Beiträge, in deren Mittelpunkt (bis auf Moshe Idels abschließenden Ausführungen zum kabbalistischen Austausch zwischen Safed und Italien) jeweils Einzelleistungen jüdischer Intellektueller stehen. Besonders zu begrüßen ist das breite Spektrum des Bandes: Nicht nur Vertreter der philosophischen und kabbalistischen Strömungen der Zeit haben Aufnahme gefunden, sondern auch die Protagonisten der zaghaften historiographischen (Joseph ha-Kohen) und künstlerischen Tendenzen (Salamone Rossi) im Judentum sind berücksichtigt worden. Insgesamt liegt ein Tagungsband auf durchgehend hohem Niveau und von anregender Vielseitigkeit vor.

Daniel Jütte, Stuttgart

Gian Maria Varanini, Reinhold C. Mueller (Hrsg.): Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento, Florenz 2005, 200 S., 15 €.

Der Geschichte der Juden in Venedig sind bekanntlich bereits wichtige Studien – zuletzt ein Sammelband von Benjamin Ravid – gewidmet worden. Weniger ist hingegen über die Anfänge und die Entwicklung jüdischer Siedlung in den venezianischen Gebieten des Festlandes (der sog. *terraferma*) bekannt. Der hier anzuzeigende, jüngst erschienene Band über *Ebrei nella Terraferma veneta del Quattrocento* geht auf eine Tagung zurück, die 2003 in Verona veranstaltet wurde. Zu begrüßen ist, daß die Autorinnen und Autoren des Bandes meistens junge Forscher sind, die hier Zwischenergebnisse ihrer teilweise noch nicht abgeschlossenen Forschungsarbeiten präsentieren. Die Mehrheit der Aufsätze ist lokalgeschichtlich ausgerichtet: Die Darstellung der Judenpolitik in einzelnen Städte unter venezianischer Herrschaft steht im Mittelpunkt. Der Untersuchungszeitraum ist – wie der Titel bereits andeutet – im Wesentlichen das 15. Jahrhundert. Die zeitliche Begrenzung erweist sich keineswegs als eine Einschränkung. Wie der Herausgeber Reinhold C. Mueller in seiner Einleitung zurecht herausstreicht, kommt gerade dem 15. Jahrhundert für die Untersuchung jüdisch-christlicher Beziehungen in vieler Hinsicht ein Zäsurcharakter zu. Das Auftreten agitierender Franziskanermönche und die Errichtung sog. *monti di pietà* führten – wo sie nicht in der Aufgabe oder Auflösung jüdischer Siedlungen resultierten – vielerorts auf dem Gebiet der *terraferma* zu einer Verschlechterung der jüdischen Existenzbedingungen. Die Ansiedlung oder Vertreibung von Juden war in den Städten des venezianischen Festlandes aber keineswegs nur eine Frage von lokalpolitischer oder theologischer Dimension. Wie Angelika Möschter in ihrem Aufsatz zur Geschichte der Juden im venezianischen Treviso (1388-1509) zeigt, war die städtische Politik gegenüber den Juden in den 1440er Jahren ein Schauplatz für das Ringen um Macht zwischen venezianischer Obrigkeit und städtischem Bürgertum. Nicht nur in Treviso oszillierte lokale Judenpolitik zwischen übergeordneten wirtschaftlichen Interessen der Obrigkeit und der namentlich vom Klerus verbreiteten Judenfeindschaft. Am Beispiel von Städten wie Feltre (M. Melchiorre) wird deutlich, daß wirtschaftliche Argumente der Obrigkeit dabei keineswegs notwendigerweise den Ausschlag gaben. Die jüdische Minderheit wurde zum Spielball unterschiedlichster Interessen, erstarrte aber wiederum nicht in Passivität. So kehrten beispielsweise in Vicenza (R. Scuro) reiche jüdische Geldverleiher der Stadt bereits in den 1440er Jahren den Rücken. Zu einem offiziellen Ausweisungsbeschluß, der die übrig gebliebenen, oftmals sozial schwachen Juden traf, kam es jedoch erst in den 1480er Jahren. Dies wirft auch

ein Licht auf das soziale Gefälle innerhalb der jüdischen Gemeinden. Der Gegensatz zwischen der relativen Mobilität jüdischer Geldverleiher und einer auf Warenhandel angewiesenen Unterschicht wird in mehreren Aufsätzen thematisiert. Eine weitere, scharfe Trennlinie innerhalb der jüdischen Gemeinden war die Herkunft. Alessandra Veronese skizziert die Distinktionsmechanismen zwischen italienischen und deutschen Juden anhand von Heiraten und Testamenten. Letztere dienen auch Miriam Davide als wichtigste Quelle für ihre wichtige Untersuchung über die (immer noch von Historikern vernachlässigte) Rolle von Frauen innerhalb der spätmittelalterlichen jüdischen Gemeinden. Der Band bietet zwar insgesamt auf methodischer Ebene keine bahnbrechenden Neuerungen, liefert aber wichtige Bausteine für ein schärferes Bild jüdischer Existenz auf dem Gebiet der terraferma an der Schwelle zur Renaissance.

Daniel Jütte, Stuttgart

Stefanie B. Siegmund, *The Medici State and the Ghetto of Florence. The Construction of an Early Modern Jewish Community (Stanford Series in Jewish History and Culture)*, Stanford: Stanford University Press 2006, 624 S., 70 \$.

Über die Geschichte des Ghettos von Florenz fehlte bislang eine umfassende Studie. Während die Errichtung und Geschichte der Ghettos von Venedig (Ghetto Nuovo 1516) und Rom (1555) gründlich erforscht worden sind, erwähnten Historiker das 1571 auf obrigkeitliches Geheiß eingerichtete Judenviertel der toskanischen Hauptstadt oft eher Rande bzw. als Teil jenes Segregationsprozesses, der im Zuge der Gegenreformation in weiten Teilen der Apenninenhalbinsel zu einer Ghettoisierung der jüdischen Bevölkerung führen sollte. Über die Entstehung des Florentiner Ghettos und den Alltag seiner Bewohner war hingegen wenig oder eher Vages bekannt. Sogar noch in neueren Darstellungen zur jüdischen Geschichte Italiens findet sich beispielsweise die auf den verdienstvollen Historiker Umberto Cassuto (1918) zurückreichende Angabe, daß der Medici-Herrscher Cosimo I. das Ghetto lediglich eingerichtet habe, um vom Papst die Großherzogswürde zu empfangen. Stefanie B. Siegmund gelingt es in ihrer vorliegenden Studie, dieses Erklärungsmodell überzeugend zurückzuweisen. Die Prozedur zur Verleihung des Titels war bereits im Frühjahr 1569 abgeschlossen, einem Zeitpunkt, so Siegmund, zu dem noch nicht einmal Entwürfe zur Errichtung eines Ghettos im Florentiner Herzogspalast existierten. Die Suche nach einem direkten Zusammenhang zwischen den Bemühungen nach der Großherzogswürde und der Ghettoisierung der toskanischen Juden muß also vergeblich sein. Diese Theorie habe denn auch – wie Siegmund meint – mehr mit dem seinerzeitigen Wunsch des Historikers Cassuto zu tun, ein möglichst strahlendes Bild vom frühmodernen und eigentlich judenfreundlichen, nur aus Staatsräson nachgiebigen Medici-Herzog Cosimo zu zeichnen. An diesem Punkt geht Siegmund jedoch weit über die berechtigte Kritik an Cassutos Modell hinaus. Mit großer Akribie unternimmt sie, namentlich in der Einleitung und den ersten Kapiteln ihrer Studie, den Versuch, die Ghettoisierungspolitik der Medici erstmals in einen größeren Zusammenhang zu stellen. Siegmund zufolge steht die Errichtung eines zentralen Ghettos für die toskanischen Juden in enger Verbindung mit dem „process of early modern state-building in the specific context of the Catholic Reformation“. Die Medici-Herzöge, namentlich Cosimo I., hatten seit dem Ende der zweiten Florentiner Republik (1530) versucht, das mächtige Patriziat sowie die regionalen Eliten auf eine hierarchische Ordnung und den dynastischen Machtanspruch zu verpflichten. Von den Bemühungen der

Medici um die Schaffung einer administrativen Elite waren die Juden zwar nicht betroffen. Sehr wohl aber von den obrigkeitlichen Maßnahmen zur Neugliederung des städtischen und territorialen Raumes. In Anlehnung an neuere Forschungen zeigt Siegmund auf, wie die Neuordnung der Florentiner Stadtviertel und die eifrige Durchführung der Tridentiner Parochialreform den städtischen Raum ‚gefügt machen‘ sollten. Daß schließlich auch die Juden von dieser Politik der „spatialization of power“ betroffen waren, erscheint überzeugend. Hierin aber unterscheidet sich, nach Siegmund, die Funktion des Florentiner Ghettos von den bis dato eingerichteten Ghettos. Das Ghetto von Venedig wurde vor allem aus wirtschaftlichen Erwägungen und in der Tradition der *fondaci* eingerichtet, während das Ghetto in Rom durch eine gezielte Politik der Verschlechterung der Lebensbedingungen direkt auf die Vorbereitung der Juden zur Konversion zielte. Die Motive für die Errichtung des Florentiner Ghetto weichen davon jedoch ab: „Rather, the ghetto – the physical and legal entity – should be seen as a specifically early modern tool, put to use by different states to meet a range of specific political, religious, economic and administrative purposes. In Tuscany the ghetto played a key role in the Medici’s symbolic self-representation and legitimation as rulers of a right-ordered and efficiently organized and administered Catholic state.“ (S. 408) Hinsichtlich dieser Argumentation werden die meisten Historiker Siegmund sicherlich beipflichten. Ihre Feststellungen und Thesen zur Zeit *vor* der Errichtung des Ghettos hingegen sind angetan, die bisherige Forschung in Erklärungsnot zu bringen. Denn in Abgrenzung zu den Thesen, die im Anschluß an die neueren Studien von Robert Bonfil aufgestellt worden sind, konstatiert Siegmund auf breiter empirischer Basis, daß erst die Ghettoisierung eine vorher nicht einmal ansatzweise vorhandene Gemeindeautonomie unter den Juden befördert habe. Eine Organisation oder nur zentralistische Strömungen der toskanischen Judenschaft hat es, nach Siegmund, bis zur Errichtung des Ghettos nicht gegeben, vielmehr eine Tendenz zur Atomisierung und Akkulturation. Das zeitweise Fehlen eines Rabinats kann als sicher gelten. Juden lebten, wie eine minutiöse Auswertung der Quellen ergab, namentlich in Florenz, über die ganze Stadt verteilt und keineswegs in enger Nachbarschaft: „The Jews of Florence before ghettoization were not, however, specifically united as one local religious community.“ (S. 167) Verblüffend ist in diesem Zusammenhang die Vielzahl der Quellen, die bezeugen, daß das der Ghettoisierung vorausgehende Edikt zur Ausweisung der Juden aus den toskanischen Städten bei christlichen Mitbürgern oftmals auf scharfen Widerstand stieß. Zweifellos war die Obrigkeit bei der Entscheidung für ein zentrales Ghetto aber stark daran interessiert, gerade die Unübersichtlichkeit der bisherigen jüdischen

Siedlung durch die räumliche und administrative Zusammenfassung zu beseitigen. Die Wahl von Gemeindeführern im Ghetto ermöglichte den Medici-Herzögen, sich nunmehr an offizielle Repräsentanten der Judenschaft zu wenden. Abschließende Kapitel zeigen die Bedeutung der Ghettoisierung für die jüdische Seite auf, angefangen von wirtschaftlichen und religiösen Aspekten bis hin zum Heiratsverhalten. Siegmunds Befunde bewegen sich hierbei weitgehend im Rahmen bisheriger Forschungen zu einzelnen italienischen Ghettos.

Die ‚Brisanz‘ der vorliegenden Studie ist vielmehr in ihren Thesen zur Organisation jüdischen Lebens vor der Ghettoisierung zu sehen. Handelt es sich bei diesen Prozessen lediglich um ein genuin toskanisches Phänomen? Siegmund ist nicht dieser Meinung: „Florence may seem exceptional, but the description of the pre-ghetto life of the Jews of Tuscany that emerges from the archival sources makes it possible to imagine that the case of Tuscan Jews is not idiosyncratic but rather quite possibly normative for Jews in other eras and regions, wherever and whenever states did not officially support Jewish self-government or establish ghettos.” (S. 409)

Siegmunds auf breitem Quellenstudium fußende Studie könnte in dieser Hinsicht also zu einem wichtigen Paradigmenwechsel beitragen. Auch einige Ungenauigkeiten ändern daran nichts. Die Formel „cuius regio, eius religio“ geht z.B. nicht nur auf den Westfälischen Frieden von 1648 zurück, sondern wurde bereits mit Bezug auf den Augsburger Religionsfrieden von 1555 geprägt. Stutzig ist man auch, daß Johannes Reuchlin undifferenziert in einer Reihe mit Martin Luther und „radical or fanatical“ christlichen Theologen genannt wird. Insgesamt aber ist die vorliegende Studie für die Forschung zweifellos von großem Gewinn.

Daniel Jütte, Stuttgart

Johannes Mordstein, Selbstbewußte Untertänigkeit. Obrigkeit und Judengemeinden im Spiegel der Judenschutzbriefe der Grafschaft Oettingen 1637-1806 (= Veröffentlichungen der Schwäbischen Forschungsmeinschaft, Reihe 11: Quellen und Darstellungen zur jüdischen Geschichte Schwabens, Bd. 2). Bibliotheca academica Verlag: Epfendorf/Neckar 2005. 417 S., 48 €.

Mußten Juden, die im 18. Jahrhundert lebten, ebenfalls die bis heute praktizierte schwäbische Kehrwoche halten? Die Frage klingt banal, doch was die südwestdeutschen Territorialherren ihren Untertanen vorschrieben, um bestimmte Vorstellungen von Reinlichkeit durchzusetzen, das muß nicht unbedingt auch für die damals in diesen Landen lebenden Juden gelten. Denn die Juden waren verfassungsrechtlich keine Untertanen, sondern hatten den Status von Schutzjuden. Daß diese Gruppe gleichwohl in vielerlei und gerade auch in rechtlicher Hinsicht den christlichen Untertanen gleichgestellt war, zeigt eine Augsburger Dissertation, die sich von neueren Ansätzen in der Rechts-, Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte methodisch leiten läßt. Doch zunächst die Antwort auf die eingangs gestellte Frage. Selbstverständlich mußten die Juden in der Grafschaft Oettingen wie ihre christlichen Nachbarn die Straßen und Gassen kehren. Die Vorstellungen von einer „guten Policy“ galten auch für die Juden, allerdings kam man ihnen aufgrund ihrer religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Sonderstellung in den Ausführungsvorschriften entgegen: Die Juden sollten „am Freytag oder, wenn auf diesen Tag ein katholischer Feyertag fallen sollte, den Tag vorher, etwa eine Stunde vor Anfang ihrer Abendschule, fleisig kehren.“

Schutzbriefe sind schon häufig als Quelle herangezogen worden, um die Geschichte der Juden in einem frühneuzeitlichen Territorium zu rekonstruieren. Diese Dokumente enthalten nicht nur die Namen der Schutzjuden, sondern auch wichtige Details, sowohl über deren besonderen Rechtsstatus als auch über Konfliktpotentiale, mit denen Juden im Alltag konfrontiert waren. Doch darf man dabei nicht vergessen, daß es sich um Normen handelt und die Rechtswirklichkeit oft anders aussah. Das weiß auch der Verfasser dieser Studie, der sich nur vordergründig für die Rechtsnorm interessiert, dem es aber eher um die Frage geht, welchen Handlungsspielraum Landjuden im 17. und 18. Jahrhundert in kleineren Territorien hatten und wie solche Normen überhaupt zustande kamen. Erstmals wird hier auch für die jüdische Geschichte ein Paradigmenwechsel vollzogen, indem die obrigkeitliche Perspektive um den Blick von unten ergänzt wird. Die Gewährung von Judenschutzbriefen, die anders als die frühneuzeitlichen Judenordnungen noch mittelalterliche Züge hatte (hand-

schriftliche Fassung, namentliche Aufzählung der Adressaten etc.) wird als ein Prozeß des Aushandelns und nicht als Willkürakt beschrieben. Mordstein sieht in den Judenschutzbriefen, die auch für das buntscheckige Herrschaftsgebiet der Grafen von Oettingen seit dem 16. Jahrhundert in großer Zahl vorliegen, da sie ständig überarbeitet und erneuert wurden, ein „Herrschaftsmedium“, in dem sich der Diskurs zwischen Obrigkeit und den ansässigen Schutzjuden (um 1800: ca. 400 bis 600) widerspiegelt. Der Schutzbrief war eine Art Vertrag, der nicht einseitig zustande kam, sondern an dem beide Parteien mitwirkten, wobei der Territorialherr, der das Judenregal besaß, nicht unbedingt immer, wenngleich meistens in der stärkeren Position war. Aber die fiskalische Maxime, die damals die Judenpolitik vieler kleiner Landesherrschaften bestimmte, verschaffte den Juden eine starke Verhandlungsposition, die sie oft zu ihren Gunsten zu nutzen verstanden, wenngleich es auch durchaus Beispiele für fehlende Kompromißbereitschaft seitens der Regierung gibt. Doch in der Regel gelang es den Juden, eine Verschlechterung ihrer wirtschaftlichen Lage und ihres rechtlichen Status abzuwenden und auch die Zusicherung einer Autonomie in innerjüdischen Angelegenheit zu erreichen.

Die Inhaltsanalyse der Schutzbriefe, die sich von kommunikationstheoretischen Überlegungen leiten läßt, macht deutlich, daß es sich um eine „Teilrechtsordnung mit supplementärem Charakter“ handelt, die für die frühneuzeitliche Herrschaftspraxis typisch war. Und was die eingangs gestellte Frage, ob Schutzjuden als Untertanen galten, betrifft, so kommt Mordstein zu dem folgenden Ergebnis: „Die herrschaftlichen Entscheidungsträger unternahmen so gut wie nie den Versuch, die Juden als Randgruppe zu betrachten. Ein signifikanter Unterschied in der Vorgehensweise gegenüber christlichen Untertanen und jüdischen Schutzverwandten wurde nur in Ausnahmefällen gemacht.“ (S. 332).

Robert Jüttle, Stuttgart

Salomo Sachs, Mein fünfzigjähriges Dienstleben und literarisches Wirken. Ein Beitrag zur tatsächlichen Beleuchtung der Frage „Sind Juden zum Staatsdienst geeignet?“.

Neu herausgegeben und kommentiert von Werner Heegewaldt und Oliver Sander (=Reihe Jüdische Memoiren, Band 3).

Berlin: Hentrich & Hentrich Verlag 2005. 166 S., 24 €.

Der kommentierte Neudruck einer 1842 im Berliner Selbstverlag erschienenen Ausgabe von Salomo Sachs' Erinnerungen ist ein weiteres wertvolles Dokument jüdischen Lebens in Deutschland, welches in der von Hermann Simon herausgegebenen Reihe *Jüdische Memoiren* publiziert wurde. Wie der Reihenherausgeber in seinem Vorwort anmerkt, stieß er auf diese Memoiren im Zusammenhang mit seiner Arbeit am Nachdruck von Ludwig Geigers *Geschichte der Juden in Berlin*. Geiger hat dort geschrieben: „Nur zwei Männer jüdischen Glaubens haben, soweit bekannt, im Staatsdienst eine Rolle gespielt, beide aus Berlin: Salomo Sachs und M[eno] Burg.“ Der Beamte im „preußischen Civil-Dienste“, Regierungs Bau-Inspektor Salomo Sachs (1772-1855) und sein Neffe, ein Major der Artillerie und Lehrer an der Berliner Kriegsschule, Meno Burg (1788-1853), blieben, im Gegensatz zu damals um der Karriere willen taufbereiten Juden, ihr Leben lang ihrem Glauben treu, ja „Ich büße für meinen Glauben“, hat Salomo Sachs sogar geklagt. Ludwig Geiger hatte 1916 die Erinnerungen von Meno Burg herausgegeben, um zu zeigen, so Simon, „dass sich Vaterlandsliebe und gesetzestreuens Judentum durchaus miteinander vereinbaren lassen.“ Mit Sachs' Erinnerungsband wurde die Reihe der Jüdischen Memoiren im Hentrich & Hentrich Verlag eröffnet.

Die Herausgeber des vorliegenden Bandes haben in ihrem Nachwort die Geschichte der Juden in Preußen und ihren langen Kampf um die Emanzipation skizziert, welcher trotz einiger Reformen und vieler Rückschläge bekanntlich erst 1869 zur formalrechtlichen Gleichstellung der Juden führte. Als Sachs seine Erinnerungen niederschrieb, waren der Weg dorthin noch lang und seine persönlichen Hoffnungen unerfüllt geblieben. Sein Selbstbewusstsein scheint jedoch ungebrochen gewesen zu sein, denn er, der nach eigener Aussage bis zu seinem 18. Lebensjahr „nur nothdürftig deutsch lesen und schreiben“ konnte, hat in seinem Leben viel erreicht. Sachs selbst „gehörte zu den wenigen seiner Glaubensgenossen, denen es bereits im ausgehenden 18. Jahrhundert gelungen war, im Staatsdienst Anstellung zu finden und der sich dort – wenn auch mit vielen Schwierigkeiten verbunden – behaupten konnte. Erst die vorzeitige

Pensionierung im Jahre 1830 bereitete seiner Beamtentätigkeit nach 38 Dienstjahren ein unfreiwilliges Ende." (S. 113)

Der Band ist sorgfältig ediert und bietet wichtige Einsichten in die innere Welt der deutschen Juden vor der Emanzipation.

Elvira Grözinger, Berlin

Philipp Theisohn, Die Urbarkeit der Zeichen. Zionismus und Literatur - eine andere Poetik der Moderne. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler 2005. 336 S., 69,95 € .

Erster Versuch: Irritation

Der Rezensent war dem Wort "Urbarkeit" vor der Lektüre der vorliegenden Studie von Philipp Theisohn noch nicht begegnet. Eine Suche bei „Google“ ergab eine ganze Reihe von Treffern, allerdings bezogen sich die ersten fünfzig Nennungen genau auf dieses Buch (ansonsten ging es um Computer und um Wahrsagerei) - eine Form der Selbstbezüglichkeit und Verslossenheit, mit der die Hürde vielleicht ganz gut beschrieben ist, vor der ein Leser dieser Tübinger literaturwissenschaftlichen Dissertation steht. Bei „Tübingen“ fällt dem Rezensenten wiederum (und damit dann genug der Reminiszenzen) das gute Ludwig-Uhland-Institut ein und der sehr verehrte Lehrer Bernd-Jürgen Warneken, der in seinem Habilitationsvortrag über die Kulturgeschichte des Zeppelins den schönen Satz prägte: „Der Zeppelin ist nicht nur ein Phallus-Symbol. Er fliegt auch.“

Also blinken die Alarmanlagen bei einem solchen Satz: „Der Zionismus konzipiert und konstituiert sich in Texten, er ist Literatur.“ Das hätten die Herrschaften gerne! Die böse Politik wäre draußen mit ihrem Nahost-Konflikt und ihren UNO-Resolutionen, die ganze komplizierte Geschichte wäre draußen mit ihren Pogromen in Russland und ihren Dreyfus-Affären, und die umständliche Lektüre der Kongreßakten von Basel und Karlsbad bliebe einem auch erspart. Der Zionismus kann am Kaffeestausch verhandelt werden: Auftreten die Herren Schnitzler, Kraus, Herzl, Beer-Hofmann nebst der Dame Lasker-Schüler, und damit der Plebs am Nachbartisch auch nichts verstehen kann, werden noch die Kollegen Fichte, Lévinas und Boyarin dazugebeten. Einig ist sich die Runde (Klappentext) darin: „Der Zionismus will ernst genommen werden. Er duldet es nicht, daß man ihn in Beziehung setzt, als einen Diskurs unter vielen betrachtet - und tatsächlich läßt er sich nur aus seinem totalen Anspruch, ‚keine Partei im Judentum, [...] vielmehr die Setzung des Judentums als solchen‘ zu sein, wirklich begreifen.“ „Tatsächlich“ steht da, und: „Wirklich begreifen“. Es ist nicht zu fassen. Was „Urbarkeit“ sei, ist immer noch unbekannt.

Zweiter Versuch: Hoffnung

Recht spät hat sich der Arbeitsbereich der Jüdischen Studien den neuen Kulturwissenschaften geöffnet. „Grundgedanken“ des Postkolonialismus, des Gender-Diskurses oder der Studien zur Performativität erweisen sich aber als

durchaus hilfreich, wenn theoretische Ansätze und methodische Zugänge der „New Jewish Cultural Studies“ bei der erneuten Analyse scheinbar bereits erledigter, durchgearbeiteter Themen angewendet werden. Angesichts des „Neben-, Gegen- und Ineinander von politischen, theologischen und philosophischen Entwürfen, die in ihrer Amalgamierung oft schwer zu trennen sind“ (S. 19), erscheint es tatsächlich als wünschenswert, jenseits der traditionellen Forschungen zum Zionismus („lediglich Sozial- oder allenfalls Motivgeschichte“, S. 19) nunmehr „zum ästhetisch-innovatorischen Potential der sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts in Ost- und Mitteleuropa abzeichnenden nationaljüdischen Regeneration vorzustoßen“ und diesem Geflecht beizukommen: Der zionistische „Gesamtkomplex“ ist, so Philipp Theisohn, ein „semiologisches Modellsystem“, ein spezifisches Arrangement der „vie des signes au sein de la vie sociale“ (nach de Saussure). Er verkörpert einen eigenen, spezifischen Kulturentwurf und gründet wesentlich in einer „Reflexion über die Räumlichkeit von Kultur“. Neben der anthropologischen Wende in den Kulturwissenschaften und der kultursemiotischen Öffnung der Kulturwissenschaften ist es also auch der sogenannte spatial turn, der es möglich macht, Fragen neu zu stellen: „Wo liegt Zion und was artikuliert sich dort? Von was befreit man sich an diesem Ort und zu welchen Strukturen verpflichtet er?“ (S. 19) Der Zionismus, so die Grundthese dieser preisgekrönten Tübinger literaturwissenschaftlichen Dissertation, ist der Ort eines „Zirkels“: „Er sucht sich seine Zeichen, und sie suchen ihn; die Kulturakte, die er hervorbringt, haben ihn gleichsam gezeugt.“ (S. 20) Die Texte, in denen Zionismus entsteht und verhandelt wird, zielen auf die „Aneignung eines Raumes“, auf einen Kultur-Raum, „der dem jüdischen Volk seit der Zerstörung des zweiten Tempels nicht mehr eigen ist und der deswegen von den Zeichen, die sich notwendig auf ihn beziehen, gleichzeitig hervorgebracht werden muß“. (S. 20) Ein einleitendes Kapitel, „Vorgeschichte“ geheißen, beschreibt die Entwicklung der Zionsidee vom Verhältnis zwischen „Tempel und Text“ über die Schlußvision des Buches Ezechiel, die Debatte über „Kultur und Idolatrie“ bei Anhängern und Gegnern der Haskala bis zur Konstruktion von Raum im Frühzionismus. Vor diesem Hintergrund entsteht in der Auseinandersetzung mit dem anderen Raum die zionistische Poetik als ein „dritter Weg der literarischen Moderne“. Das wird im nächsten Kapitel anhand der Poetologie Theodor Herzls noch einmal nachgezeichnet, bevor der als zentral herausgearbeitete Begriff des „Zirkels“ in den folgenden Abschnitten mit Themen und Akteuren des Theaters, der Musik und der Literatur beispielhaft illustriert und ausgeschrieben wird. Im Schlußkapitel „Die Heiligung des Diskurses“ gelingt es dem Verfasser dann auf beispielhafte Weise, Fragestellungen einer traditionellen Judaistik (zur Rolle der

hebräischen Sprache, des Chassidismus, der lurianischen Kabbala, des Messianismus) in einen Dialog mit den kulturwissenschaftlichen Zugängen eines Michel Foucault („Institutionen“) oder eines Emmanuel Lévinas („Differenz“) zu bringen. Die Überlegungen im Epilog gelten Arnold Zweig, dem unglücklichen Zionisten, und sie fließen in die Erkenntnis: „Palästina bleibt ein Theater: eine Begründung dafür, warum der Zionismus weiterhin poetologisch zu lesen ist.“ - Eine faszinierende Studie, die Belesenheit des Autors in allen Disziplinen, die sich im idealen Fall zu „Jüdischen Studien“ fügen, ist beeindruckend.

Dritter Versuch: Resignation

Keine Ahnung, was ich da eben geschrieben habe. Herzl hatte eine Poetologie? Ist das „Geographem“ Zion nun wiederentdeckt oder hält es sich noch versteckt? Hat sich Israel „als Überführung der Schrift auf die Erde“ (S. 302) nun ereignet oder nicht? Wenn der „Zirkel“ immer noch besteht und - in meiner bescheidenen Sprache - das Verhältnis von Exil/Diaspora und Israel nach wie vor offen und in der Spannung ist, warum wagt sich die zweifellos belesene Studie nicht in die Gegenwart? Anders gesagt: Wäre es möglich, daß die Herren und Damen Literaturwissenschaftler sich einmal zu einer verständlichen Sprache und Schreibweise herablassen - oder wollen sie am Kaffeestausch alleine bleiben? Außerdem wüßte ich doch zu gerne, was "Urbarkeit" ist.

Joachim Schlör, Berlin

Jascha Nemtsov, Die Neue Jüdische Schule in der Musik (=Jüdische Musik, Bd. 2). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2004, 267 S, 58 €.

Eine innerhalb der Musikwissenschaft bisher gänzlich unerforschte Epoche der Musikgeschichte ist Gegenstand der vorliegenden Studie: Jüdische Kunstmusik jenseits von Synagogal- und Klezmermusik – dem, was üblicherweise mit dem Stichwort „jüdische Musik“ sofort assoziiert wird –, geschaffen von russisch-jüdischen Komponisten seit Beginn des 20. Jahrhunderts. Diese Gruppe von Komponisten wurde mit der Neuen Russischen Schule verglichen und als „Neue Jüdische Schule“ bezeichnet. Ihre Vertreter entwickelten in etwa drei Jahrzehnten einen modernen und zeitgemäßen Stil der Kunstmusik in einer eigenständigen jüdischen Musiksprache. Danach wurde die Bewegung durch den Stalinismus und Nationalsozialismus gewaltsam abgebrochen. Die Komponisten Alexander Weprik, Joseph Achron, Michail Gnesin, Alexander und Grigori Krejn, Solomon Rosowsky, Lazare Saminsky, Israel Brandmann, Moshe Milner, Jakov Weinberg und andere, deren Werke bis in die 1930er Jahre nicht nur in Russland, sondern auch in Mittel- und Westeuropa erfolgreich aufgeführt wurden, sind heute nahezu vergessen und nur einigen Spezialisten bekannt.

Das vorliegende Buch behandelt die Geschichte der Neuen Jüdischen Schule vor allem aus musikgeschichtlicher und ästhetischer Perspektive. In einem historischen Überblick schildert Nemtsov die wirtschaftliche und gesellschaftliche Lage sowie das geistige Klima innerhalb der jüdischen Bevölkerung in Russland seit Mitte des 19. Jahrhunderts und führt aus, wie durch die dort viel weniger assimilatorisch als in Westeuropa verlaufende Haskala und ferner durch andere Emanzipationsbewegungen beeinflusst, eine nationalkulturelle Bewegung diesen Formats in den Künsten und der Wissenschaft entstehen konnte.

Den Hauptteil der Studie nimmt die Untersuchung der jüdischen Musikgesellschaften in St. Petersburg/Petrograd/Leningrad, Moskau und Wien von 1908 bis 1938 ein, die das Wirken der Komponisten ermöglicht und gefördert haben. Weiterhin werden die Tätigkeiten der (aus den Gesellschaften entstandenen) jüdischen Musikverlage „Jibneh“ und „Juwal“ untersucht. Gründlich recherchierte Nemtsov dazu Protokolle der Gesellschaften, Konzertprogramme, Notenausgaben, Briefwechsel, Nachlässe, Zeitungsberichte und weitere, bisher unveröffentlichte Dokumente, die er aus russischen, israelischen, holländischen, schweizerischen, amerikanischen und österreichischen Archiven und Privatsammlungen zusammengetragen hat. Detailreich werden die Aktivitäten der Gesellschaften und deren Hauptvertreter dargestellt: der Beginn mit ethnologischer Sammlertätigkeit, Beschäftigung mit jüdischer Folklore im Allgemeinen,

erste musikalische Bearbeitungen, kompositorische Weiterentwicklungen. Der Autor stellt die einzelnen Komponisten und ihre Werke vor, liefert Fakten zu Entstehungszeit und -bedingungen, schildert ihren künstlerisch-kompositorischen Ansatz und ihre musikstilistischen Entwicklungen, beschreibt die Kontroversen unter den Komponisten im Bemühen, einen nationalen jüdischen Stil in der Musik zu finden und berichtet über mitunter auch politisch motivierten Stilwandel im kompositorischen Schaffen. Mit detektivischem Spürsinn deckt er dabei weit verbreitete Legenden um Personen und Sachverhalte auf, entlarvt falsche Zuschreibungen, Daten und erfundene Zusammentreffen, etc.

Durch viele Zitate aus bisher unveröffentlichten Briefwechsellern, Berichten und Manuskriptsammlungen eröffnet uns Nemtsov ein lebendiges und detailliertes Bild der damaligen Zeit, der Personen und der beschriebenen Ereignisse. Ein bei aller Informationsfülle, allen fundierten Recherchen und Neuerkenntnissen trotzdem flüssig und anregend zu lesendes Buch, das bei wissenschaftlichem Tiefgang doch gar nichts von wissenschaftlicher Schwerfälligkeit hat.

Gespannt darf man auf den Anschlussband in der Jüdischen-Musik-Reihe des Verlags warten, in dem Beate Schröder-Nauenburg Analysen von Werken der Neuen Jüdischen Schule vorlegt.

Es bleibt zu wünschen, dass nun die Musikverlage die Werke dieser musikgeschichtlich und künstlerisch so bemerkenswerten Epoche auch (wieder-) veröffentlichen. Um die Einspielung der Werke auf CD kümmert sich der Autor und Pianist Jascha Nemtsov inzwischen selbst.

Susanne Hudak-Lazić, Potsdam

Ines Sonder, Gartenstädte in Eretz Israel. Zionistische Stadtplanungs- visionen von Theodor Herzl bis Richard Kauffmann (= Haskala. Wissenschaftliche Abhandlungen, Bd. 2). Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag 2005. 301 S., 89 Abb., 58 €.

Bei Gartenstadt denkt man zunächst an Hellerau, den Dresdener Vorort, wo das von dem Briten Ebenezer Howard (1850-1928) propagierte soziale und städtebauliche Reformkonzept erstmals in Deutschland umgesetzt wurde. Daß sich auch im heutigen Israel architektonische Spuren dieser städtebaulichen Utopie finden, ist nur wenigen Spezialisten für die Geschichte der Stadtplanung bekannt. Die Keimzelle Tel Avivs, Achusat Bajit (1909 gebaut), gehört dazu, aber auch Teile des modernen Haifas (Hadar Ha-Carmel) und das Jerusalemer Stadtviertel Talpiot. In ihrer Potsdamer geschichtswissenschaftlichen Dissertation, die eine Fülle gedruckter und archivalischer Quellen (darunter auch hebräische) heranzieht, zeichnet Ines Sonder die Rezeptionsgeschichte der Gartenstadtidee nach und liefert damit die erste Zusammenschau über die Entwicklung von den ersten zaghaften Anklängen in Theodor Herzls Schriften bis zu den detaillierten Planungskonzepten Richard Kauffmanns, der 1920 von Arthur Ruppin (1876-1943) ins Land geholt wurde, um eine einheitliche Linie in den Siedlungsbau in Eretz Israel zu bringen.

Die Verfasserin weist nach, daß der deutsch-jüdische Nationalökonom Franz Oppenheimer (1864-1943) eine Schlüsselfigur für die Rezeption der Gartenstadtidee in zionistischen Kreisen in Deutschland war. Er gehörte zu den Gründungsmitgliedern der Deutschen Gartenstadtgesellschaft (DDG). Weiterhin ist Davis Trietsch (1870-1935) zu nennen, der 1905 in der Zeitschrift *Palästina* einen Aufsatz mit dem Titel *Die Gartenstadt* veröffentlichte. Doch zur Umsetzung solcher Ideen und der auf ihnen beruhenden Reißbrettentwürfe bedurfte es „Macher“. Zu ihnen gehört zweifellos der bereits erwähnte Arthur Ruppin, seit 1909 Leiter des zionistischen Kolonisationswerks in Palästina. Er war es, der die notwendigen Kredite besorgte, um die erste jüdische Gartenstadt Wirklichkeit werden zu lassen. Vor den Toren der Hafenstadt Jaffa, im Wüstensand, entstand aus privater Initiative heraus „Achusat Bajit“, benannt nach der gleichnamigen Häuserbaugesellschaft, die 60 Mitglieder hatte. Hochfliegende Pläne, auch an anderen Orten in Eretz Israel ähnliche Siedlungsbauprojekte zu verwirklichen, blieben wegen der prekären wirtschaftlichen und politischen Lage Palästinas während des Ersten Weltkrieges Makulatur. Erst in den 1920er Jahren änderten sich durch die Balfour-Erklärung die politischen Rahmenbedingungen. Für die Stadtplanung in der künftigen jüdischen

„Heimstatt“ wurde der aus Deutschland stammende Architekt Richard Kauffmann (1887-1958) gewonnen. Seine Konzeption der Gartenstadt ging in die Planungen der jüdischen Gartenstadtvororte von Jerusalem und Haifa ein. Wie die Autorin zu Recht betont, ist der städtebauliche und architektonische Idealtypus einer hebräischen „Ir Ganim“ in der Zeit des *Jischun*, aber auch nach der Staatsgründung im Jahre 1948 nur zum Teil umgesetzt worden. Es waren vor allem bodenpolitische Faktoren, fehlende städtebauliche Vorschriften und die problematischen Eigentumsverhältnisse, die eine vollständige Umsetzung der oft kühnen Pläne verhinderten. Gleichwohl kann kein Zweifel daran bestehen, daß die nicht nur in den städtischen Ballungsräumen verwirklichten Siedlungsprojekte auch hinsichtlich der Wohnqualität und der Hygiene neue Maßstäbe in einem Land setzten, das seit den 1920er Jahren immer mehr europäische Züge bekam. Diese Mischung aus Orient und Okzident ist es, die auch heute noch Besucher fasziniert und zugleich irritiert. So bewahrheitet sich die Maxime Arthur Ruppins: „Europa nach Palästina zu verpflanzen“ und „in Palästina zu verpflanzen“ und "in Palästina als Europäer zu leben."

Robert Jütte, Stuttgart

Cilly Kugelmann (Hrsg.), Weihnukka. Geschichten von Weihnachten und Chanukka. Zur Ausstellung im Jüdischen Museum Berlin, Nicolai Verlag: Berlin 2005, 129 Seiten mit zahlreichen Abb., 19,90 €.

Kennen Sie das Fest, das stets in die kalte Jahreszeit fällt, an dem Kinder mit Geschenken beschert werden und Erwachsene viel zu viel essen ? Richtig: Es heißt... Chanukka. Juden in der ganzen Welt feiern während des Lichterfestes ein Ereignis, das über 2000 Jahre zurückliegt. Im Jahre 167 v.u.Z. gelang es den jüdischen Makkabäern, die heidnischen Seleukiden und mit ihnen den Götzendienst aus dem Tempel in Jerusalem zu vertreiben. Ein kleines Ölkännchen soll damals auf wundersame Weise ausgereicht haben, um den Tempelleuchter acht Tage lang erstrahlen zu lassen. Deshalb wird das jüdische Lichterfest von Juden bis heute acht Tage lang gefeiert, an denen – zum Schrecken jedes Ernährungsbewussten – mit Öl zubereitete Speisen eine wichtige Rolle spielen: Vor allem Latkes (Kartoffelpuffer) und Sufganiot (Berliner) stehen auf dem Speiseplan. Letztere gewannen vor allem seit den 1930er Jahren an Popularität, nachdem Auswanderer aus NS-Deutschland das Rezept in ihre neuen Heimatländer mitnahmen. Allerdings ist der Erfolg des Krapfengebäcks nicht das einzige Beispiel für die Integration ursprünglich nichtjüdischer Bräuche. Vor allem in Deutschland feierten in Deutschland seit dem 19. Jahrhundert viele jüdische Familien eine Art „Weihnukka“, wie die Historikerin Monika Richarz in ihrem Beitrag zu einem gleichnamigen Katalog des Jüdischen Museums Berlin aufzeigt. Weihnachten galt vielen akkulturationswilligen Juden als Inbegriff von Deutsch- und Bürgertum. In vielen jüdischen Haushalten stand daher an Chanukka ein Weihnachtsbaum – auch bei Theodor Herzl (1860-1904), dem Vater des modernen Zionismus. Herzls Anhänger erkannten im Lichterfest allerdings bald das Potential, die Makkabäer zu nationalen Pionieren eines jüdischen Staates zu verklären. Heute ist Chanukka jedoch vor allem wieder ein ausgelassenes Familienfest. Und die Basis für eine stattliche Kitsch-Industrie. In amerikanischen Spielzeugläden fand kürzlich Juda Makkabi als Plüschfigur in Bibelsandalen großen Absatz. Ähnlich bizarre Exponate können noch bis zum 29. Januar 2006 in den Vitrinen des Jüdischen Museums bestaunt werden. Zur Vertiefung lädt der schön gestaltete Katalog ein.

Daniel Jütte, Stuttgart

Moshe Zimmermann, Yotam Hotam (Hg.), Zweimal Heimat. Die Jeckes zwischen Mitteleuropa und Nahost.

Aus dem Hebräischen und Englischen von Elisheva Moatti. Beerenverlag: Frankfurt 2005. 382 S., 25 €.

Die Monatszeitung (das sogenannte Mitteilungsblatt) des „Irgun Olej Merkas Europa“ in Israel hat seit einigen Monaten eine ganz neue Aufmachung. Die Zahl der Seiten in deutscher Sprache hat sich radikal reduziert und zwar zugunsten von Artikeln und Besprechungen auf Hebräisch. Es sind nicht mehr die „Jeckes“, sondern deren Kinder, die die Aufmachung und den Inhalt der Zeitung bestimmen, und für diese ist Deutsch eine Fremdsprache. Spürbar ist dennoch die Nostalgie, mit der die Nachkommen auf die „jeckische“ Welt zurückblicken, und nicht weniger der Stolz der Kinder auf die Leistungen der Vorfahren, die ab 1933 – aus Not oder aus Überzeugung – mit der Fünften Alija nach Israel einwanderten. Artikel über den Beitrag der aus Mitteleuropa eingewanderten deutschsprachigen Juden, beispielsweise zum Aufbau des Sozialsystems oder zum Kulturleben des werdenden Staates, sind in jeder Ausgabe zu lesen.

Auch die Zahl der akademischen Studien und Dokumentationen über die Jeckes hat seit Beginn der 1990er Jahren erheblich zugenommen. 1990 erschien die erste umfassende historische Studie über die Einwanderung der Jeckes, Yoav Gelbers *Moledet chadascha* (Neue Heimat) sowie Hagit Lavskys Monographie über den deutschen Zionismus *Beterem Pura'anut* (Vor der Katastrophe). Zur gleichen Zeit veröffentlichte Ruth Bondy unter dem Titel *Felix* die umfangreiche Biographie eines berühmten Jecken – die Lebensgeschichte von Felix Rosenblüth, der als Pinchas Rosen erster Justizminister Israels wurde. Auch in der Bundesrepublik beschäftigt man sich in den letzten Jahren vermehrt mit dem Schicksal der Jeckes. 1991 erschien Robert Jüttes Studie über *Die Emigration der deutschsprachigen Wissenschaft des Judentums*, 2003 Joachim Schlörs großformatiger Band *Endlich im Gelobten Land? Deutsche Juden unterwegs in eine neue Heimat*. Mehrere Bücher, in denen die Jeckes selber zu Wort kommen und ihre persönliche Geschichte erzählen, erschienen in deutschen Verlagen, so z. B. der Band von Anne Betten und Miryam Du-nour *Wir sind die Letzten. Fragt uns aus* (1995), oder *Die Jeckes. Deutsche Juden aus Israel erzählen*, herausgegeben von Gideon Greif, Colin McPherson und Laurence Weinbaum (2000). In Oktober 1998 strahlte das israelische Fernsehen mehrmals den Dokumentarfilm *Jeckes – Die entfernten Verwandten* aus. Für den bewegenden Film waren jedoch nicht Israelis, sondern zwei junge deutsche Regisseure verantwortlich – Jens Meurer und Carsten Hueck, die nicht nur sorgfältig für ihr Werk recherchierten, sondern auch mehrmals nach Israel reisten und mit dort lebenden deutschen Juden lange Interviews führten. Von den damaligen Gesprächspartnern leben heute nur noch wenige.

Keine Frage: Es erheischt Aufmerksamkeit, was zu verschwinden droht, und so trifft man auf den verständlichen Wunsch, diese Menschen als Zeitzeugen zu fragen, ihre Erinnerungen aufzubewahren. Zum anderen ist ein Bedürfnis spürbar, die Geschichte der Jeckes, die als gesellschaftliche Minderheit in der israelischen Gesellschaft oft marginalisiert, wenn nicht gar stigmatisiert und belächelt wurden, aufzuarbeiten und niederzuschreiben.

Dies ist auch der Tenor der jüngsten Veröffentlichung. Sie ist das Ergebnis einer internationalen Konferenz, die im Mai 2004 von Mishkenot Sha'ananim in Jerusalem im Konrad Adenauer Konferenzzentrum organisiert und abgehalten wurde. Die Beiträge sind in drei Bereiche geordnet. Unter dem Titel *Deutsch-jüdische Identität* befassen sich die Autoren mit der Vorgeschichte, beleuchten das Leben der Juden im deutschsprachigen Raum und insbesondere im wilhelminischen Reich und in der Weimarer Republik, setzen sich mit der schmerzlichen Frage der Assimilation/Akkulturation der Juden (so beispielsweise M. Breuer, S. Volkov, M. Brenner) auseinander oder thematisieren „Sonderweg“ und Zionismus (A. Barkai, H. Lavsky). Die meisten Beiträge, kurz und kompakt, beruhen auf umfangreichen und bereits bekannten Veröffentlichungen der jeweiligen Autoren.

Der zweite Bereich bringt Beiträge zu der Thematik „Jeckes – Deutsch-jüdische Identität in der Migration“. Die Beiträge zeigen die Probleme der Jeckes als Migranten in einer unbekannteren neuen Umgebung auf, schildern die Hoffnungen und Erwartungen der Einwanderer, die nicht immer erfüllt wurden, und unterstreichen den Beitrag der Jeckes in allen Lebensbereichen. Die Jeckes trugen zur Wirtschaft Palästinas bei (N. Groß); einige, darunter S. Gronemann (H. Mittelmann), setzen Akzente auf der israelischen Bühne (T. Lewy, D. Gilula). Ihr Einfluß ist in der Tanzkultur (A. Goren Kadman), in der Kunst (N. Kenaan-Kedar), und nicht zuletzt in der Fotografie (M. Bar-Am) zu erkennen. Paul Ben Haim, Erich Walter Sternberg und Frank Pelleg sind einige der bekanntesten Musikschaaffenden, die die Kunstmusik Israels unverkennbar prägten (J. Hirshberg, M. Wolpe, M. Smoira-Cohen). Über „Rechavia“, jenes „Jeckeland“ Jerusalems, das aus den Werken S.Y. Agnons bekannt ist (beispielsweise aus dem Roman *Schira*) schreibt D. Kroyanker.

Den Band beschließen persönliche Erinnerungsräume. Zehn "Jeckes" erzählen aus ihren Erfahrungen. So der 1926 in Gelsenkirchen geborene Komponist Ben-Zion Orgad, der als sechsjähriges Kind nach Palästina kam; der Historiker Shlomo Aronson, ein Sabra, jedoch mit vielen Reminiszenzen an jeckische Lebensgewohnheiten; oder die 1917 in Leipzig geborene Friedel Stern, die 19jährig nach Palästina kam und in der neuen Heimat eine beliebte Malerin und Karikaturistin wurde.

Anat Feinberg, Stuttgart

Birgit Schlachter, Schreibweisen der Abwesenheit. Jüdisch-französische Literatur nach der Shoah, Köln etc.: Böhlau Verlag 2006, 336 S., 42,90 €.

Das Thema der Shoah-Literatur in Frankreich beschäftigt zunehmend auch die deutschen Wissenschaftler. Man arbeitete aber offensichtlich weitgehend parallel und nicht gemeinsam an deren Erforschung, wie die Bibliographien der neueren Arbeiten zeigen.¹ Die philosophische Auseinandersetzung mit dem, was unter den Schlagwörtern wie „Auschwitz“ und „Gedächtnis“ subsumiert wird, wurde hingegen bereits seit Längerem international gemeinsam geführt, denn die Rezeption von z.B. Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida oder Jean-François Lyotard (weniger von Sara Kofman) hat auch in Deutschland früher eingesetzt und hatte mehr Einfluss als die literarischen Werke etwa eines Georges Perec oder Raymond Federman.

Birgit Schlachter widmet sich in ihrer fundiert recherchierten Arbeit der ‚neuen‘ Shoah-Literatur, [der] Literatur von Jüdinnen und Juden, die entweder nach Kriegsende oder während des Krieges geboren wurden und die deshalb keine oder sehr wenige eigene Erinnerungen an die Zeit der Verfolgung und Vernichtung haben“. (S. 1) Die Shoah-Literatur in Frankreich begann erst Ende der 1950er Jahre zu entstehen. Die Verfasserin behandelt die Erfahrungen der „1,5 Generation“ (der „child survivors“, nach Susan Suleiman „jene Jüdinnen und Juden, die während des Krieges noch Kinder waren und daher zu jung, um wie Erwachsene das Geschehen zu verstehen“, S. 2) sowie der 2. Generation der nach dem Krieg geborenen Juden, denen „das ‚abwesende Gedächtnis‘ an die Shoah, die ‚Nicht-Erfahrung‘ bzw. die nicht bewusste Erfahrung von Verfolgung und Bedrohung“ mit der Generation 1,5 gemeinsam ist. (S.3)

Während sich in Frankreich vor allem Juden mit dem Thema der Shoah auseinandergesetzt haben, war es in Deutschland hauptsächlich das nichtjüdische Umfeld, das Interesse für die Zeugnisse der „spätgeborenen“ Juden an den Tag legte, was anhand zahlreicher Arbeiten, etwa zum jüdischen „autobiographischen Schreiben“ oder dem „kulturellen Gedächtnis“ u.a., zu sehen ist. Nun melden sich auch in Deutschland immer mehr jüdische Nachgeborenenstimmen zu Wort, die sich literarisch Gehör verschaffen. Die zahlenmäßig viel größere jüdische Gemeinschaft in Frankreich konnte sich dieses Themas früher annehmen,

¹ Z. B. Joyce Block Lazarus, *Strangers and Sojourners. Jewish identity in Contemporary Francophone Fiction*, Peter Lang Verlag New York etc.1999; Elvira Grözinger, *Le Juif imaginaire. Die Suche nach jüdischer Identität in Frankreich nach 1945*, in: Brigitte Sändig (Hg.), *Zwischen Adaption und Exil. Jüdische Autoren und Themen in den romanischen Ländern*, Harrassowitz Verlag Wiesbaden 2001; Timo Obergöker, *Écritures du non-lieu. Topographies d'une impossible quête identitaire: Romain Gary, Patrick Modiano et Georges Perec*, Peter Lang Verlag Frankfurt am M. etc. 2004.

wobei allerdings die nicht aschkenasischen, d.h. vor allem die in Frankreich ansässigen maghrebinischen Juden, seltener zu Wort kamen und dementsprechend wahrgenommen wurden. Auch Birgit Schlachter lässt diese Gruppe unberücksichtigt. Gegenwärtig ist auch vermehrt die literarische Auseinandersetzung der deutschen „Täterkinder“ mit ihrem Schicksal zu vermerken, wobei mir dieses Phänomen auf der französischen Seite (abgesehen von den vereinzelt Berichten der „Kinder der Schande“, wie die Nachkommen der deutschen Besatzungssoldaten genannt wurden) noch nicht aufgefallen ist.

Besonders verdienstvoll an Birgit Schlachters Buch ist ihr Augenmerk auf Autoren, die - außer Patrick Modiano (geb. 1945) - hierzulande wenig bzw. nicht bekannt sind: Die aus Paris gebürtige Kanadierin Régine Robin (eigentlich Rivka Ajzersztejn, geb. 1939), der Filmemacher und Schriftsteller Robert Bober (geb. 1931 in Berlin, seit 1933 in Frankreich), der Psychoanalytiker und Autor Gérard Wajcman (geb. 1949) sowie Henri Raczymow (geb. 1948), die in dem „Erinnerungsklima“ der 1980er und 1990er Jahre zu schreiben begannen. Über die Werke des Letzteren schreibt sie: „[aus ihnen] lassen sich [...] nochmals alle Charakteristika und Themen des Schreibens über die Shoah, die an den anderen Texten entwickelt wurden, paradigmatisch nachzeichnen: das Schreiben über Abwesenheit, die Traumatisierung der nachgeborenen Generation, die autobiographische Obsession der Autoren dieser Generation sowie die Problematik einer jüdischen Identität nach der Shoah.“ (S. 281)

Die Frage, warum Schriftsteller überhaupt schreiben, kann natürlich nicht eindeutig beantwortet werden. Was das Besondere an den jüdischen Autoren ist, um die es sich hier handelt, versucht die Verfasserin unter Zuhilfenahme der aktuellen Gedächtnistheorie und sonstigen Theorien herauszukristallisieren. Leider geschieht dies nicht ohne Allgemeinplätze, denn man muss sich fragen, was die Aufgabe der Literatur überhaupt und die Rolle des Lesers sonst sei, wenn sie folgt: „Aufgrund ihres performativen Charakters bilden die Texte keine präfigurierte Bedeutung mehr ab; sie sind dadurch einer ständigen Relektüre ausgesetzt und weisen dem Leser eine aktive Rolle zu. Die jeweilige Bedeutung des Textes kommt erst durch das Erzählen, respektive das Lesen, zustande, das heißt, der Leser vollzieht bei seiner Lektüre den Erinnerungsvorgang nach und füllt die Leerstellen des Textes mit seinem Vorwissen bzw. mit seiner Imagination aus.“ (S. 316) Während sie dem Leser die Aufgabe des Erinnerens und damit die Rolle einer „sekundären Zeugenschaft“ überträgt, sieht sie „andererseits das Schreiben der Autoren als Trauerarbeit“, wobei „durch den performativen Charakter der Texte die Wunde offen gehalten [wird] – ein Hinweis darauf, dass der Prozess des Trauerns zu keinem Ende kommen kann.“ Die Verfasserin kommt schließlich

zum folgenden Fazit: „Die performativen *Schreibweisen der Abwesenheit* sind damit die Antwort auf die Notwendigkeit alternativer Ausdrucksformen, die sich für die Autorinnen und Autoren aufgrund der Diskreditierung der realistisch-mimetischen Ästhetik durch die Shoah einerseits und aufgrund ihres ‚Nicht-Erlebens‘ andererseits ergeben hat.“ (S. 317)

Die Arbeit ist insgesamt gut lesbar, wiewohl die neuerdings in der deutschen Sekundärliteratur zum Judentum grassierende „politically korrekte“ Unterscheidung von Jüdinnen und Juden auf die Nerven geht. Bedauerlicherweise erschwert das Fehlen eines Registers den Gebrauch des Buches, das sicherlich sowohl in der Romanistik wie in den Jüdischen Studien seinen Platz finden wird.

Ehvia Grözinger, Berlin

Juden und Judentum im Iran – Einige zufällige und weniger zufällige Reiseeindrücke

Die Islamische Republik Iran hat sich nicht erst seit der Machtübernahme von Präsident Mahmud Ahmadinejad als das gegenüber dem Staat Israel feindlichste Land der islamischen Welt hervorgetan. Während einige arabische Staaten bereits volle diplomatische Beziehungen mit dem Staat Israel pflegen, andere zumindest halboffizielle Handelskontakte haben und weitere zögerliche Initiativen entwickeln, an deren Ende ein Friedensabkommen stehen soll, haben in der Islamischen Republik Iran auch Vertreter der vom vorigen Präsidenten Mohammed Chatami dominierten Reformkräfte nie einen Hehl daraus gemacht, daß ihrer Ansicht nach der Staat Israel von der Landkarte verschwinden solle. Der Antizionismus bildete seit Gründung der Islamischen Republik Iran ein konstitutives Element der offiziellen Politik des Landes. Doch der Iran ist vielschichtiger. Man sollte keineswegs den Fehler begehen, offizielle Stellungnahmen als repräsentativ für die Meinung der iranischen Bevölkerung zu nehmen. Während in den Straßen Kairo oder Ammans – trotz des Friedensabkommens mit Israel – mühelos große Menschenmengen aus voller Überzeugung heraus für antiisraelische Demonstrationen mobilisiert werden können, läßt sich im Iran keineswegs ein entsprechendes Engagement seitens der Bevölkerung erkennen. Den meisten Menschen ist der Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern ziemlich egal, denn man hat angesichts der schwierigen Lebenslage in der Regel wichtigeres zu tun, als sich um die Solidarität mit den muslimischen Brüdern zu kümmern. Manche sprechen sich unter vorgehaltener Hand sogar dafür aus, daß ihr Land endlich den Staat Israel anerkennen möge. Die Teilnehmer an den iranischen Solidaritätsdemonstrationen mit den „palästinensischen Brüdern“ sind meist arme Leute, denen seitens einflußreicher konservativer Stiftungen ein Aufenthalt in Teheran spendiert wird, wofür sie dann als Gegenleistung ihre „entschiedene antizionistische Grundhaltung“ und „Solidarität mit dem islamischen Volk Palästinas“ zum Ausdruck bringen müssen. Selbst offizielle Vertreter des Staates lassen gegenüber westlichen Gesprächspartnern kein allzu großes Interesse an der Palästinafrage erkennen, wohl wissend, daß sie damit nicht allzuviel punkten können. Dennoch wird an der offiziellen feindlichen Einstellung gegenüber dem Staat Israel nicht gerüttelt und es stellt sich auf diesem Hintergrund die Frage, inwieweit diese Haltungen Auswirkungen auf die jüdische Minderheit des Landes zeigt.

Obwohl seit der islamischen Revolution im Jahre 1979 mehr als zwei Drittel aller damals im Lande lebenden Juden abgewandert sind, stellen die gegenwärtig

im Iran lebenden 25-30000 jüdischen Iraner – so die seitens des Teheraner Jüdischen Komitees gegebene Zahl – immer noch die größte jüdische Gemeinschaft in einem islamischen Land dar. Religiöse Minderheiten genießen den nach islamischem Recht garantierten Minderheitenschutz. Davon sind im Iran lediglich die Bahai-Religion ausgenommen, die als nachislamische Religion seitens der offiziellen Stellen keine Anerkennung erfährt und deren Anhänger wiederholt Verfolgungen ausgesetzt waren. Auch die Anhänger des sunnitischen Islam haben – trotz aller panislamischen Rhetorik des Regimes – im zu neunzig Prozent schiitischen Islam Schwierigkeiten und in Teheran soll es keine sunnitische Moschee geben. Das Judentum zählt demgegenüber zusammen mit dem Christentum und dem Zoroasterismus zu den anerkannten Buchreligionen. Diese können zwar keine gezielte Missionierung betreiben – Judentum und Zoroasterismus tun dies ohnehin nicht –, doch ansonsten ihre Religion frei ausüben und auch ihre jeweiligen Schriften herausbringen. In iranischen Buchhandlungen kann man daher nicht nur islamisches Schriftgut erhalten, sondern ebenso Materialien über andere Religionen, meist über das Christentum, den Zoroasterismus und den Manichäismus. Vielfach handelt es sich bei den angebotenen Titeln um Übersetzungen, doch insbesondere über die letztgenannten Religionen werden im Iran viele Originalpublikationen herausgegeben. Das Interesse am Christentum erklärt sich daraus, daß es weltweit die größte Religion ist und als religiöses Pendant des Islam im Westen gesehen wird. Demgegenüber ist das Interesse an Zoroasterismus und Manichäismus in erster Linie von dem Wunsch getragen, etwas über das eigene vorislamische kulturelle Erbe zu erfahren. Doch auch Materialien über indische Religionen einschließlich Publikationen der Bhagwan-Bewegung oder von den Hare Krishna kann man in iranischen Buchhandlungen erwerben. Auch über das Judentum sind zahlreiche Bücher erschienen. Neben den Schriften der Hebräischen Bibel findet man eine Übersetzung der „Sprüche der Väter“ (Pirqa Avot), eine Übersetzung von Abraham Cohens „Everyman's Talmud“ – einer bereits vor längerer Zeit im englischen Original erschienenen populären Auswahl talmudischer Texte –, eine Einführung in die Kabbalah oder eine Übersetzung von Daniel Cohn-Sherboks „Medieval Jewish Philosophy. An Introduction“. Sogar Martin Bubers „Ich und Du“ ist in einer persischen Übersetzung erschienen. Auch sonst ist der iranische Buchmarkt überaus vielfältig und man kann zahlreiche Werke neuerer westlicher Philosophen in persischer Übersetzung finden. Eine Wissenschaftlerin erklärte dieses mir erstaunliche Phänomen allerdings damit, daß angesichts der Fülle der im Iran angemeldeten Publikationen die Zensoren mit der Lektüre nicht mehr nachkommen und somit im Endeffekt das meiste erscheinen kann. Auch in ande-

rer Hinsicht werden den Minderheiten Zugeständnisse gemacht. So ist ihnen im Rahmen religiöser Handlungen der Genuß von Alkohol erlaubt, wie etwa Juden und Christen der Genuß von Wein zum Kiddush bzw. zum Abendmahl. Die Vertreter der religiösen Minderheiten haben zudem jeweils einen Vertreter im Parlament. Der Eid wird in diesem Fall nicht auf den Koran geschworen, sondern auf die jeweilige Heilige Schrift.

Die bürgerlichen Mittelschichten haben im Allgemeinen eine tolerante Einstellung gegenüber den religiösen Minderheiten. Von religiös ausgerichteten Akademikern hört man immer wieder, daß Judentum, Christentum und Islam doch alle göttliche Religionen seien, die letztendlich eine identische Botschaft haben. Bestehende Streitigkeiten rühren nur durch die politischen Umstände, liegen jedoch nicht im Wesen dieser Religionen begründet. Derartige Grundhaltungen machen sich auch Institutionen zu eigen, die den Dialog zwischen den Religionen befördern wollen. Hier ist insbesondere das in Teheran befindliche Institut für den Interreligiösen Dialog (*mo'assese-ye goftegu-ye adyan*) zu nennen, das vom ehemaligen Vizepräsidenten der Islamischen Republik Iran, dem Theologen Seyyed Mohammad Ali Abtahi und seiner Frau Fahime Mousavi-Nejad geleitet wird. Das Institut gibt Informationsblätter heraus und unterhält eine Website, in denen die unterschiedlichen Religionen in sachlicher und nüchterner Weise vorgestellt werden. Regelmäßig finden Veranstaltungen mit Vertretern der einzelnen Religionen statt, an denen auch die jüdische Gemeinde regelmäßig teilnimmt. Allerdings betonen viele Gesprächspartner auch immer wieder, daß manche einflußreichen Persönlichkeiten im Lande derartige Aktivitäten nicht allzu sehr schätzen und die Ansicht vertreten, daß man doch ohnehin wisse, daß der Islam die beste Religion sei und es daher nicht mehr nötig sei, sich mit anderen Religionen zu beschäftigen. Andererseits konnte der Verfasser selbst im von konservativen Kräften dominierten Fernsehen, das ansonsten meist eine Mischung aus Langeweile und Hetzpropaganda bietet, eine durchaus sachlich gestaltete Sendung über die Weltreligionen sehen, in der auch ein Vertreter des Judentums zu Wort kam.

Die Einrichtungen der religiösen Minderheiten finden sich keineswegs versteckt auf Hinterhöfen. Kirchen sind im Stadtbild Teherans aber auch in den Provinzorten weithin sichtbar zu erkennen. Man kann zu den Einrichtungen der Minderheiten ohne Probleme hingehen und wird dabei von niemandem kontrolliert. Auch an gemeinhin nicht von Touristen frequentierten Orten wird auf örtlich aufgestellten Stadtplänen oder Informationstafeln nicht nur auf das Vorhandensein von Moscheen hingewiesen, sondern auch auf die Einrichtungen anderer Religionsgemeinschaften. Zu interessanten jüdischen Orten finden sich

sowohl in staatlichen Tourismus-Publikationen Hinweise als auch an den entsprechenden Orten selbst. So wird am Ortseingang von Hamadan neben anderen touristischen Sehenswürdigkeiten auch die Grabstätte von Esther und Mordechai angezeigt. Ebenfalls wurde auf einem im Stadtzentrum aufgestellten Orientierungsplan darauf hingewiesen. Der Aufseher des Grabes sprach von zahlreichen Touristen, die das Grab besuchen. Immerhin kam kurz nach dem Verfasser auch eine muslimische Familie zur Besichtigung. Dennoch blieben Zweifel, ob tatsächlich so viele Touristen den Ort aufsuchen. Ein von uns gemieteter Taxifahrer, der sonst alles und jeden in Hamadan zu kennen schien, war bezüglich des Grabes von Esther und Mordechai ratlos. Erst die Nachfrage bei einer Aufseherin an einer anderen Sehenswürdigkeit konnte da weiterhelfen und uns an den gewünschten Ort bringen. Zur Grabstätte gelangt man zunächst über eine enge Gasse im Basar, über der dann jedoch weithin sichtbar das Gebäude des Grabmals zu sehen ist. Die Aufschrift am Eingang ist allerdings, entgegen den sonst üblichen Gepflogenheiten, nur auf Persisch.

Man hat zumindest in Teheran nicht den Eindruck, daß Angehörige der religiösen Minderheiten ihre Religionszugehörigkeit verstecken. So konnte der Verfasser einmal einen Wagen beobachten, in dem am Rückspiegel ein großes weithin sichtbares Kreuz befestigt war und den ferner ein Aufkleber der Vereinigung der Assyrischen Christen schmückte. Auch die Juden kann man leicht finden. In der Nähe der deutschen Botschaft in Teheran gibt es ein Viertel mit Antiquitätenläden, die zu einem nicht geringen Teil von Juden betrieben werden. Manche stellen ihr Judentum deutlich zur Schau, da entweder der Name des Ladens auf einen jüdischen Inhaber verweist oder etwa weil man den Inhaber mit Kippa in der Tür seines Ladens beim Studium eines Torahkommentars sitzen sehen kann. Andere Händler sind nach außen hin zunächst zurückhaltender und haben an ihrem Laden einen typisch iranischen Namen angebracht, geben sich jedoch im Laden mit ihrem jüdischen Namen zu erkennen. In einem abgelegeneren Teil des Teheraner Basars stieß der



[Teppich mit Moses und Bundeslade:] Teppich mit Moses und den Bundestafeln, aufgenommen in einem jüdischen Teppichgeschäft im Basar von Teheran. Photo vom Verfasser

Verfasser zufällig auf einen Laden, in dem sich lauter Teppiche mit jüdischen Motiven befanden. Auch hier gab sich der Verfasser gleich als Jude, der ursprünglich aus Kerman stammte, zu erkennen. Man erhält Judaika jedoch zuweilen auch in nichtjüdischen Geschäften. In einem größeren Geschäft für allerlei Souvenirs und Geschenkartikel in der Vali-Asr-Straße, eine der Hauptgeschäftsstraßen in Teheran, kann man etwa einen Satz Kiddush-Becher erwerben, auf denen sich der Davidsschild und in der Mitte die hebräische Aufschrift „Zion“ befindet. Auch sonst scheint man mit derartigen Dingen einen eher unideologischen Umgang zu pflegen. So sah der Verfasser im Schaufenster eines Antiquitätengeschäfts im Zentrum Teherans ein israelische Gedenkmünze mit dem Portrait Theodor Herzls ausliegen. Ein Straßenhändler pries wiederum die Qualität einer israelischen Gedenkmünze an, die zur Erinnerung an den Jom Kippur-Krieg geprägt worden war.

Die meisten iranischen Juden leben heutzutage in Teheran. In den traditionellen jüdischen Vierteln scheint man allerdings kaum noch Juden antreffen. So fand der Verfasser im Einzugsbereich der Cyrus-Straße keinerlei Spuren eines aktiven jüdischen Lebens mehr. Nachfragen bei Passanten ergaben, daß die in einer Nebenstraße befindliche niedrig gebaute Moschee wohl ursprünglich eine Synagoge gewesen sei. Zahlreiche Juden dürften hier vermutlich schon zur Schahzeit weggezogen sein, als sich auch im Iran wie in westlichen Ländern eine vermehrte Tendenz zur Assimilation ausbreitete. Die Gemeinde Teherans wird durch das Teheraner jüdische Komitee (*angoman-e kalimiyān-e tehran*) repräsentiert. Ein Anruf ließ zunächst den Eindruck entstehen, daß man dort auf ausländische Besucher nicht allzusehr eingestellt ist, denn es fand sich niemand, der des Englischen mächtig war. Auf weitere Nachfrage hin sollte sich jedoch jemand finden, der Hebräisch sprach. Zwar schien meinem Gesprächspartner sein Hebräisch nicht allzuleicht von der Zunge zu gehen, doch stimmte er unbürokratisch einem sofortigen Treffen zu.

Das jüdische Komitee residiert in der Scheich Hadi Straße im Stadtzentrum von Teheran im dritten Stock eines kleineren mehrstöckigen älteren Bürogebäudes. Es stellte sich heraus, daß es sich bei meinem Gesprächspartner um Harun Yashaya'i, den Vorsitzenden des jüdischen Komitees handelt und somit neben dem jüdischen Parlamentsabgeordneten Moris Motamedi und dem Rabbiner Hamadani-Cohen wohl eine der wichtigsten jüdischen Persönlichkeiten des Iran. Das Gespräch sollte so ablaufen, daß der Verfasser die Fragen auf Hebräisch stellte, während Yashaya'i die Antworten in Persisch gab. Dabei bemühte er sich, seine Antworten nicht in der allgemein üblichen Umgangssprache zu geben, sondern in der ansonsten nicht gesprochenen

Schriftsprache, wodurch es dem Verfasser möglich war, ihn zu verstehen und er daher nur wenig auf Übersetzungshilfen angewiesen war. Das jüdische Komitee hatte schon in der Vergangenheit nach außen hin stets einen Standpunkt vertreten, der mit der offiziellen Politik der Islamischen Republik im Einklang stand. In außenpolitischer Hinsicht lehnte man daher den Zionismus und den Staat Israel ab. Wie weit eine derartige Position innerer Überzeugung oder nur taktischen Erwägungen entsprach, kann hier nur spekuliert werden. Yashaya's Ausführungen gingen dahin, die enge Verwurzelung der iranischen Juden mit der gesamtiranischen Gesellschaft zu betonen. Probleme gäbe es zwar, doch handelt es sich dabei um gesamtgesellschaftliche Probleme, die Juden und Nichtjuden gleichermaßen betreffen. Öffentliche Stellungnahmen des jüdischen Komitees oder einzelner seiner Mitglieder in der Vergangenheit lassen jedoch darauf schließen, daß die Anzahl der Probleme, die spezifisch Juden betreffen, wohl doch etwas größer ist. So wurden etwa diskriminierende Artikel in einigen Publikationen in der Islamischen Republik Iran kritisiert und die darin erkennbare Gleichsetzung von Judentum und Zionismus verurteilt. Auf heftige Kritik stieß die Weigerung des Wächterrates, eine vom Parlament verabschiedete Regelung zu bestätigen, nach der für Opfer aus den Reihen religiöser Minderheiten in gleicher Höhe ein Blutgeld zu entrichten sei wie für Angehörige der muslimischen Mehrheit. Auch die Leugnung des Holocaust durch Präsident Mahmud Ahmadineschad stieß auf Widerspruch. So bezeichnete der jüdische Parlamentsabgeordnete Moris Motamedi die Äußerungen des Präsidenten als eine Beleidigung für die Juden in der ganzen Welt. Dem Ausländer gegenüber zeigte Yashaya'i in dem Gespräch jedoch die Tendenz, die Probleme eher zu minimieren. Die Frage, inwieweit denn die offizielle Haltung der Islamischen Republik gegenüber dem Staat Israel nicht doch die Juden Irans belastet, da ja eine ganze Reihe familiärer Beziehungen zwischen der jüdischen Gemeinschaft im Iran und Auswanderern nach Israel bestehen, beantwortete er dahingehend, daß die Politik eine Sache sei und die privaten Kontakte eine andere. Persönliche Kontakte werden geduldet und die Regierung toleriere Reisen von Juden nach Israel. Es bestand keine Gelegenheit mehr, in dieser Hinsicht eingehender nachzufragen, denn diese Mitteilung mutete dem Verfasser doch ein wenig merkwürdig an, da iranische Pässe ausdrücklich den Vermerk enthalten, daß Reisen ins „besetzte Palästina“ untersagt seien. Eine etwas befriedigendere Antwort erhielt er jedoch durch einen Antiquitätenhändler, in dessen Laden ein Portrait des verstorbenen Lubawitscher Rebbe Schneerson hing und mit dem er als einzigem iranischen Juden, den er traf, ein vollständiges Gespräch in Hebräisch führen konnte: „Wir fliegen nach Ankara, dort erhalten wir Visa für Israel. Die

Regierung weiß das und duldet es“. Daß tatsächlich manche diese Reise unternehmen, bekam der Verfasser während seines letzten Israel-Aufenthaltes im März 2006 bestätigt. An diesem Beispiel zeigt sich die für den Nicht-Iraner häufig schwer nachvollziehbare Doppelmoral. Alles wird geduldet und erlaubt, sofern es nicht in der Öffentlichkeit geschieht und man nach außen hin den frommen Schein wahrt. Alkohol ist in der Öffentlichkeit tabu, aber jeder kann ihn bekommen, sofern er sich damit ins stille Kämmerlein zurückzieht. Satellitenfernsehen ist offiziell verboten, doch wenn man genau hinschaut, sieht man überall auf den Dächern Satellitenschüsseln. Ebenso darf man offensichtlich als Jude nach Israel reisen, solange man nicht allzuviel darüber redet und ansonsten in den offiziellen Chor des Antizionismus einstimmt.

Die Gemeinde verfügt über zahlreiche Synagogen und andere Einrichtungen, so etwa auch über das Sapir-Krankenhaus. Alle paar Monate erscheint die Zeitschrift OFEQ BINA in einem DIN A 4-Format mit farbigem Umschlag. Die Zeitschrift enthält Informationen über Aktuelles aus der Gemeinde, über interreligiöse Aktivitäten, über den Hintergrund jeweils anstehender Feste, Nachrichten aus der jüdischen Welt sowie Beiträge zur jüdischen Kultur in weitesten Sinne, so etwa auch Porträits von Schriftstellern, wie Shmuel Josef Agnon oder Philosophen wie Franz Rosenzweig. Einige Seiten widmen sich der Vermittlung des Hebräischen, wobei der Schwerpunkt auf der modernen Sprache liegt. Nicht zufällig dürfte wohl die Tatsache sein, daß gerade in der aktuellen Nummer ein Artikel über die Nürnberger Prozesse erschienen ist. Die Gemeinde unterhält zudem eine Website (www.iranjewish.com), auf der sich auch einige Informationen in Englisch finden. Ansonsten werden dort Nachrichten, Erklärungen, Bildmaterialien sowie ein Hebräischkurs und hebräische Fonts zum runterladen geboten.

Die hier beschriebenen Eindrücke wurden mehr oder weniger zufällig während mehrerer Besuche im Iran in den Jahren 2001 bis 2005 gewonnen. Lediglich im September 2005 hat der Verfasser sich gezielt darum bemüht, mit offiziellen Vertretern des Judentums Kontakt aufzunehmen. Die Regierung Ahmadineschad war zu dieser Zeit gerade einen Monat im Amt und im Land ließen sich gegenüber den vorangegangenen Jahren noch keine Veränderungen erkennen. Inwieweit die beschriebene Situation andauert, bleibt abzuwarten. Möglicherweise würden offizielle jüdische Gesprächspartner gegenüber dem Verfasser angesichts der unsäglichen Äußerungen Ahmadineschads über den Holocaust heutzutage wohl doch etwas deutlichere Worte der Kritik formulieren. In jedem Fall erwecken die Äußerungen des Präsidenten nicht nur Besorgnis hin-

sichtlich der internationalen Lage, sondern auch was die Zukunft der jüdischen Gemeinschaft angeht. Es ist wohl auszuschließen, daß es zu einer systematischen Verfolgung der Gemeinschaft als Ganzes kommt, doch könnte das Klima so unangenehm werden, daß mancher es vielleicht doch vorziehen wird, das Land zu verlassen. Damit würde allerdings langfristig die über 2500 jährige Geschichte des iranischen Judentums ihr Ende finden.

Hans-Michael Haufsig, Berlin

Nachruf

Am 8. März 2006 verstarb in Frankfurt am Main nach schwerer Krankheit die Verlegerin und Herausgeberin der „Frankfurter Jüdischen Nachrichten“, Shoshana Alter שושנה אלטר. Am 15. April dieses Jahres wäre sie 60 Jahre alt geworden, doch diesen runden Geburtstag erlebte sie nicht mehr.

Die im polnischen Bydgoszcz Geborene, kam 1959 über Israel nach Frankfurt, wo ihr Vater, Leon Seckel, die erste jüdische Buchdruckerei in Deutschland nach dem Krieg gegründet und die erste jüdische Zeitung für Frankfurt, die „Frankfurter Jüdischen Nachrichten“ herausgegeben hat. Als Shoshi Alter, wie sie von Freunden genannt wurde, die Zeitung übernahm, entwickelte sich diese zu einer überregional bekannten und hochgeschätzten jüdischen Vierteljahresschrift mit einer eigenen, unverwechselbaren Handschrift ihrer Herausgeberin, die stets im Hintergrund agierend, Autoren verschiedener Lager zusammenzuführen vermochte. Mit dem allzu frühen Tod dieser als spiritus rector tätigen Frau, geht eine Ära deutsch-jüdischen Pressewesens zu Ende. Möge ihre Seele eingebunden sein im Bund des Lebens!

Elvira Grözinger

Internationale Fachtagung. Gam hen hayu be-oto ha-nes – “They also participated in the miracle“. Women in Jewish Festivals. 23.-25. Mai 2006. Organisiert von Prof. Dr. Tal Ilan und der Arbeitsgruppe „Feministischer Kommentar zum Babylonischen Talmud“. Institut für Judaistik, FU Berlin

Die internationale Fachtagung wird die führenden Forscherinnen und Forscher, die sich sowohl auf dem Gebiet der *Gender* bzw. *Women Studies* als auch auf dem Gebiet des jüdischen Religionsgesetzes (*Halakha*) spezialisiert haben, zusammenführen, um innerhalb festgelegter Parameter – die zum einen von der Frage nach den Rechten, der Bedeutung und der Funktion von Frauen im Bereich des jüdischen Festkalenders und zum anderen von der Untersuchung des Textcorpus „Festzeiten“ im Babylonischen Talmud gebildet werden – den aktuellen Forschungsstand zu referieren und zu reflektieren.

Unsere Absicht ist es, intensive Diskussionen über ein für die Erforschung genderrelevanter Fragen zentrales Textcorpus zu initiieren und damit gleichzeitig unterschiedliche methodische Ansätze exemplarisch vorzuführen. Die Diskussion methodologischer Problemstellungen wird von zentraler Bedeutung sein. Hauptsächlich wird es dabei um die Auseinandersetzung zwischen historischen, religionsgeschichtlichen bzw. theologischen und literaturwissenschaftlichen Methoden gehen. [...]

Ein weiteres wichtiges Ziel der Veranstalterinnen der Tagung wird es sein, die Forschungsrichtung der Women Studies bzw. *Gender Studies*, die bisher an deutschen Universitäten innerhalb des Curriculums der Judaistik bzw. Jüdischen Studien eine eher marginale Rolle gespielt hat, innerhalb Deutschlands zu etablieren [...].

(Quelle: < <http://userpage.fu-berlin.de/~jewstud/WomenJewishFestivals.html> >, 9.4.06. Dieser Hinweis wurde redaktionell gekürzt.)

Chancen und Grenzen literaturwissenschaftlicher Zugänge bei der interpretativen Erschließung antiker Texte. 10. - 13. Juli 2006. Hochschule für Jüdische Studien in Zusammenarbeit mit der Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg.

Seit einigen Jahren zeichnet sich für die Fächer der klassischen und orientalischen Philologien ein Paradigmenwechsel ab, der methodisch mit dem Wandel von einer weniger literar-historisch zu einer stärker literaturwissenschaftlich geprägten Analyse und Interpretation zu beschreiben ist. Zu den Pionieren auf diesem Gebiet gehören neben der Bibelwissenschaft vor allem die Ägyptologie und die Altphilologie. Demgegenüber finden sich bei den syro-aramäischen und mesopotamischen Literaturen noch eher vereinzelt Versuche, die Ergebnisse der modernen Literaturwissenschaft und ihre hermeneutischen Implikationen für die Erschließung antiker Texte fruchtbar zu machen. Eine Verhältnisbestimmung beider methodologischer Zugänge, ihrer Chancen und Grenzen steht noch aus. Und daher hat auch die Einbeziehung literaturwissenschaftlicher Kategorien (Dekonstruktivismus, Rezeptionsästhetik, Sprechakttheorie u.a.) noch keinen durchgehenden Eingang in das methodische Curriculum der antiken Philologien gefunden.

Eine interdisziplinäre und internationale Konferenz soll nun erstmalig jene Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen zusammenbringen, die, in unterschiedlichem Umfang, literaturwissenschaftlich an antiken Texten arbeiten. Angesprochen sind Wissenschaftler aus den Fachbereichen Ägyptologie, Altphilologie, Assyriologie, Bibelwissenschaft, Jüdische Studien/Rabbinische Literatur, und Religionswissenschaft. Wir wollen den bisherigen Ertrag der neuen Methoden auswerten und offene Fragen erörtern. [...]

Prof. Dr. Hanna Liss, Fachbereich Bibel und Jüdische Bibelauslegung an der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg (hanna.liss@hfjs.uni-heidelberg.de), Fon: +49-(0)6221-912526; Fax: +49-(0)6221-4385129, in Zusammenarbeit mit Prof. Dr. Manfred Oeming, Fachbereich Altes Testament, Ruprecht-Karls-Universität, Heidelberg (Manfred.Oeming@urz.uni-heidelberg.de)

(Quelle: <<http://www.hfjs.uni-heidelberg.de/studium/fachgebiete/bibel/konferenz-lit-fiktionen-de.html>>, 9.4.06. Diese Ankündigung wurde redaktionell gekürzt.)

“Past and present perspectives in Jewish Studies”. VIII. Congress of the European Association for Jewish Studies. Moskau 23-27 Juli 2006. International Center for Russian & East European Jewish Studies.

The Executive Committee of the European Association for Jewish Studies is glad to announce that the next congress of the EAJS will take place in Moscow on July, 23-27, 2006. It will be the first EAJS Congress held in Eastern Europe. [...] The theme of the Congress is ‘Past and present perspectives in Jewish Studies’. This theme focuses on the philosophy and the prospects of Jewish Studies. There has been no lack of ideas and research during last decades, yet there is a feeling that a lot can be changed and renewed now. [...]

Maria Liberman, International Center for Russian & East European Jewish Studies. Phone: +7 (095) 254-2556. Fax: +7 (095) 254-8244. Email: eajs2006@jewishstudies.ru – web: <http://jewishstudies.ru/eajs2006/>

(Quelle: <<http://www.h-net.org/announce/show.cgi?ID=148794>>, 9.4.06. Diese Ankündigung wurde redaktionell gekürzt.)

IX. Symposium für Jiddische Studien in Deutschland. 9. bis 11. Oktober 2006.

Veranstaltet vom Lehrstuhl für Jiddische Kultur, Sprache und Literatur der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf und dem Lehrstuhl für Jiddistik Universität Trier.

Das IX. Symposium für Jiddische Studien in Deutschland wird vom 9. bis 11. Oktober 2006 an der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf stattfinden. Dieses von den Jiddistik-Lehrstühlen der Universitäten Trier und Düsseldorf jährlich im Wechsel veranstaltete jiddistische Forum soll Studierenden wie Lehrenden die Möglichkeit geben, ihre Projekte vorzustellen, Ideen auszutauschen und Fragen zur Diskussion zu stellen. [...]

Wie üblich haben wir auf ein einengendes Rahmenthema verzichtet, um keines der Forschungsfelder der Jiddistik auszugrenzen. Auch interdisziplinäre Forschung mit einem jiddistischen Bezug wird gerne berücksichtigt. [...]

Abteilung für Jiddische Kultur, Sprache und Literatur. Institut für Jüdische Studien Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf. Universitätsstr. 1/Geb. 23.03. 40225 Düsseldorf. Fax: 0049-(0)211-81-12027. jiddisch@phil-fak.uni-duesseldorf.de

(Quelle: < <http://www.phil-fak.uni-duesseldorf.de/ajs/Symposium2006.html>>, 9.4.06. Diese Ankündigung wurde redaktionell gekürzt.)

Glaube, Wahrheit und Vernunft. Internationale Konferenz zur Philosophie von Franz Rosenzweig. 17.-19. September 2006 in Jerusalem. Veranstaltet von der Internationalen Rosenzweig-Gesellschaft in Kooperation mit einer Reihe von israelischen akademischen Organisationen.

Das Gesamtthema der Konferenz lautet „Glaube, Wahrheit und Vernunft in der Philosophie von Franz Rosenzweig. Die Mehrzahl der Sitzungen soll sich auf das Verhältnis zwischen den philosophischen und theologischen Aspekten von Rosenzweigs Denken beziehen, sowohl auf seine Anknüpfung an seine Quelle der Religion als auch auf das Offenbarungsverständnis in westlichen Traditionen sowie auf die Bedeutung religiöser Erfahrung für die menschliche Kultur.

Die Konferenz wird darüber hinaus das Thema „Geschichte und Meta-Geschichte in Rosenzweigs Philosophie“ diskutieren. Die Sitzungen werden

Fragen aufgreifen, die sich auf Rosenzweigs Verständnis von Geschichte und auf das Verhältnis zwischen Judentum als einer 'meta-geschichtlichen' Religion und dem geschichtlichen Charakter des Christentums beziehen, Fragestellungen die sich auf religiöse, kulturelle und politische Herausforderungen richten, die Rosenzweig noch vor Aufkommen der heutigen Probleme des Zionismus, des Judeseins und des Judentums aufgeworfen hat, ebenso soll auch das Problem gegenwärtiger jüdischer Existenz im Lichte von Rosenzweigs Denken diskutiert werden.

Internationale Rosenzweig-Gesellschaft e.V. Universität Kassel. Nora-Platiel-Str. 1. D-34109 Kassel.

(Quelle: < <http://www.rosenzweig-gesellschaft.org/Call%20for%20Papers%20German.pdf>>, 9.4.06. Diese Ankündigung wurde redaktionell gekürzt.)

Mitglieder der Vereinigung für Jüdische Studien e.V., die ihren Mitgliedsbeitrag für das laufende Jahr noch nicht entrichtet haben, werden gebeten den Mitgliedsbeitrag von 20 Euro auf folgendes Konto zu überweisen:

Vereinigung für Jüdische Studien e.V., Deutsche Bank Berlin,
BLZ 100 700 24, Konto-Nr. 480 24 19

Salomonische Weisheit

Der Rabbiner von Janow, ein Jugendfreund des Rabbi Schmelke von Nikolsburg, war ein hochgelehrter und frommer Mann. Doch hatte er einen Fehler: Er war sehr starrsinnig. Bildete er sich einmal etwas ein, so konnte ihn kein Mensch vom Gegenteil überzeugen. Einmal, nach der Hochzeit seines Sohnes, verirrte er sich in einem Walde und brachte in diesem einige Wochen zu. In seiner großen Aufregung vergaß er, wann Sabbat sei. Er irrte sich in seiner Berechnung um einen Tag, so daß er einen Freitag für den Sabbat hielt und ihn auch entsprechend heiligte. Erst nach einigen Wochen gelang es ihm, aus dem Walde herauszukommen und in seine Stadt zu gelangen. Nun besann er sich am Donnerstag zum Empfang des Sabbats zu rüsten und wunderte sich sehr, daß seine Angehörigen keine Vorbereitungen für den Sabbat machten. Man konnte ihn nicht überzeugen, daß er sich im Walde verrechnet hätte, und daß heute Donnerstag und nicht Freitag sei. Er hielt hartnäckig an seiner Meinung fest. Seine Leute mußten sich fügen und alles für den Sabbat vorbereiten. Am Donnerstag abend ging er ins Bethaus und verrichtete die Gebete des Sabbatempfanges. Den nächsten Tag, Freitag, feierte er als Sabbat. Als aber am Abend dieses Tages die anderen Leute den richtigen Sabbat empfingen, beschimpfte er sie. Er sprach die Wochentagsgebete und verrichtete werktätige Arbeit. Die Nachricht verbreitete sich in der ganzen Umgebung von Janow und es kamen die Rabbinen der Nachbargemeinden und versuchten, ihren Amtskollegen von seinem schweren Irrtum zu überzeugen. Doch alles war vergebens. Die Sache kam schließlich Rabbi Schmelke, damals Rabbiner von Ryczowol, zu Ohren. Dieser zögerte nicht, nach Janow zu reisen, um seinen Jugendfreund auf den richtigen Weg zu bringen. Er kam an einem Donnerstag nach Janow. Der Rabbiner von Janow, erfreut über den Besuch, bat seinen Gast, bei ihm den Sabbat zu verbringen, was Rabbi Schmelke versprach. Der Janower beauftragte seine Frau, alles für den Sabbat vorzubereiten, damit sich der liebe Gast geehrt fühle. Rabbi Schmelke ließ insgeheim guten alten Wein vorbereiten. Am Donnerstag nachmittag gingen die beiden Freunde ins Bad, zogen dann ihre Sabbatkleider an und gingen ins Bethaus. Die Leute von Janow staunten, daß auch Rabbi Schmelke sich von ihrem störrischen Rabbi überreden ließ, daß heute Freitag sei. Der Rabbi von Janow betete die Gebete vor, mit denen man den Sabbat begrüßt, während Rabbi Schmelke und die anderen Leute wie an einem Wochentage beteten. Nach dem Beten gingen sie nach Hause und viele Leute kamen zum Rabbi, um den teuren Gast zu begrüßen. Dann sprach der Hausherr den Sabbatsegensspruch und man setzte sich zu Tisch. Bei Tisch sprachen sie über verschiedene hohe Dinge. Rabbi

Schmelke forderte seinen Gastfreund auf, als Dankopfer für seine wunderbare Rettung aus dem Walde recht viel Wein auftragen zu lassen und der Rabbiner gab seinen Leuten die entsprechenden Befehle. Rabbi Schmelke aber sorgte dafür, daß dem Wirte vom ältesten und schwersten Weine eingeschenkt wurde und daß dieser dem Getränk eifrig zusprach, bis er einschlief. Rabbi Schmelke ließ dem Schlafenden ein Kissen unter den Kopf schieben, entzündete seine Pfeife und sagte zu den übrigen Gästen: „Jeder gehe nach Hause und mit Gottes Hilfe wird alles gut werden. Doch morgen abends, also am richtigen Freitag abend, kommet um die gleiche Zeit wieder her.“ Er aber blieb bei dem Schlafenden, um zu verhüten, daß er geweckt werde. Der Rabbiner schlief bis zum nächsten Abend und als die Leute wieder zu Tisch kamen, und den Rabbi noch immer schlafend fanden, aßen sie mit Freude die Sabbatmahlzeit und führten bis Mitternacht gelehrte Gespräche. Dann weckte Rabbi Schmelke den Schlafenden und sagte zu ihm: „Janower Rabbiner, nun wollen wir das Tischgebet sprechen.“ Dieser sprang auf und sagte: “Mir scheint, ich habe lange geschlafen.” Er wusch sich die Hände und unterhielt seinen Gast mit Thoraerklärungen. Schließlich sprach man das Tischgebet. Der Rabbiner von Janow erfuhr bis an sein Lebensende nicht, daß er eine Nacht und einen Tag durchgeschlafen habe. Er rühmte sich sogar, daß er seine Ansicht durchgesetzt habe und daß nun alle Welt den Sabbat nach seiner Berechnung feiere. Der Rabbi Schmelke aber wurde von jenem Tage an im ganzen Lande berühmt.

[Bloch, Chajim: Salomonische Weisheit. In: Ostjüdischer Humor. Berlin 1920, S. 50-53.]

Autorinnen und Autoren dieses Heftes

Caspar Battegay, lic. phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachbereich Hebräische und Jüdische Literatur an der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg.

Dr. Sabine Biernwirth ist Vorstandsmitglied der Berlin-Brandenburgischen Heinrich-Heine-Gesellschaft und Lehrbeauftragte an der Georgetown University (Washington D.C.) und der University of Maryland.

Alexander Dubrau, MA, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachbereich Talmud, Codices und Rabbinische Literatur an der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg.

Prof. Dr. Anat Feinberg ist Professorin im Fachbereich Hebräische und Jüdische Literatur an der Hochschule für Jüdische Studien, Heidelberg.

Dr. Olivia Franz-Klauser promovierte soeben mit einer Dissertation an der Universität Zürich über Moritz Heidenheim und dessen Bibliotheca Hebraica.

Dr. Elvira Grözinger ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam, Zentrum für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

Prof. Dr. Karl E. Grözinger ist Professor für Religionswissenschaft (Jüdische Religionsgeschichte) und Direktor des Zentrums für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

Dr. Hans-Michael Haufsig, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam, Zentrum für Jüdische Studien der Universität Potsdam

Prof. Dr. Jakob Hessing ist Professor für Deutsche Literatur an der Hebräischen Universität Jerusalem.

Prof. Dr. Hans-Otto Horch ist Professor im Lehr- und Forschungsgebiet Deutsch-jüdische Literaturgeschichte der RWTH Aachen.

Susanne Hudak-Laziz, MA, ist wissenschaftlicher Mitarbeiterin im Forschungsprojekt „Jiddische Lieder und Klesmermusik“/„Das Tonarchiv David Kohans“ am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam.

Daniel Jütte ist Mitarbeiter verschiedener Zeitungen, u.a. der Stuttgarter Zeitung, und Preisträger des „Bundeswettbewerb Deutsche Geschichte um den Preis des Bundespräsidenten“ (2001), Preisträger des Literaturkritikpreises „Junge Kritiker“ (2002).

Prof. Dr. Robert Jütte leitet des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung in Stuttgart, und ist Honorarprofessor an der Universität Stuttgart.

Dr. Edith Lutz promovierte über „Der ‚Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden‘ und sein Mitglied H. Heine“ und arbeitet heute als Lehrerin.

Hendrik Madsen ist Studienrat am Städtischen Gymnasium Delbrück und unterrichtet die Fächer Deutsch, Ev. Religion und Hebräisch.

Nathanael Riemer, MA, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam, Zentrum für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

PD. Dr. Joachim Schlör lehrt als Privatdozent Europäisch-Jüdische Literatur und Kultur am Zentrum für Jüdische Studien der Universität Potsdam.