T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ALMAN DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
ALMAN DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI

BILDER DER JUDENFEINDSCHAFT IN WERKEN VON JAKOB WASSERMANN

Doktora Tezi

HABİB TEKİN

İstanbul, 2021

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ALMAN DİLİ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI
ALMAN DİLİ VE EDEBİYATI BİLİM DALI

BILDER DER JUDENFEINDSCHAFT IN WERKEN VON JAKOB WASSERMANN

Doktora Tezi

HABİB TEKİN

Danışman: Prof. Dr. Leyla COŞAN

İstanbul, 2021

ALLGEMEINE INFORMATIONEN

Name und Nachname	: Habib Tekin
Abteilung	: Abteilung für Deutsche Sprache und Literatur
Programm	: Deutsche Literatur
Betreuerin:	: Prof. Dr. Leyla Coşan
Verleih d. akad. Grades und Datum	: Doktorat – 2021
Schlüsselwörter	: Bilder der Judenfeindschaft, Jakob Wassermann, Stereotype, Assmann, Übermensch

ABSTRACT

BILDER DER JUDENFEINDSCHAFT IN DEN WERKEN VON JAKOB WASSERMANN

Jakob Wassermann (1873-1934) gehört zu den meistgelesenen und produktivsten Autoren seiner Zeit. In seinem literarischen Schaffen sind autobiografische Züge und Themen über die Juden und das Judentum vorzufinden. Ziel dieser Dissertation soll es sein, die Bilder der Judenfeindschaft in ausgewählten Werken, darunter Christian Wahnschaffe, Der Moloch, Der Fall Maurizius, Das Vorspiel: Sabbatai Zewi, Die Juden von Zirndorf und Die Geschichte der jungen Renate Fuchs, zu analysieren und zu zeigen, wie die realhistorischen Gegebenheiten der stereotypen Topoi in der deutsch-jüdischen Literatur des 20. Jahrhunderts dargestellt werden. Das Konzept des »Übermenschen« im Sinne von Nietzsche sticht dann als Ausweg für den Autor hervor, sodass die Auseinandersetzung mit dem »Anderen« ermöglicht und seine Leserschaft bezüglich der Feindschaft sensibilisiert werden kann. Dadurch kann die Möglichkeit eines Abbaus von Stereotypen durch Liebe und Gerechtigkeit erreicht werden, in dem sich die Menschen zur »Höherentwicklung« und der Hinwendung zum innersten Selbst bereit erklären.

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı : Habib Tekin
Anabilim Dalı : Alman Dili ve Edebiyatı
Programı : Alman Edebiyatı
Tez Danışmanı : Prof. Dr. Leyla Coşan

Tez Türü ve Tarihi : Doktora – 2021
Anahar Kelimeler : Yahudi düşmanlığı imgeleri, Jakob Wassermann, stereotip, Assmann, Üstinsan

ÖZET

JAKOB WASSERMANN'IN ESERLERİNDE YAHUDİ DÜŞMANLIĞI İMGELERİ

Jakob Wassermann (1873-1934), zamanının en çok okunan, üretken Alman-Yahudi yazarlarından biridir. Yazarın edebi eserlerinde otobiyografik unsurların yanı sıra Yahudiler ve Yahudilik konuları yer almaktadır. Bu çalışmanın amacı Wassermann'ın Christian Wahnschaffe, Der Moloch, Der Fall Maurizius, Das Vorspiel: Sabbatai Zewi, Die Juden von Zirndorf ve Die Geschichte der jungen Renate Fuchs adlı eserlerinde Yahudilere yönelik düşmanlık imgelerini analiz etmek ve tarihsel olgular ışığında gerçeğe dayanan stereotip imgelerin 20. yüzyıl Alman-Yahudi edebiyatında yansımalarını ortaya koymaktır. Nietzsche'nin "Üstinsan" konsepti bu minvalde yazar için bir çıkış yolu teşkil etmekte ve bu sebeple öne çıkmaktadır. Böylece "öteki" ile yüzleşme mümkün kılınmış ve okurları Yahudi düşmanlığı konusuna duyarlı hale getirilmiştir, zira bu düşmanlığın en temel unsurlarından biri ön yargılardır. Nihayetinde, insanların kendilerini "daha yüksek gelişime" hazır hale getirmeleri ve iç benliğine dönmeleri amaçlanarak, önyargıların sevgi ve adalet ile kırılması ve zamanla yok olması hedeflenmiştir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Habib Tekin
Field	: German Language and Literature
Programme	: German Literature
Supervisor	: Professor Leyla Coşan
Degree Awarded and Date	: Doctorate – 2021
Key words	: Images of Antisemitism, Jakob Wassermann, Stereotype, Assmann, Overman

ABSTRACT

IMAGES OF ANTISEMITISM IN WORKS OF JAKOB WASSERMANN

Jakob Wassermann (1873-1934) is one of the most widely read and productive authors of his time. In his literary works, there are autobiographical elements and themes about the Jews and Judaism. The aim of this dissertation is to analyse the images of antisemitism towards Jews in his selected works, such as Christian Wahnschaffe, Der Moloch, Der Fall Maurizius, Das Vorspiel: Sabbatai Zewi, Die Juden von Zirndorf and Die Geschichte der jungen Renate Fuchs, and to show how the real-historical conditions of the stereotypical topoi are represented in German-Jewish literature of the 20th century. The concept of the »overman« in the sense of Nietzsche then stands out as the way out for the author, so that the confrontation with the »other« is enabled and his readership is sensitised to the pre-set enmity. By doing so, the possibility to destruct stereotypes through love and justice can be made possible, if men declare that they are ready for the »higher development« and the devotion to the innermost self.

VORWORT UND DANKSAGUNG

Die Feindschaft gegenüber der jüdischen Ethnie trägt nach der Shoah und besonders im 21. Jahrhundert sowie auf deutsch-europäischem Boden eine eigenständige und gesonderte Bedeutung. Eine Bewusstmachung und -werdung der Gesellschaft wird heute auf allen sozialen, politischen, gesellschaftlichen, kulturellen, kollektiven, erziehungswissenschaftlichen und medienwissenschaftlichen Ebenen angestrebt. Die Eruierung der Judenfrage verläuft heutzutage nicht nur durch Sprache und Literatur, sondern auch viral durch öffentlich-rechtliche Kanäle und auch durch soziale Medien. Hier treten exempli causa die Holocaust-Überlebenden auf und leisten aktiv einen Widerstand gegen das Vergessen von Erinnerungen. Akademien, Lehrstühle, öffentliche Denkmäler und Stolpersteine werden errichtet, um an das zu erinnern, was nicht in Vergessenheit geraten darf. Auch werden im Sinne der Wiedergutmachtungsbestrebungen immer mehr Schulen und andere öffentliche Einrichtungen nach jüdischen Persönlichkeiten benannt.

Vor diesem Hintergrund ist in dem vorliegenden Werk angestrebt, wie die Vorurteile und Fremdbilder über den Anderen entstehen und in den Werken von Jakob Wassermann Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts der deutschen Literatur sich herausstellen lassen. Die Auseinandersetzung mit dem Anderen und den judenfeindlichen Bildern soll die Animosität gegenüber Juden bis in den Grund untersuchen und eine Bewusstmachung, -werdung und Sensibilisierung im Wassermann'schen Sinne darlegen.

An dieser Stelle möchte ich einen besonderen Dank an meine Doktormutter Prof. Dr. Leyla Coşan aussprechen, die mich aktiv zu jeder Zeit unterstützt und mir ihr reichliches Wissen vermittelt hat. Vom Konstrukt der ganzen Arbeit bis hin zu den kleinsten Details, sowohl im theoretischen als auch im praktischen Teil, hatte ich die Möglichkeit von ihrer ausgezeichneten Betreuung immer wieder zu profitieren. Auch die zielführenden und konstruktiven Diskussionen haben zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen.

Ebenfalls bedanke ich mich bei meinen beiden Komissionsmitgliedern Prof. Dr. Mahmut Karakuş und Assoc. Prof. Dr. Müzeyyen Ege, die mit ihrer effizienten Kritik ebenfalls auf mögliche Gefahren aufmerksam gemacht und mich auch zu jeder Zeit aktiv unterstützt haben. Ich bedanke mich auch bei meiner Kollegin Dr. Nihal Durmuş, die einen maßgeblichen Teil zum endgültigen Abschluss dieser Arbeit beigetragen hat. Ganz besonders danke ich natürlich meinen Eltern Yusuf und Melek Tekin, meiner Schwester Tuğba Yılmaz und den beiden wertvollsten Menschen in meinem Leben, Sakine und Seher Yılmaz, die mich jederzeit unterstützt und meiner Arbeit viel Verständnis und Geduld entgegengebracht haben.

Ein weiterer Dank geht an das Dezernat für wissenschaftliche Forschungen der Universität Marmara, welches meine Dissertation in Form eines Projektes finanziell unterstützt hat.[1] *Zudem wurde ich im Rahmen des STIBET-Doktorandenprogramms des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) durch einen dreimontigen Forschungsaufenthalt*

[1] Die vorliegende Dissertation wurde vom Dezernat für wissenschaftliche Forschungen der Universität Marmara in Istanbul (Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi) gefördert [Project ID: 1860; Project Code: SOS-C-DRP-130319-0104; Project Name: Jakob Wassermann'ın Eserlerinde Yahudi Kimliği Sorunsalı].

gefördert, welcher von der Universität Mannheim bewilligt wurde. An dieser Stelle möchte ich dem DAAD meinen herzlichen Dank aussprechen.

İstanbul, 2021 Habib TEKİN

INHALTSVERZEICHNIS

KAPITEL 0

EINLEITENDES

0.1. Thematische Einführung....1
0.2. Methodologische Vorgehensweise....3
0.3. Forschungsüberblick....9

KAPITEL 1

LEBEN, WERK UND WIRKUNG

ZU JAKOB WASSERMANN, EIN AUTOR DER GRUPPE „JUNG-WIEN“

1.1. Eine Biografie – Die Reise nach Wien....14
1.2. „Arbeitsbesessenheit“ Jakob Wassermanns....16
1.3. Rezeption zu Lebzeiten....18
1.3.1. Arthur Schnitzler....18
1.3.2. Hugo von Hofmannsthal....20
1.3.3. Thomas Mann....21
1.3.4. Hermann Hesse & Gerhart Hauptmann....22
1.3.5. Kafka, Rilke, Zweig, Mann H., Döblin, Roth & Tucholsky....24
1.4. Wassermann-Rezeption in der Türkei: *„Die Madonna im Pelzmantel“*....27

KAPITEL 2

THEORETISCHE GRUNDLAGE

IDENTITÄT, STEREOTYP, TRADITION

2.1. Fremdheitswahrnehmung....30
2.1.1. Fremd- und Selbstbilder/Images....31
2.1.2. Gründe für Fremdheitswahrnehmung....33
2.2. Vorurteil und Stereotyp/Stereotypisierung....36
2.2.1. Entstehung....38
2.2.2. Funktion der Stereotype....39
2.3. Judenfeindschaft als kollektive Angst des Abendlandes....41

2.3.1. Einführung in die kollektiven Ängste des Abendlandes 42
2.3.2. Kollektive Ängste in Pestzeiten 44
2.3.3. Quellen der Judenfeindlichkeit 48
2.3.4. Anschuldigungen des Ritualmordes 53
2.3.5. Zwangskonversion, Zwangstaufen und Vertreibung aus Angst 55
2.4. Zum Ursprung der „Rassen“ 57
2.4.1. Zur Entstehung und Definition 58
2.4.2. Monogenismus und Polygenismus 62
2.4.3. Biblische Abstammungstheorien und abendländlicher Idealtypus 66
2.5. Identität – tradierte Erinnerungen oder erinnerte Tradition 69
2.5.1. Verknüpfung von Gedächtnis und Erinnerung 71
2.5.1.1. Bezug zur Vergangenheit: Erinnern 72
2.5.1.2. Individuelles und kollektives Gedächtnis 75
2.5.1.3. Kommunikatives und kulturelles Gedächtnis 77
2.5.1.4. Merkmale des Erinnerns 79
2.5.1.5. Erinnerung und Schriftkultur 80
2.5.1.6. Riten und Feste als identitätsstiftende Faktoren 82
2.5.2. Kulturelle Identität und imaginierte Heimat 83
2.5.2.1. Personale und kollektive Identität 84
2.5.2.2. Distinktion und Auserwähltsein 86
2.5.2.3. Religion des Widerstands 89
2.5.2.4. Religion als Erinnerungsstifter 90
2.6. Stereotype Topoi der Judenfeindschaft 92
2.6.1. Der Gottesmörder 95
2.6.2. Der Verräter 98
2.6.3. Der Antichrist 100
2.6.4. Der Ritualmörder 102
2.6.5. Der Ewige Jude 103
2.6.6. Der Wucherer 105
2.6.7. Der Hausierer 107
2.6.8. Der Ostjude 111

KAPITEL 3

ABRISS DER JÜDISCHEN GESCHICHTE

3.1. Die Sepharden der Iberischen Halbinsel 114
3.1.1. Sepharden vor der spanischen Inquisition 115
3.1.2. Spanien unter muslimischer Herrschaft 116
3.1.3. „Tribunal des Santo de la Inquisición“ 118
3.1.4. Anfänge der messianischen Hoffnungen 121
3.1.5. Der Ausweg: Die Lurianische Kabbala 123
3.1.6. Der Messias aus Izmir in Thessaloniki 124
3.2. Das jüdische Denken der Moderne 126
3.2.1. Judentum und Aufklärung 126
3.2.1.1. Innerjüdische Aufklärung: Moses Mendelssohn und die „Haskala“ 127
3.2.1.2. Jüdische Reformationsdebatte: Scholem versus Schoeps 130
3.2.2. Judentum, Emanzipation und Assimilation 134
3.2.2.1. Emanzipationsprozess: Gotthold Ephraim Lessing 136
3.2.2.2. Misslungene vs. gelungene Assimilation: Heinrich Heine 137
3.2.3. Jüdisches Denken „nach Auschwitz“: Theodor W. Adorno 142
3.2.3.1. „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit“ - Erinnern! 144
3.2.3.2. „Erziehung nach Auschwitz“ - Sich erinnern! 147

KAPITEL 4

WERKANALYSE

4.1. ZU *„CHRISTIAN WAHNSCHAFFE“* 154
4.1.1. Wurzellosigkeit – Felix Imhof und Caspar Hauser 158
4.1.2. Familie Wahnschaffe 160
4.1.3. Das Ungeheuer 165
4.1.4. Eva Sorel und der Diamant 167
4.1.5. David und Ruth Hofmann 173
4.1.6. Autobiografische Züge bei Michael Hofmann 179
4.1.7. Johanna Schöntag alias Rumpelstilzchen 183
4.1.8. Johanna Schöntag und Tochter des Jephta 186

4.2. ZU *„DER MOLOCH“* 189
4.2.1. Zum Begriff *„Moloch“* 191
4.2.2. Die Großstadt als der Moloch 193
4.2.3. Entführung und Taufe des Kindes Jutta Elasser 197
4.2.4. Die abwesende Justiz 201
4.2.5. Resignation, Suizid und Gerechtigkeit 205

4.3. ZU *„DER FALL MAURIZIUS“* 209
4.3.1. Die Vater-Sohn-Beziehung 211
4.3.2. Die Revision des Mordes (1. Handlungsstrang) 213
4.3.3. Der Fall Etzel (2. Handlungsstrang) 218
4.3.4. Verschleierung der jüdischen Identität 222
4.3.5. Der Judas Warschauer alias Waremme 230
4.3.6. Der Europagedanke von Waremme-Warschauer 236
4.3.7. Über die Gerechtigkeitsauffassung Etzels 239

4.4. ZU *„DIE JUDEN VON ZIRNDORF“* 245
4.4.1. „Das Vorspiel: Sabbatai Zewi“ 246
4.4.1.1. Bedingungen für den Messianismus im 17. Jahrhundert 249
4.4.1.2. Historischer Sabbatai Zewi 251
4.4.1.3. Ur-Zewi und Nathan von Gaza 255
4.4.1.4. Festnahme, Diwan, Apostasie 261
4.4.1.5. Heimat, Angst und Hoffnung im Vorspiel: Sabbatai Zewi 265
4.4.1.6. Fiktiver Sabbatai Zewi und Messianismus 271

4.4.2. „Die Juden von Zirndorf“ 279
4.4.2.1. Heimat und Sehnsucht 279
4.4.2.2. Koexistenz von Judenfurcht und Judenhoffnung 283
4.4.2.3. Kulturpessimismus, Passivität und Widerstandlosigkeit 290
4.4.2.4. Der moderne Messias 298

4.4.3. „Die Geschichte der jungen Renate Fuchs“ 303

4.4.3.1. Die „schwarze“ Jüdin Miriam Geyer 304
4.4.3.2. Der neue Messias 306
4.4.3.3. Selbstbetrachtung Agathons 308

4.5. ZUR JÜDISCHEN IDENTITÄTSFRAGE BEI JAKOB WASSERMANNS 310
4.5.1. Dualismus: *Deutsch* und *Jude* 310
4.5.2. *Der Übermensch* von Wassermann 312
4.5.3. Zu „*Das Los der Juden*“ 322
4.5.4. Zu „*Der Jude als Orientale*“ 324
4.5.5. Zu „*Mein Weg als Deutscher und Jude*“ 326
4.5.6. Zu „*Die psychologische Situation der Juden*“ 330

5. SCHLUSS 334

LITERATURVERZEICHNIS 347
TABELLENVERZEICHNIS 367
ABBILDUNGSVERZEICHNIS 368

In Gedenken an

Prof. Dr. Acar Sevim

KAPITEL 0
EINLEITENDES

0.1. Thematische Einführung

Das Gefühl der Feindschaft gegenüber dem Judentum ist sui generis ein historisch fundiertes Ressentiment, das sich von seinem Ursprung ausgehend über die Jahrhunderte in ganz Europa verbreitet und manifestiert hat. Dabei entstanden im Laufe der Zeit bestimmte Bilder, die das Gefühl der Animosität konservieren und weiter forcieren. Diese zumeist stereotypen Bilder wurden an die folgenden Generationen weitergegeben und als solche verinnerlicht. Im Europa des 15. Jahrhunderts erreichte der Antisemitismus denn auch eines seiner Höhepunkte. Zu jener Zeit wurden in Spanien Inquisitionstribunale errichtet und Juden auf ganz europäischem Boden zwangskonvertiert, getauft, ermordet und vertrieben. Der weiterverbreitete Antisemitismus lässt sich in diesem Sinne auf die Existenz judenfeindlicher Bilder zurückführen, die unhinterfragt über Jahrtausende von einer Generation zur nächsten tradiert werden.

In der vorliegenden Arbeit[2] geht es denn auch um die Darstellung der realhistorischen Gegebenheiten stereotyper Bilder in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts. Hierbei wird der Versuch unternommen, die Tradierung judenfeindlicher Bilder anhand ausgewählter Werke von Jakob Wassermann nachzuzeichnen. Wassermann hat nachweislich die Einbettung stereotyper Bilder Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in seinen Werken vollzogen, um seinen Ideen Gehör zu verschaffen. Dies bringt er auch in einem Aufsatz explizit zum Ausdruck: „[S]ind es nicht die Ideen, durch welche die Erscheinungen hervorgebracht werden?“[3] Die besagten „Erscheinungen“ führt er sodann in seiner Wunschprojektion des Juden als Orientalen – ganz im Gegensatz zur westlichen Auffassung vom Osten – und dem Konzept des Übermenschen im Sinne von Nietzsche vor.

---

[2] Die vorliegende Dissertation wurde vom Dezernat für wissenschaftliche Forschungen der Universität Marmara in Istanbul (Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi) gefördert [Project ID: 1860; Project Code: SOS-C-DRP-130319-0104; Project Name: Jakob Wassermann'ın Eserlerinde Yahudi Kimliği Sorunsalı]. Eine weitere Förderung, die einen drei-monatigen Forschungsaufenthalt im Rahmen des STIBET-Doktorandenprogramms des Deutsch Akademischen Austauschdienstes (DAAD) gewährte, wurde von der Universität Mannheim bewilligt.

[3] Jakob Wassermann, “Der Jude als Orientale”, in: Dirk Rodewald (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933,** Heidelberg: Lambert Scheider, 1984, S. 32.

Um diese Gedanken auch an seinen Leser zu vermitteln, verwendet Wassermann die Protagonisten als Ideenträger und stattet sie zumeist neutral, wurzel- und konfessionslos aus, die es in der vorliegenden Arbeit darzustellen gilt. Die Protagonisten dienen gewissermaßen als Sprachrohr und vermitteln die Wassermann'sche Lösung einer gemeinsamen Zukunft. Für Wassermann bleibt die deutsch-jüdische Symbiose jedoch als eine rein illusionäre Vorstellung bestehen.

Die gemeinsame Heimat ist auch nicht Europa, da Wassermann den europäischen Gedanken an sich für eine „Fiktion" hält. Zudem haben die abendländliche Aufklärung im angehenden 18. Jahrhundert und die sogenannte jüdische Aufklärung (Haskala) seiner Ansicht nach ihren Auftrag nicht erfüllt und sind fruchtlos geblieben. Den einzigen Ausweg sieht er im Konzept des Übermenschen und ruft die Menschheit zu Humanität und Hinwendung zum innersten Selbst auf.

Um diese Vorstellung zu verwirklichen und den vorherrschenden Zeitgeist dafür zu sensibilisieren, thematisiert Wassermann in seinen Werken die Bilder der Judenfeindschaft. In der literarischen Auseinandersetzung mit der Thematik stellt er sowohl das Selbst- und Fremdbild der Juden als auch Nicht-Juden dar, setzt auf diese Weise das Empathie Gefühl in Kraft, wobei er allen voran die unbewussten Konsequenzen aus Vorurteilen für beide Parteien akzentuiert. Für diesen Akt der Bewusstmachung und -werdung erfordert es in der Folge diejenigen Stereotype zu skizzieren, die im Besonderen auf Furcht und Angst vor dem *Anderen* und dem *Unbewussten,* ferner auf Vorurteile sowie die Fremdheitswahrnehmung zurückgehen und zudem weitestgehend historisch zu begründen sind. Durch die Illustration der kollektiven Ängste des Abendlandes, der Darstellung der Bilder der Judenfeindschaft, und somit der Konfrontation des Eigenen mit dem *Anderen,* flößt Wassermann seinen Lesern Liebe, Respekt, Gutmütigkeit, Menschlichkeit und Humanität ein. Dadurch sollen die über Jahrtausende hinweg tradierten Vorurteile abgebaut und Menschen in Bezug auf den *Anderen* zum Besseren ermutigt werden. Der Lösungsweg, den Wassermann vorschlägt, ist das Konzept des Übermenschen, demzufolge sich der Einzelne einem höheren menschlichen Dasein zuwendet, ferner Liebe, Verständnis und Respekt für seine Mitmenschen entwickelt und auf diesem Wege das Negative im Inneren absorbiert und auslöscht.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit besteht folglich im Nachweis und der Erforschung stereotyper Bilder der Judenfeindschaft in den Werken Jakob Wassermanns. Im Besonderen geht es um stereotype Bilder, die nachweislich eine kognitive Verankerung aufweisen und die Tradierung der Judenerzfeindschaft in offener Weise darlegen. Die Interpretation beinhaltet demgemäß eine tiefe Auseinandersetzung mit den angeführten Werken, wobei keine chronologische Betrachtung angestrebt wird. Durch dieses Vorgehen soll sich vielmehr die steigende Reflektion jüdischen Sachgehalts im Diskurs in den jeweiligen Werken Wassermanns, ferner auch die tiefe Auseinandersetzung des Autors mit dem Judentum herauskristallisieren.

(1) *Christian Wahnschaffe* (1919)
(2) *Der Moloch* (1902)
(3) *Der Fall Maurizius* (1928)
(4) *Das Vorspiel: Sabbatai Zewi* (1925)
(5) *Die Juden von Zirndorf* (1897)
(6) *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs* (1900)

0.2. Methodologische Vorgehensweise

Zur Untersuchung der judenfeindlichen Bilder in den angeführten Werken Jakob Wassermanns ist die Arbeit in die folgenden vier Kapitel unterteilt: *Kapitel I: Leben, Werk und Wirkung*, *Kapitel II: Theoretische Grundlagen*, *Kapitel III: Abriss der jüdischen Geschichte* und *Kapitel IV: Werkanalyse*. Da der zugrundegelegte methodologische Ansatz einerseits historisch andererseits mit der Tradierung kognitiv vorherrschender Bilder zu begründen ist, wird in einem ersten Schritt der Autor vorgestellt. Thema des nächsten Abschnitts ist die Theorie der Rekonstruktivität nach den Pionieren der Gedächtnisforschung Aleida Assmann und Jan Assmann sowie die Darstellung judenfeindlicher Bilder nach Rohrbacher und Schoeps. Im Anschluss daran soll der historische Hintergrund für ein besseres Verständnis der Analyse skizziert werden. Im letzten Abschnitt erfolgt schließlich die Werkanalyse.

Den Schwerpunkt des theoretischen Teils bilden die Theorie des Erinnerns und die judenfeindlichen Bilder, die im Laufe der Geschichte entstanden sind. In der Folge werden die Quellen der Feindschaft, die vorrangig auf Ängsten und Vorurteilen des Abendlandes beruhen, ferner Fremd- und Selbstbilder, die Auseinandersetzung mit dem *Anderen* sowie die Genese stereotyper Bilder eruiert und beleuchtet. Bilder der Judenfeindschaft, die über einen Zeitraum von zweitausend Jahren tradiert wurden und von der jüdischen Gemeinde zumeist als „zweitausendjährige Last" bezeichnet werden, sind vor allem von Nicht-Juden in Form des Fremdbildes von einer Generation zur nächsten weitergereicht worden. Diese stereotypen Bilder weisen eine tiefe kognitive Verankerung auf. In seinen Werken lenkt Wassermann den Blick explizit auf diese, um mittels des bereits erwähnten Akts der Bewusstmachung bzw. -werdung und der unmittelbaren Auseinandersetzung mit dem *Anderen* den Abbau vorhandener Stereotype zu ermöglichen.

Als Grundlage für die Darstellung der Bilder der Judenfeindschaft sind im theoretischen Teil der Untersuchung denn auch die Ausführungen von Rohrbacher (1990)[4] (1991)[5] und Schoeps (1999)[6] herangezogen worden. Die Begründung der mentalen Tradierung stereotyper Bilder geht auf Arbeiten aus dem Bereich der Gedächtnisforschung, speziell die Ansätze von Aleida Assmann (1994)[7], (1999)[8] und Jan Assmann (1988)[9], (2000)[10], (2017)[11] zurück. Im analytischen Teil der Arbeit erfolgt sodann der Nachweis und Beleg der vorgefundenen Stereotype in den angeführten Werken Jakob Wassermanns. Die Begründung und Funktion der Vergegenwärtigung sowie die Art der Tradierung stereotyper Bilder sollen schließlich anhand der Darstellungen von Jan Assmann und Aleida Assmann dargelegt werden.

---

[4] Stefan Rohrbacher, "Eine Kreuztragung des 16. Jahrhunderts und ihr ikonographischer Kontext", in: **Neusser Jahrbuch für Kunst. Kulturgeschichte und Heimatkunde**, 35. Jg., 1990, S. 15-24.
[5] Stefan Rohrbacher und Michael Schmidt, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile**, Hamburg: Rowohlt, 1991.
[6] Julius H. Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999.
[7] Aleida Assmann, "Tradition, Evolution, Erinnerung. Überlegungen zum Strukturwandel kultureller Überlieferung", in: Eveline Goodman-Thau und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.), **Messianismus zwischen Mythos und Macht, Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte**, Berlin: Akademie, 1994, S. 89-100.
[8] Aleida Assmann, **Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses**, München: Beck, 1999.
[9] Jan Assmann und Hölscher Tonio, **Kultur und Gedächtnis**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
[10] Jan Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen**, München: Beck, 2000.
[11] Jan Assmann, **Religion und kulturelles Gedächtnis**, München: Beck, 2017.

Im analytischen Teil der Arbeit werden die bereits weiter oben erwähnten Werke *Christian Wahnschaffe*[12] (1919), Der *Moloch*[13] (1902), *Der Fall Maurizius*[14] (1928), *Das Vorspiel: Sabbatai Zewi* (1925), *Die Juden von Zirndorf*[15] (1897) und *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs*[16] (1900) untersucht. Die Auswahl der Romane orientiert sich vornehmlich am Grad des jüdischen Sachgehalts, der im Vergleich zu anderen Werken höher ausfällt. Auch die Verwendung antisemitischer Bilder weist in den ausgewählten Werken eine höhere Frequenz als in anderen Werken Wassermanns auf. Abgesehen von dem Roman *Die Juden von Zirndorf,* gibt es kein weiteres Werk, das unmittelbar dem Thema Judentum gewidmet ist. Die Haupthandlungen aller anderen Werke weisen keine direkte Verknüpfung mit dem Thema auf. So sind entweder die Figuren in der Nebenhandlung jüdischer Abstammung, oder jüdische Schicksale werden durch eine Binnenerzählung von agierenden Figuren im Stück wiedergegeben. Figuren jüdischer Abstammung tauchen damit weitestgehend am Rande der Erzählung auf. Darüber hinaus werden in den ausgewählten Werken auch antijüdische Bilder in weitaus größerem Umfang eingesetzt. Außer der Figur Agathon, sind die Protagonisten meist nichtjüdischer Abstammung und fungieren als Ideenträger, anhand derer Wassermann seine Vorstellung vom vollkommenen Menschen, dem *Übermenschen*, und seine Auffassung von Gerechtigkeit projiziert.

Die vorliegende kritische Auseinandersetzung mit den Werken Jakob Wassermanns und der besondere methodologische Ansatz in der Behandlung der Thematik Judenfeindschaft ist in der bisherigen wissenschaftlichen Literatur ein Desiderat. Die Arbeit weist sich durch ihre Unität und Eigenständigkeit aus und intendiert in dieser Form eine Lücke in der Forschungsliteratur zu schließen.

Das Anliegen der Arbeit bestand auch nicht vorrangig in der Darstellung des Themas Gerechtigkeit. Vielmehr sollten in den entsprechenden Passagen die Bedeutung und Wahrnehmung von Gerechtigkeit aus der Perspektive von Menschen jüdischer Abstammung beleuchtet werden. Darüber hinaus zeigen die Werke in der anbedachten Reihenfolge nicht nur

---

[12] Jakob Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, Roman in zwei Bänden, 4. Aufl., Berlin: Holzinger, 2016.
[13] Jakob Wassermann, **Der Moloch**, 4. Aufl., Berlin: Holzinger, 2017.
[14] Jakob Wassermann, **Der Fall Maurizius**, 4. Aufl., Berlin: Holzinger, 2016.
[15] Jakob Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, Cadolzburg: Arz Vivendi, 1995.
[16] Jakob Wassermann, **Die Geschichte der jungen Renate Fuchs**, Berlin: Holzinger, 2017.

eine steigende Reflektion jüdischen Sachgehalts, sondern auch die intensive Auseinandersetzung des Autors mit dem Judentum.

Bei den ausgewählten Werken von Wassermann handelt es sich also um jene, die der Problematik der Judenfeindschaft gewidmet sind und insofern den Gegenstand der Deutung ausmachen. Die Analyse erfolgt in der Weise, dass mit Ausnahme von *Die Juden von Zirndorf* (1) alle Protagonisten, (2) alle jüdischen Figuren in den jeweiligen Werken und (3) die Schicksale aller Figuren in den Binnenerzählungen interpretiert werden. Die zu analysierenden Figuren werden sodann mit Stereotypen sowie Fremd- und Selbstbildern in Relation gesetzt, und zwar mit solchen, die sowohl von Juden als auch Nicht-Juden verwendet werden. Im Fokus der Arbeit steht dito auch der methodische Ansatz des Autors, der seiner Leserschaft eine Konfrontation mit dem *Anderen* und den Abbau stereotyper Bilder ermöglichen will.

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick zum Inhalt, zur Darstellung des Judentums und der Verwendung judenfeindlicher Bilder in den ausgewählten Werken gegeben werden. So werden beispielsweise in *Christian Wahnschaffe* die Familie Ruth (Vater Hofmann, David und Ruth) und Johanna Schöntag als Juden dargestellt, wobei in den Erzählungen von Ruth und Iwan Becker, Judenschicksale erkennbar sind. Eine interessante Deutung liefert auch die Analyse der Figur Eva Sorel, der von Seiten des Autors stereotype jüdische Eigenschaften zugeschrieben werden, obgleich sie im Roman nicht als Jüdin dargestellt wird. Die paradoxe und mehrdimensionale Ausstattung des Charakters wird im analytischen Teil der Arbeit einer genauen Betrachtung unterzogen. Vorgreifend kann dazu angemerkt werden, dass der familiäre Hintergrund von Eva Sorel für diese Deutung von ausschlaggebender Bedeutung ist, da ihre Eltern und weitere Familienangehörige typisch jüdische Berufe ausüben, so etwa Hausierer, Schacherer und Kornhändler. Auf der Basis einer eingehenden Figurenanalyse sollen denn auch judenfeindliche Bilder herausgestellt und die fundierte Auseinandersetzung des Autors mit dem Judentum darlegt werden. Die Einbettung autobiografischer Züge soll im Besonderen am Beispiel der Figur Michael Hofmann illustriert werden.

Der Moloch ist ein weiteres Werk, das in der vorliegenden Untersuchung einer genaueren Analyse unterzogen wird. Der Roman ist nach *Die Juden von Zirndorf* und seinem Vorspiel, das zweite Werk mit dem höchsten Gehalt an jüdischer Thematik. In dem Werk wird die Entführung eines jüdischen Mädchens, der Tochter eines Hausierers, durch die

Felizianerinnen behandelt. Aus der Perspektive der Gedächtnisforschung ist hier nicht der Akt des Erinnerns, sondern des Vergessens von besonderer Bedeutung. So setzt sich Arnold Ansorge, der Protagonist des Romans, anfänglich für das Wohl des Mädchens ein. Im Laufe der Erzählung gerät sie für ihn jedoch in Vergessenheit. Im analytischen Teil der Arbeit wird denn auch das Schicksal des Judenmädchens, Jutta Elasser, mit all seinen Verstrickungen dargestellt.

Der Detektivroman *Der Fall Maurizius* wird in der Forschungsliteratur weitestgehend in Bezug auf das Thema Gerechtigkeit analysiert,[17] wobei die jüdische Problematik meist in den Hintergrund rückt.[18] In der vorliegenden Arbeit steht jedoch die jüdische Figur Warschauer-Waremme im Zentrum der Analyse, da dieser mit Blick auf die jüdische Tarnung und stereotype Bilder von Interesse ist. Warschauer-Waremme kommt in dem Roman die Rolle zu, über Wissen in Bezug auf den wahren Mörder zu verfügen und so textintern den weiteren Verlauf zu bestimmen. Im analytischen Teil der Untersuchung soll in diesem Sinne die Funktion der jüdischen Figur genauer beleuchtet werden. Zu diesem Zweck gilt es die vollständige Handlung zu analysieren, da der komplexe Diskurs zwei Handlungsstränge durchläuft. Der erste Handlungsstrang umfasst die Revision eines vorher gefällten Urteils durch den Oberstaatsanwalt. Im zweiten Handlungsstrang wird der Mord durch dessen Sohn aufgedeckt und retroperspektivisch dem Leser nahegebracht. Neben der Figur Warschauer-Waremme und der Verschleierung seiner jüdischen Identität, wird im Roman auch der Europagedanke thematisiert, der ebenfalls Gegenstand der Analyse ist. Darüber hinaus wird ein

---

[17] In der Forschung wird *Der Fall Maurizius* weitestgehend aus der Perspektive der Gerechtigkeit hin analysiert, siehe hierzu: Erich Franzen, Maurizius oder: "Unschuld und Sühne. Zu dem Roman von Jakob Wassermann", in: *Literaturblatt. Beilage zur Frankfurter Zeitung 61* (1928), Nr. 14 vom 1. April, S. 7.; Peter Friedrich, "Das »beseelte Auge« der Gerechtigkeit. Recht und Unrecht in Wassermanns Roman »Der Fall Maurizius«", in: *Der Deutschunterricht 59* (2007), Nr 4, S. 23-29.; Klaus Kastner, "Jakob Wassermann: Der Fall Maurizius. Bestsellerautor und Justizkritker. Zum 80. Geburtstag des Romanciers", in: *Neue juristische Wochenschrift 67* (2014), Nr. 11, S. 738-742.; Wolfgang Mittmaier, "Jakob Wassermann: »Der Fall Maurizius«", in: *Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform 20* (1929), Nr. 1, S. 62-64.; Volker Neuhaus, "Detektion als Justizkritik. Jakob Wassermanns »Der Fall Maurizius«", in: Düsing, Wolfgang (Hrsg.), **Experimente mit dem Kriminalroman. Ein Erzählmodell in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts,** Frankfurt a. M.: Lang, (=Studien zur deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. 21.), 1993, S. 15-28.; Thomas Neumann, "Zerplatzende Welten. Justiz und Literaturwissenschaft. Zu Jakob Wassermanns »Fall Maurizius«", 2014, in: **Deutschsprachige Literatur** (2004), Nr. 6. http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=7155#biblio (März 2015).; Erwin Pätzold, "Der Dichter vor dem Richter. Zu Jakob Wassermanns Roman »Der Fall Maurizius«", in: *Eckart. Blätter für evangelische Geisteskultur 4* (1928), Nr. 7-8, S. 312-314.; Hans J. Wolff, "[Ohne Titel.]", in: **Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie** (1928/1929), Bd. 22, S. 198-201. (Zu »Der Fall Maurizius«.).

[18] Anmerkung des Verfassers: Es lässt selbstverständlich nicht ausschließen, dass es keine Arbeiten bezüglich der Judenproblematik gibt.

Blick auf die Gerechtigkeitsauffassung des Protagonisten geworfen, da sich in dieser gleichwohl die Ansichten des Autors widerspiegeln.

Den höchsten Anspruch der Analyse erhebt allerdings das Werk *Die Juden von Zirndorf*. Innerhalb der literarischen Nachlassenschaft des Autors, deckt der Roman die Thematik des Judentums im weitaus größten Umfang ab. Im Werk treten auch eine Vielzahl an jüdischen Figuren auf, wobei eine umfassende Analyse aller Figuren im Rahmen dieser Arbeit nicht angestrebt wird. Auch der Umfang des Romans ist in diesem Sinne beeindruckend, da sich die Handlung über drei Werke erstreckt, wobei die vollständige Agathon-Handlung das *Vorspiel: Sabbatai-Zewi, Die Juden von Zirndorf* und *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs* umfasst.

Um nun das Werk in der Analyse von den anderen zu untersuchenden Werken abzuheben, wird die Agathon-Handlung in vollem Umfang und im Hinblick auf die Tradierung stereotyper Bilder beleuchtet. Der falsche Messias im Vorspiel, die messianische Zuschreibung an Agathon und die Geburt des „wahren" Messias stehen dabei im Zentrum der Analyse. Da im Roman fast alle stereotypen Bilder in hohem Maße vertreten sind, wird vor allem auf das Bild des Verräters, den falschen Messias, fokussiert.

Im Hinblick auf das Vorspiel werden in der Analyse in erster Linie die Bedingungen für den Messianismus aufgezeigt, ferner die realhistorische Figur Sabbatai Zewi bis zu seiner Apostasie und den darauffolgenden Konsequenzen dargestellt und mit der fiktiven Figur Sabbatai Zewi verglichen.

Die Juden von Zirndorf wird auf folgende Gesichtspunkte hin untersucht: (1) die Sehnsucht nach der Heimat, (2) die Koexistenz von Judenfurcht und -hoffnung, (3) der Kulturpessimismus, sowie die Passivität und Widerstandslosigkeit der Juden und (4) die Rekonstruktion der Geschichte vom falschen Messias im Vorspiel in Form von Agathons Offenbarung des wahren Messias.

Die Geschichte der jungen Renate Fuchs führt die Schwester Agathons, eine schwarze Jüdin, in den Diskurs ein. Der offenbarte Messias und zugleich Sohn Agathons kommt auf die Welt, wobei Agathon, dessen Funktion erfüllt ist, kurze Zeit davor stirbt.

Die bisher durchgeführte Analyse bildet die Grundlage für die Darstellung der jüdischen Problematik bei Wassermann und zwar besonders im Hinblick auf sein Konzept vom „Übermensch“, das unter Kapitel 4.5 genauer beleuchtet wird. Denn durch das Konzept des neuen Menschen zeigt Wassermann einen Lösungsweg zu einer gemeinsamen gerechten Zukunft auf.

0.3. Forschungsüberblick

Jakob Wassermann ist im Vergleich zu den anderen zeitgenössischen Autoren und vor allem den Schriftstellern der Gruppe Jung-Wien weniger in der Forschung präsent. Zur Rezeption des Wassermann’schen Gesamtwerks lässt sich anmerken, dass er zeitgenössisch zwar viel gelesen und rezipiert wurde, diese Tendenz jedoch durch den steigenden Antisemitismus und den Zivilisationsbruch in starkem Maße abnahm. Allerdings kann er als produktiver Autor eingestuft werden, da Wassermann eine große Anzahl an Veröffentlichungen zu den verschiedensten Gattungen in seiner literarischen Nachlassenschaft hinterlassen hat. Von der Epik zur Lyrik, bis hin zur Dramatik sind alle Genres im literarischen Schaffen vertreten, doch die Vorliebe zum Roman weist auf seinen Schwerpunkt hin. Die nachstehende Tabelle bietet einen Überblick zur Anzahl der Publikationen des Autors:

Art	Anzahl
Erzählungen	58
Novellen	9
Romane	20
Gedichte	15
Balladen	1
Dramen	9 (zwei 3-Akter, sechs 1-Akter, ein Dramolett)
Opernstücke	2

Tab. 1: Fiktionale Werke von Jakob Wassermann [vom Verfasser erstellt]

Mit 20 Romanen, 58 Erzählungen und 9 Novellen dominiert die Epik. Schon mit seinem zweiten Roman *Die Juden von Zirndorf* weckt Wassermann das Interesse von Samuel Fischer. Durch seinen Fortsetzungsroman *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs* macht der Wiener Autor weiterhin einen erfolgreichen Schritt in seiner Karriere und Wassermanns Werke werden von zahlreichen Autoren gelesen und rezensiert.

Darüber hinaus hat Jakob Wassermann auch nicht-fiktionale Texte verfasst, die in der nachstehenden tabellarischen Übersicht wiedergegeben sind:

Art	**Anzahl**
Studien	8
Tagebuch	1
Briefe	Zahlreiche
Aufsätze	7
(Auto-) Biografien	(1) + 3
Autobiografischer Roman	1
Reden	6
Würdigung	1
Essays	5
Kritik	1
Reisebericht	1
Selbstbetrachtungen	1

Tab. 2: Nicht-Fiktionale Werke von Jakob Wassermann [vom Verfasser erstellt]

Die nicht-fiktionalen Werke Wassermanns haben weitestgehend und primär das Thema des Deutsch- und Judentums zum Inhalt, sekundär auch die Themen der Ästhetik, Schreibkunst und der eigenen Identität.

Die gesamte Schaffensperiode zeichnet sich durch eine große Reichhaltigkeit aus, sodass der Wiener Autor internationalen Ruhm erlangt. Seine Texte werden nicht nur im deutschsprachig-europäischen Raum gelesen, sondern erreichen auch eine Leserschaft bis weit über die Grenzen des europäischen Festlandes hinaus, so etwa „nach Brüssel, in die Schweiz, nach Dänemark, in die Niederlande, 1927 auch in die USA […] [,] 1931 nach Riga“[19] und später auch bis in die Türkei.

Das Institut für Germanistik der Universität Graz in Österreich publizierte eine Wassermann-Bibliografie bis 2015.[20] So ist aus der Bibliografie zu entnehmen, dass ca. 422 Texte als Sekundärliteratur über Wassermann publiziert wurden. Die Themenschwerpunkte der Schriften lassen sich in die folgenden Kategorien einteilen: Erzählkunst und Ästhetik, Identität

[19] Beatrix Müller-Kampel, “Jakob Wassermann (1873-1934) im literarischen Feld seiner Zeit”, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 30.* Nr. 1, 2005, S. 223.
[20] Vgl. Beatrix Müller-Kampel und Sarah Stadler, “Jakob Wassermann, Bibliografie zu Leben und Werk”, 2015, http://lithes.uni-graz.at/wassmbibliographie.html (21.04.2020).

und Assimilation, Gerechtigkeit, Heimat, Judentum und jüdische Mystik, Detektion, Biografien, biblische Motive und Bürgertum.

Die vorliegende Arbeit grenzt sich von allen bisher erschienenen Analysen dadurch ab, dass die Darstellung stereotyper Bilder der Judenfeindschaft und deren Tradierung, sich auf das theoretische Fundament von Assmann, Rohrbacher, Schoeps, sowie auch Delumeau, Lüsebrink stützt.

Rückblickend auf die letzten 20 Jahre, lässt sich nur eine geringe Anzahl an Publikationen zur jüdischen Problematik bei Jakob Wassermann belegen. In diesem Zusammenhang ist besonders die Arbeit von Lindemann-Luiken (2005)[21] zu erwähnen. Die Autorin untersucht die Auswirkungen des steigenden Nationalsozialismus in Werk und Wirkung bei Jakob Wassermann und legt die Diskrepanz zwischen den assimilierten modernen Juden und den Juden als „Orientalen" im Wassermann'schen Sinne dar.

Für die vorliegende Untersuchung waren allerdings nahezu alle Aufsätze im Sammelband von Niefanger (2007)[22] aufschlussreich. Von der vergeblichen Utopie einer deutsch-jüdischen Symbiose bis hin zu der jüdischen Selbstdeutung Wassermanns und dem Stereotyp des Ahasvers sind eine Reihe von Arbeiten vorzufinden, die als Grundlage für die Untersuchung herangezogen wurden. Darüber hinaus sind die Autobiografie des Autors, die autobiografische Schrift, Briefe und Tagebucheinträge, sowie auch die Biografien der Ehefrauen, ferner die Biografie von Kraft (2008)[23] und die Arbeit von Neubauer (1994)[24] als Quelle für das Wassermann'sche Bild – mit anderen Worten dem Leben Wassermanns und seiner Rezeption – herangezogen worden. Unter inhaltlichem Aspekt stehen auch die Werke von Joeris (1996)[25] und Plöger (2007)[26] der vorliegenden Untersuchung nahe. Beide Autoren analysieren das Werk *Die Juden von Zirndorf* jedoch aus unterschiedlichen Perspektiven.

---

[21] Siehe: Heike Lindemann-Luiken, **»Es ist vergeblich … Sie sagen: Er ist ein Jude«. Die Auswirkungen des Antisemitismus im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert auf Leben und Werk Jakob Wassermanns,** Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.

[22] Dirk Niefanger, u. a. (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher – Jude – Literat**, Göttingen: Wallstein Verlag, 2007.

[23] Thomas Kraft, **Jakob Wassermann**, München: DTV, 2008.

[24] Martin Neubauer, **Jakob Wassermann. Ein Schriftsteller im Urteil seiner Zeitgenossen**, Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994.

[25] Christa Joeris, **Aspekte des Judentums im Werk Jakob Wassermanns**, 1996, Aachen: Shaker.

[26] Nicole Plöger, **Ästhet – Ankläger – Verkünder. Jakob Wassermanns literarische Anfänge (1890-1900),** Achim Aurnhammer, u. a. (Hrsg.), Klassische Moderne Bd. 10**,** Würzburg: Ergon, 2007.

Während Joeris eine textimmanente Interpretation durchführt, geht Plöger auf das frühe literarische Schaffen Wassermanns ein, darunter auch *Die Juden von Zirndorf*, und zeigt wie sich der Autor zum Künstler im Selbstfindungsprozess entwickelt. In ihrem Werk veröffentlicht Plöger auch die bis 2007 unveröffentlichten Briefe.

Für die vorliegende Arbeit ist auch die Herausgeberschrift von Rudolf Wolff (1987)[27] trotz des weiter zurückliegenden Publikationsjahres aufschlussreich und von Bedeutung. Vor allem die Aufsätze von Hans O. Horch und Fritz Martini haben als Grundlage für die Analyse gedient. Bei Martini kommt auch der messianische Aspekt in *Die Juden von Zirndorf* zum Ausdruck. Der in der vorliegenden Arbeit vertretene Ansatz nähert sich zwar in hohem Maße der Position Martinis, weicht im Ergebnis jedoch stark davon ab. Wesentlich für die vorliegende Untersuchung ist die Betrachtung des Wassermann'schen Werks bzw. der Bilder der Judenfeindschaft sowie deren Tradierung aus einer zeitgenössischen Perspektive.

Zum Forschungsstand lässt sich an dieser Stelle noch anzumerken, dass es zum Werk *Der Moloch* kaum, zum Werk *Christian Wahnschaffe* nur wenige wissenschaftliche Publikationen gibt, wobei Themen über das Judentum in sehr geringer Zahl vorhanden sind. *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs* ist weitestgehend aus feministischer Sicht analysiert worden, wobei *Der Fall Maurizius* überwiegend aus der Perspektive der Gerechtigkeit untersucht wurde, da es sich hierbei primär um einen Detektivroman handelt.

Setzt man nun die gesamte Anzahl der Veröffentlichungen mit den jeweiligen Erscheinungsjahren in Relation, gestaltet sich die Verteilung der Veröffentlichungen über Wassermann'sche Werke zwischen den Jahren 1896-2011[28] wie in nachfolgender Grafik dargestellt.

[27] Rudolf Wolff (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Werk und Wirkung**, Bonn: Bouvier, 1987.
[28] Laut der Bibliografie von Müller-Kampel gibt es nämlich nach 2011 nur noch drei Publikationen; jeweils eine in den Jahren 2013, 2014 und 2015.

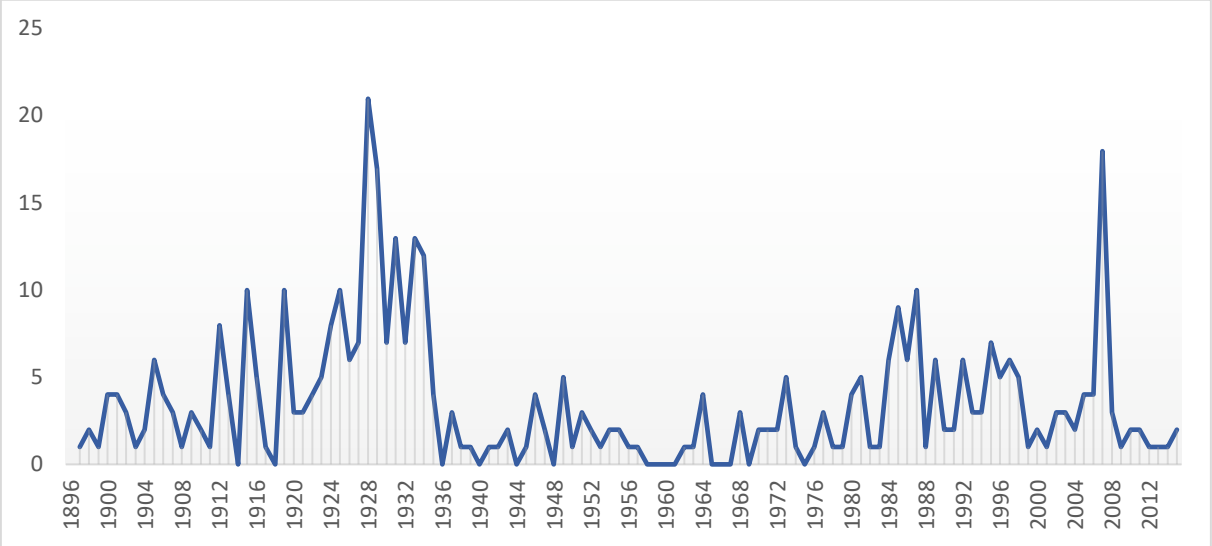

Abb. 1: Anzahl der Veröffentlichungen über Jakob Wassermann [vom Verfasser erstellt]

KAPITEL 1

LEBEN, WERK UND WIRKUNG

ZU JAKOB WASSERMANN, EIN AUTOR DER GRUPPE „JUNG-WIEN“

Ein Leben in Armut und Lieblosigkeit bis hin zu Reichtum und Ruhm und wieder Verlust war dem deutsch-jüdischen Autor der Gruppe Jung-Wien[29] sein Schicksal. Jakob Wassermann ist am 10. März 1873 in Fürth geboren und am 1. Januar 1934 in Altaussee gestorben.[30] Die Mutter ist seiner Auskunft nach im frühen Lebensalter verstorben. Nach dem Tod der leiblichen Mutter heiratete der Vater ein weiteres Mal. Das Leben von Wassermann war von diesem Zeitpunkt an von einem stiefmütterlichen Regime der Überwachung und Bestrafung geprägt. So soll Wassermann die Stiefmutter seiner Zeit um Geld gebeten haben, da er auf ihre Unterstützung angewiesen war. Die Stiefmutter habe seine Bitte jedoch abgelehnt, sodass Wassermann sie mit einem Messer bedrohte. Daraufhin wurde er aus dem Hause verwiesen und musste sein Leben fortan bei einem Nachbarn unter ungünstigen und ärmlichen Verhältnissen mit „Kaffee und Salat“ führen.[31]

1.1. Eine Biografie – Die Reise nach Wien

Die Stadt Fürth, in der Wassermann aufwuchs, zählte zu den ärmlicheren Gebieten, in dem vorwiegenden Arbeiter und Handwerker lebten und das Kleinbürgertum präsent war. Ferner zeichnet sich sich die Stadt durch eine hohe Anzahl jüdisch-stämmiger Kleinbürger aus. Die jüdische Lehre stellte in Wassermanns Alltagsleben, im Besonderen im familiären Raum, eine bloße Pflichtausübung dar. Auch aus der autobiografischen Schrift lässt sich entnehmen, dass Wassermann kein frommer Jude war und sich dem Zionismus nicht gefügt hat. Vielmehr

---

[29] Die Gruppe Jung-Wien ist eine Gruppe von jungen Autoren im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert Wiens. Zu den Mitgliedern der Gruppe zählen vor allem Hermann Bahr, Hugo von Hofmannsthal, Arthur Schnitzler, Richard Beer-Hofmann, Stefan Zweig und noch viele andere.

[30] Für die Autobiografie und weitere Reden und Schriften siehe: Jakob Wassermann, “Mein Weg als Deutscher und Jude”, in: Dirk Rodewald (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933**, Heidelberg: Lambert Scheider, 1984, S. 35-131. Für weitere Schriften siehe: Dirk Rodewald (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933,** Heidelberg: Lambert Scheider, 1984. Für die Biografie der ersten Ehefrau siehe: Wassermann-Speyer, **Jakob Wassermann und sein Werk**, Wien und Leipzig: Deutsch-österreichischer Verlag, 1923. Für die Biografie der zweiten Ehefrau Marta Karlweis siehe: Marta Karlweis, **Jakob Wassermann. Bild, Kampf und Werk. Mit einem Geleitwort von Thomas Mann**, Amsterdam: Querido, 1935. Für die empfohlene Biografie siehe: Kraft.

[31] Vgl. Kraft, S. 29.

stand er für eine Assimilation „an die Menschlichkeit“[32] ein, d. h. sein Ziel war es, dass die Menschen sich an die Werte des Humanismus‘ halten. Infolgedessen sind die einzelnen Figuren in seinen Werken und die Themen seiner Schriften nicht als ein bloßer Zufall zu betrachten, denn der Figur Agathon Geyer in *Die Juden von Zirndorf* (1897) werden Eigenschaften der Humanität zugeschrieben, wie es auch bei Wielands *Agathon* (1766) der Fall ist. Ein weiteres Beispiel wäre das Schicksal der Renate in *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs* (1901), in dem feministische Züge und die Möglichkeit der Wahl und Freiheit akzentuiert werden. Darüber hinaus war Wassermann im Gegensatz zu Stefan Zweig und anderen Zeitgenossen auch kein Pazifist und Kriegszweifler. Wassermann, der aufgrund seiner patriotisch nationalistischen Züge in den Krieg ziehen wollte, wurde von seiner Frau dazu überredet, dies nicht zu tun.[33]

In der Arbeitswelt war Wassermann auch nicht erfolgreich, denn als ein Literat zeigte er sich unwillig zu arbeiten und war vor allem mit seinen literarischen Werken beschäftigt. Die realhistorischen und ökonomischen Gegebenheiten brachten den Autor in die Kulturhauptstadt Europas: nach Wien. Die erste Reise nach Wien fand im Alter von 16 Jahren statt, weil die Stiefmutter und der Vater ihn nach dem Realschulabschluss gezwungen hatten, dorthin auszuwandern. Nicht lange danach kam Wassermann ins väterliche Haus zurück, doch der Vater, dessen finanzielle Lage in Not war, schickte den jungen Wassermann erneut nach Wien. Dort musste er zu seinem Onkel, um zu arbeiten. Arbeitsunfähig und -unwillig kehrte Wassermann wieder zurück. In der Folge wurde er in München sesshaft, weil der Schriftsteller Ernst von Wolzogen ein Wort für Wassermann beim Verleger Albert Langen einlegte. Im selben Jahr noch wurde Wassermann Bürofaktotum des Albert Langen Verlags und später auch noch Lektor der Zeitschrift *Simplicissimus*.[34] Hier erhielt Wassermann die Möglichkeit Thomas Mann kennenzulernen. Nach der Veröffentlichung seines zweiten Romans *Die Juden von Zirndorf* und der Rezension von Moritz Heimann[35] hat Wassermann die Aufmerksamkeit des

[32] Vgl. Müller-Kampel, S. 223.
[33] Vgl. Jakob Wassermann, “Das deutsche Wesen”, in: *Die neue Rundschau 26.* Bd. 1, Februar 1915, S. 240-246 und “Nationalgefühl”, in *ebd*., Juni 1915, S. 757-772.
[34] Vgl. Müller-Kampel, S. 218.
[35] Vgl. Heimann Moritz, “Zwei Romane”, in: *Neue Deutsche Rundschau 9.* Bd. 1, 1898, S. 646f.

Verlegers Samuel Fischer[36] auf sich gezogen, sodass letzterer mit dem Jungautor Kontakt aufnahm. In dem darauffolgenden Jahr (1898) ging Wassermann als Korrespondent der „Frankfurter Zeitung“ nach Wien. In Wien angekommen, suchte er den Kontakt zu renommierten Schriftstellern seiner Zeit und wurde auch von den Autoren der Gruppe Jung-Wien wie etwa Hugo von Hofmannsthal, Arthur Schnitzler und Richard Beer-Hofmann in den Autorenkreis aufgenommen.

1.2. „Arbeitsbesessenheit“ Jakob Wassermanns

Das Tagebuch (1921) von Arthur Schnitzler über Jakob Wassermann verzeichnet als Eintrag „Arbeitsbesessenheit“[37], was darauf hinweist, dass Wassermann eine große Freude am produktiven Schreiben hatte. Seinen ersten Roman *Melusine* verfasste Wassermann in 1896, das vom Verleger Albert Langen publiziert wurde. Alle zwei bis vier Jahre schrieb Wassermann über hunderte von Seiten an überwiegend epischen Texten, die nach und nach veröffentlicht wurden. [38] Er stand besonders in den Jahren zwischen 1920 und 1930 im Rampenlicht seines Ruhms und ebenjenes verbreitete sich exponentiell sowohl im deutschsprachigen als auch im nichtdeutschsprachigen Raum.[39] Wassermann erhielt mit der Zeit ein gewisses Image und einen Nimbus als großer Autor.

Zwei Lebensabschnitte prägen das Wassermann-Bild und tragen zum literarischen Erfolg bei. Zum einen ist es die Arbeit beim Verleger Albert Langen in München und später bei dem noch renommierteren Verleger Samuel Fischer in Berlin. Die Bekanntschaft mit dem Verleger geht mit der Zeit sogar derart voran, dass Wassermann zu den drei Persönlichkeiten in Samuel Fischers Leben angehört, die der Verleger duzt.[40] Durch die enge Freundschaft mit dem neuen Verleger hatte Wassermann nun die Möglichkeit einfach seine Werke drucken zu

---

[36] Für den intensiven Briefwechsel Jakob Wassermanns mit dem Verleger Samuel Fischer vgl.: Dirk Rodewald und Corinna Fiedler Fischer (Hrsg.), **Samuel & Hedwig, Briefwechsel mit Autoren**, Frankfurt am Main: Fischer, 1989, S. 468-507 und S. 988-1001.

[37] Arthur Schnitzler, **Tagebuch**, unter Mitwirkung v. Peter Michael Braunwarth [u. a.] hrsg. v. der Kommission für literarische Gebrauchsformen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 10 Bände, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1987-2000, VIII 5, 1921.

[38] Vgl. Müller-Kampel, S. 215.

[39] Vgl. Müller-Kampel, S. 215.

[40] Vgl. Kraft, S. 93.

lassen. Seine Schriften gewannen mit der Zeit an vollkommener Ästhetik und wurden massenhaft in mehreren Auflagen gedruckt. Auf diese Art und insbesondere aufgrund der wachsenden Popularität feierte Wassermanns 1925 seinen Gipfel des Erfolgs und zählte neben Thomas Mann und Hermann Hesse zu dem drittgrößten Schriftsteller seines Zeitalters, der das ökonomische Kapital vom Verlag bereichernd prägte.[41] Mit Wassermann floss nun Geld in die Kassen von Samuel Fischer.

Schon bald erhielt Wassermann eine Einladung von der Rothschild Familie, auf die er sich enorm freute. Im Hause Rothschild wurde Wassermann ehrenhaft willkommen geheißen und ihm ein Diener zur Verfügung gestellt, der sich um alle Angelegenheiten kümmerte.[42]

Den weiteren Aufstieg in seiner Karriere erhielt Wassermann durch offizielle Ehrungen. 1926 wurde er in das erweiterte Gremium bei der Gründungssitzung der *Sektion für Dichtkunst der Preußischen Akademie* gewählt. Hier hatte Wassermann die Möglichkeit einen freundlich geschäftlichen Kontakt mit Hermann Bahr, Max Halbe, Hermann Hesse, Ricarda Huch, Georg Kaiser, Bernhard Kellermann, Erwin Guido Kolbenheyer, Oskar Loerke, Heinrich Mann, Walter von Molo, Josef Ponten, Wilhelm Schäfer, Rene Schickele, Wilhelm Schmidtbonn, Arthur Schnitzler, Karl Schönherr, Wilhelm von Scholz, Emil Strauß, Eduard Stucken und Franz Werfel zu knüpfen bzw. zu pflegen.[43]

Auf dem Höhepunkt seiner Karriere fiel er allerdings ungewollt aus dem Rampenlicht. Ein Jahr vor seinem Tode (1933) ist der deutsch-jüdische Autor dem Regime des Dritten Reiches auffällig geworden. Aus eigenem Willen trat er aus der *Sektion für Dichtkunst der Preußischen Akademie* aus. Der Verleger Samuel Fischer weigerte sich aus strategisch-finanziellen Gründen, seine Werke weiterhin zu publizieren, sodass Wassermann nun auf sich allein gestellt war. Allerdings ging es ihm gesundheitlich nicht gut und er verstarb kurze Zeit später an einem Anfall von Angina pectoris (Brustenge).[44] Ab diesem Zeitpunkt wurden seine Werke verboten und verbrannt, in deren Folge der renommierte Autor in Vergessenheit geriet.

---

[41] Vgl. Müller-Kampel, S. 225.
[42] Vgl. Müller-Kampel, S. 223.
[43] Vgl. Müller-Kampel, S. 225.
[44] Vgl. Rudolf Koester, "Jakob Wassermann, anti-Semitism and German Politics", in *Orbis Litterarum 53,* 1998, S. 187.

1.3. Rezeption zu Lebzeiten

Mit Thomas Manns Worten zeigt „Der Weltstar des Romans“[45] ein durchaus von Höhen und Tiefen geprägtes Schicksalsbild. Es lässt sich nun fragen, wie der deutsch-jüdische Autor im Urteil seiner Zeitgenossen stand, denn wie auch aus dem Bisherigen zu entnehmen ist, hat Wassermann enge Kontakte zu wichtigen Persönlichkeiten gepflegt.

1.3.1. Arthur Schnitzler

Arthur Schnitzler gehört zu den Autoren in Wassermanns Leben, mit denen der Kontakt für ihn besonders wichtig war. So hieß Arthur Schnitzler den jungen Ankömmling in Wien willkommen und eine freundschaftliche Beziehung entstand. Die Freundschaft zwischen den beiden Schriftstellern dauerte über 30 Jahre, wobei Schnitzler 11 Jahre älter war als Wassermann. Bereits in den ersten Worten seines Kommentars über Schnitzler in der *Neuen Rundschau* (1932) drückt er seine Begeisterung über seinen Freund aus:

> *„Ich war ein kleiner Niemand, er bereits ein hochberühmter Autor, sein Name war in aller Mund. Wir hatte uns an einem neutralen Ort getroffen, er wußte von mir und meinen Arbeiten und behandelte mich sehr freundlich; so faßte ich mir ein Herz und erzählte ihm, ich hätte ein Stück geschrieben, über das ich seine Meinung zu hören wünschte. Es war ein schwächliches Zeug, aber wahrscheinlich hielt ich etwas davon, sonst hätte ich mich ja nicht an ihn als Richter gewendet. Nachdem er es gelesen, bat er mich zu sich und sagte mir mit der charmantesten Aufrichtigkeit, die sich denken lässt, ich täte am besten, das Drama ins Feuer zu werfen, und dazu riete er mir nur, weil ich auf epischem Gebiet Erwartungen in ihm erweckte hätte, die durch dieses Machwerk in keiner Weise bestätigt wurde. Es war ein Gespräch, das ich nie vergessen habe; im Grunde nichts weiter als das typische Erlebnis des jungen Schriftsellers, der seiner selbst noch nicht sicher ist und halb spielerisch, halb*

[45] Thomas Mann, “Zum Geleit”, in Marta Karlweis, **Jakob Wassermann. Bild, Kampf und Werk**, Amsterdam: Querido, 1935, S. 7.

erfolgssüchtig seine Gaben in unfruchtbaren Experimenten zersplittert, um dann von einem Erfahreneren auf seinen innern Weg gewiesen zu werden.“[46]

Wassermann profitierte von Schnitzler enorm. Beispielsweise nahm er unter anderem an den von Schnitzler gehaltenen Lesungen über Literatur teil, die drei Mal im Monat stattfanden. Dort lernte er einen weiteren Wiener Autor, Richard Beer-Hoffmann, kennen. Von nun an war es eine Dreierkonstellation einer freundschaftlichen Beziehung. Dies illustrieren auch die Aussagen von Wassermann über Schnitzler und Beer-Hoffmann bei einem gemeinsamen Spaziergang.[47]

Es war auch Arthur Schnitzler, der für Wassermann ein gutes Wort bei Samuel Fischer einlegte, sodass er seine Schriften beim renommierten Verleger publizieren lassen konnte: „Ist Ihnen ein Roman bekannt, *Die Juden von Zirndorf*, von Wassermann? Ich glaube, das ist derjenige Mensch, der den deutschen Roman vom Anfang des nächsten Jahrhunderts schreiben wird.“[48]

Diese warme und doch nahe Freundschaft lässt beiderseits Kritik nicht ausgrenzen. Die Freundschaft für Schnitzler war auf die Arbeit beschränkt, doch Jakob Wassermanns Erwartungen gingen weit darüber hinaus, sodass er durchaus auf Kritik von Schnitzler stieß. So äußert sich Wassermann über Arthur Schnitzlers Persönlichkeit und Verhalten, dass dieser

„eine eigentümliche zugeschlossene Natur [hatte], stolz, etwas argwöhnisch [war], und über eine selbstbezogene Grenze ließ er sich nicht nahe kommen. Es kam immer ein Moment, wo er sich in Gefahr fühlte, da schlug er hastig die Tür zu und wurde stumm und fast unsichtbar.“[49]

---

[46] Jakob Wassermann, “Erinnerungen an Arthur Schnitzler”, in: *Die neue Rundschau 43.* Bd. 1, 1932, S. 5-13.
[47] Vgl. Wassermann, “Erinnerungen an Arthur Schnitzler”, S. 7.
[48] Arthur Schnitzler, “Arthur Schnitzler an Georg Brandes. 12. Jänner 1899”, in: Therese Nickl und Heinrich Schnitzler (Hrsg.), **Arthur Schnitzler. Briefe 1875-1912**, Frankfurt am Main: Fischer, 1981, S. 368.
[49] Wassermann, “Erinnerungen an Arthur Schnitzler”, S. 6.

Wassermanns impulsiver Charakter stößt allerdings nicht nur bei Arthur Schnitzler auf Kritik, sondern auch bei Hugo von Hofmannsthal, der seine Beziehungen nur auf das Geschäftliche beschränken möchte und eine intensive Freundschaft mit ihm ablehnt:

> *„Ich meine daher, wir beide sollten uns in den Formen des Verkehrs an das binden, was die natürliche Grundlage unserer Beziehung ist: unsere Arbeit. Habe ich etwas fertiggebracht und lese es ein paar Menschen vor, so werde ich mich lebhaft freuen, Sie unter diesen Menschen zu sehen; und andererseits werde ich es als eine große Auszeichnung empfinden, wenn Sie mich zum gleichen Zweck einmal zu sich rufen oder gar einmal Lust haben, etwa bei mir den Menschen, die Sie kennen, etwas vorzulesen."*[50]

1.3.2. Hugo von Hofmannsthal

Wie aus dem oben genannten Zitat zu entnehmen, kritisiert auch Hofmannsthal den jungen Autor aufgrund seines impulsiven Charakters und dem ausgreifenden Enthusiasmus gegenüber hochgeschätzten Autoren seiner Zeit. Wassermann hat nicht nur ein Werk *Mein Freund Hugo von Hofmannsthal* verfasst, sondern seine erste Begegnung zeigt ebenjene Begeisterung, denn Wassermann war „sechsundzwanzig, als [er] ihn kennenlernte, ein Jahr jünger [und] hatte viel von ihm gehört, vieles gelesen."[51]

Seine erste Begegnung mit Hofmannsthal zeigt auch ein Bild gefüllt mit Erstaunen und Hochachtung zugleich:

> *„Ich begegnete also Hofmannsthal, und jede einzelne Stunde mit ihm war, von Anfang an, Korrektur von Falschmeldungen. Darin konnte ich nicht irren, daß er ein österreichischer Mann war, und so viel war mit gewiß, daß er als entfalteste Blüte seines Stammes der legitime Zeuge war für dessen Art gleichwie der repräsentative für seine Welt. […] Blut alter Rassen, italienisches, niederösterreichisch-bäurisches und jüdisches, mischte*

[50] Hugo von Hofmannsthal, "Hofmannsthal an Wassermann am 11. November 1905", in: Ders., **Briefe 1900-1909,** Wien: Bermann-Fischer, 1937, S. 220.
[51] Jakob Wassermann, **Mein Freund Hugo von Hofmannsthal**, Hamburg: Severus, 2014, S. 13.

sich fast zu gleichen Teilen in ihm und verlieh seinem Wesen das Adelige, das Facettierte, die Spannweite, den Tiefgang. […] Er schien mir immer aus einer anderen Sphäre zu kommen, wenn ich ihn sah, und in eine andere zu gehen, wenn ich ihn verließ. […] Manchmal ging ich mit Herzklopfen zu der Verabredung, und beim Weggehn hatte ich das Gefühl, als wisse er nicht mehr, daß ich existierte."[52]

An dieser Stelle ist auch anzumerken, dass die Bekanntschaft zwischen Hugo von Hofmannsthals und Thomas Mann durch Jakob Wassermann erfolgte, da er diesen bereits aus München kannte. So fing die Freundschaft von Thomas Mann mit Hugo von Hofmannsthal mithilfe Wassermanns an, weil er beide Autoren einander vorstellte.[53]

1.3.3. Thomas Mann

Die erste Begegnung von Thomas Mann und Jakob Wassermann ereignete sich aufgrund des Abdrucks der Mann'schen Novelle *Der Wille zum Glück* (1896). Wassermann sorgte dafür, dass die Novelle in der satirischen Wochenzeitschrift *Simplicissimus* veröffentlicht wurde. Die enge Freundschaft wird auch von Wassermanns zweiter Ehefrau in Worte gefasst, denn nach Marta Karlweis' Beobachtungen „sah [Wassermann] in Thomas Mann und seiner Beziehung zu ihm selbst vom Beginn her etwas, was es innerhalb des deutschen Schrifttums beinahe gar nicht gab: den Kameraden."[54]

Nichtsdestoweniger ist der Plagiatsvorwurf an Thomas Mann zu nennen, denn er soll Wassermann bei einem literarischen Wettbewerb der Zeitschrift *Simplicissimus* plagiiert haben. Als Thomas Mann in einem Brief nach den Ergebnissen vom Wettbewerb bei Korfiz Holm nachfragt, kommt sein Geständnis und ironischer Unterton zum Ausdruck:

---

[52] Wassermann, **Mein Freund Hugo von Hofmannsthal**, S.16ff.
[53] Vgl. Beatrix Müller-Kampel, S. 221.
[54] Karlweis, S. 351.

„Ist die Entscheidung über die Novelle ohne Liebe gefällt? Wer hat den goldenen Lorbeer erhalten? Ich meinerseits schäme mich beständig des schuftigen Plagiats, das ich an Wassermann begangen habe. Gewiss unwissentlich; aber sein Einfluss liegt wohl überhaupt in der europäischen Luft."[55]

Wie stark eine Person einem ans Herz wächst, zeigt sich vor allem durch den Verlust des geliebten Menschen. Um ebenjene tiefe, herzliche Bindung der Autoren zueinander zu illustrieren, hilft der Tagebucheintrag von Thomas Mann, in dem er nämlich seine innere Gefühlswelt zum Ausdruck bringt. Dieser Tagebucheintrag ist aber ein ganz besonderer, denn er ist mit dem Folgetag von Wassermanns Tod datiert. Hier fasst sich Thomas Mann zu Worte und sagt, dass er „Erika und Reisiger in der Halle [traf]. Letzterer teilte mir [=Thomas Mann] den – gestern erfolgten – Tod Jakob Wassermanns mit. Unser Eindruck, daß sein Ende bevorstehe, hat sich bestätigt. Der Choc ist schwer." Am darauffolgenden Tag ist ein weiterer Eintrag verzeichnet, in der nicht nur Thomas Manns gestörte psychische Lage zu entnehmen ist, sondern diesmal auch die physische, denn Thomas Mann ist „vo[m] heftigen Unwohlsein, Übelkeit, Zittern, Erbleichen, Erregung und Angst heimgesucht."[56] Schließlich kann man sagen, dass die renommiertesten Vertreter deutscher Romankunst, – mit Karlweis' Worten – die Kameraden einen großen Verlust erlitten haben.

1.3.4. Hermann Hesse & Gerhart Hauptmann

Die Freundschaft zu Hermann Hesse geht auch weit zurück. Jakob Wassermann, Hermann Hesse, Thomas Mann und Samuel Fischer haben zusammen mit ihren Ehefrauen im November 1931 einen Kuraufenthalt im Kurhaus St. Moritz in Chantarella unternommen. Diesen Aufenthalt versahen ebenjene mit einer am 07.11.1931 signierten Postkarte an den gemeinsamen Freund Gerhart Hauptmann.[57]

---

[55] Thomas Mann, "Brief an Korfiz Holm v. 06.11.1896", in: Erika Mann, **Thomas Mann. Briefe 1889-1936**, Frankfurt am Main: Fischer, 1961, S. 7.
[56] Thomas Mann, **Tagebücher 1933-1934**, Peter de Mendelssohn (Hrsg.), Frankfurt am Main: Fischer, 2003, S. 283f.
[57] Vgl. Thomas Mann, Jakob Wassermann, Hermann Hesse (u. a.) (1931), "Brief von Hedwig Fischer, Thomas Mann, Jakob Wassermann, Katia Mann, Samuel Fischer, Marta Karlweis-Wassermann, Hermann Hesse, Nino Hesse und Hans Ramenau

Die Postkarte an Gerhart Hauptmann belegt, dass Wassermann mit den renommierten Schriftstellern seiner Zeit einen engen Kontakt pflegte. Die auf der Rückseite der Postkarte enthaltenen Unterschriften sind von Hedwig Fischer, Thomas Mann, Jakob Wassermann, Katia Mann, Samuel Fischer, Marta Karlweis- Wassermann, Hermann Hesse, Nino Hesse und Hans Ramenau.

Darüber hinaus äußert sich Hesse in einem Brief an Otto Basler am 24. Juni 1933 über die jüdische Bestimmung Wassermanns und vergleicht ihn mit Martin Buber:

> *„Er hat auch manche von den typisch jüdischen Tugenden. Doch würde ich, wenn ich Vertreter des echtesten und edelsten deutschen Judentums nennen müßte, doch vor ihm noch Männer wie Martin Buber nennen."*[58]

Zum 60. Geburtstag von Jakob Wassermann drückt sich Hesse ferner über den Roman *Die Juden von Zirndorf* aus, wonach das Werk die Moral des Künstlers widerspiegle:

> *„Ich habe in meinen jungen Jahren Ihre ‚Die Juden von Zirndorf' geliebt und habe seither oft wieder in Ihren Dichtungen jenen Klang wiedergefunden, der mich damals gewann: einen Klang von Ballade und vom Alten Testament, eine Verschwisterung von Deutschtum und Judentum, und einen ruhelosen, zähen, ebenso leidenschaftlichen wie geduldigen Ehrgeiz und Künstlerwillen. Vieles in Ihrer Art ist der meinen gerade entgegengesetzt, und manchmal empfand ich Sie, bei aller Hochschätzung fremd und beinahe feindlich [...]. Und jedes Mal, wenn dann ihr Werk wieder zu mir sprach, war es die Gesinnung, die mich vor allem gewann und Sie mir lieb machte, die Gesinnung gegen die*

(Filmagent) an Gerhart Hauptmann. St. Moritz [Kurhaus Chantarella]", in: *Kalliope 1754088*, https://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht?PPN=PPN771885458&PHYSID=PHYS_0002&DMDID=%20https%3A%2Fkalliope-verbund.info%2FDE-611-HS-1754088&view=overview-info; 13.05.2020, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz.

[58] Hermann Hesse, "Hermann Hesse an Otto Basler (24. Juni 1933)", in: Ursula und Volker Michels (Hrsg.), **Gesammelte Briefe, 4 Bände, Bd. 2: 1922-1935,** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 391.

Menschen, als Humanität, und die Gesinnung gegen ihre Arbeit und ihr Handwerk, als Moral des Künstlers.“[59]

1.3.5. Kafka, Rilke, Zweig, Mann H., Döblin, Roth & Tucholsky

Es sind aber auch weitere Wiener Autoren zu nennen, die über den „Romancier von Geblüt“[60] – so wie Heinrich Mann sagt – sich ausdrücken. In den Tagebüchern vom zehn Jahre jüngeren Kafka lassen sich zwei Einträge finden. Am 23. September 1912 schreibt Kafka, dass er mit seiner Erzählung *Das Urteil* fortsetzt und dabei an wichtige Romanschriftsteller nachdenkt. Neben den Namen Freud, Maxen und Werfel, fällt auch Wassermanns Name:

„Die bestätigte Überzeugung, daß ich mich mit meinem Romanschreiben in schändlichen Niederungen des Schreibens befinde. Nur so kann geschrieben werden, nur in einem solchen Zusammenhang, mit solcher vollständigen Öffnung des Leibes und der Seele. Vormittag im Bett. Die immer klaren Augen. Viele während des Schreibens mitgeführte Gefühle, zum Beispiel die Freude, daß ich etwas Schönes für Maxens ›Arkadia‹ haben werde, Gedanken an Freud natürlich, an einer Stelle an ›Arnold Beer‹, an einer anderen an Wassermann, an einer an Werfels ›Riesen‹, natürlich auch an meine ›Die städtische Welt‹.“[61]

Auf der Grundlage von den Kommentaren der Kafka Tagebücher (1912-1914), die vom Samuel Fischer Verlag publiziert wurden, könnte man annehmen, dass die Bekanntschaft von Jakob Wassermann mit Franz Kafka unter zwei Aspekten stattgefunden haben könnte. Zum einen durch die verschiedenen Leseabende an denen Wassermann teilgenommen hatte[62] oder aber durch Kafkas Beiträge in der *Neuen Rundschau*.

---

[59] Heinrich Mann, “Für Jakob Wassermann”, in: *Die Neue Rundschau*, 44. Jg./3., März 1933, S. 360.
[60] Mann, “Für Jakob Wassermann”, S. 357.
[61] Franz Kafka, “23. September 1912”, in: Hans-Gerd Koch (Hrsg.), **Franz Kafka. Tagebücher 1912-1914,** Frankfurt am Main: Fischer, 1912, S. 101.
[62] Vgl. Kafka, “23. September 1912”, S. 286.

Am 6. Juli 1912 ist ein weiterer Eintrag vorzufinden, in dem Kafka sich erneut über Jakob Wassermann wie folgt äußert: „Vorher Spaziergang mit Paul Ernst im Webicht. Seine Verachtung unserer Zeit, Hauptmanns, Wassermanns, Thomas Manns.“[63]

Als dritter zeitgenössischer Autor ist Rainer Maria Rilke und seine Beziehung zu Wassermann zu nennen. Obwohl die Beziehung anfangs nicht gut war, äußert sich Rilke über die extraordinäre Art des epischen Schreibens am 5. November 1902 im *Bremer Tageblatt* wie folgendermaßen:

> *„Was man von wenigen sagen darf, die deutsche Romane schreiben: Wassermann hat einen eigenen Stil. Er hat eine bestimmte Art von Aufrichtigkeit, eine gewissenhafte Genauigkeit, eine bis an die Pedanterie reichende Vorsicht im Ausdruck. […] Man kann in seine Worte hineinsehen wie in Zimmer, wie in Säle, wie auf weite Treppen und dunkle Flure. Sie haben alle Zauber des Interieurs, jedes für sich. Und doch, wie sie so aneinander gereiht sind, geben sie den Eindruck eines Hospitals oder Gefängnisses.“*[64]

An nächster Stelle kommt Stefan Zweig. Gegenwärtig ist der acht Jahre jüngere österreichische Autor Zweig bekannter als Jakob Wassermann. Zweigs Werke wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt. Man kann also annähernd behaupten, dass Wassermann im modernen Zeitalter im Schatten Zweigs lebt. Doch zu Lebzeiten beider Autoren ist festzuhalten, dass – auch wie o. g. – Jakob Wassermann nach Thomas Mann und Hermann Hesse der drittmeistgelesene Autor war. Nichtsdestotrotz äußert sich Zweig über Wassermanns Protagonist Agathon in *Die Juden von Zirndorf* und über die jüdische Bestimmung Wassermanns:[65]

---

[63] Vgl. Franz Kafka, “06. Juli 1912”, in: Hans-Gerd Koch (Hrsg.), **Franz Kafka. Reisetagebücher**, Frankfurt am Main: Fischer, 1912, S. 93.
[64]Rainer Maria Rilke, “Jakob Wassermann, Der Moloch”, in: *Bremer Tageblatt und General-Anzeiger*, VI. Jg., Nr. 270, 1902.
[65] Vgl. Stefan Zweig, “Jakob Wassermann”, in: *Die neue Rundschau 23*. Bd. 2, 1912, S. 1132-1145. Dann in: Ders., *Europäisches Erbe*, Frankfurt am Main, 1960 S. 187-208 und S. 281f. Dann in: Ders., *Das Geheimnis des künstlerischen Schaffens*, Frankfurt am Main: Fischer, 1984, S. 53-76.

„Jakob Wassermann […] ist Jude. Jude in einem viel tieferen, lebendigeren Sinn der inneren Bestimmung. […] Wassermanns Zusammenhang mit seiner Rasse ist ein viel intimerer, er ist nicht nur tingiert vom Judentum, sondern fast ausschließlich von ihm bestimmt, nur aus ihm zu begreifen, wenn auch er von allen modernen Erzählern der Deutscheste scheint. Er stammt aus einem jener Winkel aus Franken, wo die jüdischen Gemeinden, seit Jahrhunderten eingenistet, in dauernd gegensätzlicher Abgeschlossenheit ihre eigene Art und damit die schöpferische Tradition bewahrt haben."[66]

An letzter Stelle sind noch Alfred Döblin, Joseph Roth und Kurt Tucholsky zu nennen. Alfred Döblin war für Wassermann wie ein Seelenverwandter. Er tituliert Wassermann als „Fabulierter und Romantechniker ersten Ranges"[67]. Es gab aber auch kaum Gelegenheiten, bei denen die Autoren unterschiedliche Meinungen äußerten. Ebenjene sind aus dem biografischen Text von der zweiten Ehefrau Marta Karlweis zu entnehmen: „Viel bedeutete Wassermanns Umgang mit Alfred Döblin, obwohl, oder vielleicht gerade weil es in Kunst und Leben kaum ein Ding gab, von welchem er und Döblin die gleiche Meinung hegten."[68]

Kurt Tucholsky stellt die Quälerei des Geldverdienens bei Wassermann heraus.[69] Joseph Roth geht sogar so weit, dass er den Wiener Autor vergöttert; so sei Wassermann der „Liebling der Götter"[70].

„[Wassermann] sprach mit Eifer, ja zuweilen mit Leidenschaft. Von Deutschland sprach er, seinem Vater- und Mutterland, dem Lande seines Herzens. Denn er war ein Jude, wie man weiß, und ein deutscher Jude gehört zweifach Deutschland an: er gehört in selbstloser und wirklich tragischer Liebe Deutschland an. Er sprach auch mit Bitterkeit: ja, mit Bitterkeit. […] Er war seinen Weg als Deutscher und Jude nicht zu Ende gegangen. Dieser Weg führte zu keinem Ziel. Er führte vor eine plötzlich aufregende Mauer aus Haß und Brutalität. Vor dieser Mauer musste Jakob Wassermann umkehren, den alten jüdischen

---

[66] Zweig, "Jakob Wassermann", S. 1132ff.
[67] Alfred Döblin, **Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur**, Olten, Freiburg und Breisgau: Walter, 1989, S. 347.
[68] Karlweis, S. 404.
[69] Vgl. Kurt Tucholsky, "Jakob Wassermann und sein Werk", in: *Die Weltbühne, Der Schaubühne XX.* Jahr, 2. Halbjahr, Nr. 38, 18. September 1924, S. 430f.
[70] Joseph Roth, "Wassermanns letzter Roman", in: Klaus Westermann (Hrsg.), **Joseph Roth Werke. Bd. 3: Das journalistische Werk 1929-1939**, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1991, S. 556f.

Wanderstab in der Hand, und das Exil aufsuchen. Dennoch sprach er von seiner Heimat mit der Liebe eines Deutschen und mit dem Gerechtigkeitsgefühl eines Juden."[71]

1.4. Wassermann-Rezeption in der Türkei: „*Die Madonna im Pelzmantel*"

Die Rezeption des Autors der Gruppe Jung-Wien reicht aber weit bis in den Osten aus. In der türkischen Literatur taucht Jakob Wassermanns Erzählung *Der nie geküsste Mund* im Meisterwerk, *Kürk Mantolu Madonna*[72] (auf Deutsch: *Die Madonna im Pelzmantel*; folglich nur noch auf Deutsch erwähnt) vom berühmten türkischen Autor Sabahattin Ali auf. Der Roman der türkischen Klassik wurde 1943 veröffentlicht. Hier nimmt Sabahattin Ali Bezug zur deutschen Erzählung von Wassermann und gibt in seinem Roman eine kurze Zusammenfassung wieder:

„Eines Tages las ich ihm abends unter dem Lichte seiner Lampe die lange Erzählung ´Der nie geküsste Mund´ von Jakob Wassermann vor. Hier war die Rede von einem Gelehrten, der sein ganzes Leben lang von niemanden geliebt und obwohl er nicht einmal sich selbst eingestand, in Erwartung von Liebe und Zuneigung älter wurde. Die Geisteseinsamkeit und die nur in ihm selbst aufblühenden und von niemanden bemerkten und verwelkten Hoffnungen wurden meisterhaft geschildert." [übers. vom Verfasser]

Sabahattin Ali ist 1928 von der türkischen Regierung beauftragt worden, nach Deutschland zu gehen, dort Deutsch zu lernen, um später in der Türkei zu lehren. Nach einem 15-tägigen Aufenthalt in Berlin wurde er in Potsdam sesshaft und besuchte dort eine Sprachschule.[73] Von seinen zeitgenössischen Freunden wird berichtet, dass Sabahattin Ali sich in die deutsche Literatur eingelesen hat, und sich ebenso auch mit Übersetzungen von Werken aus der russischen Literatur vertieft beschäftigt hat.[74] Demzufolge hat Ali die Werke von

[71] Roth, "Wassermanns letzter Roman", S. 553f.
[72] Für eine Übersetzung des türkischen Romans siehe: Sabahattin Ali, **Die Madonna im Pelzmantel**, übersetzt von Ute Birgi, mit einem Nachwort von Maike Albath, Zürich: Dörlemann, 2013.
[73] Vgl. Ramazan Korkmaz, **Sabahattin Ali - Insan ve Eser**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997, S. 397.
[74] Vgl. Melahat Togar, Erol Güney und Niyazi Berkes, **Sabahattin Ali**, Istanbul: De Yayınevi, 1986, S. 60ff.

Heinrich von Kleist, Thomas Mann, E.T.A. Hoffmann aber auch Maksim Gorki, Ivan Turgenyev und Edgar Allan Poe gelesen.[75]

Sein renommiertes Werk *Die Madonna im Pelzmantel,* das sogar heute noch (2021) auf der Bestsellerliste der meistverkauften Top-10-Bücher in türkischen Buchhandlungen steht, erschien 111 Jahre nach Wassermanns Tod und zählt in der türkischen Literatur zu dem ausgewählten klassischen Literaturkanon.

Das Werk thematisiert die Beziehung zweier Personen, Raif Efendi und Maria Puder. Raif Efendi reist nach Berlin und zeigt ein großes Interesse an der Kunst. Deshalb besichtigt er dort öfters Kunstgalerien, wobei er eines Tages auf ein Portrait aufmerksam wird und meint, dass das Bildnis dem Portrait „Madonna delle Arpie“ von Andrea Del Sarto ähnele. Der junge Mann mit künstlerischem Geist verliebt sich in das Portrait. Die Besuche werden zu einer rituellen Angewohnheit und der junge Mann wird zu diesen Gelegenheiten von der Besitzerin des Portraits, Maria Puder, beobachtet. Letztere stellt sich dem jungen Mann vor und beide entwickeln mit der Zeit eine freundschaftliche Beziehung zueinander, die sich später in einer starken Zuneigung entfaltet. Raif muss nach einiger Zeit aufgrund des verstorbenen Vaters von Berlin nach Havran (Balıkesir, Türkei) abreisen. Die mit der Zeit immer nachlassenden Briefe der Geliebten sorgen für eine Fehlinterpretation Raifs, sodass er denkt, Maria liebe ihn nicht mehr. So willigt Raif einer ungewollten Hochzeit mit einer unbekannten und ungeliebten Frau ein. Nach einer erzähltheoretischen Technik der zeitlichen Ellipse von ca. 10 Jahren begegnet Raif Efendi den nahen Verwandten von Maria, die über den Tod seiner Geliebten und dem gemeinsamen Kind berichten. Kurz vor seinem Tod bittet Raif seinen Arbeitskollegen und nahen Freund sein Tagebuch zu verbrennen. Dieser jedoch entschließt sich das Buch zu lesen und stellt aber zugleich die epische Erzählinstanz des Romans dar.

Die teilweise verschleierte Selbstdarstellung des Autors mit dem Protagonisten Raif Efendi und die Einsamkeit des jungen Mannes mit künstlerischem Geiste, der sich von seiner Umgebung nicht verstanden fühlt, kann mit der Einsamkeit des Gelehrten in *Der nie geküsste Mund* von Wassermann verglichen werden, da starke Gemeinsamkeiten der Charaktere vorzufinden sind. Ebenjenes lässt also schlussfolgern, dass sich Sabahattin Ali während seines

[75] Vgl. Asım Bezirci, **Sabahattin Ali**, Istanbul: Çınar Yayınlar, 1987, S. 280.

Aufenthalts in Deutschland unter anderem auch stark von Jakob Wassermann hat beeinflussen lassen, so dass der Autor der Gruppe Jung-Wien in dem klassisch-literarischen türkischen Werk Erwähnung findet.

Somit sieht man nicht nur, dass Wassermann weit über dem deutschsprachigen Gebiet rezipiert wird. Sein literarisches Schaffen muss dem türkischen Autor derart gefallen haben, sodass Wassermanns Werk *Der nie geküsste Mund* im fremden Werk einer anderen Kultur auftaucht.

Wie aus den bisherigen Zeilen zu entnehmen, wurde bzw. wird über Jakob Wassermann viel geschrieben und rezipiert. Sein Gedanken- bzw. Kulturgut, das vorwiegend die Kultur des Abendlandes widerspiegelt, ist in seinen Werken nicht zu übersehen. Der Humanitätsbegriff prägt seine ganze Persönlichkeit; seinen ganzen Charakter. Wenn man beispielweise nach Hugo von Hofmannsthal der Frage nachgehen will, was ‚*Gut-Sein*' heißt bzw. ethisch-moralisch gutes Handeln ausmacht, so sollen die Worte Hofmannsthals aufgegriffen werden, dem in einem kleinen Kreis von Freunden „[i]m Gespräch eine Frage geworfen [wird]: Wer ist eigentlich ein guter Mensch? Hofmannsthal besann sich eine Weile, dann sagte er: 'Der Jakob. Der Jakob ist ein guter Mensch."[76]

[76] Karlsweis, S. 290f.

KAPITEL 2

THEORETISCHE GRUNDLAGE

IDENTITÄT, STEREOTYP, TRADITION

Dieses Kapitel bildet die theoretische Grundlage für die vorliegende Arbeit. Bevor die Stereotype unter Kapitel 2.6 dargestellt werden, ist es wichtig zu konkretisieren, wie sie Zustande gekommen sind. Die von Wassermann in der Literatur verwendeten Stereotype sind nämlich historisch zu begründen. Deshalb handelt es sich hierbei um eine interdisziplinäre Herangehensweise und es ist somit das Zusammenwirken des Dreier-Verhältnisses von *Geschichte-Literatur-Stereotyp*.

Um auf den Ursprung von Stereotypen zurückzugehen und die Entstehung der Fremd- und Selbstbilder zu erklären, werden die Theorien von Lüsebrink und Delumeau dargestellt. Die beiden Theorien sollen beim Leser die Gründe der Angst, und das voreingestellte Verhalten begründen. Im analytischen Teil soll nicht auf beide Theorien im Detail eingegangen werden. Vielmehr gilt es, ein besseres Verständnis zu ermöglichen und die tiefe mentale Verankerung der Einstellung eines jeden Einzelnen gegenüber dem *Anderen* aufzuzeigen. Judenfeindliche Bilder werden nämlich seit über Jahrtausenden von einer Generation in die andere weitergegeben und sind somit immer verfügbar.

Der theoretische Aspekt der Weitergabe, mit Assmann'schen Worten der *Tradierung*, wird anhand der Theorien von Aleida Assmann und Jan Assmann geliefert. Wie man sich an Stereotype erinnert, wie der Prozess des Erinnerns stattfindet und in was für einem Rahmen die antijüdischen Topoi stehen, werden in den folgenden Kapiteln im Detail dargestellt. Nach der Abhandlung der mentalen Verortung der stereotypen Bilder der Judenfeindschaft werden die Bilder im analytischen Teil ausfindig gemacht, einer tiefgründigen Analyse herangezogen und die Beweggründe des Autors für die Einbettung der Stereotype zu erklären versucht.

2.1. Fremdheitswahrnehmung

Im Folgenden wird also die Theorie der Fremdheitswahrnehmung dargelegt. Dadurch soll bezweckt werden wie Einzelne oder Kollektive das *Andere* wahrnehmen, denn Fremdbilder

sind Wahrnehmungsformen des Anderen, die unmittelbar mit den Identitätsbildern wie etwa den kollektiven und persönlichen Selbstbildern verknüpft sind. Fremdbilder sind soziale Konstruktionen, die mit den Formen der Selbstdarstellung und -thematisierung eng zusammenstehen.[77]

2.1.1. Fremd- und Selbstbilder/Images

Die negativen Bilder über andere Nationen und Völker sind im Abendland besonders nach dem Ende des 18. Jahrhunderts dominant. Einer der Vertreter für die Verbreitung negativer Fremdbilder ist Ernst Moritz Arndt, neben ihm sind noch Johann Gottlieb Fichte und Ludwig Jahn zu nennen. Arndts Vorstellung über das Fremde liegt in der Abwertung des Fremden und Aufwertung des Eigenen. Mit anderen Worten wird das Selbstbild aufgewertet, wobei es zu einer Abwertung des Fremdbildes kommt.[78]

In den europäischen Ländern gab es ab dem ausgehenden 18. Jahrhundert allerdings eine Faszination insbesondere für Frankreich, die beispielweise auch von Arndt abgewertet wurde. Andere hingegen haben sich dem Enthusiasmus gegenüber anderen Kulturen und Ethnien hingegeben.

So wie es die sogenannten Fremdbilder gibt, existieren auch Selbstbilder, die in der sozial- und kulturwissenschaftlichen Forschung als „Images“ bezeichnet werden. Für die Analyse von Fremdwahrnehmungsmustern sind Images besonders essentiell, denn durch diese geraten Selbstbilder mit Fremdbildern in Kontakt. Je mehr das eigene Ich selbstbezogene Informationen weitergeben möchte, wird Wissen nach außen verlagert. Dadurch entstehen vom subjektiven Welt- und Menschenbild heraus vom Individuum intendierte Fremdbilder. Auf der anderen Seite kann ein Fremdbild unabhängig vom Selbstbild entstehen, und zwar durch Stereotype, die nicht unbedingt dem Selbstbild entsprechen müssen, wobei ein gewisser Grad

---

[77] Vgl. Hans-Jürgen Lüsebrink, **Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer**, 3. aktual. und erw. Aufl., Stuttgart/Weimar: Metzler, 2012, S. 95.
[78] Vgl. Ernst Moritz Arndt, **Über Volkshaß und über den Gebrauch einer fremden Sprache**, Leipzig: Fleischer, 1813, S. 37–39.

an Wahrheit den Stereotypen zugeschrieben werden kann.[79] Demzufolge ist das Fremdbild unmittelbar vom Selbstbild bzw. Image abhängig. Die Definition von „Image“ lässt sich demnach wie folgendermaßen festhalten:

> *„Das Image ist verallgemeinert das Erscheinungsbild von einem bestimmten Phänomen, einem Ereignis oder einer Region. [...]. Das Image ist das Ergebnis einer Vielzahl von partiellen Vorstellungsbildern, die in ihrer Zusammensetzung sehr unterschiedlich sein können. Je stärker die jeweilige Sichtweise von objektiven Faktoren beeinflußt ist, um so einheitlicher, gefestigter und realitätsnäher ist das Image des betreffenden Sachverhalts. Umgekehrt läßt eine Dominanz subjektiver Faktoren eher ein realitätsfernes Image erwarten. [...]. Sie entstehen zum einen durch den direkten Kontakt mit der Umwelt oder dem jeweiligen Sachverhalt. Die Inhalte können zum anderen auch nur passiv durch die Medien vermittelt werden. Als weitere Komponenten sind schließlich die individuellen Wahrnehmungen, Gefühle, Vorstellungen und Erfahrungen des jeweiligen Images von entscheidender Bedeutung.“*[80]

Die Komplexität eines Images besteht darin, dass nicht nur das ausgestrahlte Selbstbild vom Fremden als Fremdbild aufgefasst wird, sondern weitere zahlreiche Faktoren wie etwa die Theorien zur Hermeneutik von Schleiermacher, Dilthey, Heidegger und Gadamer eine Rolle spielen.[81] Auf die zahlreichen Möglichkeiten zur Horizontdeutung, -erweiterung, -verschmelzung, hermeneutischer Zirkel und die Kunst des Verstehens seien hier am Rande erwähnt und darauf verwiesen. Es ist auch im Hinterkopf festzuhalten wie Nünning es bei ihrer Analyse von erzähltexttheoretischen Ansätzen formuliert: „Jede explizite Fremdcharakterisierung ist eine implizite Selbstcharakterisierung.“[82] Diese Feststellung ist

---

[79] Uta Kural, “Imago Turci – Antiosmanische Propaganda. Aufgezeigt an deutschsprachigen illustrierten Flugblättern des 16. Jahrhunderts”, in: Jürgen Reulecke (Hrsg.), **Spagat mit Kopftuch. Essays zur Deutsch-Türkischen Sommerakademie**, Hamburg: Fuldaer Verlagsanstalt, 1997, S. 40.

[80] Martin Weiss, **Studienreisen nach Marokko. Angebote, Teilnehmerkreis, Reisemotive, Images**, Passau: L.I.S. Verlag (Maghreb-Studien 9), 1998, S. 22.

[81] Siehe: Friedrich Schleiermacher, **Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers,** 7. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.; Wilhelm Dilthey, “Die Entstehung der Hermeneutik”, in: Gunter Reiß (Hrsg.), **Materialien zur Ideologiegeschichte der deutschen Literaturwissenschaft,** Bd. 1. Tübingen: Max Niemeyer-Verlag, 1945, S. 55-68.; Martin Heidegger, **Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen. Bd. 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität),** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2017.; Hans-Georg Gadamer, **Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,** 7. durchges. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

[82] Vera und Ansgar Nünning, **Erzähltextanalyse und Gender Studies**, Stuttgart: Metzler, 2004, S. 135.

auch auf reale Tatsachen und Erlebnisse anzuwenden, da die Konstruktion von Selbst- und Fremdbildern in erster Linie subjektiv ist und somit auf die eigene Interpretation und Absicht zurückgeht. Beispielsweise sind Vorurteile über die jüdische Ethnie eine von Individuen persönlich-subjektiv erstellte und von Generation zu Generation tradierte Voreinstellungen. Dabei werden den eigenen Mensch- und Weltbildern entsprechend Fremdprojektionen kreiert, die dann charakteristisch für den Anderen stehen sollen. Diese Charakterzuschreibung vom Subjekt ist ein Fremdbild, das er – beispielsweise über die Juden – besitzt.

2.1.2. Gründe für Fremdheitswahrnehmung

Lüsebrink (2012) zieht vier kulturanthropologische Dimensionen zur Begründung der Fremdheitswahrnehmung heran. Diese sind (1) Faszination, (2) Neugierde und Pragmatismus, (3) kultureller Synkretismus und (4) Abgrenzung. Für die vorliegende Arbeit ist der letzte Ansatz besonders wichtig, deshalb werden die ersten drei Dimensionen kurz erläutert und der Schwerpunkt liegt im letzten Ansatz.

Der erste Ansatz beschäftigt sich mit der Faszination für das Fremde. Hierbei findet eine Aufwertung des Fremden und eine Distanzierung zum Eigenen statt. Dabei geht es um die Ästhetik, Moral, Kultur und Ethik des Fremden, wohingegen die Eigene infrage gestellt wird.[83]

Die zweite Dimension beschäftigt sich mit der Neugierde und dem Pragmatismus. Hier stehen die kolonialen Expansionen der Frühen Neuzeit und der Moderne im Vordergrund, die dem Eigenen fremd erscheinen und demzufolge die Neugierde wecken. Dies schlägt sich vor allem in den Reiseberichten des betreffenden Zeitalters wie etwa in den Reisetagebüchern von Forster, La Pérouse, Cook und Humboldt nieder.[84]

Der dritte Ansatz thematisiert den kulturellen Synkretismus, d. h. die Verschmelzung bzw. das Ineinandergehen zweier Kulturen, der sich in einer neuen Ausdrucks- und Darstellungsform mit sprachlichen, sozialen, politischen und kulturellen Metaarten etabliert. Hier spricht man dann von einer transkulturellen Identität, sodass zwischen dem Selbst- und

[83] Vgl. Lüsebrink, S. 109f.
[84] Vgl. Lüsebrink, S. 112.

Fremdbild nicht mehr unterschieden werden kann. Diesem Ansatz liegt zugrunde, dass Kulturen und unterschiedliche Identitäten von transkulturellen Einflüssen geprägt sind. Man spricht demnach von der Hybridität der Gesellschaft.[85] Münch (1998) fügt hinzu, dass die plurale Identität der neuen Weltgesellschaft, die ihren Ausgangspunkt in der Neuformung kollektiver Identitäten und den Prozess der Europäisierung hat, die als jene Zwischenform verstanden wird; zwischen den einzelnen Nationalstaaten und der Weltgesellschaft, von der Globalisierung ausgelöst wird.[86] Es entsteht also ein komplexes hybrides Gefüge. Die Ausgrenzungsmöglichkeiten treten nur noch in Konfliktsituationen auf und „[d]ie Sprachen bleiben Träger eigener kultureller Traditionen, Denkweisen, Weltsichten, und Einstellungen zur Welt. Der Habitus der Menschen wird sich weiterhin nach ihrer Sprache unterscheiden."[87]

Der letzte Ansatz erhält die Dimension der Ausgrenzung gegenüber anderen Kulturen. Die Aus- bzw. Abgrenzung gegenüber dem Fremden erfolgt auf der Grundlage der Unwissenheit. Das Unbekannte, Fremde, nicht der eigenen Gemeinschaft und dem eigenen sozialen Netz zugehörige werden kritisch betrachtet und misstrauisch abgelehnt. Die Folgen sind Distanz, Aus- und Abgrenzung. Es sind besonders religiöse Paradigmen, die eine Abgrenzung des Eigenen auslösen und fremde Kulturen oder Menschen als Andersgläubige kategorisieren. Im 12. und 13. Jahrhundert, besonders im Zuge der Kreuzzüge ist diese Tatsache stark zu beobachten, in der Nicht-Christen als Heiden, und Ungläubige und Häretiker als minderwertig bezeichnet und ausgegrenzt wurden. In der Frühen Neuzeit und in der Moderne war die Trennung noch stärker und radikaler ausgeprägt. Vom 15. bis zum 17. Jahrhundert wurden Juden und Maurer in Spanien zwangsbekehrt, verfolgt, gejagt, ermordet und durch ganz Europa vertrieben. Ein weiteres religiös fundiertes Kriterium ist das Edikt in Spanien, nach dem neben dem Katholizismus alle weiteren Glaubensrichtungen verboten wurden und die protestantischen Hugenotten somit auswandern mussten.[88]

---

[85] Vgl. Lüsebrink, S. 113f.
[86] Vgl. Richard Münch, **Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, S. 278.
[87] Vgl. Münch, S. 282.
[88] Vgl. Lüsebrink, S. 110.

„[Seit dem Mittelalter wurde] die Bewegungsfreiheit von fahrenden Gruppen und religiös Andersdenkenden, vor allem von Zigeunern, Täufern und Juden, eingeschränkt, wenngleich aufgrund der großen Mobilität, aufgrund von Bevölkerungsschwankungen und der Nachfrage nach Untertanen die obrigkeitlichen, kirchlichen und gemeindlichen Regeln selten konsequent eingehalten wurden."[89]

Eine weitere Abgrenzung vom Fremden in der Neuzeit erfolgt besonders durch zwei Aspekte: Nationalismus und Kolonialismus.

Im Zuge des Nationalismus lag die Abgrenzung darin, dass wie bereits angedeutet, das Eigene idealisiert und das Fremde abgewertet wurde. Repräsentativ dafür waren Persönlichkeiten wie Ernst Moritz Arndt und weitere deutsche Vertreter des Nationalismus, die davon ausgingen, dass ein gemeinsamer Charakterzug einer Nation angeboren sei. Die Einzigartigkeit war somit biologisch verankert bzw. begründet. Die „Angst vor dem teuflisch Anderen"[90] war enorm.

„Der Fremde war nun nicht mehr einfach der Auswärtige, der Andersgläubige, der ›Unmensch‹, sondern einer, der sich den Maximen der entstehenden Nationalkultur entzog. Hatte man in der Vormoderne bei einer Herrschaftserweiterung von den neuen Untertanen keinen Verzicht auf ihre Tradition erwartet, sollte sich nun jeder in den neuen Staatsgrenzen als Deutscher, Franzose oder Italiener bekennen und sich entsprechend verhalten."[91]

Im Zuge des Kolonialismus zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert war es die Beziehung zwischen Europa und den anderen nicht-europäischen Ländern und die Frage der Hierarchie sowie der angeborenen Überlegenheit der weißen „Rasse", dass im Zentrum des Diskurses stand. Die Debatte handelte nun von der Ambiguität bzw. der Dichotomie zwischen

[89] Münch, S. 87.
[90] Münch, S. 88.
[91] Münch, S. 88.

dem Primitiven und Zivilisierten, dem Entwickelten und Unterentwickelten oder wie Bitterli[92] (1976) es nennt zwischen dem Wilden und Zivilisierten.[93]

Die Idealisierung der okzidentalen Zivilisation schlägt sich auch in den zeitgenössischen Romanen wie etwa *L'Ile mystérieuse* (1874)[94] und *Le tour du monde en quatre-vingts jours* (1872)[95] nieder, in denen Repräsentanten der westlichen Welt als Erzieher fungieren und die primitiven Völker „erziehen" sollen.

2.2. Vorurteil und Stereotyp/Stereotypisierung

Stereotype und Vorurteile sind eine soziale Realität und nehmen deshalb eine wichtige Stelle in den sozialwissenschaftlichen Forschungen ein. Der Begriff des Stereotyps geht auf Lippmann (1968) zurück, wo er es als „pictures in our heads"[96] bezeichnet. Dabei wird zwischen „Autostereotypen" und „Heterostereotypen" unterschieden.[97] Eine weitere Definition liefert Petersen/Six-Materna. Hier versteht man unter einem Stereotyp die Merkmale, „die den Mitgliedern sozialer Gruppen lediglich aufgrund ihrer Gruppenzugehörigkeit zugeschrieben werden."[98] Der Unterschied zwischen Stereotypen und Vorurteilen liegt in der Tatsache begründet, dass „in der Sozialpsychologie [dem Begriff des Vorurteils] eine negative Bewertung von Gruppen und die damit verbundenen negativen Gefühle ihnen gegenüber"[99] zugeschrieben werden. Demnach bezieht sich der Begriff „Stereotyp" auf die Kognition wohingegen unter dem Begriff „Vorurteil" affektive Aspekt gefasst werden.[100]

Die letzte hier angeführte Definition eines Stereotyps gibt Quasthoff (1973):

---

[92] Siehe: Urs Bitterli, **Die ‚Wilden' und die ‚Zivilisierten': Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung**, München: Beck, 2004.
[93] Vgl. Lüsebrink, S. 111.
[94] *Die geheimnisvolle Insel* von Jules Verne.
[95] *Reise um die Erde in 80 Tagen* von Jules Verne.
[96] Walter Lippmann, **Public Opinion**, New York: Macmillan, 1922. S. 3. Siehe auch: John Harding, "Stereotypes", in: **International Encyclopedia of the Social Sciences, Bd. 15,** 1968, S. 259-262.; Marie Jahoda, "Stereotype", in: **A Dictionary of the Social Sciences**, London: Tavistock Publications, 1964, S. 694-695.
[97] Lüsebrink, S. 102.
[98] Zit. n. Jürgen Straub, u. a. (Hrsg.), **Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder**, Stuttgart und Weimar: Metzler, 2007, S. 69.
[99] Straub, S. 69.
[100] Vgl. Straub, S. 69.

„Ein Stereotyp ist der verbale Ausdruck einer auf soziale Gruppen oder einzelne Personen als deren Mitglieder gerichteten Überzeugung. Es hat die logische Form eines Urteils, das in ungerechtfertigt vereinfachender und generalisierender Weise, mit emotional wertender Tendenz, einer Klasse von Personen bestimmte Eigenschaften oder Verhaltensweisen zu- oder abspricht. Linguistisch ist es als Satz beschreibbar.“[101]

Quasthoffs (1973) Studien legen eine Unterscheidung der Stereotype unter vier Gesichtspunkten dar. Zum einen erwähnt sie den „Grundtyp“, der die Relation von zwei Einheiten darstellt, wie beispielsweise, dass Deutsche fleißig sind. Hier wird das „fleißig-sein“ dem „Deutsch-sein“ zugeschrieben. Ein weiterer ist der „modallogische Typ“. Dieser Typus umfasst den Zustand, in der die Aussage indirekt formuliert wird, um nicht in den generellen Verdacht zu geraten, Stereotypen zu verbreiten,[102] wie etwa „Ist es nicht richtig, dass die Deutschen fleißig sind?“ Der „sprecherbezogene Typ“ liefert die Einschränkung der stereotypischen Aussage durch „die explizite Bezugnahme des Sprechers auf sich selbst,“[103] wie beispielsweise „Ich habe den Eindruck, dass Franzosen sich oft scheuen, Dinge präzise zu sagen. Ziele werden nicht klar definiert. Es gibt immer einen Spielraum.“[104] Der letzte und „textlinguistische Typ“ ist besonders interessant, weil Quasthoff sich dabei stereotyper Aussagen über Juden bedient. Hier werden die Aussagen nicht explizit zum Ausdruck gebracht, sondern durch markante Nutzung der Sprache, das Stereotyp impliziert wie beispielsweise „Er ist Jude, aber er ist sehr nett.“[105]

---

[101] Uta M. Quasthoff, **Soziales Vorurteil und Kommunikation – Eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotypes. Ein interdisziplinärer Versuch im Bereich Linguistik, Sozialwissenschaft und Psychologie**, Frankfurt am Main: Athenäeum Fischer, 1973, S. 28.
[102] Vgl. Quasthoff, S. 248.
[103] Gudrun Ziegler, “Kommunizieren in der Fremdsprache: zur Funktion von Stereotypisierung im fremdsprachlichen Unterricht”, (Unveröff. Diss. Universität des Saarlandes. Fach Deutsch als Fremdsprache, 2004), S. 47.
[104] Christoph I. Barmeyer, **Interkulturelle Qualifikationen im deutsch-französischen Management kleiner und mittelständischer Unternehmen (mit Schwerpunkt Saarland/Lothringen),** St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag (Saarbrücker Studien zur Interkulturellen Kommunikation Bd., 1), 1999, S. 48.
[105] Vgl. Quasthoff, S. 254.

2.2.1. Entstehung

Die sozialwissenschaftliche Forschung begründet die Entstehung der Stereotypen und Vorurteile durch soziokulturelle Ansätze. Demnach gibt es immer eine Beziehung zwischen Menschen, Menschengruppen, Ethnien und Nationen.

Die ersten deutschen Migranten in den Vereinigten Staaten hinterließen beispielsweise das Selbstbild bei den Amerikanern, dass Deutsche fleißig seien.[106] Die judenfeindlichen Stereotypen des „Hausierers", „Wucherers" und „Geldverleihers" – die es in den folgenden Kapiteln darzustellen gilt – werden dadurch begründet, dass die katholische Kirche besonders im Mittelalter ihren Angehörigen den Verleih von Geld verboten hatte, wohingegen es den Juden erlaubt war.[107] Es ist also festzuhalten, dass den Stereotypen durchaus ein gewisses Maß an Wahrheit zuzusprechen ist.

Zum Erwerb der Stereotypen ist der Prozess der Sozialisation ausschlaggebend, da Stereotype und Vorurteile direkt durch Eltern, Lehrer oder Gleichaltrige weitergegeben werden.[108] Medien spielen dabei auch eine wichtige Rolle. Zum Beispiel traten in den 1950ern und 60ern Afro-Amerikaner in besonderen Rollen auf wie etwa als Sänger, Tänzer oder Diener. Diese stereotypen Bilder aktivieren beim Rezipienten kognitiv bestimmte Vorurteile, dass exempli causa Afro-Amerikaner in sozialen Rollen besonders talentiert oder untalentiert sind, als andere Tätigkeiten auszuüben, die beispielsweise von Nicht-Afro-Amerikanern ausgeübt werden.

Dieser Prozess der automatischen Aktivierung der Stereotype ist auch essentiell, da sie unmittelbar in Erscheinung treten, sobald stereotype Eigenschaften einer bestimmten Altersgruppe, Ethnie oder Geschlechts fallen.[109] Es werden Vorurteile aufgebaut und Individuen nehmen eine bestimmte Position nach eigenen Werten und Vorstellungen ein. Der

---

[106] Vgl. Christine M. Totten, **Deutschland – Soll und Haben**, München: Rütten & Loening, 1964.
[107] Vgl. Paul F. Secord, und Carl W. Backman, **Social Psychology**, 2. Aufl., New York: McGraw-Hill, 1974.
[108] Vgl. Frances E. Aboud und Maria Amato, "Development and socialization influences on intergroup bias", in: Rupert Brown und Sam L. Gaertner (Hrsg.), **Blackwell handbook of social psychology: Intergroup processes,** Oxford: Blackwell, 2001, S. 65-85.
[109] Vgl. Patricia G. Devine, "Stereotypes and Prejudice: Their automatic and controlled component", in: *Journal of Personality and Social Psychology* 56, 1989, S. 5-18.; Louise Pendry, "Soziale Kognition", in: Klaus Jonas, Wolfgang Stroebe und Miles Hewstone (Hrsg.), **Sozialpsychologie**, 5. Aufl., Heidelberg: Springer, 2007.

nächste Schritt ist, dass man ein besonderes Verhalten gegenüber Personen einnimmt, die einem Stereotyp zuzuordnen sind, da sie einen direkten Einfluss auf das Verhalten nehmen.

Speziell in Bezug auf die Juden ist zu erwähnen, dass Stereotype auch durch die Sozialisation in die nächste Generation weitergegeben werden, sodass im Nachhinein Kinder mit stereotypen Bildern der Judenfeindlichkeit von Geburt an vertraut sind und somit die Bilder von Generation zu Generation kognitiv tradiert werden, aus der sich die Distanz gegenüber den Juden verstehen lässt.

2.2.2. Funktion der Stereotype

Es gibt selbstverständlich unterschiedliche Funktionen vom Stereotypengebrauch. Hierzu nennt Quasthoff (1973) drei Unterscheidungen wie etwa die kognitive, affektive und soziale Funktion.[110] Wichtig an jener Stelle ist die kognitive Funktion, denn wie bereits erwähnt, beziehen sich Stereotype hauptsächlich auf die Kognition, das heißt sie sind mental verankert. Die lokale Verortung und Weitergabe dessen in Form der Erinnerungen, die durch Stereotype immer wieder aufrechterhalten werden, ist auch für jüdische stereotype Bilder charakteristisch, da sowohl Antisemiten in Form der Verbreitung negativer Fremdbilder als auch Semiten in Form der Verbreitung eigener Selbstbilder zur Erhaltung und Wahrung der eigenen Tradition, Kultur, Ethnie und Religion Gebrauch von dessen machen.

In der Forschung hat Tajfel (1969) drei grundsätzliche kognitive Prozesse der Stereotypen vorgestellt: „Kategorisierung“, „Generalisierung“ und „Akzentuierung“.

> *„Generalisierung bedeutet die explizite oder implizite Annahme, dass die kategorisierten Gegenstände hinreichende Gemeinsamkeiten haben, dass also eine bestimmte soziale Gruppe „arrogant“ oder „freundlich“ etc. sei. Akzentuierung bedeutet,*

[110] 1981 äußert sich Quasthoff erneut über die funktionale Verwendung der Stereotypen.

dass die Ähnlichkeiten innerhalb einer Gruppe überschätzt sowie die Ähnlichkeiten zwischen Gruppen unterschätzt werden. Man spricht hier auch vom Prinzip des Metakontrasts."[111]

Bezogen auf die jüdische Bevölkerung würde dies heißen, dass das negative Fremdbild über die Juden generalisiert und die Ethnie „arrogant" kategorisiert bzw. eingestuft wird, da sie sich zumal auch als das außerwählte Volk sehen und sich somit vom Rest der Gesellschaft explizit abgrenzen. „Die Homogenität innerhalb unterschiedlicher Kategorien wird maximiert und die Ähnlichkeit zwischen einer Kategorie und der ihr entgegengesetzten Kategorie wird minimiert."[112]

Weitere Funktionen liefern Hermann Bausinger (1988) und Alexander Thomas (1993). Sie führen die (1) Verallgemeinerungs-, (2) Orientierungs-, (3) Abgrenzungs-, (4) Selbstdarstellungs-, (5) Rechtfertigungsfunktion und (6) Identifikationsmöglichkeiten ein.[113]

In der ersten Funktion entstehen die Stereotypen durch die Verallgemeinerung vom wahren inhaltsbezogenen Gehalt. Hieraus ist zu entnehmen, dass der Verallgemeinerungsfunktion ein gewisses Maß an Wahrheit zugeschrieben werden kann oder zumindest zugrundeliegt. Die zweite Funktion beschäftigt sich mit der Kognition der Stereotypen, d. h. sie sind notwendig, weil sie der individuellen und sozialen Orientierung der Menschen dienen. Typ 3, 4 und 6 haben die Identität gemeinsam, denn durch den sechsten Typus ist mit einem realitätsstiftenden Stereotyp zu rechnen, womit sich die Angehörige einer Gruppe identifizieren und anschließend wie durch Typus 3 sich von anderen abgrenzen. Dadurch stärken sie ihr Solidaritätsgefühl und stellen sich die Menschen wie Typus 4 vor. Folglich werden das positive Image und die Identifikationsmuster einer Gruppe gestärkt. Die Rechtfertigungsfunktion (Typ 5) ermöglicht den Menschen mithilfe des Stereotyps gewisse Verhaltensmuster zu rechtfertigen gar zu begründen.[114] Dies hat möglicherweise damit zu tun,

---

[111] Siehe: Thomas Kessler und Amélie Mummendey, "Vorurteile und Intergruppenbeziehungen", in: Klaus Jonas, Wolfgang Stroebe und Miles Hewstone (Hrsg.), **Sozialpsychologie**, 5. Aufl., Heidelberg: Springer, 2007.; Bernd Simon und Roman Trötschel, "Soziale Identität", in: Hans-Werner Bierhoff und Dieter Frey (Hrsg.), **Handbuch der Sozial- und Kommunikationspsychologie**, Göttingen: Hogrefe, 2006, S. 684-693.
[112] Straub, S. 72.
[113] Vgl. Hermann Bausinger, "Stereotypie und Wirklichkeit", in: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 14,* 1988, S. 157-170.; Thomas Alexander, "Interkulturelle Begegnungen und Vorurteilsbildung", in: *Psychologische Beiträge 35,* 1993, S. 210-224.
[114] Vgl. Alexander, S. 210ff.

dass gebildete Menschen eher dazu neigen, aufgrund der sogenannten „Political Correctness“ oder auch aus Konformitätsgründen sich möglichst vorurteilsfrei zu präsentieren vermögen.

Die Theorien von Bausinger und Thomas sind auch auf die Verbreitung und Aufrechterhaltung stereotyper Selbst- und Fremdbilder von und über Juden essentiell. Die jüdische Bevölkerung identifiziert sich (Typ 6) mit den eigenen Normen und Werten. Demnach resultieren eigene Regelungen und Traditionen, die sich unter anderem auch größtenteils in Ritualen, Festen und Zeremonien zeigen. Die jüdische Bevölkerung hat sich durch die Funktion des Erinnerns an bestimmte Gesetze gebunden und sie kumulieren sich über bestimmte Werte (Typ 4). Dadurch entsteht eine Kollektivität, da sich einzelne Individuen mit den Werten und den Gesetzen identifizieren. Aufgrund der Tatsache, dass sie sich selber als das außerwählte Volk sehen (Typ 5), grenzen sie sich unmittelbar von der Gesellschaft ab (Typ 3). Das ist das Selbstbild der Juden. Das Fremdbild über die Juden hingegen entsteht durch externe Faktoren, die zum größten Teil ihre Beweggründe in der Geschichte haben und eng mit den Selbstbildern verknüpft sind. Demnach spielt die Historizität eine wichtige Rolle (Typ 2). Menschen orientieren sich anhand der Beispiele, die an Jesus vollzogen wurden. Der Vorwurf an die Juden Jesus Christus ermordet zu haben, spaltet die Gesellschaft in zwei. Das Bild des „Gottesmörders“ entsteht und man fürchtet sich nun vom „Gottesmörder“ (Typ 1 und 5). Die Antisemiten grenzen sich auch von den Semiten ab (Typ 3), in dem sie Propaganda betreiben und negative Bilder in der Gesellschaft verbreiten. Das ist ihre Art der Selbstdarstellung und Selbstpositionierung (Typ 6). Die Rechtfertigung liegt in den historischen Tatsachen und Fakten (Typ 5), die von der breiten Masse wahrgenommen werden.

2.3. Judenfeindschaft als kollektive Angst des Abendlandes

Bisher war die Rede von Fremdheitswahrnehmungen und Stereotypen, die im Laufe der Geschichte entstanden sind. Im vorherigen Abschnitt wurden vor allem die Funktionen und Beweggründe erläutert. Im Folgenden geht es im Besonderen um die kollektive Angst und

Furcht, die seit dem 14. Jahrhundert vorherrschend sind und zu deren Darstellung das Werk von Jean Delumeau[115] als Grundlage herangezogen worden ist.

2.3.1. Einführung in die kollektiven Ängste des Abendlandes

Die Atmosphäre der Unsicherheit resultierte nicht minder in der Geschichtsschreibung unter dem Aspekt des Gefühls der Angst. Die Angst ist demnach eine natürliche Erscheinung und wird von Sartre wie folgendermaßen beschrieben: „Alle Männer haben Angst. Alle. Wer keine Angst hat, ist nicht normal; das hat nichts mit Mut zu tun.“[116] Es ist aus dem Zitat zu entnehmen, dass Sicherheit das Leben und Unsicherheit den Tod symbolisiert. Demnach sind beide unabdingbar und Bestandteile des menschlichen Daseins. Die Sicherheit zählt somit zu den Grundbedürfnissen der Menschen, es stellt die Basis des menschlichen Gefühlslebens und Morals dar.[117]

Auch Maupassant gibt eine Beschreibung für die Angst, die er als „ein fürchterliches Gefühl [bezeichnet], als ginge die ganze Seele auseinander, einen grauenvollen Kampf des Hirnes und des Herzens. Allein die Erinnerung daran lässt einem vor Entsetzen einen Schauer über den Leib laufen.“[118] Descartes geht sogar so weit, indem er die Furcht mit der Feigheit gleichsetzt, in der

> *„die Furcht oder der Schrecken, das Gegenteil der Kühnheit ist[. Es] ist nicht bloß eine Kälte, sondern auch eine Unruhe und eine Erschütterung der Seele, die ihr die Macht zum Widerstande gegen Übel nimmt, welche sie für nahe hält. […] Die Hauptursache der Furcht ist die Überraschung; deshalb kann man sich am besten von ihr befreien, wenn man*

---

[115] Siehe: Jean Delumeau, **Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts**, 2 Bände, hrsg. v. Johannes Beck, u. a. und übersetzt von Monika Hübner, Gabriel Konder und Martina Roters-Burck, Hamburg: Rowohlt, 1985.
[116] Jean-Paul Sartre, **Der Aufschub**, Hamburg: Rowohlt, 1962, S. 52.
[117] Siehe: Delumeau, S. 20.
[118] Guy de Maupassant, **Gesammelte Werke, Bd. 8: Die Schnepfe: Novellen**, Berlin: Fleischel, 1919, S. 75.

alles vorher überlegt und auf alle die Dinge sich vorbereitet, welche durch die Scheu vor ihnen sie veranlassen können.“[119]

Kierkegaard hingegen definiert in *Der Begriff der Angst* (1844) die Angst als ein Symbol des menschlichen Schicksals und Ausdruck des Metaphysischen. Es ist in diesem Sinne das Gegenstück zur Freiheit. Wenn man die Angst auf den psychischen Aspekt beschränkt, ist sie ein dem Menschen angeborenes Phänomen.[120]

Als Folge jener kollektiven Angstzustände hat das Abendland versucht die Ängste zu benennen, zu identifizieren und sogar zu produzieren. Die kollektiven Erscheinungen haben sich in Form der Panik und Aufstände, Verfolgung, Hexenverbrennung, Sündenbocktitulierung gezeigt. Die Aussagen und Lehren der Kirche waren ausschlaggebend. Sie haben beispielweise die Wölfe, das Meer, die Sterne, die Pest, die Hungersnöte und Kriege furchtsamer und angsterregender eingestuft als den Teufel. Die Sündenböcke waren laut kirchlicher Obrigkeit „Ketzer“, „Hexen“, „Türken“, „Juden“ und dergleichen.[121] Das Eingreifen und die Rolle der kirchlichen Obrigkeit war die Geburtsstunde der Intensivierung der Stereotypen; und insbesondere Stereotype bezüglich der Juden. Die Kirche war also dafür zuständig, Feindbilder zu schaffen, um die eigene Machtposition gegenüber dem einfachen unmündigen Volk zu sichern. Dies brachte zwei wesentliche Folgen mit sich: Zum einen konnte die Kirche mit ihrer Theologie in das alltägliche Leben des Abendlandes tiefer eindringen und sich dort etablieren, manifestieren und ausbreiten und zum anderen fühlte sich die Kultur der Renaissance schwächer. [122] Dadurch waren die Missetaten wie etwa Ermordung, Einführung der Inquisitionsverfahren, Zwangskonversionen, Zwangstaufen begründet, denn es sei „dem Satan wohlgefällig […], wenn die Kinder ohne Taufe stürben, da ihnen dann der Eintritt ins Paradies verwehrt würde.“[123]

---

[119] Rene Descartes, **Philosophische Werke. 4. Abteilung: Über die Leidenschaften der Seele**, Leipzig: Felix-Meiner, 1911, Artikel 174 und 176, S. 93f.
[120] Siehe: Søren Kierkegaard, **Der Begriff Angst**, Ditzingen: Reclam, 1992.
[121] Vgl. Leyla Coşan, **Kıyamet Alameti Türkler**, Istanbul: Yeditepe, 2012.; Leyla Coşan, **Tanrım bizi Türklerden Koru. 16. Yüzyılda Almanların Türklerden Korunmak İçin Yazdığı Dualar**, Istanbul: Yeditepe, 2009.
[122] Vgl. Delumeau, S. 40f.
[123] Vgl. Delumeau, S. 79.

2.3.2. Kollektive Ängste in Pestzeiten

Die Chronik der Krankheitsgeschichte des Abendlandes enthält eine ausführliche Darstellung mit detaillierten Einträgen. Die Pest und die Beschuldigung der Brunnenvergiftungen markieren den Gipfel des Elends. Bereits im Dreißigjährigen Krieg ist Typhus in den Armeen nicht minder eine Tatsache. Daneben zählen noch Krankheiten wie Pocken und Lungenpest, die sich epidemisch ausbreiteten. Die Cholera hingegen trat 1831 erstmals auf. Die wohlmöglich schlimmste Erkrankung der Menschheit, die Pest, die ein Drittel dessen ausrottete, war epidemisch gesehen zwischen 1348–1351 vorherrschend. Sie wurde als der Schwarze Tod bezeichnet, der plötzlich auftrat und Tausenden von Menschen das Leben kostete. Die erste und schlimmste Pestepidemie fand 1348 statt, die zweite Epidemie 1363, die dritte 1374, die vierte 1383, die fünfte 1389 und die sechste 1410. Die Krankheit zeigte sich alle zehn Jahre und galt als unausrottbar und unerbittlich.[124] Das wiederkehrende Übel versetzte die Menschen in „einen Zustand der Angespanntheit und der Angst“[125].

Die Verwüstung Europas fand exponentiell statt; nur um einige Zahlen zu nennen, starb zwischen den Jahren 1343–1357 in Albi du Castret und 1350 in Magdeburg 50% der Bevölkerung aus; in Hamburg waren es 66% und in Bremen bis zu 70%. Besonders heftig traf die Epidemie allerdings Italien, Frankreich und England.[126]

Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts war die Ursache der Krankheit nicht klar, jedoch suchte man die Erklärung in der verseuchten Luft. Die Rolle der Flöhe als die Krankheitsüberträger war den Zeitgenossen, die der Pest ausgesetzt waren, in erster Linie ausgeschlossen. Besonders anfällig waren Arme, Frauen und Kinder. Die Kirche begründete die schwarze Tatsache, dass Gott der Menschheit gegenüber erzürnt sei, weshalb man Buße leisten müsse. [127] Die darauffolgenden panischen Ausbrüche sind demnach durchaus selbsterklärend.

---

[124] Vgl. Delumeau, S. 140f.
[125] Henri Dubled, “Conséquences économiques et sociales des mortalités du XIV siècle, essentiellement en Alsace”, in: *Revue d’histoire économique et sociale 37*, 1959, S. 279.
[126] Vgl. Delumeau, S. 141f.
[127] Vgl. Delumeau, S. 141f.

Das öffentliche Leben hat stark daran gelitten und es kam zu einem gesellschaftlichen Kollaps. Wörter wurden tabuisiert und derjenige, der die Pest beim Namen nannte, wurde ungläubigen Spotten und zürnender Verachtung ausgesetzt.[128] Das ging sogar bis nach ganz oben in die Administration, Behörden und in den Senat. Man glaubte daran, dass wenn man das Übel beim Namen nennt, das Unheil angelockt werde.

Gängige Verhaltensmuster aus der Situation heraus war die Flucht. Arme und Reiche flüchteten aus ihrer Heimat. Letztere waren selbstverständlich die ersten, die die Flucht ergriffen hatten.

Der englische Autor, Daniel Defoe, und seine Pestchronik *Bericht vom Pestjahr* zählt nach Delumeau zu den besten Dokumentationen der Pestepidemie. Der Engländer berichtet beispielweise wie

> *„die reichen Leute, vor allem der Hochadel und der Adel aus dem Westteil der Altstadt, in Scharen mit ihren Familien und Bediensteten aus der Stadt [zogen]. […] [M]an konnte wahrhaftig nur noch Wagen und Karren, mit Besitztümern, Frauen, Kindern und Dienern sehen […].“*[129]

Die Anzahl der „Menschenmassen, die aus London fliehen“[130] ist im Jahr 1665 – laut Defoe – mit einer Gesamtsumme von 200.000 Menschen festgehalten, wobei die Bevölkerung nur 500.000 Mann ausmachte.

Ein Leben in Flucht und Quarantäne – somit Unsicherheit – waren an der Tagesordnung und die Angst wurde zum Alltag bzw. neuem Lebensstil. Das Gefühl der Unsicherheit entstand allerdings nicht nur aufgrund der Krankheit, sondern ebenso aus der

---

[128] Vgl. Delumeau, S. 156.
[129] Daniel Defoe, **Ein Bericht vom Pestjahr**, Bremen: Schünemann, 1965, S. 25.
[130] Michel Devèze, **L’Espagne de Philippe IV. 1621–1665**, Bd. 2, Paris: Societe d'editon d'eseignemet superieur, 1971, S. 318.

Auflösung des gewohnten Alltags.[131] Um 1720 beschreibt ein Augenzeuge seine Stadt wie folgt:

> *„Die Glocken sind alle verstummt […], es herrscht Totenstille […], dort, wo früher von weitem Gemurmel oder undeutliche Geräusche zu vernehmen waren, die entspannend wirkten und fröhlich stimmten, […] steigt nun kein Rauch mehr aus den Schornsteinen über den Dächern und Häusern auf, die verlassen wirken; […] alles ist verschlossen und verboten.“*[132]

Kollektive Angst, kollektive Mutlosigkeit, vollkommene Machtlosigkeit waren zentrale Begriffe des Zeitalters. Auf der einen Seite versuchte die Obrigkeit die Gesellschaft zu ermutigen, dem Übel ins Gesicht zu schauen und keine Angst zu haben und auf der anderen Seite waren ebenjene Ermutigungen vom Wahnsinn geprägt. Es ging sogar soweit, dass man glaubte, die Ursache der Krankheit sei die Angst.[133] Ein weiterer Zeitgenosse und Arzt aus Malaga beschreibt im 17. Jahrhundert die Absurdität bzw. den Wahnsinn:

> *„Während dieser Epidemie geschahen so entsetzliche Dinge, daß man sie kaum beschreiben kann. Eine Frau begrub sich lebendig, um nicht den Tieren als Fraß zu dienen. Ein Mann zimmerte sich seinen eignen Sarg nachdem er seine Tochter begraben hatte, und starb neben ihr.“*[134]

Nach dieser grauenvollen Schilderung des Zustands wäre nun die Frage der Schuld zu klären. Menschen haben Angst, ungefähr die Hälfte der Menschheit wird ausgelöscht und keiner kann dagegen etwas unternehmen. Familien werden auseinandergerissen, Väter

---

[131] Vgl. Delumeau, S. 158.
[132] Zit. n. Delumeau, S. 161.
[133] Vgl. Marcellin Bompart, **Nouveau Chasse-Peste**, Paris: Près le College des Graffins, 1630, S. 6.; Lodovico Antonio de Muratori, **Del governo della peste, e delle maniere di guardasene**, Modena: Blackwell's, 1714, S. 329.
[134] Devèze, S. 318.

distanzieren sich von ihren Kindern, Ehen zerbrechen und man hat sogar von sich selbst Angst. Die Menschheit sucht nach Antworten und Lösungen, die für das Unheil verantwortlich gemacht werden können.

Die Meinung für die Ursache ist nach Delumeau unter drei Gesichtspunkten zu betrachten. Es ist hier also von einem kollektiven Schuldkomplex die Rede. Wo die Gelehrten die verseuchte Luft als die Ursache zeigten, so gab sich die anonyme Masse damit nicht zufrieden und sie beschuldigten Seuchenträger. Wenn hier von Seuchenträgern die Rede ist, so braucht man Sündenböcke, um das Geschehen bzw. die Ursache anderweitig zu erklären. Potentielle Sündenböcke sind Fremde, Andersartige, am Rande der Gesellschaft lebende Menschengruppen, unfähige Menschen sich in die Gesellschaft zu integrieren und Reisende. Diese negativen Eigenschaften sind der jüdischen Bevölkerung zugeschrieben, da sie bereits vor der Pest beschuldigt wurden, 1321 die Brunnen vergiftet zu haben.[135] Beispielsweise wurden 1348 in Stuttgart Juden verbrannt, obwohl die Pest erst 1350 dort ausbrach. Dass auch die Juden aufgrund der Krankheit starben, wurde ausgeblendet.

Weitere Quellen, die von Beschuldigungen gegenüber Juden bereits vor der Pest zeugen, sind auch in Straßburg und Köln zu finden.[136] Dazu äußerst sich Maupassant wie folglich:

> *„Zunächst tauchten Wunderzeichen am Himmel auf, die Erde bebte, und Missetaten aller Art wurden begangen [darunter auch die Vergiftung der Brunnen]; danach entschied Gott, die Menschen zu bestrafen, wobei der Zorn des Allerhöchsten sich in schrecklichen Gewittern und Stürmen äußerte; schließlich brach die Pest aus, die auf die von den Gewittern und Stürmen hervorgerufene Verseuchung der Luft zurückzuführen sei.“*[137]

[135] Vgl. Delumeau, S. 185.
[136] Siehe dazu: Ernest Wickersheimer, “Les accusations d’empoisonnement portées pendant la première moitié du XIV siècle contre les lépreux et les Juifs; leurs relations avec les épidémies de peste”, in: *Vierter internationaler Kongreß für Geschichte der Medizin,* Antwerpen, 1927, S. 1.
[137] Wickersheimer, S. 4ff.

Die Idee lag darin, dass nach christlicher Sicht die Juden mittels der Brunnenvergiftung beabsichtigt haben sollen, die Christen gänzlich auszurotten. Die Judenfeindlichkeit rückte somit in den Vordergrund. Das statische Urmotiv der Judenfeindschaft geht allerdings nicht auf das Bild des „Brunnenvergifters" zurück, sondern auf das Bild des „Gottesmörders", das in den folgenden Kapiteln näher beleuchtet wird. Die Tatsache der Brunnenvergiftung löste jedoch 1384 in Katalonien den Pogrom aus, die in der Massenermordung von Juden mit dem Ausruf „Tod den Verrätern"[138] mündete:

> *„Aus der Vorstellung heraus, daß die Pest von verseuchter Luft und vergifteten Gewässern herrühre, beschuldigte man die Juden, Gewässer und Luft vergiftet zu haben. Das hatte so grausame Ausschreitungen zur Folge, daß in Deutschland und überall dort, wo es Juden gab, Tausende von ihnen von den Christen getötet, abgeschlachtet und verbrannt wurden."*[139]

Die hieraus zu erschließende Judenfeindlichkeit, die ihren Ausgangspunkt in den stereotypen Erscheinungen hat, wird im Laufe der Zeit durch verschiedene Kanäle gesteigert, das Gefühl der Angst als Instrument der Manipulation ausgenutzt und das fremde Bild des Anderen zunehmend pejorativ verwendet. Die historischen Gegebenheiten wie etwa die der Pest nehmen einen besonderen Stellenwert in der Geschichte ein, denn die Juden werden zum „absoluten Bösen" kategorisiert.

2.3.3. Quellen der Judenfeindlichkeit

Der Ausgangspunkt der Judenfeindlichkeit lässt sich aus zwei Perspektiven begründen; zum einen ist es die Feindseligkeit einer Gemeinschaft gegenüber einer aktiven Minderheit, und zum anderen die Furcht der Doktrinäre, die den Juden mit dem „absoluten

---

[138] Amada Lopez de Meneses, "Una consecuencia de la Peste Negra en Cataluña: el pogromo de 1348", in: *Sefarad*, Heft 1, 1959, S. 321-364. Vgl. auch: Antonio Ubrieto-Arteta, "La Peste Negra en la Península Ibérica", in: *Cuadernos de Historia*, 1975, S. 47-66.

[139] Louis Benaerts und Charles Samaran, **Choix de textes historiques. La France de 1228 a 1610***,* Paris: Colin, 1926, S. 33ff.

Bösen“ identifizieren.[140] Die Kirche spielte eine bedeutende Rolle bei der Verbreitung antijüdischer Bilder der Feindschaft. Demnach versuchte die Kirche zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert in einer Art kämpferischer judenfeindlicher Natur örtliche Gemeinschaften auf Judenfeindlichkeit zu verschärfen, zu legitimieren und zu verallgemeinern. Leas (1980) Urteil über die Rolle der Kirche bei der Verbreitung judenfeindlicher Propaganda und der negativen Bewusstwerdung dessen ist ausschlaggebend: „Das Vorurteil gegen die Juden, das während des Mittelalters bei weitem nicht überall bestand, fällt in der Hauptsache, wenn nicht ganz, der Kirche zur Last.“[141] Die statischen Urbilder des Fremden, hier die Juden, sind böse „Wucherer“, „Blutsauger“ und „Brunnenvergifter“. Sie sind die ausgewählten „Sündenböcke“ in Krisenzeiten.[142] Auch Schoeps erwähnt das Mitwirken der kirchlichen Obrigkeit, die er für die Entstehung der Stereotype und somit der Abkapselung der Juden verantwortlich macht:

> *„Das Dogma, die Juden seien von Gott verflucht und verworfen worden, weil sie Jesus nicht als Messias anerkannt und seine Kreuzigung veranlasst haben, dieses Dogma hat das christliche Judenbild durch die Jahrhunderte bestimmt […]. Nicht die soziale Wirklichkeit, sondern die Anschuldigungen der Kirchenväter schufen das Stereotyp, das von Generation zu Generation weitergegebene Zerrbild des Juden. Als Urtypus des Sünders und Frevlers […] wirkt der Jude als abschreckendes Beispiel.“*[143]

Delumeau macht in seinem zweibändigen Werk auf einen Punkt aufmerksam, und zwar, dass vor dem 11. Jahrhundert kaum Spuren antijüdischer Propaganda im Ausland geherrscht haben. Die Begründung liefert Delumeau, indem er auf die Privilegien eingeht, die den Juden zugesprochen waren. Daneben stellt Delumeau heraus, dass mit der Zeit Einschränkungsmaßnahmen ergriffen wurden, die das Leben der Juden erschwerten. Diese Eingriffe der Obrigkeit sind nach Delumeau als Beweis dafür zu werten, dass Juden zuvor ein Leben in Freiheit hatten:

---

[140] Vgl. Delumeau, S. 412.
[141] Henry Charles Lea, **Geschichte der spanischen Inquisition**, 3 Bände, 1980, Neudruck der Ausgabe Leipzig: Scientia, 1980, S. 19.
[142] Vgl. Delumeau, S. 413.
[143] Julius H. Schoeps, **Über Juden und Deutsche**, Stuttgart: Burg, 1986, S. 105.

„Juden besaßen im karolingischen Reich Privilegien: große Selbstständigkeit, großer führender internationaler Handel in der frühmittelalterlichen Wirtschaft, beneidenswerte soziale Lage, Juden waren durch Freibriefe geschützt, sprechen gleiche Sprache, tragen gleiche Kleider, befugt bewaffnet zu sein, mit Pferden zu reisen, im Gericht unter Eid auszusagen. Bis zu den Kreuzzügen war die Lage der Juden gut, danach verschlechterte sich die Lage. Laterankonzil (1215) Kleiderordnung und in Frankreich 1215 bis 1370 zwölf Konzile und neun königliche Erlasse den Juden das Tragen eines Erkennungszeichens (gelber Fleck) zeigen, dass das bis dahin nicht üblich war.“[144]

Spanien hat Ethnien mit jüdischer Abstammung bereits sehr früh aufgenommen und Ende des 13. Jahrhunderts gab es dort 300.000 Juden, die mit der restlichen Bevölkerung zusammenlebten. Später wird Spanien eine der größten Intoleranz gegenüber den Juden zeigen. Dies wird allerdings im historischen Teil unter Kapitel 3.1.1, 3.1.2 und 3.1.3 näher beleuchtet. Wichtig an dieser Stelle ist jedoch, dass das friedliche Zusammenleben zwischen Juden und Christen im gesellschaftlichen Leben durchaus prägend war. Juden und Christen luden sich einander als Gäste ein, sie badeten gemeinsam in öffentlichen Badehäusern und in Neukastilien konnten jüdische Sängerinnen gegen Bezahlung bei christlichen Begräbnissen teilnehmen und dort singen. Juden nahmen an kirchlichen Zeremonien teil und Christen hörten die Predigten der Rabbiner in den Synagogen. Der gemeinsame Gang in den eigenen Gottesdienst verlief parallel mit dem Besuch des Gottesdienstes des Fremden.[145]

Die Juden in Spanien, die sogenannten Sepharden, lebten nicht nur mit ihren Zeitgenossen in Frieden zusammen, sondern viele von ihnen hatten Zugang zur Aristokratie. Die geistige Elite zeichnete sich durch kulturelle Vielfalt und Überlegenheit aus. Beispielsweise hatten die gebildeten Christen Zugang zur arabischen Wissenschaft und Philosophie durch die Übersetzungen spanischer Juden.[146]

---

[144] Vgl. Delumeau, S. 415.
[145] Vgl. Delumeau, S. 416.
[146] Vgl. Bernhard Blumenkranz, **Juifs et judiasme de Languedoc**, Toulouse: Edouard Privat, 1997, S. 114–119, 127–137.

In Polen sah die Situation nicht anders aus, denn bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts stand das Land den Juden offen. Bereits im 15. Jahrhundert zählte man 100.000 polnische Juden, wobei ihre Anzahl weiterhin rasant anstieg. Der päpstliche Gesandte aus dem Vatikan soll sich in Polen über die Lage der ansässigen Juden gewundert haben. [147]

Polnische Juden hatten ihr „goldenes Zeitalter“[148]. Sie agierten als Bankiers von König und Adel, nahmen Zölle und Steuern entgegen, betrieben Bergwerke, bewirtschafteten Wälder und waren in Besitz von großen Gütern, sogar ganzen Dörfern.[149] Mit dem zweiten Kreuzzug allerdings wendete sich das Blatt und die ersten Anschuldigungen wie etwa die des Ritualmordes an einem Christenkind und die der Hostienschändung fingen an.

Dem zeitgenössischen Theater als ein Instrument der gesellschaftlichen Manipulation wurde auch eine kirchliche Funktion zugeschrieben, denn es war eines der Hauptmittel der judenfeindlichen kirchlichen Unterweisung, Mysterienspiele und Moralitäten auf die Bühne des 14. und 15. Jahrhunderts zu tragen. Dadurch ergötzten sich die Zuschauer an der Tatsache des vorgeführten Juden. Es wurden dominanterweise Christendramen aufgeführt, die alle den manipulatorischen Akt der Agitation und somit die Auslösung von Aggression der Christen gegenüber den Juden beabsichtigten. Der Inhalt eines Christusdramas sah wie folgt aus:

„(1) Der zwölfjährige Jesus im Tempel im Streit mit den Gelehrten,
(2) Die Vertreibung der Händler aus dem Tempel,
(3) Die Prüfung Jesu durch die Pharisäer,
(4) Der Rat der Juden, der den Tod Jesu bestimmt,
(5) Der Verrat des Judas,
(6) Die Gefangennahme Jesu,
(7) Jesus vor dem Hohepriester,
(8) Die Leiden Jesu im Gefängnis,
(9) Der Rat der Juden am Freitagmorgen,
(10) Die Geißelung und die Dornenkrone,
(11) Der Weg nach Golgatha,

---

[147] Vgl. Léon Poliakov, **Geschichte des Antisemitismus**, Worms: Heintz, 1989. Hier: Bd. 2, S. 151.
[148] Delumeau, S. 417.
[149] Vgl. Delumeau, S. 417.

(12) Die Bemühungen der Juden, die Auferstehung zu verhindern"[150]

In zeitgenössischen Instrumenten – wie etwa das Theater – wurden nach Gréban (1878) stereotype Bilder der Judenfeindschaft in die Bühne getragen. Die dargestellten Juden waren „grausamer als Wölfe", „stechender als der Skorpion", „hochmütiger als ein alter Löwe", „tollwütiger als falsche Hunde", „schlecht und treubrüchig", etc.[151]

Wenn man nun zu der Funktion des Theaters kommt und die Rolle der Komödie aufgreift, so ist anzumerken, dass Juden erst später in Komödien ins Lächerliche gezogen wurden. Es sei hier auch am Rande vermerkt, dass die Funktion der Komödie nicht die Unterhaltung in Form des Lachens ist, sondern sie ahmt nach Aristoteles schlechte Menschen nach[152] und zieht das Geschehen ins Lächerliche, womit Menschen zum Nachdenken inspiriert werden sollen.[153] Auf der Bühne treten nun „Wucherer" auf wie etwa der Shylock aus Shakespeares Komödie *The Merchant of Venice*. „Man hasst ihn [allerdings], weil man ihn fürchtet. Und wie sollte man ihn nicht fürchten, wenn er doch einen Gott getötet hat"[154], lautet ein weiteres Zitat, der die Angst des Abendlandes deutlich in einem Satz akzentuiert.

Der Haß gegenüber den Juden war allerdings nicht nur eingeschränkt durch die Verbreitung dessen im Theater, sondern Judenfeindlichkeit wurde weiterhin geschürt von Wanderpredigern, Bettelmönchen und Angehörigen des Klerus, die von Ort zu Ort gingen und gegen das Fremde plädierten. So kam es 1510 zu einer Verbrennung aller hebräischer Bücher in Köln und der Gründer der reformierten Kirche meldete sich auch zu Worte:

> *„Darum wisse du, lieber Christ, und zweifle nicht daran, daß du nächst dem Teufel keinen bitteren, giftigeren, heftigeren Feind habest als einen rechten Juden, der mit Ernst Jude sein will. Wer nun Lust hat, […] sich zu schinden, rauben, plündern, schänden, zu speien, zu fluchen und alles Übels zu leiden begehrt, der lasse sich diese Juden treulich befohlen sein. […] doch krieche ihm in den Hintern und bete dasselbe Heiligtum an, rühme*

---

[150] Delumeau, S. 420.
[151] Siehe: Arnoul Gréban, **Le mystere la Passion**, Paris: F. Vieweg, 1878.
[152] Aristoteles, **Poetik**, hrsg. und übersetzt v. Manfred Fuhrmann Zitat, Ditzingen: Reclam, 1994.
[153] Franziska Schößler, **Einführung in die Dramenanalyse**, 2. aktual. und überarb. Aufl., Stuttgart: Metzler, 2017, S. 34ff.
[154] Delumeau, S. 422

sich danach, er sei barmherzig gewesen […] [was] ihm Christus belohnen wird am jüngsten Tage mit den Juden im ewigen höllischen Feuer. […] da Judas Schariot sich erhängt hatte, […] da haben die Juden vielleicht ihre Diener mit güldenen Kannen und silbernen Schüsseln dabei gehabt, die Judaspisse (wie man's nennt) samt dem andern Heiligtum aufgefangen, darnach untereinander die Merde gefressen und gesoffen, davon sie so scharfsichtige Augen gekriegt, daß sie solche und dergleichen Glosse in der Schrift sehen, die weder Matthäus noch Jesaja selbst […] sehen können."[155]

Die katholische Kirche zeigte dabei keine großen Unterschiede was die Judenfrage anging, denn die Judenfeindlichkeit erreichte den Papstthron bereits mit Paul IV. (1555-1559) und Pius V. (1566-1572). Ersterer hatte als Kardinal unter Paul III. die Einrichtung des Heiligen Offizium[156] vorgeschlagen, letzterer hatte, bevor er Papst wurde, das Amt eines Großinquisitors ausgeübt.[157] 1516 wurde das Verbot des Wuchers eingeführt, Juden mussten bei Predigten in den Kirchen anwesend sein und das Lesen vom Talmud wurde untersagt.[158]

2.3.4. Anschuldigungen des Ritualmordes

Die ersten Anschuldigungen des Ritualmordes an einem Christenkind und die der Hostienschändung fing mit dem zweiten Kreuzzug an. Die Beschuldigungen gehen auf das Jahr 1144 zurück.[159] Zu der Zeit wurde den Juden in England vorgeworfen, am Pessachfest ein vermisstes christliches Kind (William von Norwich) entführt und getötet zu haben ähnlich dem Schicksal Jesu. Die Erzählung wurde dann von Thomas von Monmouth in Form einer Legende schriftlich festgehalten:

---

[155] Martin Luther, "Von den Juden und ihren Lügen", in: Hans Ludolf Parsius (Hrsg.), **Als Volksausgabe**, München: Ludendorffs Volkswarte-Verlag, 1933, S. 23f.

[156] Das Heilige Offizium ist eine Kongregation für die Glaubenslehre und die älteste der neun Kongregationen der römischen Kurie mit anderen Worten dem Leitungs- und Verwaltungsorgan der Kirche. Sie wurde von Papst Paul III. am 21. Juli 1542 als *Congregatio Romanae et universalis Inquisitionis* gegründet (Siehe: Schwerhoff, Gerd (2009): *Die Inquisition: Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit*. München: Beck. S. 98.). Mit dem Heiligen Offizium sollte das Eindringen des Protestantismus nach Italien verhindert werden. Neben überwiegend Maßnahmen zur Verhinderung der Ausbreitung des Protestantismus erhielt das Offizium ebenfalls Regelungen bezüglich des Judentums.

[157] Vgl. Delumeau, S. 430.

[158] Vgl. Delumeau, S. 431.

[159] Vgl. Poliakov, Bd. 1, S. 50ff.

„Seinerzeit kauften die Juden vor Ostern ein Christenkind und taten ihm all die Martern an, die unser Gott erlitten hat; und zu Karfreitag hängten sie es an ein Kreuz wegen unseres Gottes und dann beerdigten sie es. Sie dachten, es würde nicht entdeckt werden, aber unser Gott offenbarte, daß der Knabe ein heiliger Märtyrer sei, und die Mönche nahmen ihn und bestatteten ihn zeremoniell im Kloster, und Dank unseres Gottes tut er großartige und vielfältige Wunder, und er wird St. William genannt."[160]

Diese Legende ist in der Folge ritualisiert worden, wobei bestimmte Motive der Ritualmordanklagen in den folgenden Jahren aus Monmouths Legende entnommen wurden. Diese sind (1) der Bezug auf den jährlichen Ostertermin, (2) das Motiv des „unschuldigen Kindes", (3) die Entführung oder „Kauf" des Opfers, (4) die Nachahmung der Kreuzigung Jesu, und (5) der Schuldbeweis durch Wunder, die von der Leiche des vermeintlichen Opfers ausgeht. Das Bild des Ritualmörders wird ferner unter Kapitel 2.6.4 ausführlicher analysiert.

Zusammenfassend soll hier festgehalten werden, dass hauptsächlich und ursprünglich zwei unterschiedliche Stränge die Judenfeindlichkeit auslösen: Zum einen ist es die Beschuldigung des „Wucherers", die vom einfachen Volk ausgeht und zum anderen des „Ritual-" und „Gottesmörders", die von der Kirche stammt. Diese Anschuldigung wurde allerdings bereits von Tertulliani Origenes und den Kirchenvätern im 4. Jahrhundert in aller Klarheit formuliert.[161] Somit waren die Juden nichts weiteres als ein „verfluchtes Volk":

„[Es ist die] Verfluchung im Moment der Verurteilung Jesu. Da es in seiner Sünde verharrte, verschlimmerte es sein ursprüngliches Versprechen noch durch hartnäckige Verstocktheit. Also verdiente es die Kette der Bestrafungen, unter denen es zu leiden hatte und die bis zum Ende der Zeiten andauern würden, vor allem jedoch die ständigen

[160] Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile,** S. 18.
[161] Vgl. Jules Isaac, **L'Enseignement du mépris**, Paris: Grasset, 1962, S. 24-39.

Abschiebungen von einem Ort zum anderen, die die Legende des „ewigen Juden" entstehen ließen."[162]

Das gesamte Mittelalter zeichnet sich mit mehr als 100 Fällen von vermeintlichen Hostienschändungen[163] und mehr als 500 Ritualmordprozessen aus.[164]

2.3.5. Zwangskonversion, Zwangstaufen und Vertreibung aus Angst

Die Angst vor dem Fremden, des Unbekannten und „Gottes-" und „Ritualmörders" war enorm. Das Fremde war dem Eigenen nicht nur unbewusst, sondern es waren mehrere Paradigmen im Auftakt jeglichen Antisemitismus aufrechtzuerhalten und sogar zu expandieren. Die kirchliche Obrigkeit ließ alle Kanäle und Wege in Judenfeindlichkeit münden, sodass Juden verfolgt, ermordet, zwangskonvertiert und -getauft wurden. Die zahlreichen „Conversos" stiegen rasant an und die einzige Hoffnung lag darin, den „Dämon" aus der Seele durch das Taufwasser zu reinigen. Dieser Gedanke war in der zeitgenössischen Gesellschaft vorherrschend.[165] Deshalb wurden beispielsweise in Lissabon am Tage vor Ostern im Jahre 1497 Kinder den Familien entrissen und in die Kirche gezerrt, um dort getauft zu werden, da man sich von der Zwangstaufe eine plötzliche Bekehrung erhoffte.[166] Einige Tage später erfolgte dieselbe Prozedur mit den Eltern, die ebenfalls zur Zwangstaufe herangezogen wurden. Der Bischof von Algarve berichtet von den Taten in seinem Augenzeugenbericht:

„Ich habe mitangesehen […], wie Leute mit den Haaren zu den Taufbecken gezogen wurden. Ich habe aus der Nähe Familienväter erlebt wie sie zum Zeichen der Trauer mit bedecktem Haupt ihre Söhne zur Taufe führten, indem sie dagegen protestierten und Gott zum Zeugen anriefen, daß sie zusammen als Anhänger des Gesetzes Moses sterben wollten.

---

[162] Delumeau, S. 432.
[163] Vgl. Peter Browe, "Die Hostienschändungen der Juden im Mittelalter", in: *Römische Quartalschrift*, 1927, S. 169–171.
[164] Vgl. Joshua Trachtenberg, **The Devil and the Jews**, New Haven: Yale University Press, 1943, S. 125.
[165] Vgl. Delumeau, S. 437.
[166] Vgl. Delumeau, S. 438.

Noch viel schrecklichere Dinge wurden damals den Juden zugefügt, die ich mit meinen Augen angesehen habe.“[167]

Weitere Maßnahmen waren die öffentliche Verbrennung des Talmuds 1553 und das Verbot vom Besitz aller Art hebräischer Bücher außer der Bibel.[168] Juden durften außerhalb der Ghettos keine Gebäude oder dergleichen besitzen, sie mussten ihr Hab und Gut verkaufen, gelbe Hüte tragen, durften keine christlichen Bediensteten mehr haben, arbeiteten nicht an christlichen Feiertagen, durften keine enge Beziehung zu Christen pflegen, mieden jegliche Art von Kontakt; auch in Form der Verträge, und sie durften keinen Handel mit Grundnahrungsmitteln betreiben wie etwa mit Getreide.[169] In der Welle der Massenbekehrungen, die im historischen Teil näher zu beschreiben sind, vermischt sich die Frustration und Missgunst der Altchristen mit der traditionell vorhandenen Judenfeindlichkeit.[170] Es gilt nun in Spanien die Aufhebung der Ämter der „Neuchristen“. Jegliche Art von Verbrechen und Ketzereien ist den Juden zugeschrieben worden. Somit durften die „Neubekehrten“ keine öffentlichen und privaten Ämter mehr besitzen und die Verordnung der „Reinheit des Blutes“[171] entstand, die besagt, dass nur diejenigen als christlich gelten, die wahrhaftig nur christliche Vorfahren haben. Wenn nur ein Teil der Vorfahren jüdischer Abstammung war, konnte man leicht als „Neubekehrter“ bezeichnet werden.

Im Folgenden sollen tabellarisch nur einige wenige, doch wichtige Ereignisse der Einschränkungsmaßnahmen über die „Conversos“ chronologisch dargestellt werden:

Jahr	**Ereignisse über die „Conversos“**
1467	Nach einer Erhebung der Neuchristen tritt in Toledo der Erlaß der Stadtverwaltung von 1449 wieder in Kraft
1471	blutiger Aufruhr gegen die „conversos“ in Córdoba und mehreren Orten in Andalusien; in Córdoba werden die Neuchristen von allen öffentlichen Ämtern ausgeschlossen.
1482	Die Maurerzunft von Toledo verbietet ihren Mitgliedern, ihre Geheimnisse an Leute jüdischer Abkunft weiterzugeben.

[167] Vgl. Poliakov, Bd. 4, S. 60f.
[168] Vgl. Delumeau, S. 442.
[169] Vgl. Delumeau, S. 443.
[170] Vgl. Delumeau, S. 412f.
[171] Albert Sicroff, ***Les Controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du XV au XVII siècle,*** Paris: Didier Toulouse, 1960, S. 32–35.

1486	Die Hieronymiten (unter denen sich einige „conversos“ befinden) beschließen nach Jahren des Zögerns, daß a) solange die Inquisition ihre Arbeit verrichtet, kein Nachkomme von Neubekehrten bis in die vierte Generation in den Orden aufgenommen werden darf, b) die bereits im Orden befindlichen Neuchristen keine Ämter bekleiden und nicht zur Priesterwürde zugelassen werden. Jeder, der diese Bestimmungen mißachtet, wird exkommuniziert, Alexander VI. – ein Spanier – verwirft die Bulle Nikolaus‘ V. und billigt 1495 diese Bestimmungen, deren Beispiel Schule machen sollte.
1489	Guipúzcoa verbietet jedem „conversos“, sich in der Provinz niederzulassen oder zu heiraten, da ein Rückstrom von „conversos“ ins Baskenland befürchtet wird.
1496	Erste Maßnahmen eines Dominikanerklosters – in Avila – gegen die Neuchristen.
1497	Das „Statutum contra Hebraeos“
1515	Das Domkapitel von Sevilla beschließt ein Statut „über die Reinheit des Blutes“ und nimmt keine Kinder von „ketzerischen“ Judenchristen mehr auf, was von Leo X. 1516 gebilligt wird; Clemens dehnt das Verbot auf „die Enkel der Ketzer“ (1532) und Paul III. auf ihre Urenkel (1546) aus
1519	Das gegen die „conversos“ gerichtete Statut des Kollegialstifts San Ildefonso d’Alcalá, das von Cisneros, allerdings ohne solch eine Diskriminierung, ins Leben gerufen worden war.[172]
1522	Die Universitäten Salamanca, Valladolid und Toledo verbieten jüdische Personen, einen akademischen Grad zu erwerben.
1525	Der Papst erlaubt den Franziskanern, Personen jüdischer Herkunft von Ämtern und Würden des Ordens auszuschließen und keine „conversos“ aufzunehmen.
1530	Das Domkapitel von Córdova erläßt ein „Reinheitsstatut“, das in Rom erst 1555 gebilligt wird.
1531	Den Dominikanern von Toledo wird von Rom erlaubt, die Neuchristen aus ihren Reihen zu verstoßen.
1547	Das Kapitel der Kathedrale von Toledo, der Primatialkirche Spaniens, wird auf Drängen von Erzbischof Silíceo keine Domherrenwürden mehr ohne vorherige Feststellung der Rassenzugehörigkeit vergeben. Nach Diskussionen und Verzögerungen treffen die offiziellen Genehmigungen ein: von Paul IV. 1555, von Philipp II. 1556.
1593	Bei ihrer fünften Generalkongregation schließt die Gesellschaft Jesu Christen jüdischer Abstammung aus. Ignatius von Loyola scheint jedoch die Vorurteile seiner Landsleute in puncto „Reinheit des Blutes“ nicht geteilt zu haben: Mehrere seiner unmittelbaren Mitarbeiter, etwa Lainez und Polanco, waren jüdischer Herkunft.

Tab. 3: Kurze Chronologie der Ereignisse über die „Conversos“[173]

2.4. Zum Ursprung der „Rassen“

Der Ausdruck der „Rasse“ ist heutzutage ein stark umstrittener und negativ konnotierter Begriff. Er diente jedoch in der Vergangenheit zur Kategorisierung bzw. Einteilung der Menschheit in verschiedene „Rassen“. Dieser Terminus gilt heutzutage als überholt und ist wissenschaftlich nicht fundiert. Die sogenannten Rassen wurden bezüglich phänotypischer Merkmale wie etwa Hautfarbe, Kopfbehaarung oder Schädelform unterteilt. Heute wird der Begriff der „Rasse“ eher im Zusammenhang mit der Einteilung tierischer

[172] Vgl. Lea, Bd. 1. S. 63–139 und S. 270–284.
[173] Delumeau, S. 451. und siehe: Lea, Bd. 2.

Rassen verwendet. Die Klassifizierung der Menschheit bzw. ganzer Volksgruppen erfolgt durch den Begriff der „Ethnie“.

2.4.1. Zur Entstehung und Definition

Die aktuelle Definition in Bezug auf die Genetik der Rasse liefert King und Stansfield (1997):

> *„Eine phänotypische und/oder geographische abgegrenzt subspezifische Gruppe, zusammengesetzt aus Individuen, die eine geographisch oder ökologisch definierte Region bewohnen, und die charakteristische Phänotyp- oder Gen-Sequenzen besitzen, die sie von ähnlichen Gruppen unterscheiden. Die Anzahl der Rassengruppen, die man innerhalb einer Art unterscheiden möchte, ist gewöhnlich willkürlich gewählt, sollte aber dem Untersuchungszweck angemessen sein.“*[174]

Einer der ältesten Definitionen geht auf das 15. Jahrhundert, im Besonderen auf Alfonso Martínez de Toledo zurück:

> *„Man nehme zwei Söhne an, den eines Bauern und den eines Ritters: Beide wüchsen im Gebirge unter der Erziehung eines Mannes und eines Weibes auf. Du wirst sehen, dass der Bauer sich weiterhin über die Dinge eines Dorfes, so wie ackern, graben und Holz mit dem Vieh einsammeln, erfreuen wird; und der Sohn des Ritters wird sich nur dann erfreuen, wenn er reitend Waffen zu horten vermag und Messerstiche erteilen darf. Dies beabsichtigt die Natur, so wirst Du dieses in jenen Orten, in denen Du leben wirst, Tag für Tag beobachten können, so dass der Gute einer guten Rasse [rraça] von seiner Herkunft angezogen wird und der Benachteiligte, einer gemeinen Rasse [rraça] und Herkunft*

[174] Robert C. King, und William D. Stansfield, **A Dictionary of Genetics**, New York: Oxford University Press, 1997, S. 285.

angehörig, unabhängig wer er ist und wie reich er sein mag, sich niemals von einer anderen Herkunft angezogen fühlen wird, als woher er ursprünglich stammt.“[175]

Die Zugehörigkeit zu Ethnien und der Ursprung der Menschheit wird weitestgehend durch die biblische Geschichte begründet, die im Weiteren näher analysiert werden wie etwa die Art der Bekleidung, Formen der Ernährung, Sprache und allgemeines Benehmen.[176] Zwei deutsche Gelehrte tragen zu der Entwicklung des Begriffs der „Rasse“ bei: Immanuel Kant und Johann Friedrich Blumenbach.

In der im Jahre 1785 erschienene Abhandlung zur *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* bringt Kant seine Unzufriedenheit über den Missbrauch des Begriffs zu Worte. Darüber hinaus fügt er seine Bedenken gegenüber den Theorien der biblischen Schöpfungsgeschichte hinzu. Die Hautfarbe kann historisch betrachtet als die wesentliche und am schwierigsten begründbare Erscheinung, die von Kant als das offensichtlichste Merkmal der „Rassen“ gilt, verstanden werden. Er ist sozusagen ein Befürworter des Monogenismus. Die detailreiche Schilderung des Monogenismus und die Abgrenzung zum Polygenismus werden im nächsten Kapitel erläutert. Hier sei nur festzuhalten, dass der Monogenismus die Menschen auf ein Elternpaar, Adam und Eva, zurückführend begründet. Kants Theorie zufolge, nach der die Vielfältigkeit der Menschen untereinander bereits bei Adam und Eva veranlagt seien, lässt die Färbung der Hautfarbe unter den Menschen als das distinktive Merkmal fraglich erscheinen. Kants Quintessenz liegt an dem „unausbleiblich anerbende[n]“ physischen Merkmal, dass zur Unterscheidung und Klassifikation der „Rassen“ dient:

„Die unausbleibliche Anartung beidseitiger Eigentümlichkeiten der Eltern ist also der einzig wahre und zugleich hinreichende Probierstein der Verschiedenheit der Rassen, wozu sie gehören, und ein Beweis der Einheit des Stammes, woraus sie entsprungen sind: nämlich der in diesem Stamm gelegten, sich in der Folge der Zeugung entwickelten

[175] Hering Torres und Max Sebastián, **Rassismus in der Vormoderne. Die ‚Reinheit des Blutes‘ im Spanien der Frühen Neuzeit**, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2006, S. 219.
[176] Vgl. Bitterli, S. 345.

ursprünglichen Keime, ohne welche jene erblichen Mannigfaltigkeiten nicht würden entstanden sein, und vornehmlich nicht hätten notwendig erblich werden können.“[177]

Aus dem Zitat lässt sich entnehmen, dass das Hauptkriterium der Kant’schen Rassentheorie die Vererbung ist. Ein weiterer Aspekt in der Rassenlehre Kants ist die Tatsache, dass er bei seiner Theorie die Unterteilung, Erklärung und Deutung allein auf körperliche Eigentümlichkeit deutend einschränkt und dabei charakterliche und kulturelle Gegebenheiten sowie Entwicklungen gänzlich ausschließt.[178]

Ein weiterer Punkt bei Kant ist der Einfluss und die Prägung des Milieus. Das heißt, Menschen leben in unterschiedlichen Regionen geographisch isoliert und müssen sich unmittelbar den besonderen Lebensbedingungen des Wohnsitzes anpassen. Demnach ist die Unterteilung der „Rassen“ geographisch unter vier Kategorien zu verstehen. Kant unterscheidet zwischen den „Weißen“, „Gelben“, „Schwarzen“ und „Roten“. Die Frage über den Ursprung der „Rasse“ wird durch das Milieu und die Vererbung erklärt.[179] „Durch Mutation, die selektive Wirkung des betreffenden Milieus und die Häufung bestimmter Erbfaktoren bei der abgetrennten Völkergruppe wurde die eigentliche Entwicklung der Rassen ermöglicht.“ [180]

Nach dieser monogenen Theorie lassen sich auch die Juden kategorisieren, weil sie vom Hause Jakobs stammen, die auf Noah und letzten Endes Adam zurückgehen. Das Auserwähltsein lässt sich also auch dadurch begründen, dass die zwölf Stämme Israels sich auf Jakob beziehen und dieser vom Hause Abraham, Noah und Adam als die Urmenschen stammen.

Der andere deutsche Gelehrte, Johann Friedrich Blumenbach, schließt sich der Theorie Immanuel Kants, besonders der Unterscheidung der Menschenrassen auf körperliche Merkmale, an. Er unterscheidet, anders als Kant, fünf „Rassen“ voneinander: (1) Kaukasier, (2)

---

[177]Immanuel Kant, “Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse”, in: Philip Schröder (Hrsg.), **Von den verschiedenen Rassen der Menschen**, Norderstedt: BoD, 2018, S. 23f.
[178] Vgl. Bitterli, S. 346.
[179] Vgl. Jean Sutter, “Démographie, génétique et ethnologie”, in: **Ethnologie générale**, Paris: Gallimard, 1968, S. 1504ff.
[180] Bitterli, S. 347.

Mongole, (3) Äthiopier, (4) Amerikaner und (5) Malaier.[181] Er vertritt auch einen monogenetischen Standpunkt, weist sowohl auf fließende Grenzen zwischen den „Rassen“ als auch der kaum möglichen Wahrnehmung der Verschiedenheiten hin:

> *„Alle diese Verschiedenheiten fließen aber durch so mancherlei Abstufungen und Übergänge so unvermerkt zusammen, daß sich daher auch keine andere als sehr willkürliche Grenzen zwischen ihnen festsetzen lassen.“*[182]

Blumenbach macht stets auf die Gefahr aufmerksam, dem kaukasischen Typ, also dem Europäer, ästhetische Muster zuzuschreiben und alle weiteren Typen nach diesem Vorbild formen zu lassen:

> *„In den heißen Ländern reift der Mensch in allen Stücken früher, erreicht aber nicht die Vollkommenheit der temperierten Zonen. Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der ‚race‘ der Weißen. Die gelben Inder haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind tiefer, und am tiefsten steht ein Teil der amerikanischen Völkerschaften.“*[183]

Schließlich ist der Eingang des Begriffs in das Rechtssystem zu erklären. Bisher wurde mehrfach auf „Altchristen“, „Neuchristen“ und „Reinheit des Blutes“ Bezug genommen und die Wörter sind mehrfach gefallen. Die Lage in Spanien – vor allem die der Juden – war derart ausschlaggebend, dass die zeitgenössisch entstandenen Regelungen als Vorläufer weiterer Gesetzesentwürfe in Europa wie etwa dem Nürnberger Rassengesetz dienten. Das zeitgenössische Spanien verlangte mit der Bezeichnung *Estatutos de limpieza de sangre* das

---

[181] Vgl. Johann Friedrich Blumenbach, **De generis humani varietate nativa**, Medizinische Dissertation Göttingen: Rosenbusch, 1775.; Johann Friedrich Blumenbach, **Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlecht**, Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1798, S. 204.
[182] Johann Friedrich Blumenbach, **Handbuch der Naturgeschichte**, 9. Aufl., Göttingen: Heinrich Dieterich, 1814, S. 101.
[183] Rudolf Eisler, “Kant-Lexikon”, 1930, https://www.textlog.de/33161.html (23.08.2019).

Statut von der „Reinheit des Blutes“, d. h. man galt als „Altkonversos“, wenn man keinen einzigen Vorfahren „jüdischen Bluts“ hatte. Diese Gesetze der Ausschließung gar Auslöschung der andersartigen „Rassen“ war in unterschiedlichen Formen in ganz Europa bis ins 19. Jahrhundert vorherrschend.[184]

> *„[…] es wurde ein Kirchenstatut von unserem Erzbischof von Toledo vorgeschlagen, welches forderte, dass seit jenem Tage alle Kirchenpfründe jener Heiligen Kirche sowie Würdenträger wie etwa Domherren, Kostverteiler, Kapläne und Kleriker Altchristen sein müssen, also ohne Rasse eines Juden, Mauren oder Häretikers […].“*[185]

Gemeint war hier selbstverständlich die Frage von der „Reinheit der Herkunft“ bzw. der Abstammung.[186] Die radikalisierte Form vom Begriff der „Rasse“ kam in der Ideologie des Nationalsozialismus auf.[187] Nach dieser Ideologie wird auch der Begriff „Arier“ bzw. „arisch“, der mit verschiedenen ideologischen Vorstellungen verbunden ist, dem Antonym „Jude“ entgegengestellt.[188] Die Reinigung des eigenen Blutes fand im nationalsozialistischen Zeitalter in Form des Holocaust‘ statt, bei der Juden in Konzentrationslagern einer Massenvernichtung ausgesetzt waren.

2.4.2. Monogenismus und Polygenismus

Im ganzen Universum strebt man nach der Frage des Ursprungs. Allein Goethes Faust ist danach bestrebt die Quelle allen Lebens zu finden. Er hat Philosophie, Juristerei, Medizin, und Theologie studiert und dennoch sind die Wissenschaften nicht in der Lage, Antworten auf seine Fragen zu liefern. Sein innerer Drang fordert ihn von Unwissenheit in Wissenheit, zur Quelle allen Lebens, zu geraten. Deshalb geht er sogar so weit, dass er sich mit Magie

---

[184] Vgl. Georg Bossong, **Die Sepharden. Geschichte und Kultur der spanischen Juden**, München: C.H. Beck, 2016, S. 66
[185] Torres, S. 221.
[186] Vgl. Christian Geulen, **Geschichte des Rassismus**, München: C.H. Beck, 2007, S. 41.
[187] Vgl. Geulen, S. 93.
[188] Vgl. Cornelia Schmitz-Berning, **Vokabular des Nationalsozialismus**, 2. durchges. u. überarb. Aufl., Berlin: de Gruyter, 2007, S. 54.

beschäftigt. Er schlägt ein Buch auf und erblickt den Makrokosmus sowie das Zeichen des Erdgeistes, beschwört Geister, wendet sich der Magie und Alchemie und verkauft letzten Endes seine Seele an den Teufel.

„Welch Schauspiel! Aber ach! ein Schauspiel nur!
Wo fass ich dich, unendliche Natur?
Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens,
An denen Himmel und Erde hängt,
Dahin die welke Brust sich drängt –
Ihr quellt, ihr tränkt, und schmacht ich so vergebens?“[189]

Sein unstillbarer Wissensdrang nach der unendlichen Natur ist der Ausgangspunkt seiner Reise, die im ganzen Werk thematisiert wird. Was hier mit dem Ursprung bzw. der Natur verstanden werden soll, ist der Interpretation ausgeschlossen. Wichtig an jener Stelle ist die Suche nach dem Ursprung, also der Geburtsstunde der Menschheit.

Herder hat sich auch mit der Begrifflichkeit der Natur beschäftigt. Nach seiner Meinung geht die ganze Schöpfung auf einen Gedanken zurück. Gott offenbart sich in der Natur und es liegt in der Verantwortung der menschlichen Vernunft mit der Idee von „Gott nachahmender Vernunft“[190] den Sinn der Welt zu verstehen. Der Schöpfungsgedanke sei nicht außerhalb des Opus zu verstehen, sondern in der menschlichen Vernunft. Es wird dem Aufgabenbereich der Vernunft zugeschrieben, Gott zu verstehen. Wo die Menschen nicht in der Lage sind, es zu ermöglichen, so begründet Herder seine These damit, dass es an der mangelhaften Verfeinerung unserer Organe liege, dass Menschen die geheimen Triebe nicht erhellen könnten.[191] Das Hauptkriterium nach Herder liege darin, dass kein Lebewesen das vom Schöpfer bzw. der Natur gegebene Standort bzw. die Lage verlassen kann. Herder glaubt an eine Einheit der menschlichen Gattung. Für ihn sind die Diversitäten der „Rassen“ kein Beweis für unterschiedliche Herkunft. Die Menschen stammen von einem Gen, sind also monogen, die

[189] Johann Wolfgang von Goethe, **Faust. Der Tragödie erster Teil**, Stuttgart: Reclam, 1992, S. 15.
[190] Johann Gottfried Herder, **Ideen zur Philospohie der Geschichte der Menschlichkeit,** Erster Theil, hrsg. v. Johann v. Müller, Karlsruhe: Bureau der deutschen Classiker, 1784, S. 6.
[191] Vgl. Bitterli, S. 325.

auf ein Elternpaar wie etwa Adam und Eva zurückzuführen sind. Man kann also Herder auch als einen Vertreter des Monogenismus bezeichnen:

> *„Da indessen der menschliche Verstand in aller Vielartigkeit Einheit sieht, und der göttliche Verstand, sein Vorbild, mit dem zahllosesten Mancherlei auf der Erde Einheit vermählt hat: so dürfen wir auch hier aus dem ungeheuren Reich der Veränderungen auf den einfachen Satz zurückkehren: nur ein und dieselbe Gattung ist das Menschengeschlecht auf Erden."*[192]

Demnach sind die Menschen untereinander verwandt, da sie sich durch die Fortpflanzung von den Tieren abheben, aufrecht gehen, sich einer Sprache bedienen, und wissen, wie sie ihre Existenz zu sichern haben. Dafür machen sie Gebrauch von ihrer Vernunft.[193]

Montesquieu, Kant und Voltaire sind auch Monogenisten und glauben demnach an die Einheit der menschlichen Gattung, dessen Existenz unter den Himmelsrichtungen erschaffen worden ist. Die menschlichen Eigenschaften bilden sich anpassend an die jeweiligen und diversen Bedürfnisse und Umstände fort.[194]

Die Vertreter des Monogenismus folgen der mosaischen Überlieferung und akzentuieren ihre Richtigkeit, wobei sie die Bibel nicht als den essentiellen Ausgangspunkt ihrer These verstanden haben wollen. Den Monogenisten stehen die Polygenisten gegenüber. Letztere vertreten den Standpunkt, dass der menschliche Ursprung nicht auf ein Gen, somit einem Elternteil zurückgeht, sondern mehreren.[195]

---

[192] Johann Gottfried Herder, **Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit**, hrsg. v. Bernhard Suphan, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1892, S. 255. Vgl. auch: Johannes Grundmann, **Die geographischen und völkerkundlichen Quellen und Anschauungen in Herders »Ideen zur Geschichte der Menschheit«,** Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1900.

[193] Vgl. Bitterli, S. 327

[194] Vgl. Immanuel Kant, "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt, 2. Aufl. Königsberg", in: Ernst Cassirer (Hrsg.), **Immanuel Kants Werke, Bd. VIII,** Berlin: Bruno Cassirer, 1800, S. 233f.

[195] Vgl. Carolyn Fluehr-Lobban, **Race and Racism: An Introduction**, Oxford: AltaMira Press, 2006, S. 39.

Im 18. Jahrhundert entstanden in der Folge einflussreiche Kritiken. Eines davon liefert Isaac de la Peyrère. Er leugnet ab, den Ursprung bei Adam und Eva zu suchen, denn es habe Lebewesen vor ihnen gegeben, die sogenannten „Präadamiten". Hierin sollen die dunkelhäutigen Menschen ihre Vorfahren haben.[196] Nach Peyrère sollen die dunkelhäutigen Völker am fünften Tag der Schöpfung gemeinsam mit den Tieren erschaffen worden sein. Die Präadamiten hatten keinen Zugang zum Paradies und waren deshalb im Diesseits Heiden. Die These von Peyrère kritisiert sehr stark die Bücher der Bibel – vor allem die Genesis – und die kirchlichen Dogmen. Der Hauptgedanke der Polygenisten liegt darin, den Ursprung von Europäern und Dunkelhäutigen nicht auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, da besonders im Zeitalter des Sklavenhandels die sogenannten Eingeborenen von Natur aus nicht das Recht auf Freiheit haben, sondern dazu verpflichtet sind, der weißen „Rasse" zu dienen, „da das Sklavendasein in der weißen Absicht des Schöpfers liege, könne [der Farbige] sich nicht auf die Recht der Weißen berufen."[197] Diese Annahme ist besonders unter den Befürwortern und Treibern des Sklavenhandels geprägt.

Der Polygenismus war stark vertreten in England, Westindien und in den amerikanischen Südstaaten, und Edward Longs 1774 erschienenes Werk *History of Jamaica* gehört zu den einflussreichsten Werken der Polygenisten.[198] Der Autor vertritt die Position, dass der Ursprung aus dreierlei Perspektiven zu verstehen ist: Zum einen den „hochentwickelten Affen", dem „Dunkelhäutigen" und „Europäern". Letzterer ist den beiden anderen überlegen. Der Versuch der „weißen Rasse" sich von der „schwarzen" zu distanzieren bzw. abzusondern und die „schwarze Rasse" den Tieren nahe zu bringen, war ein ständiges aussichtloses Bemühen. Ein Schiffsmedikus und Sklavenfahrer, John Atkins, berichtet ebenjenes in seinem Reisetagebuch: „Es mag etwas ketzerisch klingen, aber ich bin davon überzeugt, daß die weiße und die schwarze Rasse verschiedenfarbigen Elternpaaren entsprungen sind."[199]

---

[196] Vgl. Bitterli, S. 327ff.
[197] Bitterli, S. 329.
[198] Edward Long, **History of Jamaica**, London: T. Lowndes, 1774.
[199] John Atkins, **A Voyage to Guinea, Brasil and the West Indies**, London: Printed for Caesar Ward and Richard Chandler London and Scarborough, 1735, S. 39.

Schließlich ist noch anzumerken, dass der Diskurs so weit ging, dass man behauptete, die „schwarzen“ Frauen empfinden bei der Geburt in einer Schwangerschaft keine Schmerzen:

> *„Einige Reisende haben geschrieben, [meint der französische Abbé Demanet in seiner Nouvelle Histoire de l'Afrique françoise,] daß die Negerfrauen ohne Schmerzen gebärten […]. Das ist ein Irrtum; sie bestehen aus Fleisch und Knochen wie andere Frauen und der Fluch, den Gott über Eva aussprach, hat sich zusammen mit der Erbsünde auch auf sie übertragen.“*[200]

2.4.3. Biblische Abstammungstheorien und abendländlicher Idealtypus

Die europäischen Gelehrten sahen demnach die Quelle allen Lebens in der mosaischen Offenbarung der Schöpfungsgeschichte. Seefahrer, Kolonialbeamten und Kolonialbetreiber betrachteten die biblische Deutung der Unterschiedlichkeit in der Färbung der Haut unterschiedlich. Sie knüpften die dunkle „Rasse“ an das „Diabolische“ an. Demnach waren die Eingeborenen „diabolischer Herkunft“. Die dunkle „Rasse“ war bereits seit dem Mittelalter mit der Magie, Verderbtheit, Angst, und Todesahnung konnotiert. Die Sendlinge Satans waren die Begründung allen Elends und kein Unternehmen konnte das Böse aus dem Weg schaffen. Unreinheit und schweifende Sexualität waren ebenfalls Attribute mit denen Afro-Amerikaner in Verbindung gebracht wurden.

Es gab auch Andere, die die farbigen Menschen zwar nicht mit dem Teuflischen verknüpften, wohl aber die Meinung vertraten, dass sie einem Fluch ausgesetzt seien. Der unauflösliche Fluch war damit zu begründen, dass die dunkle „Rasse“ vom Geschlechte Kains stammt, jenem Geschlecht des Brudermörders. Die dunkle Färbung der Haut entspräche dem Kainszeichen. Das Zeichen auf Kain wurde vom Herrn nach dem Brudermord angebracht, da er von der jeweiligen Gemeinschaft ausgeschlossen verbleiben sollte.[201] Diese Bibelexegese ist zwar eine Fehldeutung und geht weit über dem Wortlaut der Bibel hinaus, doch sie entspricht

---

[200] Abbé Demanet, **Nouvelle histoire de l'Afrique françoise**, Bd. II, Paris: Lacombe, 1767, S. 50.
[201] Siehe: Carl Gustav Jung, **Psychologie und Alchemie**, Zürich: Rascher, 1944, S. 318.

der Intention, dass man die dunkle „Rasse“ mit dem Negativen in Verbindung bringen kann. Somit wollte man eine Verwandtschaft zwischen dem Afrikaner und Brudermörder herstellen.[202]

Eine weitere biblische Abstammungsbeschreibung entstammt der Idee, dass die dunkle „Rasse“ Nachfahren aus dem Hause Noahs Sohn Cham seien. Der biblischen Erzählung zufolge hat sich die Menschheit durch die Kinder Noahs verbreitet: Sem, Japhet und Cham. Sem und Japhet sind die guten Söhne und Cham der schlechte. Es ist auch hier nicht schwer zu deuten, dass Menschen mit einer dunklen Färbung aus dem Geschlecht des „bösen“ Sohns Chams abstammen. Sem und Japhet sollen im Nahen Osten und im griechisch-kleinasiatischen Raum neue Völkerschaften gegründet haben. Demnach zählen sie als die Stammväter der Semiten, der jüdischen „Rasse“, und den Indogermanen. Cham hingegen ging nach Nordafrika und zählt somit zum Stammvater der nordafrikanischen und ägyptischen Gebiete. Diese Überlegung wurde von frommen Seefahrern und Handelsmännern für plausibel gehalten und der Ursprung der „Menschenrasse“ (1 Mo., IX, 18) durch die Dreiteilung begründet. Cham, der von seinem Vater zum „Knecht aller Knechte“ degradiert wurde, ist der Stammvater der Afrikaner. [203] Die Abstammungstheorie, die auf Kain und Cham zurückgeht, war sehr einflussreich.[204]

> *„Einige bilden sich ein, die schwarze Hautfarbe gehe auf das biblische Kainzeichen oder auf die Verfluchung Kanaans durch dessen Vater Cham zurück. […] Aber selbst wenn wir annehmen, es handle sich bei diesen grillenhaften Einfällen um Fakten – wie hätte sich diese sündhafte Hautfarbe auf des Stammvaters Nachkommenschaft übertragen können, wenn die Frauen nicht ebenfalls dunkelhäutig gewesen wären.“*[205]

[202] Vgl. Bitterli, S. 340.
[203] Vgl. Bitterli, S. 340f.
[204] Vgl. Bitterli, S. 342.
[205] Zit. n. Bitterli, S. 342f.

Die Polygenisten akzeptierten diese Theorie nicht, da nach ihrer Auffassung – wie bereits erwähnt – der Ursprung bereits vor Adam liegt.[206]

Nach solcher diskriminierenden Einstellung und abwertender Haltung gegenüber der dunkel-gefärbten „Rasse“ und ehrerbietigen Haltung gegenüber der weißen „Rasse“, kommt die Frage auf, wie das Idealbild des Abendlandes aussieht. Wenn die Frage des Idealtypus‘ aufgegriffen wird, so ist dies ohne die Erwähnung von Johann Kasper Lavater nicht möglich. In seinen *Physiognomische Fragmente* bringt er zu erkennen, dass

> *„[d]er Mensch aus Oberfläche und Inhalt [besteht]. Etwas ist äußerlich und etwas innerlich. Diese Äußere und Innere stehen offenbar in einem genauen, unmittelbaren Zusammenhang. Das Äußerliche ist nichts als die Endung, die Grenzen des Innern – und das Innere eine unmittelbare Fortsetzung des Äußeren.“*[207]

Die Skandinavier und Deutschen sahen in dem Idealtypus die Größe der Gestalt und die Gemessenheit von Gang und Gebärde. Die Franzosen hingegen betonen die Feingliedrigkeit vom Körperbau und die Agilität der Bewegung. Diese abendländlichen Idealbilder zeigen einen bestimmten Konsens. Egon Friedell beschreibt beispielweise das männliche Schönheitsideal der Aufklärungszeit durch Einförmigkeit im Umriss, Freiheit in der Stellung, Größe in der Gestalt, Macht in der Brust, Schönheit in den Gliedern, Stärke in Schultern und Armen.[208] Der Physiognomie zufolge ist eine hohe, leicht geschwungene Stirn, ausgeprägte und wohlgeformte Nase, ein mittelmäßig großer und nicht zu schmallippiger Mund, ein nicht vorstehendes Kinn, vorstehende Backenknochen, helle Augen und ein durchdringender Blick erwünscht. Diese Eigenschaften stehen einzeln für die geistige Kraft, Willenskraft, natürliche Güte, Beharrlichkeit, Lebensfreude, Dumpfheit des Geistes, Ehrlichkeit und Intelligenz.[209] Kurzgefasst war die Wohlproportioniertheit von Körper und Gliedmaßen, mit anderen Worten

---

[206] Vgl. Bitterli, S. 342.
[207] Johann Casper Lavater, **Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe**, Bd. I, Leipzig: Weidmann und Reich, 1775–1778, S. 33.
[208] Vgl. Egon Friedell, **Aufklärung und Revolution**, München: DTV, 1961, S. 196.
[209] Vgl. Bitterli, S. 357.

die Beziehung der Teile zum Ganzen essentiell. Hinzufügend deutet Bitterli das Bild des abendländischen Idealtypus wie folgt:

> *„Herder sprach von der menschlichen Gestalt als vom Sinnbild der Seele: die stolze Erhobenheit des Körpers war ihm Ausdruck der Bestimmung zur Freiheit, die Ausgewogenheit der Proportionen widerspiegelte den göttlichen Schöpfungsgedanken, und der Ausdruck des Gesichts den Grad von Tugendhaftigkeit, den das Individuum sich erworben hatte. Das Schöne, sagte Kant, sei das Symbol des Guten, und die Maler, Schriftsteller und Theaterdirektoren hielten sich daran. Nie sind in der europäischen Malerei Schurken häßlicher und Tugendhelden schöner dargestellt worden als damals; Lessings Prinz Gonzaga genügt ein Blick auf das Porträt Emilia Galottis, um festzustellen, wie sehr diese in ihrer Tugendhaftigkeit der Gräfin Orsina überlegen ist.“*[210]

Ein literarisches Beispiel, der die bisherigen Thesen zusammenfassend darstellt – inkl. dem Kainzeichen –, ist auch in Schillers Tragödie *Die Räuber* vorhanden. Schiller fasst hier wie Klinger in *Die Zwillinge* und Goethe in *Goetz von Berlichingen* das statische Urmotive der verfeindeten Brüder, die Brüder- und Vatermordsproblematik im Sturm und Drang auf. Alle diese fiktionalen Werke nehmen das 1. Buch Mose als ihre Grundlage, denn hier findet der Brudermord und somit die erste Sünde im Diesseits und die zweite nach der Ursünde statt (vgl. 1 Mo 4, 1-16).

2.5. Identität – tradierte Erinnerungen oder erinnerte Tradition

Der Identitätsbegriff ist eine weite Terminologie, die einer starken Einschränkung bedarf. Es handelt sich um diverse Formen der persönlichen Identität, die in verschiedenen Subkategorien paradigmatisch vorzufinden sind. Es kann sich um eine individuelle – darunter ist die psychologische mitenthalten –, politische, kulturelle, soziologische aber auch die nationale Identität handeln. Grundlegend für die vorliegende Arbeit ist jedoch auf der einen

[210] Bitterli, S. 356.

Seite die individuell-kulturelle und auf der anderen Seite die nationale Identität der jüdischen Kultur.

Benedict Anderson (2005) liefert für die nationale Identität eine Definition und fügt hinzu, dass Individuen sich zu Gruppen zusammenbilden und „vorgestellte Gemeinschaften" (im Original: „Imagined Communities") einer Nation ausmachen.[211] Die Individuen innerhalb einer Gemeinschaft sind zwar durch die Räumlichkeit voneinander getrennt, doch die mentale, individuelle und kulturelle Einstellung zu einem kollektiven Gedächtnis, mit anderen Worten dem Wir-Gefühl, kreieren ebenjene Gemeinschaft bzw. Zugehörigkeit. Demnach ist der Zusammenhalt in erster Linie als ein abstrakter kognitiver Prozess in Form eines kollektiven Gedächtnisses zu verstehen, das im Sinne der Assmanns näher analysiert werden.

Dieser Abschnitt bildet unter anderem die wesentliche theoretische Grundlage für den analytischen Teil der gesamten Arbeit. Die Werke von Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* (2000), *Kultur und Gedächtnis* (1988), *Religion und kulturelles Gedächtnis* (2017), und Aleida Assmanns *Erinnerungsräume* (1999), bilden die Grundlage der Arbeit, weshalb bei der Einführung in die Werke zahlreiche Zitationen des Autors vorgenommen werden. *Das kulturelle Gedächtnis* ist allerdings das Hauptwerk. Manche Assmann'sche Aussagen sind in den weiteren aufgeführten Werken auch enthalten. Hier wurde aus ökonomischen Gründen nur das Hauptwerk zitiert. Manchmal wurde auch auf das Werk *Religion und kulturelles Gedächtnis* referiert.

Die Auswahl der Assmann'schen Theorie als theoretische Grundlage ist damit zu begründen, dass Jan und Aleida Assmann in der Erinnerungsforschung als Pioniere gelten. Deshalb liefern sie die Theorien für das Erinnern, wie Erinnerungen kognitiv veranlagt sind, wie sie tradiert werden und wie sich Individuen somit zu Kollektive zusammenschließen, um eine Identität zu formen. Neben der Identitätsstiftung bilden sie die theoretische Erklärung dessen, wie Erinnerungen und Traditionen durch verschiedene Formen wie etwa durch Religionen, Riten, Verschriftlichungen aufrechterhalten werden. Demnach werden im analytischen Teil die Gründe für Wassermanns Verwendung stereotyper Bilder der

[211] Vgl. Anderson Benedict, **Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts**, Frankfurt am Main: Campus, 2005, S. 14.

Judenfeindschaft in seinen Werken untersucht und die Fragen der jüdischen Identität anhand der Assmann'schen Theorie im Allgemeinen und des Autors zu begründen versucht.

2.5.1. Verknüpfung von Gedächtnis und Erinnerung

Aleida und Jan Assmann sind Pioniere der Erinnerungsforschung. Ihre These baut auf der Theorie von Maurice Halbwachs auf, die von ihnen weitergeführt wird. Für die vorliegende Arbeit werden jedoch nur die Aspekte berücksichtigt, die im Sinne der tradierten Erinnerungen im Zusammenhang mit den Juden relevant sind.

Dafür hat man auf der einen Seite das Gedächtnis und auf der anderen Seite die Erinnerung. Beide sind eng miteinander verkoppelt und kognitiv veranlagt. Die Erinnerungen werden mental im Bewusstsein hervorgerufen. Dabei verwendet der Mensch meistens sogenannte „Eselsbrücken", die eine einfache Möglichkeit zum Erinnern bieten. Diese Vorgehensweise nennt man Mnemotechnik. Der Begriff der „Mnemotechnik" geht auf Aimée Paris zurück[212] und wird auch im Deutschen als die Gedächtniskunst (*ars memoriae* und *ars reminiscentiae*) bezeichnet. Das Prinzip der Mnemotechnik basiert auf Merkhilfen.

> *[Dabei beabsichtigt man] „bestimmte Orte auszuwählen und von den Dingen, die man im Bewußtsein behalten will, geistige Bilder herzustellen und sie an die bewußten Orte zu heften. So wird die Reihenfolge dieser Orte die Anordnung des Stoffs bewahren, das Bild der Dinge aber die Dinge selbst bezeichnen. (Cicero, De Oratore II 86, 351–354)."*[213]

Man kann aus dem Zitat von Cicero entnehmen, dass sich die Gedächtniskultur auf den Einzelnen und die Ausbildung einer individuellen Kapazität bezieht. Die Erinnerungen allerdings beinhalten die Einhaltung sozialer Verpflichtungen und sind deshalb

---

[212] Vgl. Ulrich Voigt, **Esels Welt – Mnemotechnik zwischen Simonides und Harry Lorayne**, Hamburg: Likanas, 2011, S. 23, 28. Siehe auch: Aimée Paris, **Principes et Applications diverses de la Mnémotechnie, ou l'Art d'aider la Mémoire**, Paris: Auteur, 1833.
[213] Zit. n. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 29.

gruppenbezogen. Man befasst sich hierbei mit der Frage, was man alles vergessen darf; und was nicht. In dem Augenblick, wo mehrere Individuen sich um dieselbe Idee kumulieren, darf man von einer bestimmten „Gedächtnisgemeinschaft“ sprechen. Das würde – nach den Assmanns – lauten, dass Erinnerungskultur ein „Gedächtnis [ist], das Gemeinschaft stiftet.“[214]

Laut Assmann hat sich in der Geschichte der Menschheit ein Volk besonders sich mit dem Erinnern etabliert. Das jüdische Volk hat sich seit ihrer Urexistenz unter dem Imperativ „Bewahre und Gedenke!“ („shamor ve zakhor be-dibur echad“ im Sabbatlied *Lekha Dodi*)[215] konstituiert und kontinuiert. Um diesen Imperativ haben sich Menschen gesammelt und die Werte und Normen wurden erinnert, gespeichert und tradiert. Demnach hat sich das Volk in einem ganz neuen Sinne entwickelt, das prototypisch für weitere Nationen gelten kann. Hierin könnte man auch die Begründung des Auserwählt-Seins suchen. Beispielsweise schreibt Max Weber 1946 in *Imaginäre* Folgendes:

> *„Hinter allen ‚ethnischen‘ Gegensätzen steht ganz naturgemäß irgendwie der Gedanke des ‚auserwählten Volkes‘ und gab damit der Einsicht Ausdruck, daß Israel aus dem Prinzip des ethnischen Gegensatzes eine Form entwickelt hatte, die als Modell oder ‚Idealtyp‘ gelten kann. Jedes Volk, das sich als solches und im Gegensatz zu anderen Völkern sieht, imaginiert sich ‚irgendwie‘ als auserwählt. […] Aus dem Prinzip der Auserwähltheit bedeutet nichts anderes als ein Komplex von Verpflichtungen höchster Verbindlichkeit, die auf keinen Fall in Vergessenheit geraten dürfen.“*[216]

2.5.1.1. Bezug zur Vergangenheit: Erinnern

Wenn nun die Erinnerungen ins Zentrum gerückt werden, so ist immer ein Bezug zur Vergangenheit vorhanden, denn ohne Vergangenes, das sich kognitiv verankert hat, ist das (Sich-)Erinnern nicht möglich. Die Zeit spielt demnach eine zentrale Rolle für die

---

[214] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 29f.
[215] Karl Erich Grözinger, **Jüdisches Denken / Theologien, Philosophie, Mystik. Bd. I. Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles**, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2004, S. 302.
[216] Zit. n. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 30f.

Erinnerungskultur, denn ohne bestimmte Ereignisse der Vergangenheit, die nicht verloren gehen dürfen, ist eine Rekonstruktion durch Erinnern nicht möglich.

> *„Die Vergangenheit nun, das ist unsere These, entsteht überhaupt dadurch, daß man sich auf sie bezieht. […] In der Erinnerung wird Vergangenheit rekonstruiert. In diesem Sinne ist die These gemeint, daß Vergangenheit dadurch entsteht, daß man sich auf sie bezieht. […] Damit man sich auf die Vergangenheit beziehen kann, muß sie als solche ins Bewußtsein treten."*[217]

Dies setzt allerdings voraus, dass auf der einen Seite Zeugnisse vorhanden sein müssen – sie dürfen also nicht völlig verschwunden sein – und auf der anderen Seite müssen diese Zeugnisse einen charakteristischen Unterschied zur Gegenwart nachweisen.[218]

Eine weitere Begründung für die Entstehung der Vergangenheit ist, dass wenn Brüche in der Tradition und Kontinuität im Laufe der Geschichte erfolgen, immer Neuanfänge, Renaissancen, Restaurationen aufkommen, die dann später durch Rückgriffe auf die Vergangenheit erschlossen werden. Das heißt wiederum, dass Individuen der Gegenwart Ereignisse der Vergangenheit rekonstruieren bzw. erinnern und diese dann in die Zukunft tragen und dort erschließen und weiterproduzieren. Somit sind die Erinnerungen immer auch mit einem Bezug zur Gegenwart und Zukunft zu lesen, da man hofft und plant. Dieser Kontinuitäts- und Traditionsbruch muss tief sein, sodass eine radikale Unfortsetzbarkeit auftritt. Dadurch gewinnt das Leben die Form der Vergangenheit, auf der die Erinnerungen aufbauen. Man sagt beispielsweise, dass Verstorbene in den Erinnerungen der Nachwelt weiterleben.[219]

Erinnerungen sind demnach „verinnerlichte Vergangenheit" und in diesem Sinne beziehen sie sich auf die mythische Zeit. Die „verinnerlichte Vergangenheit" nennt Assmann „fundierende Geschichte", und ebenjenes wiederum einen „Mythos". Nach Assmann stellt man dem Begriff des Mythos, das wiederum fiktiv assoziiert wird, die Terminologie Geschichte, die

---

[217] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 31.
[218] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 32.
[219] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 33.

wiederum als real aufgefasst wird, entgegen. Die Gegenüberstellung der Oppositionen ermöglicht auch die Unterteilung der wertbesetzten Zweckhaftigkeit (Mythos) gegen die zweckfreie Objektivität (Geschichte). Mythos ist nach Assmann jene Vergangenheit, die zur fundierenden Geschichte verfestigt und verinnerlicht wird.[220] Dabei ist es also irrelevant, ob es sich um Fiktion oder Realität handelt. Das klassische Beispiel liefert die Exodus-Überlieferung,[221] denn hier findet eine Transformation von Geschichte in Mythos und Erfahrung in Erinnerung statt, denn die Israeliten erinnern sich stets durch Rituale an den Auszug aus Ägypten im sogenannten jüdischen Pessachfest.

> *„Mythos ist eine Geschichte, die man sich erzählt, um über sich selbst und die Welt zu orientieren, eine Wahrheit höherer Ordnung, die nicht einfach nur stimmt, sondern darüber hinaus auch noch normative Ansprüche stellt und formative Kraft besitzt.“*[222]

Exempli causa ist die Massenvernichtung der Juden in Europa im Zeitalter der Moderne eine historische Tatsache. Mit dieser historischen Faktizität beschäftigen sich die Historiker und weniger die jüdische Ethnie. Letztere allerdings interessieren sich mit der fundierenden Geschichte, die im Laufe der Zeit mythisiert wurde, und die Bezeichnung des „Holocaust“, die als die Legitimation und Orientierung des Staates Israel für die Juden gilt, einnimmt. Die Erinnerung an den Holocaust erfolgt durch Errichtung von Denkmälern und in nationalen Feierlichkeiten, die in öffentlichen Einrichtungen kommemoriert werden.[223] Die Rekonstruktion der Vergangenheit in Form von fundierender Geschichte, in der erinnerte Vergangenheit symbolisiert und semiotisiert wird, ist bedeutsam, denn „[n]ur bedeutsame

---

[220] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 76.
[221] Siehe: Michael Walzer, **Exodus und Revolution**, Berlin: Fischer, 1988.
[222] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 76.
[223] Siehe: Ouriel Reshef, “Une commémoration impossible: l’holocauste en Israël”, in: Phillipe Gignoux, **La commémoration. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l’EPHE**, Louvain-Paris: Peeters, 1988, S. 351-367.; James E. Young, “Memory and Monument”, in: Geoffrey H. Hartmann (Hrsg.), **Bitburg in Moral and Political Perspective and Political Perspective**, Bloomington: Indiana University Press, 1986, S. 103-113.

Vergangenheit wird erinnert, nur erinnerte Vergangenheit wird bedeutsam.“[224] Erinnerungen sind also laut Assmann ein Akt der Semiotisierung.[225]

> *„Israel verinnerlicht […] sein geschichtliches Werden […] um es zum Motor seiner Entwicklung zu machen. […] Die Vergegenwärtigung dieser Vergangenheit geschieht im Modus der zyklischen Wiederholung.“*[226]

2.5.1.2. Individuelles und kollektives Gedächtnis

Erinnerungen haben einen Bezug zur Vergangenheit und sind mit dem Gedächtnis stark verknüpft. Nun kommt die Frage auf, was Gedächtnis ist und welche Arten es gibt. Deshalb werden in den folgenden Kapiteln die unterschiedlichen Varianten bzw. Formen des Gedächtnisses näher dargestellt. Es handelt sich hierbei einerseits um das individuelle und kollektive Gedächtnis und andererseits um das kommunikative und kulturelle. Erstere lehnen sich stark an die Theorie vom Soziologen Maurice Halbwachs, von dem die Terminologie auch stammt. Nach Halbwachs „gibt [es nämlich] kein mögliches Gedächtnis außerhalb derjenigen Bezugsrahmen, deren sich die in der Gesellschaft lebenden Menschen bedienen, um ihre Erinnerungen zu fixieren und wiederzufinden.“[227]

Das Gedächtnis ist ein soziales Konstrukt und entsteht erst im Prozess der Sozialisation. Mit anderen Worten entwickelt ein Individuum sein eigenes Gedächtnis. Da im Laufe der Sozialisation, das soziale Umfeld den Einzelnen besonders prägt, ist das individuelle Gedächtnis vom Kollektiv, dem er zugehörig ist, abhängig; wovon auch die Bezeichnung vom kollektiven Gedächtnis abgeleitet ist. Kollektive haben zwar kein eigenes Gedächtnis, doch Einzelne der sozialen Gruppe mit einem individuellen Gedächtnis prägen das kollektive. Eine Vorbedingung hierzu wäre die Kommunikation und Interaktion innerhalb eines Rahmens, denn „[w]ir erinnern nicht nur, was wir von anderen erfahren, sondern auch, was uns andere erzählen

---

[224] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 76.
[225] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 76.
[226] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 78.
[227] Maurice Halbwachs, **Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen**, Frankfurt: Suhrkamp, 1985, S. 121.

und was uns von anderen als bedeutsam bestätigt und zurückgespiegelt wird[,] […] [denn], es gibt keine Erinnerung ohne Wahrnehmung.‘“[228]

Die Zweckmäßigkeit dieser Theorie liegt darin, dass die Theorie des Erinnerns den Akt des Vergessens erklärt, da Einzelne selektiv sich an Dinge erinnern, die innerhalb eines Bezugsrahmens zur jeweiligen Gegenwart stehen. Diejenigen Elemente, an die man sich nicht zu erinnern vermag, stehen nicht in einem Bezugsrahmen und haben keinen Bezug zur Gegenwart, wodurch sie in Vergessenheit geraten. Zu der Rahmentheorie und -analyse von Goffmann sei hier nur verwiesen. Mit den Assmann‘schen Worten dürfen allerdings Dinge vergessen werden, wenn sie keinen Bezugsrahmen haben, denn

> *„das individuelle Gedächtnis baut sich in einer bestimmten Person kraft ihrer Teilnahme an kommunikativen Prozessen auf. Es ist eine Funktion ihrer Eingebundenheit in mannigfaltige soziale Gruppen, von der Familie bis zur Religions- und Nationsgemeinschaft. Das Gedächtnis lebt und erhält sich in der Kommunikation; bricht diese ab, bzw. verschwinden oder ändern sich diese Bezugsrahmen der kommunizierten Wirklichkeit, ist Vergessen die Folge.“*[229]

Dass das Vergessen sowie das Erinnern ein soziales Phänomen ist, bestätigt auch Halbwachs:

> *„Das Vergessen erklärt sich aus dem Verschwinden dieser Rahmen oder eines Teiles derselben, entweder weil unsere Aufmerksamkeit nicht in der Lage war, sich auf sie zu fixieren, oder weil sie anderswohin gerichtet war […] Das Vergessen oder die Deformierung bestimmter Erinnerungen erklärt sich aber auch aus der Tatsache, daß diese Rahmen von einem Zeitabschnitt zum anderen wechseln.“*[230]

---

[228] Halbwachs, S. 364.
[229] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 36f.
[230] Halbwachs, S. 368.

Nach Halbwachs wird die Vergangenheit nicht wiedergefunden und ist keine objektive Gegebenheit, denn sie wird kollektiv rekonstruiert. Man braucht sie, weil man dadurch das Zusammengehörigkeitsgefühl fördert. Die Einheit entsteht durch die Ausbildung des Wir-Gefühls auf der Grundlage der affektiven Bindung, d. h. Einzelne in einem Kollektiv lieben sich gegenseitig und stehen in einer harmonischen, gefühlsbetonten Bindung zueinander. Es ist demnach nicht die Gewalt oder die Furcht, die die Menschen und die Kultur zusammenhält, sondern die Affektivität.[231]

2.5.1.3. Kommunikatives und kulturelles Gedächtnis

An nächster Stelle stehen das kommunikative und kulturelle Gedächtnis. Ersterer beschäftigt sich mit den Erinnerungen und orientiert sich deshalb an rezente Vergangenheit. Die Erinnerungen der Einzelnen werden in der Gruppe aufrechterhalten und sie wachsen mit den Gruppen historisch zu. Das kommunikative Gedächtnis lebt mit seinen Trägern und vergeht mit ihnen. Die Lebensdauer des kommunikativen Gedächtnisses ist bestimmt von der Lebenszeit der jeweiligen Träger. Wenn die Träger sterben, so endet auch das Gedächtnis.[232]

Das kulturelle Gedächtnis hingegen befasst sich mit Fixpunkten der Vergangenheit. Sie interessiert sich für die erinnerte Geschichte, nicht für die faktische Historizität. Vergangenheit schlägt sich nieder in symbolischen Figuren. Solche Erinnerungsfiguren lassen sich besonders im Judentum ausfindig machen wie zum Beispiel die Exodus-Überlieferung, die Vätergeschichten, die Landnahme oder das Exil. Nach Assmann kann man sagen, dass

> *„im kulturellen Gedächtnis faktische Geschichte in erinnerte und damit in Mythos transformiert wird. Mythos ist eine fundierende Geschichte, eine Geschichte, die erzählt wird, um eine Gegenwart vom Ursprung her zu erhellen. Der Exodus ist, völlig unabhängig von der Frage seiner Historizität, der Gründungsmythos Israels: als solcher wird er im*

[231] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 115f.
[232] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 50.

Pessach-Fest begangen und als solcher gehört er ins kulturelle Gedächtnis des Volkes. Durch Erinnerung wird Geschichte zum Mythos.“[233]

Durch das Pessach-Fest wie auch alle weiteren Feste wird fundierte Vergangenheit vergegenwärtigt. Durch den Bezug zur Vergangenheit wird das Wir-Gefühl gestärkt und die Identität der erinnernden Gruppe gestiftet. Das heißt also, dass in der Vergegenwärtigung bzw. Erinnerung der fundierenden Geschichte, also dem Mythos, eine Gruppenidentität gestiftet wird.[234] Es handelt sich hierbei nicht um eine alltägliche Identität, sondern um eine kollektive, die außeralltäglich zu lesen ist.[235]

Das kulturelle Gedächtnis hat nach Assmann immer seine Träger und dazu gehören die Schamanen, Barden, Griots, Priester, Lehrer, Künstler, Schreiber, Gelehrte, Mandarine und weitere.[236] „Der Außeralltäglichkeit des Sinns, der im kulturellen Gedächtnis bewahrt wird, korrespondiert eine gewisse Alltagsenthobenheit und Alltagsentpflichtung seiner spezialisierten Träger.“[237]

	Kommunikatives Gedächtnis	**Kulturelles Gedächtnis**
Inhalt	Geschichtserfahrungen im Rahmen individuellen Biographien	Mythische Urgeschichte, Ereignisse in einer absoluten Vergangenheit
Formen	Informell, wenig geformt, naturwüchsig, entstehend durch Interaktion, Alltag	Gestiftet, hoher Grad an Geformtheit, zeremonielle Kommunikation, Fest
Medien	Lebendige Erinnerung in organischen Gedächtnissen, Erfahrungen und Höransagen	Feste Objektivationen, traditionelle symbolische Kodierung/Inszenierung in Wort, Bild, Tanz, usw.
Zeitstruktur	80–100 Jahre, mit der Gegenwart mitwandernder Zeithorizont von 3–4 Generationen	Absolute Vergangenheit einer mythischen Urzeit
Träger	Unspezifisch, Zeitzeugen einer Erinnerungsgemeinschaft	Spezialisierte Traditionsträger

Tab. 4: Unterschied zwischen dem kulturellen und kommunikativen Gedächtnis[238]

[233] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 52.
[234] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 53.
[235] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 53.
[236] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 54.
[237] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 54.
[238] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 56.

2.5.1.4. Merkmale des Erinnerns

Assmann fügt drei unterscheidende Merkmale des Erinnerns hinzu. Diese sind (1) Raum- und Zeitbezug (2) Gruppenbezug und (3) Rekonstruktivität.

Nach Assmann sind Erinnerungsfunktionen immer Raum und Zeit bezogen, und werden kontinuierlich durch eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Raum aktualisiert. Hierzu verwendet er die Begrifflichkeiten der „erlebten Zeit“ und dem „belebten Raum“, d. h. Einzelne erinnern sich immer wieder auf eine historische Faktizität, die allerdings in Mythos transformiert wurde und von seinen Trägern in einem bestimmten Raum und zu einem bestimmten Zeitpunkt erlebt wird. Diese lokalen, temporalen und abstrakten Räumlichkeiten halten die Erinnerung und gelten in absentia als „Heimat“[239]. Das Gedächtnis braucht laut Assmann Orte, die als Symbole ihrer Identität und Anhaltspunkte ihrer Erinnerungen gelten. Jede Gruppe, die sich dem Kollektiv anschließen will, muss nolens volens Orte bzw. Schauplätze ihrer Interaktionsformen schaffen.

Das zweite Merkmal ist der Gruppenbezug. Das Kollektivgedächtnis, das von seinen Trägern bestimmt wird und nicht übertragbar ist, stiftet eine Wir-Identität dadurch, dass Einzelne sich der Gruppe zugehörig fühlen. Sie sehen sich also als einen Teil des Ganzen und identifizieren sich mit dem. Das zweite Merkmal ist also identitätskonkret und bezieht sich demnach auf eine reale und vitale Gruppe, die aktiv Identität stiftet. Auch Halbwachs nimmt dazu Stellung und fügt hinzu, dass „[i]n [Erinnerungsfiguren] sich die allgemeine Haltung der Gruppe [ausdrückt]; sie reproduzieren nicht nur ihre Vergangenheit, sondern sie definieren ihre Wesensart, ihre Eigenschaften und ihre Schwächen.“[240]

Die mündlichen Geschichtsüberlieferungen sind darüber hinaus noch mehr als schriftliche Aufzeichnungen an die Gruppe gebunden, über deren Schicksale sie berichten. Exempli causa gilt für das mittelalterliche Judentum das Imperativ „Zakhor!“ (auf Deutsch: „Erinnere Dich!“). Das Erinnern in der kollektiven Gruppe ist ein Ausdruck der totalen

[239] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 40.
[240] Halbwachs, S. 209f.

Bindekraft. Dadurch bilden die Einzelnen das zwingende Bindemittel, weil von den Ereignissen berichtet wird, auf die sich die Gruppe „das Bewußtsein ihrer Einheit und Eigenart stützt“.[241]

Als drittes Merkmal ist die Rekonstruktivität zu nennen. Sie bewahrt sich in keinem der Vergangenheitsformen. Hierbei handelt es sich um das Erinnern von raum-, zeit- und gruppenbezogener, sich innerhalb eines Rahmens befindender und verinnerlichter Vergangenheit. Es wird also, um es mit Halbwachs‘ Worten zu formulieren, an das erinnert, „was die Gesellschaft in jeder Epoche mit ihrem jeweiligen Bezugsrahmen rekonstruieren kann.“[242]

2.5.1.5. Erinnerung und Schriftkultur

In diesem Abschnitt werden Erinnerungen als Widerstände aufgegriffen, wobei eine starke Einschränkung und Selektion erfolgt, denn in diesem Kapitel werden Erinnerungen bezüglich der Religiosität, insbesondere die der jüdischen, analysiert, da „[d]ie allgemeine Funktion von Religion, durch Erinnern, Vergegenwärtigen und Wiederholen, Ungleichzeitiges zu vermitteln, ist.“[243]

Im Judentum zeigt sich eine Transformation der mündlichen Überlieferungen und Rituale überwiegend in der Schriftkultur in Form der Auslegung der Texte. Ausgehend von der Zerstörung des Tempels um 70 n. Chr. hat sich das Judentum besonders geändert. Eine detailreiche Schilderung erfolgt im historischen Teil, allerdings ist hier festzuhalten, dass die rituellen Gewohnheiten im Tempel unter der Führung der Hohenpriester und der Auslegung des Textes, genauer dem Gesetz, sich zum Rabbinertum umgewandelt hat. Die Verortung des Wissens ist demnach nicht mehr der Ritus im Tempel, sondern die Schriftkultur bzw. die Auslegung der fundierenden Texte.[244] Der Ritus dient hier als eine heilige Form der Rezitation der hebräischen Texte.[245] Rezitationen als ein Akt der Wiederholung sind für die

---

[241] Zit. n. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 66.
[242] Halbwachs, S. 390.
[243] Hubert Cancik und Hubert Mohr, “Erinnerung/ Gedächtnis”, in: Ders., **Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe II**, Stuttgart: Kohlhammer, 1990, S. 311ff.
[244] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 87.
[245] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 87.

Identitätsstiftung wichtig, denn Vergangenheit entsteht durch die kulturelle Konstruktion und Repräsentation, die durch verschiedene und spezifische Motive, Erwartungen, Hoffnungen und Ziele geleitet werden.[246]

Diese Transformation der Schriftkultur, im Besonderen im Prozess der hebräischen Kanonisierung, spiegelt sich in der Entstehung des dreiteiligen 24-Bücher-Kanons *Tenach* (**T**orah, **N**evi'îm und **Ch**etuvîm) nach der Zerstörung des Zweiten Tempels und dem babylonischen Exil.[247] Der Kanon verkörpert hier die Ordnung und wird zur „einzig wahren"[248] Tradition.

> *„Wer sich ihr anschließt, bekehrt und bekennt sich zugleich zu einer normativen Selbstdefinition, zu einer Identität, die im Einklang steht mit den Geboten der Vernunft oder der Offenbarung. […] Hier spielt die identitätsstiftende Kategorie der Zugehörigkeit eine besondere Rolle. Der geheiligte Bestand von Texten, Regeln, Werten fundiert und formt eine (kollektive) Identität. […] Die Juden, die sich der Strenge ihres Gesetzes beugen, tun dies in dem Bewußtsein, ein „heiliges Volk" zu sein."*[249]

Als essentielle Funktion des Gedächtnisses, das zur Ausbildung der Identität beiträgt, lässt sich festhalten, dass Kollektive sich erst und durch die Gruppenidentität etablieren können, da die individuell-kulturelle Identität von dieser erzeugt wird. Hier tritt der Faktor der Kultur ein und gilt als ein Komplex des identitätssichernden Wissens, das sich in Form von Mythen, Liedern, Gesetzen, heiligen Schriften, Ornamenten, Ritualen und dergleichen niederschlägt.[250] Beispielsweise ist die periodische Repetition identischer Handlungsabläufe ein Ritus, der einen Sinn vergegenwärtigt. Durch das Seder-Mahl, das jedes Jahr stattfindet, wird ein Mythos rekonstruiert. Die verinnerlichte bzw. fundierende Geschichte, an die jedes Jahr erinnert wird, ist hier der Auszug aus Ägypten. Jedes einzelne Element des Rituals trägt zum Ganzen bei, ist eine rituelle Ordnung und verweist auf das Geschehen in der Vergangenheit. Zum Beispiel wird

---

[246] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 88.
[247] Die historischen Terminologien werden unter Kapitel 3 detailreich geschildert.
[248] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 126.
[249] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 126f.
[250] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 89.

das Bitterkraut beim Seder-Mahl aufgenommen, damit man sich an die Bitternis des Lebens im Hause der Knechtschaft in Ägypten erinnert.[251] Assmann betont die Wichtigkeit der kanonischen Texte in einem seiner weiteren Werke *Religion und kulturelles Gedächtnis* (2000) und fügt hinzu, dass sie die Hochverbindlichkeit eines Rechts und Vertrags mit der Heiligkeit eines Ritualspruchs verknüpft. Der Kanon ist demnach eine textuelle Kombination der Eigenschaften heiliger und kultureller Texte.[252] Ein heiliger Text dagegen, ist eine Art „sprachlicher Tempel, eine Vergegenwärtigung des Heiligen im Medium der Stimme.“[253] Hierbei kommt es auf das „‚Herz' […] an, nicht auf Mund und Ohr.“[254]

Durch die Kanonisierung der Schriftkultur zum Medium der Überlieferung entstehen folglich Einrichtungen, Institutionen, religiöse Gebetsräume, in der eine neue „intellektuelle Elite“[255] erschaffen wird, wie beispielsweise der jüdische Rabbi, der islamische Scheich und Mulla, der indische Brahmane oder der hellenistische Philologos.[256] Man kann den Prozess der Kanonisierung demnach als einen Akt der sozialen Differenziertheit deuten, da man sich den politischen, administrativen, juristischen und religiösen Autoritäten gegenüber ausdifferenziert.

2.5.1.6. Riten und Feste als identitätsstiftende Faktoren

Rituale sind nach Vorgaben sich orientierende Regelungen, die feierlich und festlich organisiert werden. Sie haben darüber hinaus einen hohen Symbolgehalt und tragen zur Identitätsstiftung bei. Havelock (1963) führt drei Bedingungen ein, um identitätsstiftende und handlungsorientierende Anreize durchzusetzen. Diese sind „Speicherung“, „Abrufung“ und „Mitteilung“ oder auch „poetische Form“, „rituelle Inszenierung“ und „kollektive Partizipation.“[257]

Bisher war die Rede von Erinnerungen und Gedächtnis, Mündlichkeit und Schriftlichkeit, individuelle und kollektive Identität. Es wurde auch erwähnt, dass Einzelne ein

---

[251] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 90.
[252] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 57.
[253] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 58.
[254] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 58.
[255] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 58.
[256] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 58.
[257] Siehe: Eric A. Havelock, **Preface to Plato**, Cambridge: Belknapp, 1963.

individuelles Gedächtnis haben, aber es kein eigenständig-kollektives Gedächtnis gibt, sondern Einzelne zum kollektiven Gedächtnis beitragen. Eine dieser Formen erfolgt durch rituelle Zeremonien und Feste, denn durch die Zusammenkunft und persönliche Anwesenheit wird kollektives und kulturelles Gedächtnis erzeugt. Die Anlässe solcher Zusammenkünfte sind Riten und Feste, die einen hohen Symbolwert haben und identitätsstiftend sind.[258]

Das kulturelle Gedächtnis ist demnach eine Form, die ihre Charakteristik mit der Außeralltäglichkeit der Geformtheit und Zeremonialität auszeichnet. Es haftet sich an den Festen.[259] Die Feste versichern nämlich die Etablierung der kulturellen Gruppenidentität.[260]

2.5.2. Kulturelle Identität und imaginierte Heimat

In diesem Abschnitt sollen die bisherigen Theorien und Ergebnisse am Beispiel der Juden exemplifiziert und die Herausbildung der jüdisch-kulturellen Identität als Maxime der Kollektivität und des kollektiven Gedächtnisses dargestellt werden.

> *„Identität ist eine Sache des Bewußtseins, d. h. des Reflexivwerdens eines unbewußten Selbstbildes. Das gilt im individuellen wie im kollektiven Leben. Person bin ich nur in dem Maße, wie ich mich als Person weiß, und ebenso ist eine Gruppe ‚Stamm', ‚Volk' oder ‚Nation' nur in dem Maße, wie sie sich im Rahmen solcher Begriffe versteht, vorstellt und darstellt."*[261]

Nach Assmann haben sich in der Geschichte der Menschheit zwei Ethnien besonders zeitresistent gezeigt: Griechen und Juden. Die Verfestigung dieser Ethnien über Jahrhunderte hinweg begründet Assmann mit der Kanonisierung der Texte. Diese sind durch Brüche in der jüdischen Geschichte entstanden. Zu den historischen Brüchen gibt Assmann das Beispiel der

---

[258] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 57.
[259] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 58f.
[260] Siehe: Theodor Georg Henry Strehlow, "Geography and the Totemic Landscape in Central Australia: A Functional Study", in: Roland M. Bernd (Hrsg.), **Australian Aboriginal Anthropology**, Perth: University of Western Australia Press, 1970.
[261] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 130.

Zerstörung des Zweiten Tempels.[262] Hierzu sollen weitere Brüche angeführt werden, wie die Einführung der Spanischen Inquisition, die unter Kapitel 3.1.3 dargestellt wird, und die Grauensherrschaft im Nationalsozialismus mit samt ihren Folgen. Die Zerstörung des Zweiten Tempels hat dafür gesorgt, dass die Juden sich in der Diaspora verteilt haben und die Spanische Inquisition hat eine erneute Zerstreuung der Juden in Europa ausgelöst. Die Loslösung der Juden vom Talmud und die Entstehung der jüdischen Mystik haben – wie Schoeps es erwähnt[263] – für die Etablierung des kritischen Begriffs der „jüdischen Reformation" beigetragen. Die Folgen des Holocaust sind allseits bekannt. Die jüdische Kultur ist reichlich charakteristisch durch Brüche, und in all den Brüchen blicken sie in ihre Vergangenheit zurück.[264]

2.5.2.1. Personale und kollektive Identität

Um nun zu der Identität der Jüdisch-stämmigen zu kommen, muss – nach den Assmanns – zwischen der personalen und kollektiven Identität differenziert werden. Wichtig an dieser Stelle ist die Identität als ein soziales Phänomen.[265] D. h. der Einzelne wird von seinem sozialen Umfeld beeinflusst, in dem er in einem ständigen Interaktions- und Kommunikationsmuster innerhalb einer Gruppe steht. Die Herausbildung des Selbstbildes lässt sich vom Selbstbild der Gruppe herleiten. Die Wir-Identität hat also Vorrang vor der Ich-Identität.[266] Demnach existieren Wir-Identitäten, mit anderen Worten die kollektive Identität, nicht außerhalb einer Gemeinschaft. Es ist also eine Angehörigkeit des Wissens und des Bewusstseins. Durch das Involviertsein der Einzelnen im Ganzen entsteht das Ganze im Sinne

---

[262] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 166.
[263] Vgl. Julius H. Schoeps, "Die Verlockung der Vernunft. Jüdisches Denken und Bewusstsein im 17. und 18. Jahrhundert", in: Thomas Stamm-Kohlmann, Birgit Aschmann, Jürgen Elvert, Jens Hohensee (Hrsg.), **Geschichtsbilder. Festschrift für Michael Salewski zum 65. Geburtstag**, Eurasburg: Franz Steiner Verlag, 2003, S. 333-347. Hier: S. 335f. Schoeps verwendet zwar nicht den Begriff der „jüdischen Reformation", doch vergleicht Luthers Veränderungen im Christentum mit den „ähnlichen Veränderungsprozessen" (ebd.) des Judentums, die allerdings „im Kern und in den Konsequenzen vielleicht etwas radikaler" (ebd.) sind. Darüber hinaus führt er ein, dass der Sabbatianismus den Juden den Übergang zur Emanzipationsera erleichtert habe. Im weiteren Verlauf für die Veränderungsprozesse führt Schoeps jüdische Aufklärer ein wie etwa Uriel Acosta und Baruch Spinoza (vgl. ebd.). Der Begriff der „jüdischen Reformation" ist deshalb im Judentum ein umstrittener Begriff.
[264] Vgl. Schoeps, "Die Verlockung der Vernunft. Jüdisches Denken und Bewusstsein im 17. und 18. Jahrhundert", S. 163f. Siehe auch: Helge Stadelmann, **Ben Sira als Schriftgelehrter**, WUNT 2. Reihe 6, Tübingen: J.B.C. Mohr, 1980.; Gerd Theißen, "Tradition und Entscheidung. Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis", in: Jan Assmann und Tonio Hölscher (Hrsg.), **Kultur und Gedächtnis**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S. 170-196.
[265] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 130.
[266] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 130.

der Werte und Vorstellungen, die die einzelnen Träger innerhalb der Gruppe tragen. Beide bedingen sich also wechselseitig.

> *„Unter einem kollektiven oder Wir-Identität verstehen wir das Bild, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren. Kollektive Identität ist eine Frage der Identifikation seitens der beteiligten Individuen.“*[267] *„Eine Nation lebt nur, indem sie ihre Vergangenheit wiederaufleben läßt.“*[268]

Die kollektive Identität ist laut Assmann eine reflexiv gewordene gesellschaftliche Zugehörigkeit und die kulturelle eine reflexiv gewordene Teilhabe an einer Kultur.[269] Die Voraussetzung für die Etablierung eines kollektiven Gedächtnisses besteht darin, dass handlungsleitende Impulse vorhanden sein müssen, die das kollektive Bewusstsein und das Gefühl der Solidarität und Zusammengehörigkeit fördern.[270]

Es kann also zusammenfassend festgehalten werden, dass die personale und kollektive Identität als ein Teil des Ganzen bzw. das Ganze mit den Teilen verstanden werden kann, die in wechselseitigem Einfluss zueinanderstehen, d. h. beide bedingen sich gegenseitig und dadurch entstehen die genannten Arten der Identitäten. Das Bewusstsein zu einer sozialen Zusammengehörigkeit, die Teilhabe an einem gemeinsamen Wissen und Gedächtnis sowie die gemeinsame Sprache stiften Identität wie auch Riten, Tänze, Trachten, Monumente, Bilder und dergleichen. Diese sind Symbolisierungsformen und beinhalten einen kulturellen Sinn bzw. ein Vorrat an gemeinsamen Werten.

Identitätssicherndes Wissen erfolgt aus zweierlei Perspektive, durch normative und formative Texte. Erstere interessieren sich für die Fragestellung „Was sollen wir tun?“, also mit der Urteilsbildung, Rechtsfindung und Entscheidung.[271] Letztere beschäftigt sich mit der Frage

---

[267] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 130f.
[268] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 133.
[269] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 134.
[270] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 134.
[271] Vgl. Assmann, **Religion und kulturelles Gedächtnis**, S. 53.

„Wer sind wir?“, also mit Stammesmythen, Heldenlieder und Genealogien, wodurch sich das Selbst definiert und die Identität gestärkt wird.[272]

Riten haben auch nicht minder einen identitätssichernden Charakter und geben den Teilnehmern Anteil am identitätsrelevanten Wissen.[273] Die Riten haben in solchen Kollektiven die Aufgabe die „zeremonielle Kommunikation“[274] der Gruppe aufrechtzuerhalten und die Identität zu stiften und zu reproduzieren. „Die Riten sind die Kanäle, die ‚Adern‘, in denen der identitätssichernde Sinn fließt, die Infrastruktur des Identitätssystems.“[275]

2.5.2.2. Distinktion und Auserwähltsein

Unter der Rubrik der Fremdheitswahrnehmung wurde unter den Punkten der Kausalität die Funktion der Abgrenzung gegenüber anderen Kulturen als Grundprinzip der Etablierung des eigenen Selbstbildes dargestellt. Demnach ist die distinktiv gestaltete Identität – nach Assmann – eine „Gegen-Identität“.[276]

> *„Die Verfolgung von Minderheiten (z.B. Juden, Schwarze usw.) hat dazu geführt, daß sich diese Gruppen an ihre Identität wie ans liebe Leben klammern. […] Wie es kaum einen Selbstbegriff ohne einen Begriff des Anderen geben kann, so kann es auch kein Wir-Bewußtsein ohne irgendwelche anderen Gruppen geben.“*[277]

Das Judentum blieb vom Thema der Distinktion und der Entstehung der Selbst- und Fremdbilder nicht verschont wie Assmann erwähnt:

---

[272] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 142.
[273] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 143.
[274] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 143.
[275] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 143.
[276] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 155.
[277] Anita Jacobson-Widding (Hrsg.), **Identity: personal and sociocultural**, Uppsala: Academiae Upsaliensis, 1983, S. 239.

„Mit dem Verlust des Landes, des Tempels und der politischen Identität, wie sie das Königtum Juda 587 v. Chr. erlebte, ist normalerweise, z.B. bei den fast 140 Jahre zuvor von den Assyrern verschleppten zehn Stämmen des Nordreichs, auch der Verlust der ethnischen Identität verbunden. Diese Ethnien vergessen, wer sie sind bzw. waren, und gehen in anderen Ethnien auf. Das war das Schicksal, das alle Ethnien der Alten Welt früher oder später ereilte. Die Juden sind die einzigen, die dem Vergessen ihrer Identität widerstanden haben. Das verdanken sie der babylonischen Exilgemeinde, die sich mit allen Kräften der Erinnerung an die Umrisse eines normativen und formativen Selbstbildes klammerte, das ihr aus den Überlieferungen entgegentrat, an die Fundamente ihrer ethnischen Identität."[278]

Die Quintessenz der Identität liegt in dem Vertrag, der zwischen Gott und Volk geschlossen wird, denn Gott hebt das jüdische Volk, indem er es auserwählt und sich als deren Gott preisgibt. Dieser Bund wird an mehreren Stellen des Alten Testaments aufgegriffen:

Ich gebe ihnen ein Herz, damit sie erkennen, dass ich der HERR bin. Sie werden mein Volk sein und ich werde ihr Gott sein; denn sie werden mit ganzem Herzen zu mir umkehren. (Jer 24,7)
Ihr werdet mein Volk sein und ich werde euer Gott sein. (Jer 30,22)
Der Herr sagte: Weil dieses Volk sich mir mit seinem Munde näherte und mich mit seinen Lippen ehrte, sein Herz aber fernhielt von mir und weil ihre Furcht vor mir zu einem angelernten menschlichen Gebot wurde, darum, siehe, will ich weiterhin wunderbar an diesem Volk handeln, wunderbar und wundersam. (Dt 29,13-14)
Sondern so wird der Bund sein, den ich nach diesen Tagen mit dem Haus Israel schließe – Spruch des HERRN: Ich habe meine Weisung in ihre Mitte gegeben und werde sie auf ihr Herz schreiben. Ich werde ihnen Gott sein und sie werden mit Volk sein. (Jer 31,33)
Sie werden mit Volk sein und ich werde ihnen Gott sein. (Jer 32,38)

Die jüdische Gemeinschaft erinnert sich also an den Inhalt des Bundes und die Würdigung durch Gott. Dies lässt das Auserwähltsein erklären. Der Sinn der intendierten Distinktion liegt darin, dass Gott den Bund mit den Israeliten geschlossen hat und nicht mit einer anderen Ethnie. Die Interpretation kann sogar noch weiter elaboriert werden, wenn das 5. Buch Mose, Deuteronomium, mit in das Repertoire einbezogen wird, denn hier wird

[278] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 157f.

akzentuiert, dass Identität eine Sache des Bewusstseins ist und die Gesinnung eine „Herzenssache“[279] darstellt:

Dort werdet ihr den HERRN, deinen Gott, wieder suchen. Du wirst ihn auch finden, wenn du dich mit ganzem **Herzen** und mit ganzer Seele um ihn bemühst. (5 Mo 4,29)
Darum sollst du den HERRN, deinen Gott, lieben mit ganzem **Herzen**, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft. (5 Mo 6,5)
Und nun, Israel, was fordert der HERR, dein Gott, von die außer dem einen: dass du den HERRN, deinen Gott, fürchtest, indem du auf allen seinen Wegen gehst, ihn liebst und dem HERRN, deinem Gott, mit ganzem **Herzen** und mit ganzer Seele dienst. (5 Mo 10,12)
Und wenn ihr auf meine Gebote hört, auf die ich euch heute verpflichte, wenn ihr also den HERRN, euren Gott, liebt und ihm mit ganzem **Herzen** und mit ganzer Seele dient. (5 Mo 11,13)
Heute, an diesem Tag, verpflichtet dich der HERR, dein Gott, diese Gesetze und die Rechtsentscheide zu halten: Du sollst sie bewahren und sie halten mit ganzem **Herzen** und mit ganzer Seele. (5 Mo 26,16)
Und zum HERRN, deinem Gott, zurückkehren und auf seine Stimmt hören in allem, wozu ich dich verpflichte, du und deine Kinder, mit ganzem **Herzen** und mit ganzer Seele. (5 Mo 30,2)
Der HERR, dein Gott, wird dein Herz und das Herz deiner Nachkommen beschneiden. Dann wirst du den HERRN, deinen Gott, mit ganzem **Herzen** und mit ganzer Seele lieben können, damit du Leben hast. (5 Mo 30,6)
Denn du hörst auf die Stimme des HERRN, deines Gottes, und bewahrst seine Gebote und Satzungen, die in dieser Urkunde der Weisung einzeln aufgezeichnet sind, und kehrst um HERRN, deinem Gott, mit ganzem **Herzen** und mit ganzer Seele zurück. (5 Mo 30,10)

Der Stamm Jakobs, als die jüdische Ethnie, geht hier einen religiösen Bund mit Gott ein, der mit ganzem Herzen geschlossen wird und diese Stammeskonföderation steigert sich zum auserwählten Volk (vgl. 5 Mo, 26). Es handelt sich hierbei um eine religiöse Gemeinde, in der jedem Einzelnen bestimmte Verpflichtungen auferlegt werden. Die Juden unterstreichen ihr Zugehörigkeitsgefühl, indem sie sich auf den Vertrag mit Gott beziehen, wodurch sie sich allerdings unmittelbar als das Andere und Fremde heraustellen. In ihrer Distinktion liegt nämlich das Besondere ihres Daseins, sodass sie gegenüber anderen Völkern eine gesonderte Lebensform einnehmen. „Das Ethnikon ‚Jude‘ wird zu einer ‚normativen Selbstdefinition‘“[280], mit anderen Worten zu einem normativen und formativen Selbstbild.[281]

[279] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 158.
[280] Ed Parish Sanders, **Jewish and Christian Self-Definition. Volume Two: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period**, Philadelphia: SCM Press, 1981, S. 1980ff.
[281] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 158f.

2.5.2.3. Religion des Widerstands

Die jüdische Religion hat kulturelle Wandlungen, Assimilationen und dergleichen durchlebt. Die Religion dient als ein Mittel der Ausgrenzung, aber auch als eine schützende Mauer gegenüber dem Anderen. Durch diese Art der Distinktion gegen das Umfeld kann man das Judentum oder die jüdische Ethnie als eine „Religion des Widerstands" bezeichnen.[282] Die religiösen Verpflichtungen werden dem jüdischen Volk allerdings erst nach der Exilerfahrung und der Zerstörung des Zweiten Tempels auferlegt und die Religion gewinnt eine neue Semantik. Die Religion errichtet sich auf der Grundlage und als Werkzeug des Widerstands gegen die oppositionelle und fremdliegende Umwelt.[283] Dafür listet Assmann verschiedene Stadien auf, die das jüdische Volk in seiner Geschichte durchlaufen hat:

> *„Die Katastrophe des Nordreichs 722 v. chr. und die Deportation der zehn Stämme Israels,*
> *Die Entstehung der Unheilsprophetie und der religiösen Opposition unter wachsendem assyrischen Druck, gipfelnd in der „Auffindung des Buches" unter Josia 621 v. Chr.,*
> *Die Zerstörung des Tempels 587 v. Chr., Deportation, Exil und Rückkehr der ‚bene haggolah' 537 v. Chr.,*
> *Die Durchsetzung der deuteronomistischen Religion unter persischer Oberhoheit und Duldung,*
> *Der Widerstand gegen Rom und die Zerstörung des Zweiten Tempels 70 n. Chr."*[284]

In der oben genannten Liste ist zu erkennen, dass eine Reihe von Tatsachen und Ereignissen stattfinden musste, damit es überhaupt zu der religiösen Auffassung kommt, wie es das zeitgenössische Judentum genießt.

---

[282] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 198.
[283] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 198.
[284] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 199f

2.5.2.4. Religion als Erinnerungsstifter

Die Antwort auf die jüdische Identitätsfrage liefert das 5. Buch Mose, denn hier wird durch das Erinnern Identität gestiftet. Die Kollektivität ist auf kulturelle Erinnerungen fundiert. Dabei gibt es immer einen übergreifenden Rahmen des sowohl kollektiven als auch kulturellen Gedächtnisses. Diese können Königtum, Tempel, Institution, Territorium oder Repräsentation sein.[285] Dadurch sammeln sich Einzelne zu einem „geistigen" Israel, wo eine Gruppe sich etabliert, die die heiligen Texte rituell durch Lesungen am Leben halten. Dieser Prozess der Vergeistigung und Verinnerlichung geht zurück auf die Schriftkultur und Kanonbildung, die in den vorigen Kapiteln bereits beleuchtet wurde.

Die Heimat des Judentums ist also als ein geistiges Abstraktum, das seine Vitalität durch den Kult des Erinnerns vom Kollektiv erhält und im Deuteronomium schriftlich festgehalten wird. Es entsteht im Laufe der Zeit – mit den Worten Stefan Zweigs – „eine geistige Heimat, ein ewiges Jerusalem"[286], oder wie Heinrich Heine anmerkt „ein portatives Vaterland."[287] Hugo von Hofmannsthal bringt die Tatsache auf den Punkt und kommentiert: „Nicht durch unser Wohnen auf dem Heimatboden, nicht durch unsere leibliche Berührung in Handel und Wandel, sondern durch ein geistiges Anhängen vor allem sind wir zur Gemeinschaft verbunden."[288] Es ist leicht abzulesen, dass die Motive des Vergessens und Erinnerns einen leitmotivischen Charakter haben.

Assmann fügt in zwei seiner Werke acht Schritte hinzu, in der das 5. Buch Mose ausgelegt wird und den Akt des Erinnerns bzw. (Nicht-)Vergessens thematisiert.[289] Diese sind die Bewusstmachung und Einschreibung der Verpflichtungen an das Herz des Einzelnen (s. Deu 6, 6 und 11, 18), die Erziehung und Tradierung von kulturellen und religiösen Werten (s. Deu 6, 7 und 11, 20), die Sichtbarmachung (Deu 6,8 und 11, 18), die symbolische Referenz (s. Deu 6, 9 und 11, 21), die Speicherung und Veröffentlichung (s. Deu 27, 2-8), Feste und Rituale

---

[285] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 213.
[286] Stefan Zweig, "Brief an Abraham Schwadron (1917)", in: Richard Friedenthal (Hrsg.), **Stefan Zweig. Briefe an Freunde**, Frankfurt am Main: Fischer, 1917, S. 71.
[287] Heinrich Heine, **Sämtliche Schriften, Bd. IV**, München: Carl Hanser, 1995, S. 4.
[288] Hugo von Hofmannsthal, "Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation, Rede, gehalten im Auditorium Maximum der Universität München am 10. Januar 1927", in: Bernd Schoeller (Hrsg.), **Hugo von Hofmannsthal. Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Bd. III. Reden und Aufsätze**, Frankfurt am Main: Fischer, 1927, S. 24.
[289] Vgl. Assmann, **Religion und kulturelles Gedächtnis**, S. 30ff.

(s. Deu 16, 3 und 16, 12 und 26), die mündlichen Überlieferungen (s. Deu 31,19-21) und die Kanonisierung des Gesetzes (s. Deu 31, 9-13).

Einen weiteren Aspekt der Erinnerungsstiftung liefert die Exodusüberlieferung. Diese Geschichte, die einen besonderen Stellenwert im Judentum einnimmt, thematisiert die Befreiung der Juden von der ägyptischen Sklaverei durch Moses und die Führung von ihm in der 40-jährigen Wüstenwanderung.[290]

Alle determinierenden Elemente der späteren jüdischen Geschichte gehen auf den identitätsstiftenden Pakt der Exil- und Diasporasituation der Juden zurück. Der Umstand der unterdrückten Minderheit auf der einen Seite und die dominant, mit Assimilationsdruck herrschende Elite auf der anderen Seite, stellen die Zwiespältigkeit der Situation dar, dem das jüdische Volk ausgesetzt war.[291]

Die Exodusüberlieferung und die Sinaioffenbarung sind also die statischen Ursprungsbilder Israels, die auf das Prinzip der Extraterritorialität hinweisen.

> *„Der Bund wird geschlossen zwischen einem überweltlichen, fremden Gott, der auf Erden keinen Tempel und keinen Kultort hat, und einem Volk, das sich auf der Wanderung zwischen dem einen Land, Ägypten, und dem anderen Land, Kanaan, im Niemansland der sinaitischen Wüste befindet. Der Bundschluß geht der Landnahme voraus. […] In diesem Bund kann man überall verbleiben, wohin auch immer auf der Welt es einen verschlägt.“*[292]

Die jüdische Identität entsteht nach dieser Theorie durch die Herausführung des Volkes aus Ägypten, denn dadurch wird nach Assmann die Identität vom israelischen Volk und Gott begründet, da man in dem genannten Pakt zwei Parteien hat, zum einen Gott als den

---

[290] Vgl. Assmann, **Religion und kulturelles Gedächtnis**, S. 120f.
[291] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 200f.
[292] Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 201.

Vertragsgeber und zum anderen das jüdische Volk. Mit anderen Worten heißt es, dass die jüdische Identität von Anbeginn an mit Auswanderung und Ausgrenzung bestimmt ist.[293]

Einzelne, die sich an die Regelungen des Gesetzes halten, vergessen niemals, wer sie sind und wohin sie gehören. Die Religion wird zu einer wirklichen Alternative kollektiver Identitätsstiftung. Hier war ein Volk entstanden, das seine Abgrenzung nach außen und seinen Zusammenschluss nach innen vollkommen unabhängig von politischen und territorialen Bindungen definierte.[294] Demnach ist es eine Sache der Lern- und Erinnerungsgemeinschaft sich zu erinnern, denn dadurch „vergewissern sie sich einer verbindenden ‚konnektiven' Semantik."[295] Man erinnert also, um dazuzugehören.

2.6. Stereotype Topoi der Judenfeindschaft

In diesem Abschnitt werden stereotype Bilder der Judenfeindschaft dargestellt. Es findet eine spezifische Auswahl der Bilder statt, denn nur relevante und für die Analyse wichtige antijüdische Topoi werden zusammenfassend dem Leser nahegelegt. Außerdem handelt es sich bei der Schilderung der Stereotype um jene, die den Anfang markieren. Mit anderen Worten wird der Ursprung der Judenfeindlichkeit basierend auf ihrer Geschichte und der Angst des Abendlandes und den daraus entstandenen Folgen dargestellt. Das hat zur Folge, dass die detailreiche Schilderung des theoretischen Teils mit dem darauffolgenden historischen Teil dem Leser einen fundierten Überblick über die statischen Urbilder der Judenfeindschaft ermöglicht, die alle einzeln aufgrund bestimmter historischer Ereignisse im Laufe der Zeit entstanden sind. Stereotype entstehen also aufgrund bestimmter Voreinstellungen gegenüber dem Fremden, die auf eine bestimmte Historizität zurückgehen. Voreinstellungen oder Vorurteile gegenüber den Juden können als dauerhafte Wissensstrukturen verstanden werden, die nicht nur bis in die Zeit des Hitlerregimes, sondern in die Antike zurückgehen. Beispielsweise erwähnt Goethe in *Dichtung und Wahrheit*, dass es er sehr viel Zeit benötigte, um sich in die Judengasse hineinzuwagen. Dabei fielen ihm die von Generation zu Generation

---

[293] Vgl. Assmann, **Das kulturelle Gedächtnis**, S. 201f.
[294] Vgl. Assmann, **Religion und kulturelles Gedächtnis**, S. 209.
[295] Assmann, **Religion und kulturelles Gedächtnis**, S. 22.

tradierten Bilder der Judenfeindschaft nicht nur auf, sondern der Gedanke hat die Vergegenwärtigung dessen ermöglicht:

> *„Es dauerte lange bis ich allein mich hineinwagte. Dabei schwebten die alten Märchen von Grausamkeit der Juden gegen die Christenkinder, die wir in Gottfrieds Chronik gräßlich abgebildet gesehen, düster vor dem jugendlichen Gemüth.“*[296]

Die persönliche Erfahrung, die hier von Goethe konstituiert und rekonstruiert wird, zeigt die Verknüpfung von Erscheinungen, Eindrücken und Wahrnehmungen des *Anderen*.

Der Ausgang der judenfeindlichen Äußerungen geht auf das Stereotyp des Gottesmordes zurück, denn Juden wird vorgeworfen, Jesus getötet zu haben. Alle weiteren Stereotype entstehen im Laufe der Zeit und werden von einer Generation in die nächste weitergegeben. Anschließend werden die Bilder der Judenfeindschaft Werkzeuge antijüdischer Propaganda, denn das jüdische Volk wird mit „Diabolischem“ in Verbindung gebracht und nur „Verbündete des Teufels“ können in der Lage sein, Gott zu töten. Somit sind Juden nicht nur eine Ethnie mit der man verfeindet ist, sondern eine Gemeinschaft vor der man sich auch fürchtet. Die Verknüpfung mit dem Negativen erfolgt beispielsweise mit semantischer Aufladung der Wortarten wie etwa der Adjektive und Adverbien. Flugblätter mit physiognomischen Merkmalen, die die Juden darstellen, und vor allem die Verbreitung der Bilderpolemik im 15. Jahrhundert [297] zeigen die „aufrührerischen“, „blutdürstigen“, „christlästerlichen“, „diebischen“, „räuberischen“, „durchtriebenen“, „geizigen“, „habgierigen“, „gotteslästerlichen“, „gottesschändigen“, „grausamen“, „halsstarrigen“, „verstockten“, „verblendeten“, „mörderischen“, „ruhmsüchtigen“, „eitlen“, „treuelosen“, „untreuen“, „übeltätigen“, „undankbaren“, „wucherischen“, „gottlosen“, „ungläubigen“, „verfluchten“, „verdammten“ und „verworfen“ „Gottesmörder“, „Ritualmörder“, dem „ewigen

---

[296] Johann Wolfgang von Goethe, **Goethe Werke Jubiläumsausgabe. Dichtung und Wahrheit**, hrsg v. Müller Klaus-Detlef, Bd. 5, Frankfurt am Main: Insel, 1988, S. 136.
[297] Vgl. Peter Dittmar, “Einleitung”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 44.

Juden“, den „Wucherer“, „Hausierer“, „Verräter“, „Antichristen“ und „Ostjuden“,[298] die in den folgenden Kapiteln näher beleuchtet werden.

Weitere stereotype Bilder, die zwar im Detail nicht näher geschildert, jedoch hier festgehalten und im analytischen Teil verwendet werden, sind „Juden in der Synagoge“,[299] „Blut und Blutschande“, [300] der „jüdische Weltverschwörer“, [301] „Dunkelmänner“, [302] „Mauscheln“, [303] der „jüdische Name“, [304] der „jüdische Körper“, [305] die „Mörder der Göttinnen“,[306] die „Jüdin“,[307] der „Urbantyp“,[308] der „Intellektuelle“,[309] der „Zersetzer“,[310] der „Kapitalist“,[311] der „Kommunist“,[312] der „Israeli“[313] und die „Auschwitz-Lüge“.[314]

[298] Vgl. Nicoline Hortzitz, “Die Sprache der Judenfeindschaft”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 34.
[299] Siehe: Joel, Berger, “Zweites Bild: In der Synagoge”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 67-73.
[300] Siehe: Christina v. Braun, “Viertes Bild: Blut und Blutschande”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 80-95.
[301] Siehe: Ernst Piper, “Achtes Bild: Die jüdische Weltverschwörung”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 127-135.
[302] Siehe: Knut Kiesant, “Neuntes Bild: Dunkelmänner”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 136-142.
[303] Siehe: Christoph Daxelmüller, “Zehntes Bild: Das Mauscheln”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 143-152.
[304] Siehe: Dietz Bering, “Elftes Bild: Der jüdische Name”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 153-166.
[305] Siehe: Sander L. Gilman, “Zwölftes Bild: Der jüdische Körper”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 167-179.
[306] Siehe: Eva-Maria Ziege, “Dreizehntes Bild: Die Mörder der Götinnen”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 180-195.
[307] Siehe: Jeanette Jakubowksi, “Vierzehntes Bild: Die Jüdin”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S.196-209.
[308] Siehe: Joachim Schlör, “Siebzehntes Bild: Der Urbantyp”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 229-240.
[309] Siehe: Ingeborg Nordmann, “Neunzehntes Bild: Der Intellektuelle”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 252-259.
[310] Siehe: Richard Faber, “Zwanzigstes Bild: Der Zersetzer”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 260-264.
[311] Siehe: Avraham Barkai, “Einundzwanzigstes Bild: Der Kapitalist”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 265-272.
[312] Siehe: Peter Niedermüller, “Zweiundzwanzigstes Bild: Der Kommunist”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 273-278.
[313] Siehe: Nachum Orland, “Dreiundzwanzigstes Bild: Der Israeli”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 279-294.
[314] Siehe: Heiner Lichtenstein, “Vierundzwanzigstes Bild: Die Auschwitz-Lüge”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 294-302.

2.6.1. Der Gottesmörder

Das Stereotyp des Gottesmordes ist „der schlimmste Vorwurf“[315] von christlicher Seite an die Juden. Darunter wird die Kreuzigung von Jesus Christus verstanden. In Hinblick auf die Evangelien sind allerdings zweierlei Perspektiven zu unterscheiden. Einerseits handelt es sich hierbei um eine historische Rückschließung der Passionsgeschichte und andererseits die Frage der theologischen Bedeutung vom Tod Christi. Bevor die biblischen Erzählungen dem Leser dargestellt werden, soll an dieser Stelle festgehalten sein, inwieweit der Gottesmord den Höhepunkt bei der historischen und theologischen Entwicklung des Christentums auszeichnet.[316]

Der Vorwurf an die Juden, „welche auch den Herrn getötet haben, Jesus und die Propheten“ (1 Thess 2.15) wird nicht nur in den Evangelien wiederholend festgehalten, sondern die Bandbreite reicht von ikonographischer Tradition[317] der Darstellungen vom Mordakt mit etwaiger propagierender Charakteristik bis hin zur Fundierung des Stereotyps in Fiktion.

Die Anklage Jesu wird beispielsweise im liturgischen Gesang Improbia dargestellt. Dort heißt es:

> *„Ich habe dich gepflanzt als Meinen auserlesenen Weinberg; aber du bist mit herb geworden; mit Essig hast du Mich in meinem Durst getränkt, durchbohrtest mit der Lanze deines Heilands Brust. […] Ich schlug Ägypten deinetwegen und seine Erstgeburt; und du hast Mich gegeißelt und verraten. […] Ich öffnete vor dir das Meer, und du stießest mit der Lanze Meine Seite auf […] Ich habe dich erhöht mit großer Macht, und du hast mich aufgehängt am Kreuzespfahl.“*[318]

---

[315] Wolfgang Benz (Hrsg.), **Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart**. **Bd. 3: Begriffe, Theorien, Ideologien**, Berlin: de Gruyter, 2010, S. 113.
[316] Vgl. Grözinger, S. 57.
[317] Vgl. Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile,** S. 224.
[318] Zit. n. Grözinger, S. 57.

In einem weiteren literarischen Werk wird das Bild des Gottesmordes – diesmal in Versform – dargestellt:

„Der, welcher die Erde an ihre Stelle hängte, ist gehängt.
Der, welcher die Himmel befestigte, ist ans Kreuz befestigt.
Der, welcher alle Dinge fest machte, ist festgemacht am Holz.
Der Herr ist geschmäht, Gott ist ermordet.
Der König Israel ist geschlagen von israelitischer Hand."[319]

Die Faktizität vom Tode Christi und die Anschuldigungen Gott ermordet zu haben wird weiterhin noch zugespitzt, denn die Anschuldigung wird in verhängnisvoller Weise allen Juden zur Last gelegt, sodass nun von einer „Kollektivschuld" die Rede ist. Die Begründung und Tradierung des antijüdischen Topos und somit der Kollektivschuld seitens der Kirche erfolgt anhand der Selbstverfluchung der Juden. Diese ist aus der Rezeption des Verses „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder" (Mat 27,25) zu entnehmen.

Auch Paulus äußert sich über die Gräueltaten und die Kollektivschuld der Juden am Tode Jesu:

„Denn, ihr Brüder, ihr habt das Beispiel der Gemeinden Gottes nachgeahmt, die in Judäa in Christus Jesus sind, weil auch ihr ebendasselbe von euren eigenen [heidnischen] Volksgenossen erlitten habt wie sie von den Juden, welche auch den Herrn getötet haben, Jesus, und die Propheten, und uns verfolgt haben und Gott nicht zu gefallen suchen und gegen alle Menschen feindselig sind, indem sie, um das Maß ihrer Sünden jederzeit voll zu machen, uns wehren, zu den Heiden zu reden, damit sie gerettet werden. Doch das Zorngericht ist endgültig über sie gekommen." (1 Thess 2. 14-16)

[319] Zit. n. Grözinger, S. 57.

Johannes geht sogar noch einen Schritt weiter und konnotiert die Juden mit dem „diabolisch-teuflischem“. So dürfte es dem Laien nicht wundern, wenn im weiteren Verlauf der Zeit neue stereotype Bilder auftauchen, in dem die Juden erneut und intensiv mit dem „Teuflischen“ in Verbindung gebracht werden. Nach Johannes sind die Juden Kinder des Teufels:

> *„Nun aber sucht ihr mich zu töten [sagt Jesus] … Ihr tut die Werke eures Vaters … Ihr stammt vom Teufel als eurem Vater und wollt die Gelüste eures Vaters tun. Der war von Anfang an ein Menschenmörder und stand nicht in der Wahrheit.“ (Joh 8.40-44)*

Diese Beschuldigung ermöglicht den Christen ein eigenes Selbstbild zu kreieren, das besagt, dass die Inanspruchnahme des Judentums legitim ist, denn den Juden und dem Judentum wird jedweder Grad an Heiligtum entzogen und die jüdische Identität seitens der Kirche abgesprochen. Somit beansprucht die Kirche das legitime Erbe des „alten und wahren Israels“[320]. Die zweite Zerstörung des Jerusalemer Tempels und die Zerstreuung der Juden in der Diaspora werden gerne als ein Zeichen für ihren Anspruch gesehen.[321]

> *„Später aber zerstörte er (Gott) ihre Stadt, und es gibt keinen Teil der Welt, der nicht das Leid der Juden kennt […] Er ließ sie nicht sterben, sondern lebend allen zum Beispiel dienen, indem er sie zerstreute; und sie, die in einziges Land bewohnten, sind nun überall auf der Erde zerstreut. Und wenn du nach der Ursache fragst, wirst du keinen anderen Grund finden als den, daß sie Christus gekreuzigt haben.“*[322]

[320] Grözinger, S. 59.
[321] Vgl. Grözinger, S. 61.
[322] Zit. n. Heinz Schreckenberg, “Josephus und die christliche Wirkungsgeschichte seines ‘Bellum Judaicum’”, in: Hidegard Temporini und Wolfgang Haase (Hrsg.), **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte der Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung**, Bd. II, Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1984, S. 1126f.

Eine weitere Begründung zur Legitimation des Anspruchs erfolgt durch den rastlos wandernden Brudermörder Kain, der nicht sterben kann (s. Gen 4). Bereits seit dem 13. Jahrhundert, besonders aber ab dem Mittelalter, dient der biblische Stoff als Grundlage einer mythologischen Erzählung vom „Ewigen Juden" (genant *Buttadeus,* „Gottesschläger" in Italien und *Josef Lakedem,* „vorzeitiger Josef" in Belgien und *Juan Espera en Dios*, „Gotteshoffer" in Spanien und schließlich „Ahasver").[323] Das Motiv des „ewigen Wanderers" wird weiter unten detailreich geschildert und ist zugleich ein weiteres sehr oft verwendetes Stereotyp, das auf judenfeindliche Topoi hinweist.

2.6.2. Der Verräter

Im vorigen Kapitel wurde das Bild des „Gottesmörders" dargestellt. Wenn nun den Juden vorgeworfen wird, Jesus getötet zu haben, so ist dies mit einem Verrat verbunden. Dieser Vorwurf fördert das Bild des Verräters zu Tage. Vorneweg ist zu sagen, dass in dem Typus des Verrats soziale Bindungen spezielle Funktionen einnehmen, die auf die Begrifflichkeit des Vertrauens zurückgehen. Es ist jene Bindung, an der Verrat vollzogen werden kann, denn nicht jedem wird vertraut und nicht jedem gegenüber nimmt man eine misstrauische Position ein.[324]

Dem Begriff des Vertrauens ist die Selbstlosigkeit zuzuschreiben, denn die Gruppe erwartet ein selbstloses Handeln von ihren Mitgliedern. Wenn egoistische Selbstsucht ausgeübt wird, so wird die Existenz der vertrauten Gruppe auf das Spiel gesetzt.[325] „Je heiliger das Verratene, desto niedriger ist das Motiv des Verrats, desto schwerer wiegt der Verrat und desto abscheulicher ist der Verräter" [326], mit anderen Worten je heiliger und sakraler die verratene Beziehung ist, desto elender ist der Verrat und genauso ehrlos und abfällig der Verräter. Es ist aus dem Zitat auch zu entnehmen, dass der Verräter ein Mitglied der Gemeinschaft sein muss, der den Verrat ausübt. Der Verräter wird erst nach seinem Akt der Ausübung des Verrats als solcher diffamiert.

---

[323] Vgl. Grözinger, S. 62.
[324] Vgl. Erhard Stölting, "Sechzehntes Bild: Der Verräter", in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 218.
[325] Vgl. Stölting, S. 218f.
[326] Stölting, S. 219.

Der Grad des Verrats ist auch essentiell, denn beispielsweise kann ein Verrat am sakralisierten Vaterland als ein Verrat an Gott verstanden werden.[327] Den Höhepunkt würde allerdings der Verrat an Gottessohn markieren, der im Buch Johannes ausführlich geschildert wird.

Judas, ein Jünger Jesu, übt den Verrat aus, indem er dem Feind von Jesus mitteilt, wo er sich befindet. Dafür erhält er den sogenannten „Judaslohn". Bemerkenswert an dieser Stelle ist jedoch, dass Jesus bereits wusste, wer sein Verräter ist. Das Motiv des Verrats wird in der christlichen Theologie unter anderem auch mit der Göttlichkeit von Christus in Zusammenhang gebracht, denn Jesus soll am Abendmahl als er das Brot mit Judas teilte, gesagt haben „Was du tust, das tue bald!" (Joh 13, 27). Dieser Satz lässt sich schon fast als eine Anweisung zum Verrat verstehen. Die Konnotation der Juden mit dem Teuflischen ist auch aufgegriffen, denn in dem Augenblick soll – Johannes zufolge – der Satan in Judas hineingefahren sein: „Und nach dem Bissen, da fuhr hinein in jenen der Satan." (Joh. 13.27). An einer weiteren Stelle wird Judas sogar als der Teufel identifiziert: „Antwortete ihnen Jesus: Nicht ich euch Zwölf habe auserwählt? Und unter euch einer ein Teufel ist." (Joh. 6. 70-71). Auch Lukas zufolge fährt Satan in Judas ein, als Jesus am Abendmahl sein Brot teilt: „Hinein fuhr aber Satan in Judas, genannt Iskariot, seiend aus der Zahl der Zwölf" (Luk 22. 3).

Laut Matthäus wusste Jesus bereits, dass er von einem seiner Jünger verraten wird. Das Abendmahl wahrt demnach eine besondere symbolische Funktion, denn hier wird der künftige Verrat verkündet:

> *„Abend aber geworden war, lag er zu Tisch mit den Zwölfen. Und aßen sie, sagte er: Wahrlich, ich sage euch: Einer von euch wird verraten mich. Und betrübt seiend sehr, begannen sie, zu sagen zu ihm ein jeder: Doch nicht etwa ich bin, Herr? Er aber, antwortend, sagte: Der eingetaucht Habende mit mir die Hand in die Schüssel, der mich wird verraten. Zwar der Sohn des Menschen geht dahin, wie geschrieben ist über ihn; wehe aber jenem Menschen, durch den der Sohn des Menschen verraten wird: besser wäre es für ihn, wenn*

[327] Vgl. Stölting, S. 220.

nicht geboren wäre jener Mensch. Antwortend aber, Judas der verratende ihn sagte: Doch nicht etwa ich bin, Rabbi? Er sagt zu ihm: Du hast gesagt." (Mat 26. 20-25)

2.6.3. Der Antichrist

Die Legende des Antichristen spielt in den monotheistischen Vorstellungen der Eschatologie eine besondere Rolle. Die Lehre der gesamten religiösen Systeme gehen auf das Endschicksal des einzelnen Menschen und der Welt ein und dabei wird dem Antichristen eine besondere Rolle zugewiesen. Der monotheistische Glaube besagt, dass ein Antichrist erscheinen wird, der die Weltherrschaft an sich reißt, einen Vertrag von sieben Jahren mit den Juden in Israel schließt und eine Herrschaft von Angst und Furcht herbeiführen wird. Diese Weissagungen gehen auf die entsprechenden Stellen im Buch Daniel zurück (s. Dan 9, 24-27). Die Bezeichnung des Antichristen taucht lediglich sporadisch an nur insgesamt vier Stellen der Bibel auf. Es ist der Apostel Johannes, der sich der Terminologie des Antichristen bedient. An vier unterschiedlichen Stellen heißt es:

„Kinder, es ist die letzte Stunde! Und wie ihr gehört habt, dass der Antichrist kommt, so sind nun viele Antichristen geworden; daran erkennen wir, dass es die letzte Stunde ist." (1Joh 2,18)

„Wer ist der Lügner, wenn nicht der, welcher leugnet, dass Jesus der Christus sei? Das ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn leugnet!" (1Joh 2,22)

„Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, der ist nicht von Gott. Und das ist der Geist des Antichrists, von welchem ihr gehört habt, dass er kommt; und jetzt schon ist er in der Welt." (1Joh 4,3)

„Denn viele Irrlehrer sind hinausgegangen in die Welt, die nicht bekennen, dass Jesus der im Fleisch gekommene Christus ist; das ist der Irrlehrer und der Antichrist." (2 Joh 7)

Es ist allerdings festzuhalten, dass die Geschichte vom Antichristen und die Exegese dessen in den verschiedenen monotheistischen Religionen eine Sache der Theologie ist.

Wichtig ist allerdings für die vorliegende Arbeit, dass die Legende vom Antichristen existiert, und es hierbei um eine in der Religion verankerte oppositionelle Haltung gegenüber der Christenheit ist. Nach den o. g. Versen (1) bekennt der Geist Jesu nicht als Gott, (2) leugnet ihn, (3) und die Fleischwerdung Christi. Die Vertreter der oppositionellen Haltung – nach Wortlaut der Bibel „jeder Geist" – sind demnach die Antichristen. Die Legende vom Antichristen wird in der Johannesoffenbarung besonders im 13., 14. und 15. Kapitel ausführlich erläutert (s. Offb 13-15).

Die Entstehung des judenfeindlichen Bildes des Antichristen hat ihren Ausgang auch aus der christlichen Lehre, denn der Antichrist wird – wie o. g. – einen 7-jährigen Bund mit dem israelischen Volk schließen (s. Dan 9,27; Joh 5,43) und alle Völker der Erde werden sich verbünden und einen Krieg gegen Israel führen (s. Sach 12; 14). Jerusalem wird das Zentrum des friedlichen Reiches von Jesus Christus sein (s. Jes 2, 2-4), doch der jüdische Tempel in Jerusalem wird neu errichtet und der Antichrist wird dort hausen und über die Welt herrschen (s. Dan 9,27; Mt 24,15; Thess 2,4). Nach ungefähr vierjähriger Herrschaft wird der Antichrist von Jesus und Erzengel Michael auf dem Ölberg besiegt und getötet (s. Sach 12,1-3) und zu dem Zeitpunkt wird dann Israel Jesus als seinen Messias anerkennen (s. Sach 12,10).

Genau diese biblische Prophezeiung vom Antichristen spiegelt sich in verschiedenen fiktiven Texten wider. Eines der ältesten Antichristspiele geht auf das 12. Jahrhundert *Ludus de Antichristo* zurück, in der Literatur als Medium der Judenfeindlichkeit benutzt wird. Antisemitische und antijüdische Aspekte werden auch in der älteren Schrift *Des Entkrist Vasnacht* in Zürich zum Ausdruck gebracht. Hier heißt es beispielsweise:

> *„Der Entkrist:*
> *Wa ist nu da[s] volk von Israhel,/ Abraham und Daniel?/ Was t alle jüdischait?/ Die schüllen wesen all gemait./ Ich pin Messias genant,/ Von got pin ich her gesant./ Ich pin gewaltig, hoch gesporn/ Von einer junkfrau auß derkorn./ Ir schült euch alle zu mir kern,/ Die Christen meinen glauben lern,/ Das sie auch werden meine kint,/ Als die Jüden gewesen sint.*
>
> *Die Jüdin:*

Ach, Messias, unser got zart,/ Dein haben wir lange gewarte./ Seit Jerusalem zustört wart,/ Haben wir trauengelebt hart,/ Das unser niemant geachtet hat,/ Messias, gib uns deinen rat!"[328]

2.6.4. Der Ritualmörder

Das Thema Ritualmord ist bereits unter Kapitel 2.3.4 angeschnitten worden und soll im Folgenden näher dargelegt werden.

Die Beschuldigungen gehen auf das Jahr 1144 zurück. Zu der Zeit wurde in England den Juden vorgeworfen, am Pessachfest ein vermisstes christliches Kind, William von Norwich, entführt und getötet zu haben wie Jesus am Kreuz. Diese Misshandlung und zu rituellen Zwecken verwendeter „Wahnglaube"[329] besagt, dass das Blut von Menschen der Gottheit angenehm sei. Das Blut von unschuldigen Kleinkindern wie etwa zehnjährigen Knaben, habe gegenüber anderen Lebewesen, darunter auch dem Mädchenblut, eine höhere Opferqualität.[330] Nach dem mittelalterlichen Glauben benötigen Juden unter anderem gesundes und unschuldiges Opferblut, um die Hörner zu reinigen, da die jüdischen Kinder mit den Hörnern auf die Welt kommen. Darüber hinaus soll das Blut den sogenannten „Judengestank" mindern und es soll auch bei Geburten verwendet werden, sodass es zu keinen Komplikationen währenddessen kommt.[331] Es wird den Juden auch vorgeworfen, dass sie „unschuldiges Christenblut" gern trinken.[332]

---

[328] Zit. n. Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile,** S. 224.
[329] Rainer Erb, "Drittes Bild: Der Ritualmörder", in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 74.
[330] Vgl. Erb, S. 74.
[331] Vgl. Erb, S. 74.
[332] Vgl. Braun, S. 86.



Abb. 2: Ritualmord in Trient, 1493[333]

Die Blutsymbolik erhält im Judentum einen gesonderten Platz, denn bereits auf dem Altar des Tempels wurden Tiere geopfert. Darüber hinaus dürfen Juden nach eigenen Verordnungen kein Tier verzehren, dass nicht ausgeblutet ist, und es ist das Blut, das die Gemeinschaft zusammenhält und den Bund zwischen Gott und dem erwählten Volk semiotisiert.[334]

2.6.5. Der Ewige Jude

Bei dem „Ewigen Juden" handelt es sich um eine dramatische Geschichte eines jüdischen Schusters aus Jerusalem, bei dem Jesus während seiner Reise nach Golgotha ruhen wollte. Der Schuster soll Jesus nicht ruhen lassen und ihn mit Schimpfwörtern vertrieben haben. Als Reaktion soll Christus geantwortet haben: „Ich will stehen und ruhen, du aber sollst gehen." Seit diesem Geschehen ist der Schuster – je nach unterschiedlichen Perspektiven – mit dem Fluch bzw. Segen versehen, sodass er, „Ahasverus", barfuß durch die Welt wandert, dabei ein bescheidenes Leben führt und musterhafte Frömmigkeit als Christ nachweist.[335]

---

[333] Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile,** S. 20.
[334] Vgl. Braun, S. 81.
[335] Vgl. Avram Andrei Baleaunu, "Fünftes Bild: Der ewige Jude", in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 96.



Abb. 3: Der Ewige Jude in der Tracht eines Türken, 1795[336]

Die ewige Wanderschaft zeigt sich auch in verschiedenen literarischen Bearbeitungen. Exemplarisch und prototypisch dürfte Johann Wolfgang von Goethes Auszug aus seinem Gedicht *Der ewige Jude* dienen, denn hier thematisiert er einen

„Schuster, wohlbekannt
Wegen seiner Herzfrömmigkeit
Zur gar verdorbnen Kirchenzeit.
War halb Essener, halb Methodist,
Herrnhuter, mehr Separatist,
Denn er hielt viel auf Kreuz und Qual,
Genug, er war original.“[337]

[336] Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile**, S. 248.
[337] Johann Wolfgang von Goethe, **Poetische Werke**, Berliner Ausgabe, Bd. 3, Berlin: Aufbau, 1774.

Auch Goebbels benutzte den Begriff „Der Ewige Jude“ als Titel seines Nazi-Propaganda-Films von 1940.[338] Das Stereotyp gilt als Prototyp des „Entwurzelten“ und „Heimatlosen“[339] und war bis zum Ende des 20. Jahrhunderts in England, Frankreich, Finnland, Schweden und Deutschland lebendig.[340]

Im Anhang des Ahasverus Stoffes ist die Erzählung *Von den zwölf jüdischen Stämmen* angehängt. Hier wird thematisiert, wird die jüdischen Stämme verloren gegangen sind.[341] Die Begründung des „ewigen Juden“ liegt demnach darin, dass die Ermordung von Jesus mit den jüdischen Stämmen in Verbindung gebracht wird. Alle nachfolgenden Generationen der jüdischen Ethnie sind damit mit Schuld beladen, sodass im Ergebnis das Bild des „ewigen Juden“ entsteht und von Generation zu Generation tradiert wird. Die Vergegenwärtigung vom antijüdischen Topos „Der Ewige Jude“ war letzten Endes die fixe Idee, das Stereotyp des Ewigen.

2.6.6. Der Wucherer

Der „Wucherer“ ist eines der meistverwendeten Stereotype und beinhaltet im Grunde genommen den Verleih von Geld gegen Zinsen. Heutzutage kann dies als regulär und verständlich gelten, doch im 12. Jahrhundert war es den Christen durch die Kirche verboten, Geld gegen Zinsen zu verleihen, und galt somit als illegal. Jeglicher illegale Geldgewinn war nicht möglich und verabscheuungswürdig. Das seitens der Kirche als widerlich und unehrenhaft empfundene Gewerbe, konnten die Juden freilich ausüben, da sie der Kirche nicht angebunden waren.[342]

Das prototypische Idealbild des Stereotyps in der Literatur liefert uns Shakespeares *The Merchant of Venice*, in der ein „jüdischer Wucherer“, Shylock, auftritt, und als ein Typus

---

[338] Siehe: Yizhak Ahren, Stig Hornshøj-Møller, Christoph B. Melchers, **»Der ewige Jude«. Wie Goebbels hetzte**, Aachen: Alano, 1990.
[339] Vgl. Baleaunu, S. 101.
[340] Vgl. Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer**, S. 249.
[341] Vgl. Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer**, S. 252.
[342] Vgl. Freddy Raphael, Sechstes Bild: “Der Wucherer”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 103.

des absoluten Gegenteils eines christlichen Idealbildes dargestellt wird.[343] Bemerkenswert im Drama ist, dass Shylock in der Nebenhandlung vorkommt und dabei nur in fünf Szenen auftritt. Darüber hinaus wird er an neun Stellen mit dem Teufel assoziiert und der stilistische Sprachgebrauch Shakespeares in den Reden von Shylock ist stets mit aggressiver Wortwahl versehen, wie etwa negativ und teuflisch konnotierte Adjektive und wiederholte Erwähnung von Tieren und Raubtieren. Durch die Shylockfigur wird das Bild des „Wucherers" in England illustriert. Hier tritt Shylock als der Geldverleiher auf, der sein Komplott schmiedet und auf den profitablen Moment wartet bis er die vorherrschende gesellschaftliche Ordnung destabilisieren und gänzlich zerstören kann.[344] Das „Blutsaugermotiv"[345], das als eine vorurteilhafte Projektion des Fremden (Fremdbild) seitens der Kirche erfunden wird, zeigt unter anderem auch wie sich die Juden notgedrungen auf den Handel von Geld spezialisiert haben bzw. mussten, denn sie wurden schrittweise von jeglichen Berufsfeldern, akademischen Positionen, Beamtenstatus, aber auch aus dem privaten Sektor verdrängt. Durch die Regelungen an denen sich die Juden zu halten hatten – wie etwa die Kleiderordnungen oder die Einschränkungen durch Pogrome und verhältnismäßig befristete und bedingte Bewilligungen für eine Niederlassung in einer Ortschaft –, waren sie an den Geldhandel gebunden, da der Wucher die einzige Möglichkeit ihrer Existenz darstellte:

> *„[S]ie müssen zahlen für das Gehen und für das Kommen, für das Verkaufen und für das Kaufen, für das Recht des gemeinschaftlichen Gebets, für die Verehelichung, für ein neugeborenes Kind und auch für den Toten, den man auf den Friedhof tragen muß. Ohne Geld ist die jüdische Gemeinschaft unausweichlich zum Verschwinden verurteilt."*[346]

Dieser Umstand änderte sich jedoch, nachdem die Juden einen wirtschaftlichen Aufschwung erlebten. Im Laufe der Zeit verfügten sie so über finanzielle Mittel, was zur Folge hatte, infolgedessen ein neues stereotypes Bild der Judenfeindschaft entstand. Ihnen wurde

---

[343] Vgl. Anat Feinberg-Jütte, "Siebtes Bild: Shylock, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 122.
[344] Vgl. Raphael, S. 103.
[345] Vgl. Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer**, S. 131ff.
[346] Poliakov, Bd. 2, S. 57.

gewissermaßen vorgeworfen, Geld als Mittel zur Unterdrückung verwenden zu haben.[347] Beispielsweise definiert Werner Sombart den jüdischen Geist in Relation zum Kapitalismus wie folgt: „Der jüdische Geist hat sich niedergeschlagen, ‚objektiviert' in tausend Einrichtungen und Gebräuchen, in unserem Recht, unserer Verfassung, in unserem Lebensstil, in unserer Wirtschaft und immer so weiter."[348] Die Entwicklung des Stereotypes deutet auf die Tatsache, dass sich das Vorurteil des „Blutsaugers" ins ausbeuterisch-schöpferische Kapital umwandelt. Zu dem wird der Vorwurf, dass Juden den „wucherischen Kapitalismus" noch weiter vorangetrieben haben, unterstrichen. Dieser Vorwurf wird am Beispiel der Familien Fuger und Rothschild aufgezeigt. Ersterer soll Kredite vergeben, letzterer die Kriege finanziert haben.[349] Demnach wird folgendes Bild gezeichnet:

> *„Der Jude arbeitet nicht, sondern läßt die anderen arbeiten; er spekuliert und macht Geschäfte mit den Produkten der Handarbeit und der geistigen Arbeit von anderen. Das Zentrum seiner Aktivitäten ist die Börse. […] Dieser fremde Stamm hat sich im deutschen Volk eingenistet, um es bis aufs Mark auszusaugen."*[350]

2.6.7. Der Hausierer

Unter dem Begriff des Hausierens versteht man einen Handel, nach dem Händler von Haus zu Haus ziehen und Waren verkaufen. Es ist ein „Nothandel" und gilt als typisch jüdisch.[351] Rohrbacher liefert ein Bild, das die Situation der Juden am Existenzminimum darstellt:

> *„Denn Subsistenzmöglichkeiten fanden Juden damals wie bereits seit Jahrhunderten fast ausschließlich in Handel. Als Nichtchristen hatten sie keinen Zugang zu den christlichen Zünften, als Nichtbürger waren sie von allem bürgerlichen Gewerbe*

[347] Vgl. Raphael, S. 109.
[348] Werner Sombart, **Der deutsche Sozialismus**, Berlin: Buchholz Weisswange, 1834, S. 214.
[349] Vgl. Raphael, S. 108.
[350] Zit. n. Raphael, S. 109.
[351] Vgl. Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile**, S. 48.

ausgeschlossen; und in den ‚Judenverordnungen', die ihr Leben in den einzelnen Territorien reglementieren, wurde ihnen von der christlichen Obrigkeit ein ums andere Mal genau jener ökonomische und soziale Nischenplatz als alleinige Existenzberechtigung und Existenzgrundlage zugewiesen, der sie in den Augen der Christen zu Schacherern und Wucherern stempelte."[352]

Die finanzielle Notlage und ein Leben unter der Existenzgrenze verleitete einige Juden dazu, Hausierhandel zu betreiben, weil es die einzige Überlebensmöglichkeit bot. In den Jahrmärkten hatten sie eine schlechte Reputation und wurden als „betrügerische Ausbeuter" gesehen.[353]



Abb. 4: Jüdischer Hausierer in der Stadt, 1858[354]

Demnach wurde über sie, insbesondere in deutschen Jahrmärkten, gespottet und gelacht. [355] In diesem Kontext äußert sich auch Lessing: „Freilich muß man, dieses

[352] Vgl. Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile**, S. 49.
[353] Vgl. Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile**, S. 31.
[354] Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile**, S. 72.
[355] Vgl. Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile**, S. 28.

[Emanzipationskonzept] zu glauben, die Juden näher kennen, als aus dem lüderlichen Gesindel, welches auf den Jahrmärkten herumschweift.“[356] In seinem Bild des „lüderlichen Gesindel“ sah Lessing allerdings nicht den am Rande der Gesellschaft unter der Armutsgrenze lebenden Juden, sondern das Vorurteil, das der Vertreter der Aufklärung, beispielsweise in seinem Lustspiel *Die Juden* kritisiert. Hier tritt Räuber Krumm auf, den Lessing als einen „rechtschaffene[n] Christ“ und „wohlbestallte[n] Vogel“ selbstcharakterisieren lässt und folgende Worte in den Mund legt:

> *„Mein Herr, zum Exempel: Ich bin einmal auf der Messe gewesen – ja ! wenn ich an die Messe gedenke, so möchte ich gleich die verdammten Juden auf einmal mit Gift vergeben, wenn ich nur könnte. Dem einen hatten sie im Gedränge das Schnupftuch, dem anderen die Tabaksdose, dem dritten die Uhr, und was weiß ich sonst mehr, wegstibitzt. Geschwind sind sie, ochsenmäßig geschwind, wenn es aufs Stehlen ankömmt.“*[357]

Auch Kafkas Vater war ein Hausierer, bevor er sich zum Prager Kaufmann hocharbeitete. Hermann Kafka, ein in Böhmen geborener Jude, verließ seine Kinder als Franz Kafka bereits 14 Jahre alt war. Aus den Tagebucheinträgen von Kafka ist zu entnehmen, dass der Vater Briefkontakt mit seinen Kindern pflegte. In einem dieser Briefe teilte Hermann am 26. Dezember 1911 mit, dass er von Dorf zu Dorf wanderte und „jahrelang infolge ungenügender Winterkleidung offene Wunden an den Beinen hatte, daß er schon mit zehn Jahren ein Wägelchen auch im Winter und sehr früh am Morgen durch die Dörfer schieben mußte.“[358]

---

[356] Gotthold Ephraim Lessing, **Aus der theatralischen Bibliothek. Über das Lustspiel: Die Juden, 1754. Lessing's Sämtliche Werke in einem Bd.**, Leipzig: Verlag der G. J. Gösch'schen Buchhandlung, 1841, S. 328.
[357] Gotthold Ephraim Lessing, “Die Juden”, in: Karl Lachmann (Hrsg.), **Sämtliche Schriften Gotthold Ephraim Lessings,** Erster Bd., Berlin: Boß'schen Buchhandlung, 1848, S. 308.
[358] Franz Kafka, **Tagebücher 1910-1923**, Norderstedt: Books on Demand, 2016, S. 182.



Abb. 5: Jüdischer Hausierer, 1820.[359]

Schließlich sollen die Aufzeichnungen von Ascher Lämmle Weldtsberg aufgegriffen werden, in der ein weiteres Bild der „jüdischen Hausierer" dargestellt wird. Hier ist besonders der erfolgreiche Handel hervorzuheben. Besonders in Notsituationen, z. B. in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war der Hausierhandel unentbehrlich. Auch in Zeiten der Befreiungskriege boten jüdische Hausierer, die einzige Möglichkeit Kleidung zu erwerben. Demnach dürften der finanzielle Erfolg und die verbesserten Umstände nicht wunderlich sein:

> *„So hatte jeder seine Tasche voll Geld und kaufte, was ihm vorkam, besonders Taschenuhren. Ich verkaufte meine Uhr für zehn Taler und konnte in diesem Augenblick noch hundert loswerden. Aber wo bekommt man welche? Ich lief mit meinen zwanzig Talern nach Bremen. Da lief ich umher, fand aber keinen Uhrenhändler. Glücklicherweise kam ich zu einem alten Uhrenmacher, der zwölf Stück alte Uhren hatte, die ich ihm alle abkaufte und nahm für meine zwanzig Taler vier schlechte mit. Kaum hier angelangt, habe ich sie mit gutem Nutzen verkauft. Ich lief in der Nacht nach Bremen, früh kam ich mit sechs Stück an, und gegen Abend waren sie verkauft. Ich lief wieder nach Bremen und kaufte noch welche.*

[359] Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile**, S. 65.

Sobald ich mich sehen ließ, kamen dreißig Soldaten, die alle Uhren haben wollten; was ich forderte, erhielt ich. So bin ich in vierzehn Tagen zwölfmal nach Bremen gelaufen, wo ich nur etwa fünfzig Uhren erhalten konnte."[360]

2.6.8. Der Ostjude

Der Begriff vom „Ostjuden" geht zurück auf Nathan Birnbaum, der um 1900 den Begriff prägte. Es handelt sich hierbei um eine soziokulturell und religiös fundierte Begrifflichkeit innerhalb der Aschkenasim (= Westjudentum), die eine Abgrenzung zwischen dem West- und Ostjudentum anstrebten. Erstere heben sich durch eine fortgeschrittene Assimilierung an westliche Werte, die Urbanisierung sowie die Angleichung der jiddischen Sprache an die deutsche Standardsprache vom Ostjudentum ab. Letztere zeichnen sich durch ein starres Festhalten an jüdische Taditionen und der Halacha, die Aufrechterhaltung der jiddischen Sprache sowie eine ghettoisierte Lebensform aus. Das Ostjudentum versinnbildlicht in diesem Sinne das Gegenbild eines modernen und emanzipierten deutschen Judentums.[361]

Das Bild der „Ostjuden" etablierte sich in Deutschland erst Mitte des 19. Jahrhunderts. In der Literatur wird sie stark negativ konnotiert. Die Juden verkörpern in den fiktiven Werken meist eine mit negativer Charakteristik ausgestattete Rolle wie etwa in *Soll und Haben* von Gustav Freytag und *Hungerpastor* von Wilhelm Raabe. Sie treten hier als „jüdische Wucherer", „Ausbeuter" und „Hausierer" auf, die eine stilistisch schwache Sprache verwenden.[362]

Die stereotypen Bilder besonders die des „Ostjuden" sind bereits in der Weimarer Republik und der ersten Republik in Österreich entstanden und markieren ihren Höhepunkt im Nationalsozialismus. Mit der Parole „Die Juden sind unser Unglück!"[363] gab beispielsweise Heinrich von Treitschke ein einflussreiches Signal, das für den modernen Antisemitismus in Deutschland – der rassistisch begründet ist – ausschlaggebend war.

---

[360] Zit. n. Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile**, S. 57.
[361] Vgl. Ludger Heid, "Achtzehntes Bild: Der Ostjude", in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 241.
[362] Vgl. Heid, S. 241.
[363] Heinrich Treitschke von, "Unsere Ansichten", in: *Preußische Jahrbücher*, zit. n. Walter Boehlich (Hrsg.), **Der Berliner Antisemitismusstreit**, Frankfurt am Main, 1965, S. 11.

Die Ostjuden bilden ab dem 19. Jahrhundert in Deutschland die Zielscheibe für öffentliche Ärgernisse und Provokationen.[364] Die „Ostjudenproblematik“ erlebte jedoch seinen Höhepunkt, als es sich 1920 zu einer antiostjüdischen Kampagne im Besonderen der „Ostjudenfrage“ entwickelt. In einer Volksabstimmung soll dabei entschieden werden, inwieweit die Juden noch geduldet sein sollen:

> *„Durch Volksabstimmung muß darüber entschieden werden, ob noch weitere Millionen Juden aus dem Osten nach Deutschland einwandern dürfen, da diese durch ihre uns fremde Lebensauffassung eine wirtschaftliche und kulturelle Gefahr bedeuten. Deutsches Land soll den deutschen Menschen als Heimat und Vaterland erhalten bleiben. Darum fordern wir Verbot der Einwanderung der Juden. Deutschland den Deutschen.“*[365]

Der Antisemitismus verbreitete sich auch innerhalb der staatlichen Organe sehr rapide. So heißt es in einem Schreiben, das auf den 01. Februar 1919 datiert und vom Reichsdirektorium an den Reichminister des Innern addressiert ist, nach einer geeigneten Maßnahme gegen die „galizischen und polnischen Juden“ zu suchen:

> *„Da sie es bei ihrem Raffinement, bei ihren Verbindungen untereinander und mit Dritten und bei ihrer Geschicklichkeit, Ausnahmebestimmungen auszunutzen, anscheinen sehr gut verstehen, die gesetzlichen Vorschriften zu umgehen, so ist trotz aller hie und da verhängten Strafen und sonstigen Nachteilen gegen das Unwesen ein durchgreifender Erfolg kaum zu erhoffen, wenn es sich nicht ermöglichen läßt, die underwünschten ausländischen Gäste, deren Anwesenheit für uns auch aus politischen wie aus Ernährungs- und Wohnungsrücksichten nicht gerade von Vorteil sein dürfte, von Deutschland fernzuhalten.“*[366]

---

[364] Vgl. Heid, S. 243.
[365] Zit. n. Heid, S. 245.
[366] **Deutsches Zentral-Archiv Potsdam, Reichsminister des Innern** (RMdI), Nr. 14051/1, 1. Februar 1919. Zit. n. Walter Mohrmann, “Antisemitismus. Ideologie und Geschichte im Kaiserreich und in der Weimarer Republik”, Berlin/DDR, 1972, S. 176f.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die hier vorgestellten stereotypen Bilder in erster Linie auf realen historischen Gegebenheiten zu fußen scheinen und sich im Laufe der Geschichte in das kulturelle Gedächtniss des Abendlandes einprägt haben. Diese judenfeinlichen Bilder rekkurieren somit auf das kulturelle Gedächtis und werden durch die Tradierung ewig vergegenwärtigt. Wenn also die Möglichkeit zur Rekonstruktion des kulturellen Erbes im Abendland nicht gegeben wäre, würde die außergewöhnlich lange Übertragung jüdischer stereotyper Bilder nicht existieren. Erst in unmittelbarer Auseinandersetung mit dem Fremden erkennt man nämlich das Eigene und kann somit der Entstehung von Vorurteilen und Voreinstellungen entgegenwirken, und eine Verhaftung an tradierte stereotype Bilder der Judenfeindschaft vermeiden.

KAPITEL 3

ABRISS DER JÜDISCHEN GESCHICHTE

Der historische Hintergrund der zu analysierenden Werken ist von besonderer Bedeutung, da er die Grundlage für das historische Verstehen und die Gesamtinterpretation liefert. Die der Dissertation zu Grunde liegenden Werke sind meist historische Romane oder Publikationen mit historischen Figuren. Die Klärung der Identitätsproblematik bei Wassermann, die Widerspiegelung dessen in seinen Werken und der Gebrauch stereotyper Judenbilder in Form tradierter Erinnerungen sind ohne das notwendige Hintergrundwissen nicht möglich. Deshalb wurden besonders drei Zeitperioden der jüdischen Geschichte ausgewählt, die für die Arbeit relevant sind. Zum einen ist es das Zeitalter der Sepharden im 15. Jahrhundert, die darauffolgenden Jahre nach der Spanischen Inquisition, die Vertreibung der Juden durch und außerhalb Europa(s) und schließlich das Zeitalter nach 1900. Die drei Epochen bilden somit den Hintergrund für die Romane (1) *Christian Wahnschaffe* (2) *Der Moloch* (3) *Der Fall Maurizius* und (4) *Die Juden von Zirndorf*.

3.1. Die Sepharden der Iberischen Halbinsel

Die Geschichte der sephardischen Juden auf der Iberischen Halbinsel, die spanische Inquisition und dessen Folgen wie etwa Judenverfolgungen, Judentaufen, Beschlagnahmung der jüdischen Kinder durch spanische Autoritäten, die Flucht der Juden in ganz und durch Europa und die Einführung weiterer Inquisitionen in europäischen Ländern aufgrund und anhand des Prototyps der Spanischen Inquisition sind für das Werk *Der Moloch, Die Juden von Zirndorf und Die Geschichte der jungen Renate Fuchs* essentiell. Für die genannten Werke sind allerdings nur die historischen Ereignisse wichtig, welche die unten aufgelisteten fünf Elemente enthalten, weshalb auch nur die folgenden geschichtlichen Überlieferungen berücksichtigt wurden:[367] Jüdische(r) Exil, Vertreibung, Ausweisung, Zwangstaufen, Zwangsbekehrungen, Beschlagnahmung der Kinder seitens nicht-jüdischer Autoritäten und Messiaserwartungen.

[367] Für die chronologisch-datenfaktische Schilderung der jüdischen Geschichte, die die Pogrome, Inquisitionen, Zwangstaufen, Zwangskonversionen und Vertreibungen innerhalb und durch Europa schildern, siehe: Johann Maier, **Jüdische Geschichte in Daten**, München: C.H. Beck, 2005.

3.1.1. Sepharden vor der spanischen Inquisition

Was sind Sepharden und Aschkenasen? Wie grenzen sie sich voneinander ab? Im Weltjudentum gibt es zwei Hauptzweige, welche die jüdische Kultur definieren, zum einen sind es die Sepharden und zum anderen die Aschkenasen.[368] Nach der Zerstörung des zweiten Jerusalemer Tempels[369] beginnt die nahezu zweitausendjährige Diaspora der Juden und sie sind „zerstreut unter den Völkern“[370], darunter auch in Spanien. Die Sepharden sind ursprünglich die auf der Iberischen Halbinsel angesiedelten Menschen jüdischer Abstammung. Die Juden siedelten sich besonders in den Hafenstädten der Levante, Nalearen, Tarragona und Menorca an. Nach der spanischen Inquisition (Tribunal des Santo de la Inquisición) wurden sie jedoch vertrieben und zerstreuten sich in Nordwesteuropa, Italien, Nordafrika sowie im Osten in den Regionen des Osmanischen Reiches. An der Spitze des Westjudentums stehen zwei Oberrabbiner, einer repräsentativ für die Sepharden und der andere für Aschkenasen. Die Sepharden sind zwar heutzutage im Vergleich zu den Aschkenasen von der Anzahl her geringer, doch sie sind religiös tonangebend und spielen besonders in der Innenpolitik Israels eine wichtige Rolle. Die Aschkenasen hingegen haben nach dem 18. und 19. Jahrhundert durch ihre Emanzipation – vor allem auch durch Mendelssohn – sich etabliert und haben die Führungsrolle innerhalb des Judentums übernommen.[371]

Die ersten Spuren der Semiten auf der Iberischen Halbinsel gehen allerdings zurück auf 1100 v. Chr.: die Phönizer. Die Bevölkerung ist ein mit den Hebräern eng verwandtes semitisches Volk. Im Laufe der Zeit fällt Spanien unter die römische Herrschaft und wird romanisiert, weshalb auch gegenwärtig die romanische Sprache in Spanien vorherrschend ist.[372]

Die erste strikte Ausgrenzung der jüdischen Bevölkerung von dem Rest der Gesellschaft erfolgte bereits in den Jahren um 305 n. Chr. mit dem Konzil von Nicäa. Auf dem Konzil wurde ein streng reglementierter Verhaltenskodex bestimmt, der das Zusammenleben

[368] Vgl. Bossong, S. 7.
[369] Vgl. Maier, S. 26.
[370] Bossong, S. 15.
[371] Vgl. Bossong, S. 7ff.
[372] Vgl. Bossong, S. 15.

von Juden und Nicht-Juden regeln sollte. Dabei sind auch sexuelle und eheliche Beziehungen zwischen Juden und Christen verboten worden. Menschen unterschiedlicher Glaubensgemeinschaften durften auch nicht gemeinsam an einem Tisch essen, da es für Christen aufgrund der Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu Christi inakzeptabel war.[373] Eine weitere Einschränkung, das die Juden tief getroffen hatte, war, dass sie keine Sklaven erwerben konnten. Die Begründung lag darin, dass die Juden einen Einfluss auf christliche Sklaven ausüben konnten, sodass sie den Weg der Konversion eingehen würden. Um dem Ganzen grundsätzlich zu entgehen, ordnete König Sisebut die Juden vor die Wahl, entweder sich taufen zu lassen oder das Land zu verlassen. Dieses Gesetz zählt zu den ersten Anordnungen der Zwangsbekehrungen, die in der spanischen Geschichte vorgefallen sind. Darüber hinaus wurden Kinder den Familien entzogen und in Klöstern untergebracht. 681 n. Chr. wurden weitere antijüdische Gesetze[374] erlassen, die jeglichen Besitz von jüdischen Schriften verbot. Beschneidungen, die Heilung des Sabbats und das Zurückweisen von Schweinefleisch war auch lebensgefährlich. Die zeitgleich entstandene monotheistische Religion, der Islam, und ihre Angehörigen wurden von den zeitgenössischen Sepharden als „Befreier“ [375] angesehen. Deshalb halfen die Juden den Muslimen bei der Invasion von Spanien.[376]

3.1.2. Spanien unter muslimischer Herrschaft

Mit Unterstützung der Juden wurde Spanien von den Arabern erobert und das sogenannte „goldene Zeitalter“[377] für die jüdische Bevölkerung auf der Iberischen Halbinsel eingeläutet. Das Zeitalter unter dem Kalifat von Córdoba war eine friedvolle Blütezeit, denn Wirtschaft, Wissenschaft und Künste hatten einen Höhepunkt erreicht. Córdoba entwickelte sich zu den drei größten Städten in Europa und war mit Abstand die größte unter ihnen. Die jüdische Gesellschaft konnte sich im vollen Umfang entfalten und es kam zu einer Verschmelzung von arabischer und jüdischer Kultur. Allein die Bibliothek von al-Hakem

[373] Vgl. Bossong, S. 16.
[374] Vgl. Maier, S. 34.
[375] Bossong, S. 20.
[376] Vgl. Bossong, S. 18ff. Vgl. auch: Michael Brenner, **Kleine jüdische Geschichte**, München: C.H. Beck, 2012, S. 88.
[377] Brenner, S. 86 und Bossong, S. 21.

umfasste 400.000 Bände.[378] Innerhalb der nächsten Jahrhunderte entwickelte sich Granada zur Gharnâta al-Yahûd („Stadt der Juden“) und etwa ein Viertel der 25.000 Haushalte waren jüdisch. Das spanische Reich des Kalifen wurde später allerdings von den Berbern und dann von den sogenannten Almohaden erobert. Unter der Herrschaft der Almohaden kam es allerdings zu weiteren Einschränkungen der Juden und die jüdische Bevölkerung wurde wieder vor die Entscheidung gestellt: die Konversion zum Islam oder der Tod.[379] Ferner wurden jüdische Einrichtungen, darunter zahlreiche Synagogen zerstört, jüdische Gemeinden aufgelöst und Hochschulen geschlossen. In der Folge mussten Juden wieder die Flucht ergreifen und wanderten somit Mitte des 12. Jahrhunderts in den christlichen Norden Spaniens.[380]

Anfangs konnten sich die Juden im christlichen Territorium frei entfalten, jegliche Rechte und Freiheiten wurden ihnen zugesprochen, die Ausübung von Berufen und Beamtenstatus gewährt,[381] doch auch dies hielt nicht lange an. Auf der einen Seite schützten die höhere Schicht des Adels, die Könige und Hofleute die Juden, doch auf der anderen Seite war der niedere Klerus und das einfache Volk mit einem verbreiteten Judenhass gekennzeichnet. Die Folgen waren erneut weitere Pogrome (1391)[382] und die Vertreibung (1492).[383] Die Aussichtlosigkeit und Passivität mündete in der jüdischen Mystik;[384] in anderen Worten entwickelte sich die Kabbala. In den folgenden Jahren gab es weitere Regelungen, welche die Lebensumstände tief trafen. 1348 führte König Alfons XI. eine Bestimmung ein, die den Juden jegliches Darlehen von Zinsen verbot, und jüdisch-stämmige Menschen sich nur bis zu einer bestimmten Obergrenze Besitz aneignen konnten. Außerdem wurden sie im selben Jahr für die Pest in Europa verantwortlich gemacht[385] und der Erzbischof von Sevilla forderte in seiner Kanzelrede die Zerstörung der 23 Synagogen in Sevilla. Demnach wurden auch ganze Judenviertel mit samt der Bevölkerung in Brand gesetzt und die Flüchtlinge als Sklaven verkauft. Im ganzen Land lösten diese Maßnahmen ein Echo aus, sodass in vielen Städten Spaniens darunter Valencia, Mallorca, Barcelona, Gerona, Lérida und andere die Juden

[378] Vgl. Bossong, S. 21f. und 86f.
[379] Vgl. Bossong, S. 33.
[380] Vgl. Bossong, S. 33.
[381] Vgl. Bossong, S. 34.
[382] Vgl. Maier, S. 58f.
[383] Vgl. Maier, S. 59.
[384] Vgl. Bossong, S. 38f.
[385] Vgl. Brenner, S. 103.

verfolgt, in Brand gesetzt, ermordet, versklavt oder als Sklaven verkauft wurden. „Überall in Spanien brannten die Synagogen“[386] und das einfache Volk überstürmte die Judenviertel mit den Schlachtrufen: „Tod oder Taufe!“[387] Dies hatte zur Folge, dass viele Juden sich der Taufe unterzogen. Es ist aber nicht von einer religiös durchdachten Taufe bzw. Konversion die Rede, sondern zum größten Teil waren es Entscheidungen, die die Scheintaufe dem Märtyrertod präferierten. Dies bedeutete zugleich, dass die Juden nur einem Scheinchristentum übergetreten waren und somit als „Conversos“ bezeichnet wurden.[388] Die Anzahl der Conversos stieg in den folgenden Jahren erheblich, sodass sie unter einem Generalverdacht gerieten. Die Spanische Krone ordnete demnach die Spanische Inquisition an.[389]

3.1.3. „Tribunal des Santo de la Inquisición“

Bossong (2016) zufolge entwickelte sich die Religionsproblematik in Spanien zu einer „Rassenfrage“, das ganze Volk spaltete sich in „alte“ und „neue“ Christen (= „Conversos“) und man konnte sich nur als alte Christen behaupten, wenn man „altchristliches Blut in den Adern“[390] nachweisen konnte. Somit wandelte sich der Antijudaismus in Antisemitismus.[391]

1469 heiratete Isabel von Kastilien mit Ferdinand von Aragon. Die Königreiche Kastilien und Aragon wurden somit vereint und die katholischen Könige regierten über beide Regionen. Die Ratgeber und Financiers des Souveräns waren jedoch jüdisch. Trotz dessen bat das Königspaar beim Papst um Erlaubnis für eine eigene Spanische Inquisition,[392] welche die Judenproblematik und insbesondere die der „Kryptojuden“[393] bis in den Grund lösen sollte.[394] Mit der päpstlichen Erlaubnis wurden 1478 Inquisitionstribunale [395] gegründet und der

[386] Bossong, S. 48.
[387] Bossong, S. 48.
[388] Vgl. Brenner, S. 114.
[389] Vgl. Bossong, S. 47ff.
[390] Bossong, S. 50.
[391] Vgl. Bossong, S. 50.
[392] Für Details siehe: Michael Alpert, **Crypto-Judaism and the Spanish Inquisition**, Great Britain: Palgrave, 2001.; Michael C. Thomsett, **The Inquisition. A History**, Jefferson, North Carolina und London: McFarland and Company, 2010, S.117-176.; Helen Rawlings, **The Spanish Inquisition**, India: Blackwell, 2006.; Robert Lemm, **Die Spanische Inquisition**, München: DTV, 1996.
[393] Bossong, S. 51.
[394] Vgl. Bossong, S. 51.
[395] Vgl. Maier, S. 61.

Beichtvater von Königin Isabel wurde zum Großinquisitor ernannt.[396] Das Tribunal bestand aus zehn Mitgliedern: „zwei Inquisitoren, ein Anklagevertreter, zwei Sekretäre, ein Gerichtsdiener, ein Geldeintreiber, ein Bote, ein Verwalter für die beschlagnahmten Güter der Angeklagten, und schließlich ein Arzt.“[397] Die Aufgabe der Inquisition war die Bekämpfung jeder Art der Häresie;[398] mit anderen Worten die Beseitigung des „Kryptojudentums“. Bereits in den Anfängen wurden zahlreiche Juden getötet. Am 31. März 1492 erfolgte dann das abschließende Edikt zur Ausweisung aller Juden aus Spanien.[399] Wenn die Juden allerdings das Land nicht verließen und ein Inquisitionsverfahren eingeführt wurde, so sah die rechtmäßige Prozedur mit Bossongs Worten folgendermaßen aus:

> *„Wenn jemand denunziert worden war oder sich verdächtig gemacht hatte, kam er in den Kerker; sein Besitz wurde beschlagnahmt. Kontakte zu Mithäftlingen gab es ebenso wenig wie Verbindungen zur Außenwelt. Monatelang Isolationshaft ging der Gerichtsverhandlung voraus. Wer ihn denunziert hatte, wurde dem Häftling nicht mitgeteilt; die Zeugen der Anklage bekam er nie zu Gesicht. Bei der Verhandlung wurde er zunächst gefragt, warum er festgenommen worden war; man forderte ihn täglich mehrfach auf zu gestehen, ohne ihm zu sagen, was. Im Unterschied zu heutigen Gerichtsverfahren galt die Unschuldsvermutung nicht; der Angeklagte hatte seine Unschuld zu beweisen, nicht das Gericht seine Schuld. […] Freisprüche gab es kaum, höchstens eine Suspendierung des Verfahrens mangels Beweisen. […] Waren sie zur Reue bereit, konnten sie auf den Tod durch Erhängen hoffen; wenn nicht, gehörten sie zur schlimmsten Kategorie, den impaenitentes, die lebendig verbrannt werden mussten. Die Hinrichtungen wurden öffentlich vollzogen[.]“*[400]

Die Zeit nach der Ausweisung bedeutete für die Sepharden ein erneutes Exil. Die meisten Länder waren den Juden allerdings verschlossen, da sie nach demselben Muster agierten. Nur das Osmanische Reich öffnete ihnen bedingungslos seine Pforten. Sultan Bayezid

[396] Vgl. Brenner, S. 116.
[397] Bossong, S. 62.
[398] Vgl. Brenner, S. 114.
[399] Vgl. Bossong, S. 53.
[400] Bossong, S. 62f.

II. soll gesagt haben: „Wie töricht sind die spanischen Könige, dass sie ihre besten Bürger ausweisen und ihrem ärgsten Feind überlassen!“[401] Über das benachbarte Land Portugal gelangten somit viele Juden nach Frankreich, Amsterdam, London, Hamburg, Maghreb, Fes, Tetuan, Oran, Tunis, Livorno, Ancona, Italien, Ferrara Mantua, Damaskus, Kairo, Jerusalem, Istanbul, Thessaloniki und Izmir.[402]

Doch auch in den übersiedelten Regionen gab es über Jahrhunderte hinweg weitere Einschränkungen, Pogrome und Inquisitionen. Auch wenn einige Orte die Niederlassung der Juden in ihren jeweiligen sogenannten „Ghettos“ nach venezianischem Vorbild[403] erlaubten, wurden die Juden mit der Zeit als Bedrohung empfunden und mussten deshalb immer wieder mit Einschränkungen rechnen.

Nur um einige Beispiele zu nennen, unterzeichnete der portugiesische König Manuel schon im Dezember 1496 ein Ausweisedikt und 1497 kam es zu Massenzwangstaufen fast aller Juden im Lande.[404] Ein weiteres Exempel befasst sich mit Polen, da die Juden unter anderem auch nach Polen übersiedelten.[405] Hier mussten Juden ebenfalls mit Einschränkungen[406] rechnen und es kam zu den „blutigsten antijüdischen Massakern bis zum 20. Jahrhundert.“[407] Die Zerstörung von jüdischen Gemeinden, die Tötung von zehntausenden Juden oder der Verkauf der Juden auf dem Sklavenmarkt waren die Folgen.

In England hatten die Juden auch nicht die Möglichkeit Unterschlupf zu finden, denn bis ins 17. Jahrhundert war es den Juden nicht erlaubt in England sesshaft zu werden. Erst nach dem 17. Jahrhundert und vor allem durch den Einsatz von Oliver Cromwell, Lord Protector, verbesserte sich der Zustand der Juden.[408]

Auch in Russland gab es Pogrome um 1881 und obwohl Jahrhunderte seit der Spanischen Inquisition vergangen waren, konnte man in Russland junge Knaben den Eltern

[401] Bossong, S. 57.
[402] Vgl. Bossong, S. 57.
[403] Vgl. Maier, S. 64.
[404] Vgl. Brenner, S. 116.
[405] Vgl. Brenner, S. 106.
[406] Vgl. Maier, S. 63.
[407] Brenner, S. 148.
[408] Vgl. Maier, S. 71.

entreißen. Die Kinder wurden dann zum Militär geschickt und mussten einen 25-jährigen Militärdienst absolvieren.[409] Die Mission der „Entjudaisierung“ ist dabei nicht auszuschließen.

3.1.4. Anfänge der messianischen Hoffnungen

Messianische Hoffnungen[410] und mystische Züge sind im Judentum ein fester Bestandteil. Beispielsweise haben die Juden im Bar Kochba Aufstand (132-136 n. Chr.) gegen die Römer einen Widerstand geleistet und waren am Ende erfolglos. Demgemäß war die Hoffnung auf eine Errichtung eines eigenen Staates auch zerstört, sodass messianische Hoffnungen als der einzige mystische Ausweg galten. Nachdem Bar Kochba als der „König Messias“[411] bezeichnet wurde, lautete die Antwort darauf: „Es wird Gras aus deinen Backenknochen wachsen, und der Sohn Davids wird immer noch nicht kommen.“[412]

Auch Jesus Christus wurde von Juden unter zwei Blickwinkeln betrachtet: Zum einen war Jesus der „Gesetzeslehrer“ und zum anderen der „falsche Messias“ bzw. später auch der „Ketzer“.[413]

Ein weiterer bekannter Fall war jener von Menachem al-Ruji im 12. Jahrhundert, der sich als ein „messianischer Prätendent“ bezeichnete.[414] Doch den Höhepunkt der messianischen Hoffnungen bildet das 16. und 17. Jahrhundert.

Im 16. Jahrhundert in Italien bzw. auch Portugal wurden erneut Zwangstaufen angeordnet und die Juden standen wieder vor der Wahl. David Reuveni war zu der Zeit ein – in der Geschichte bekannter – Messiasprätendent aus Venedig. Er beanspruchte eine Audienz beim Papst Clemens VII., um gegen das osmanische Heer anzukämpfen, als sie Belgrad belagerten. In der Tat wurde er vom Papst empfangen, reiste nach Portugal und kümmerte sich um die Angelegenheit. Papst Clemens VII. bat den portugiesischen König Johann III. um Hilfe.

---

[409] Vgl. Brenner, S. 206 und 216.
[410] Für die chronologisch-datenfaktische Schilderung der Hoffnungserwartungen auf einen Messias in der jüdischen Geschichte, siehe: Maier.
[411] Vgl. Maier, S. 28.
[412] Brenner, S. 66.
[413] Vgl. Brenner, S. 66.
[414] Vgl. Brenner, S. 83.

Letzterer soll Waffen und Schiffe für den jüdischen Krieg bereitgestellt haben, die das Heilige Land befreien sollen. Ein „Conversos“ und Beamter des Könighauses, Diego Pires, fühlte sich von der ideologischen Vorstellung Reuvenis angezogen und suchte seine Nähe. Pires rekonvertierte zum Judentum, wanderte über Portugal nach Thessaloniki, um dort die Kabbala auszustudieren.[415] Hier ließ er sich als der Messias feiern, wanderte weiter durch Europa, gelang nach Regensburg, um Kaiser Karl V. zu treffen, wurde dort allerdings verhaftet und ins Gefängnis nach Mantua geschickt. Der Beamte rekonvertierte zum Katholizismus und wurde anschließend durch das Inquisitionsgericht zum Tode verurteilt. Reuveni wollte ebenfalls zum Treffen gehen. Auch er wurde verhaftet und später nach Spanien geschickt, wo er letztendlich starb.[416]

Die Hoffnungen auf den Erretter bzw. Befreier von Qualen war, wie auch oben aufgelistet, besonders aktuell. Es sind nicht nur Personen aufgetreten, die sich als einen Messias behaupteten, sondern die zeitgenössischen Menschen haben der messianisch-jüdischen Hoffnung Glauben geschenkt. Der Gedanke wurde lebhaft und aufrechterhalten. So erschien 1560 in Mantua die belehrende Erzählung biblischer Stoffe in der talmudischen Literatur, die sogenannte „Haggada“, wo der Messias auf einem Esel in Jerusalem eintraf. Dieses Ereignis ist auf den biblischen Stoff, der *Die Bücher der Propheten, Buch Sacharja*, zurückzuführen. Hier wird nämlich vorhergesagt, dass der Messias in das Heilige Land Jerusalem auf einem Esel einreiten und das ganze Volk dabei erretten wird:

> *„Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem! Siehe, dein König kommt zu dir. Gerecht ist er und Rettung wurde ihm zuteil, demütig ist er und reitet auf einem Esel, ja, auf einem Esel, dem Jungen einer Eselin. Ausmerzen werde ich die Streitwagen aus Efraim und die Rosse aus Jerusalem, ausgemerzt wird der Kriegbogen. Er wird den Nationen Frieden verkünden; und seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer und vom Strom bis an die Enden der Erde.“ (Zac. 9, 9-10).*

[415] Vgl. Maier, S. 65.
[416] Vgl. Brenner, S. 130f.

3.1.5. Der Ausweg: Die Lurianische Kabbala

Nach der Spanischen Inquisition und demzufolge der Vertreibung und Verfolgung der Juden aus Spanien entwickelte sich im 16. Jahrhundert die Stadt Zefat (Safed) in Galiläa zum Zentrum der kabbalistischen Lehre. Hier waren die wichtigsten Kabbalisten wie etwa Moses Cordovero und Isaak Luria sesshaft. Letzterer gilt als der Gründer der neuzeitlichen Kabbala, der sogenannten „Lurianischen Kabbala".[417] Die Kabbala ist eine Geheimlehre und mystische Tradition des Judentums. Etymologisch betrachtet steht die Terminologie Kabbala für die hebräische Bezeichnung „Überlieferung", „Übernahme" bzw. „Weiterleitung".[418] Gemeint sind hier vor allem die Überlieferung der Tora an Mose am Berg Sinai, dessen Rezitation und Exegese.[419] Einer der wichtigsten Vertreter der Moderne für die jüdische Mystik ist Gershom Scholem. Deshalb erfolgt hier nur der historische Hintergrund bezüglich der Entstehung der mystischen Strömung. Wesentlich ist allerdings der Gedanke, dass die genannte Strömung als eine Folge der Spanischen Inquisition entstanden ist und die weiteren Jahrhunderte entscheidend geprägt hat und weiterhin prägt. Zur Aktualität wird im analytischen Teil eingegangen.[420] Der Glaube an die Kabbala beinhaltet somit das Zusammenziehen bzw. den Rückzug von Gott, dass als eine Metapher für das Exil interpretiert wird. Erst dann kann nämlich die göttliche Kraft sich offenbaren. Die Spanische Inquisition hat somit die Grundeinstellung hervorgerufen, welche die geeignetste Vorbedingung für die kommenden Jahre des falschen Messias von Izmir, Sabbatai Zewi, gewährleistet hat. Alle Bedingungen waren also erschaffen, damit die Juden durch ganz Europa über Jahrhunderte hinweg vertrieben bzw. verstreut, zwangsgetauft, zwangskonvertiert, versklavt und getötet wurden, sodass es dem falschen Messias nicht schwergefallen sein muss, sich als den erwarteten Messias, dem Erlöser aller Qualen zu behaupten, so Scholem.[421]

---

[417] Vgl. John R. Oppenheimer, **Lexikon des Judentums**, Gütersloh: Bertelsmann, Sp., 452, 1971.
[418] Alfred Lehmann, **Aberglaube und Zauberei von den altesten Zeiten an bis in die Gegenwart**, 5. unveränderte Aufl., Aalen: Bindlach, 1990, S. 164.
[419] Vgl. Johann Maier, **Die Kabbalah, Einführung – Klassische Texte – Erläuterungen**, München: C.H. Beck, 1995, S. 38ff.
[420] Zu den wichtigsten Werken der jüdischen Mystik zählen folgende Werke Scholems: Gershom Scholem, **Zur Kabbala und ihrer Symbolik**, Berlin: Suhrkamp, 1973.; Gershom Scholem, **Die jüdische Mystik**, Berlin: Suhrkamp, 1951.; Gershom Scholem, **Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala**, Berlin: Suhrkamp, 1977.; Gershom Scholem, **Über einige Grundbegriffe des Judentums**, Berlin: Suhrkamp, 1970.; Gershom Scholem, **Ursprünge und Anfänge der Kabbala**, Studia Judaica, Bd. 3, Berlin: de Gruyter, 2001. Gershom Scholem, **Die Geheimnisse der Schöpfung**, Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buch Sohar, Berlin: Jüdischer Verlag, 1998.
[421] Vgl. Gershom Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, Berlin: Jüdischer Verlag, 2014.

3.1.6. Der Messias aus Izmir in Thessaloniki

Dieses Kapitel ist besonders essentiell, da sie die Grundlage des historischen Stoffes für die Sabbatai Zewi Figur liefert. Hierbei geht es jedoch nicht primär um die Person selbst, sondern (1) um die Pogrome, Inquisitionen und Verbreitung der Sepharden in osmanischen Territorien wie etwa Izmir und Thessaloniki; ferner auch (2) um einen kurzen chronologischen Überblick, der die historische Einordnung des Geschehen erlaubt; (3) und um die Illustration der Vorbedingungen, die der Durchsetzung der Ideologie des falsche Messias den Weg bereitet haben.

Mit der Figur und der detailreichen Schilderung so wie etwa dem Vergleich der fiktionalen Figur im Werk mit dem historischen Ur-Zewi wird dann im analytischen Teil bei der Interpretation von Jakob Wassermanns Werk *Die Juden von Zirndorf* näher eingegangen.

Das 16. Jahrhundert in Istanbul zeichnete sich mit 44 Synagogen aus. 1608 zählte man in der Stadt insgesamt 24 Gemeinden der rumänischen Juden, acht spanische Gemeinden, vier italienische, zwei aschkenasische, eine ungarische, eine karäische und zwei nicht identifizierbare.[422] Bis zum Ende des 17. Jahrhundert waren allerdings zwei Drittel der jüdischen Bevölkerung Sepharden. Istanbul und Thessaloniki bildeten später mit ca. 20.000 jüdischen Einwohnern die größte jüdische Gemeinde. Dies macht quantitativ mehr als das Doppelte von der Anzahl der Juden in Amsterdam, Prag, Frankfurt und Livorno aus.[423] Thessaloniki wurde als „Jerusalem des Balkans“[424] oder auch „Mutter Israels“[425] bezeichnet. Die Juden konnten sich im Osmanischen Reich frei entfalten. Laut Bossong (2016) bildeten sie „eine Art Staat im Staat“[426] und hatten das Recht, rabbinische Tribunale zu gründen, die von der osmanischen Obrigkeit zum größten Teil unabhängig ihre Entscheidungen fällen konnten. Versammlungsfreiheit und Religionsfreiheit waren gewährt. Die jüdische Gemeinschaft konnte sich versammeln, samstags ruhte ihre Arbeit, die Geschäfte wurden am Sabbat nicht geöffnet,

[422] Vgl. Brenner, S. 134.
[423] Vgl. Maier, S. 70ff.
[424] Bossong, S. 92.
[425] Bossong, S. 92.
[426] Bossong, S. 93.

kein Schiff konnte weder be- noch entladen werden. Mit den in der Stadt entstandenen Druckereien konnten religiöse literarische Schriften auf Hebräisch publiziert werden. Die Anzahl der Sepharden stieg an und Spanisch wurde zur kennzeichnenden Charakteristik des Judentums für die Osmanen. Das ging sogar so weit, dass die osmanische Volkszählung in Thessaloniki im Jahre 1882 56% der Bevölkerung als jüdischen Ursprungs verzeichnete.[427]

Ebenjene Bedingungen schaffen einen optimalen Zustand für die „Botschaft auf fruchtbaren Boden“[428] des aus Izmir stammenden Messias, Sabbatai Zewi. Letzterer wurde zum „Hoffnungsträger“[429] der messianischen Bewegung. Ausschlaggebend ist dabei auch sein Geburtstag, denn er soll an dem Tag geboren sein, als der Erste sowie der Zweite Tempel zerstört wurden. Sein Geburtsjahr ist 1626.[430] Wichtig für die Beanspruchung und Anerkennung als der Messias war auch die Figur Nathan aus Gaza, denn er war derjenige, der Zewi als den Messias verkündete und die ganzen Sepharden in der Diaspora aufgemuntert hat, beisammen zu sein und Hab und Gut zu verkaufen, um hinter dem Messias zu stehen. Dafür ist vor allem sein Schreiben an die Juden der Diaspora ausschlaggebend:

> *„Kund sei euch, Brüder in Israel, dass unser Messias in der Stadt Izmir zur Welt gekommen ist und den Namen Schabtai Zwi führt. Er wird die Königskrone dem türkischen Sultan vom Haupt nehmen und sie sich auf sein eigenes Haupt setzen. Gleich einem kanaanitischen Sklaven wird der Türkenkönig hinter ihm herschreiten müssen, denn sein, des Schabtai, ist die Macht. Dann aber, nach neun Monaten, wird unser Messias den Augen Israels entschwinden, und niemand wird sagen können, ob er noch am Leben oder tot ist. Aber er wird jenseits des Stromes Sambaction ziehen, den, wie man weiß, noch kein Sterblicher überschritten hat. Dort wird er sich mit der Tochter Mosis vermählen, und von dort aus wird unser Messias mit Meister Moses und allen verschollenenen Juden hoch zu Ross nach Jerusalem ziehen … Nach seinem Einzug in Jerusalem wird Gott vom Himmel einen Tempel von Gold und Edelsteinen herabgleiten lassen, in deren Glanz die ganze Stadt*

[427] Vgl. Bossong, S. 93f.
[428] Bossong, S. 94.
[429] Brenner, S. 137.
[430] Vgl. Brenner, S. 137.

erstrahlen wird. In ihm wird der Messias als Hoher Priester opfern. Alsdann werden die Toten der ganzen Welt aus ihren Gräbern aufstehen."[431]

3.2. Das jüdische Denken der Moderne

Die jüdische Identität der Moderne ist stark von seiner Vergangenheit geprägt. Die jeweiligen historischen Höhepunkte, die später das jüdische Denken lenken, markieren vor allem die Geschehnisse der ersten und zweiten Zerstörung des Jerusalemer Tempels, das im Exil resultiert, und die Vertreibung sowie Verjagung der spanischen Juden besonders nach der Spanischen Inquisition auslöst. Letztere sorgt sogar für die Verbreitung der Juden in die Diaspora. Da die Geschichte der Juden in der Folge stark von den bisherig dargestellten Geschehnissen geprägt ist, sodass die Historizität in der Moderne einen besonderen Weg einschlägt, wird im Folgenden diese Thematik näher beleuchtet. Dabei handelt es sich um eine Neuformung der jüdischen Identität nach dem 18. Jahrhundert besonders durch die Aufklärung und das Mitwirken von Moses Mendelssohn (1729-1786). Später taucht der Assimilationsbegriff auf, nach der jüdisch-stämmige Menschen sich darum bemühen, von ihrer jeweiligen Umgebung als volle Individuen anerkannt zu werden und sogar den Weg der freiwilligen Konversion zum Christentum – zum Teil auch aus Karrieregründen[432] – einschlagen. Das wohl prototypische Beispiel einer Assimilation in Form einer Konversion aus strategischen Beweggründen heraus wird anhand des jüdischen Denkers Heinrich Heines (1797-1856) illustriert. Den letzten und wohl gravierendsten historischen Höhepunkt markiert der Holocaust während der Hitler-Diktatur.

3.2.1. Judentum und Aufklärung

Das *Judentum* und die *Aufklärung* sind schwerwiegende Terminologien mit erheblichem Inhalt. An dieser Stelle soll jedoch weniger in den sehr umfangreichen Bereichen

---

[431] Brenner, S. 138.
[432] Vgl. Deborah Hertz, **Wie Juden Deutsche wurden. Die Welt jüdischer Konvertiten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert,** Frankfurt & New York: Campus Verlag, 2007, S. 239.; Rainer Hering und Rainer Nicolaysen (Hrsg.), **Lebendige Sozialgeschichte. Gedenkschrift für Peter Borowsky**, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2003, S. 725.

der beiden Begrifflichkeiten eingegangen werden, sondern primär das jüdische Denken nach dem 19. Jahrhundert in Bezug auf die Aufklärung ins Zentrum der Arbeit rücken. Exemplarisch soll hier die Bedeutung Moses Mendelssohns kurz erwähnt werden. Im Fokus steht jedoch die Fragestellung, inwieweit die Aufklärung sich auf die Gleichberechtigung der Menschen mit jüdischen Wurzeln und die Emanzipation der Juden ausgewirkt hat, da auch die Emanzipationsbestrebungen im zeitgenössischen Diskurs im Mittelpunkt standen. Hierbei rücken weitere Fragestellungen in den Fokus der Analyse, im Besonderen die Frage, ob und inwieweit die jüdische Emanzipation nationale Tendenzen – auch in Form des Zionismus' – eingenommen hat, diese auch den Bruch der orthodoxen Juden[433] mit ihrer jüdischen Geschichte bzw. Wurzeln verursacht hat, und messianische Ideen und Züge hervorgebracht hat, die für die Modernisierung der jüdischen Bevölkerung einstehen.

3.2.1.1. Innerjüdische Aufklärung: Moses Mendelssohn und die „Haskala"

Julius Schoeps schildert die Problematik und Komplexität der innerjüdischen Aufklärung in seinem vollen Bilde:

> *„Die Anfänge innerjüdischer Aufklärung sind umstritten. In der jüdischen Geschichtsschreibung gibt es dazu unterschiedliche, teilweise sich widersprechende Positionen. Die einen sehen die Anfänge im Zusammenhang mit der Ende des 18. Jahrhundert einsetzenden „Haskala", jener Bewegung also, deren Anfänge die traditionellen Formen des Judentums sprengen und eine Synthese zwischen Judentum und Umwelt herbeiführen wollten. Sie setzen als die eigentlich entscheidende Zäsur das Auftreten Moses Mendelssohns an, der bereits von den Zeitgenossen als der Inbegriff und Verkörperung des modernen Juden gesehen wurde."*[434]

[433] Siehe auch: Michael Graetz, "Judentum als Religion – Judentum als Wissenschaft, Kontinuität oder Bruch?", in: Karlfried Gründer und Nathan Rotenstreich (Hrsg.), **Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht**, Heidelberg: Lambert Schneider, 1990, S. 123-130.
[434] Schoeps, **Geschichtsbilder. Festschrift für Michael Salewski zum 65. Geburtstag**, S. 333.

Unter der jüdischen Aufklärung bzw. der sogenannten „Haskala“[435] versteht man unter anderem auch selbstemanzipatorische Ideologien, wie das folgende Zitat aus einer zionistischen Schrift veranschaulicht:

> *„Ein deutscher Jude, der von der selbstemanzipatorischen Ideologie ergriffen wurde, also wahrscheinlich kein orthodoxer Jude, mußte sich zum Rationalismus und zur Distanzierung vom ‚abergläubischen Judentum‘ bekennen. So konnte die Aufklärungsepoche als ‚nützlich‘ bezeichnet werden, weil sie ‚die Juden aus der geistigen Enge und Abgeschlossenheit und aus der Erstarrung der polnischen Periode‘ gerettet hat; weil sie ‚ein wachsendes rationelles Verständnis für […] die Notwendigkeit des Zusammenschlusses [der Juden]‘ erzeugte; weil sie ‚die Ehr- und Freiheitsgefühle‘ der Juden steigerte.[436] Man glaubte weiterhin daran, daß man sowohl Jude – ja sogar Zionist – als auch Deutscher sein konnte, daß man im Zustand der Selbstemanzipation nicht unbedingt nach Palästina emigrieren mußte.“[437]*

Aus den oben angeführten Zitaten lässt sich entnehmen, dass es kein Beweis dafür gibt, unter der Selbstemanzipation die Eingliederung eines Juden bzw. Judentums in die Aufklärungskette zu verstehen ist, sondern vielmehr „der Versuch eines nationalen Judentums, sich als Phänomen zu postieren und zu legitimieren, und die Zukunft auf der Basis der neuen und nicht der mittelalterlichen Geschichte zu bauen“[438]. Darüber hinaus soll die Bedeutung der Person Moses Mendelssohn für die jüdische Aufklärung an dieser Stelle erwähnt werden.

Weiterhin werden die Aussagen von Zimmermann (1990) im *Zionistischen A-B-C-Buch* untermauert:

---

[435] Moshe Zimmermann, “Aufklärung, Emanzipation, Selbstemanzipation”, in: Karlfried Gründer und Nathan Rotenstreich (Hrsg.), **Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht**, Heidelberg: Lambert Schneider, 1990, S. 145.
[436] Zionistische Vereinigung für Deutschland, **Zionistisches A-B-C-Buch. »Moderne Kultur und ihr Einfluß auf die Juden«**, Berlin: Lexikus, 1908. Zit. n. Zimmermann, S. 147.
[437] Zimmermann, S. 147.
[438] Zimmermann, S. 146.

„Die Modernisierung des Judentums ist genau so die Voraussetzung der nationalen Wiedergeburt, wie die Emanzipation und die Kämpfe um dieselbe eine Voraussetzung und Vorbedingung des Zionismus bilden. Das gegenwärtige National-Judentum und seine politische Konsequenz, der Zionismus, bedeuten, vom Standpunkt der immanenten Teleologie der jüdischen Volksseele aus, keineswegs eine Abkehr von der seit Mendelssohn eingeschlagenen Entwicklung, sondern vielmehr ihre Vollendung auf dem Wege einer konsequenteren Erfassung ihrer von Anbeginn wirksamen Motive, die, wie bereits bemerkt, auf die äußere und innere Befreiung gerichtet waren.“[439]

Ob die Ideologie der Judenemanzipation die kommende Selbstemanzipation signalisiert und nationaljüdische Bewegungen als eine frühere Strömung einnimmt, kann dem zeitlich noch zu entstehenden bzw. sich in der Entstehungsphase befindenden Zionismus zugeschrieben werden. Nach Mendelssohn besteht jedoch keine Verbindung bzw. keine gegenseitige Bedingung zwischen der Selbstemanzipation in der Aufklärung und der Rückkehr nach Palästina; also die Bindung zu einer Nation. Als ein Zwischenfazit kann also festgehalten werden, dass die jüdische Aufklärung die Bestrebungen der jüdischen Emanzipation, mit anderen Worten die Gleichberechtigung der Juden, beeinflusst, genauer gesagt, resultiert hat.[440] Hier scheint die Emanzipation sich in Form einer Abkehr von dem vorigen Zustand der Emanzipation und der Annahme nationaler Tendenzen zu zeigen. Die Etablierung der Emanzipation auf jüdisch-staatlicher Ebene wird in der jüdischen Mentalität zu einer Unabdingbarkeit, denn „[d]ie staatsrechtliche Emanzipation der Juden innerhalb der anderen Völker hat, wie die Geschichte zeigt, nicht *genügt*, um ihre soziale und kulturelle Zukunft zu sichern.“[441] Hier soll allerdings nicht zu verstehen gegeben werden, dass es primär um die Errichtung eines nationalen jüdischen Staates im Sinne des Zionismus geht, denn die Selbstemanzipation galt bis zur Machtergreifung Hitlers (1933) als eine Maxime der „Ergänzung und *kein Ersatz* für die Emanzipation und ihre grundlegende Ideologie,“[442] sondern eher um die Erweiterung der jüdischen Rechte:

---

[439] Zit. n. Zimmermann, S. 146.
[440] Zimmermann, S. 143f.
[441] Henriette H. Bodenheimer, **Im Anfang der zionistischen Bewegung**, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1965, S. 22.
[442] Zimmermann, S. 145.

„Es soll zu den erworbenen Rechten [der Juden] lediglich ein neues hinzu erworben werden […] Der nationale Gedanke soll […] durch die Möglichkeit der Aussonderung spezifisch national empfindender Elemente die Versöhnung der Völker mit dem jüdischen Pfropfreis anbahnen."[443]

Auffallend in den Wörtern von Bodenheimer an Theodor Herzl 1897 sind die Begriffe „Versöhnung der Völker" und „Pfropfreis". Es geht also in erster Linie um ein friedliches Miteinander der jüdisch-stämmigen Menschen in Europa, die eine praktische Durchführung der Gleichberechtigung auf allen sozialen Ebenen anstreben, und sekundär um die Aufnahme bzw. Akzeptanz des jüdischen Pfropfens von ihrer Umgebung. Es sei auch nebenbei bemerkt, dass das Pfropfen in der Biologie eine Art der Pflanzenveredelung ist, was wiederum die unterschwellig symbolhaltige Botschaft der jüdischen Übererheblichkeit andeuten könnte, denn die Völker sollen veredelt werden, wenn sie die Versöhnung mit dem jüdischen Pfropfreis anbahnen,[444] so laut o. e. Zitat.

3.2.1.2. Jüdische Reformationsdebatte: Scholem versus Schoeps

Eine weitere zeitgenössische, jedoch in der Forschung stark umstrittene Denkströmung war der Messianismus. Vor allem der Kabbalaforscher Gershom Scholem, ein renommierter Wissenschaftler der jüdischen Mystik, versuchte seit den Katastrophen des Mittelalters die Veränderung der innerjüdischen Denkart zu begründen. Dabei sind Scholem und seine Schüler zu der Auffassung gelangt, dass die Antriebskraft der Veränderung des jüdischen Denkens durch die Figur des Sabbatai Zewi, ein sich in rauschhafter und tranceartiger befindender Ekstatiker, der sich als Messias behauptet hat und die Rolle des Erlösers beanspruchte, zu begründen sei.[445] Für Scholem galt nämlich der Sabbatianismus als „the most

[443] Bodenheimer 1965, S. 42.
[444] Für die Verbindung vom Judentum zum Propfreis siehe auch: Johann Wolfgang von Goethe, "Die natürliche Tochter", in: Johann Wolfgang von Goethe, **Goethe's Sämmtliche Werke in vierzig Bänden, vollst. neugeord. Ausg., Dreizehnter Bd.**, Stuttgart & Tübingen: Cotta, 1810, S. 265.
[445] Vgl. Schoeps, **Geschichtsbilder. Festschrift für Michael Salewski zum 65. Geburtstag**, S. 333.

important movement in Judaism since the destruction of the Second Temple"[446]. Nach Julius Schoeps entstand folglich eine neue Auffassung vom Judentum, in der der Sabbatianismus gravierende Veränderungen im Judentum verursacht hatte.[447] Diese Feststellung vertritt auch Scholem in seiner Schrift über den falschen Messias, in der die Erlebnisse minder als ein ephemerer Zustand gelesen werden, sondern eher als eine historische Faktizität mit erheblichen Nachwirkungen.[448] Um seine These zu belegen, würde Scholem auf sabbatianische Kabbalisten verweisen wie etwa Abraham Cardoso, Jakob Koppel Lifschitz und den Hamburger Rabbiner Jonathan Eybeschütz, so Schoeps.[449]

Der Vater von Julius Schoeps, Hans-Joachim Schoeps, und Gershom Scholem kritisierten sich allerdings gegenseitig sehr stark. In einem offenen Brief an Hans-Joachim Schoeps verweist Scholem auf drei Faktoren, die auf die Analyse von Schoeps zurückgreifen, in der letzterer die zeitgenössische Situation der Juden darstellt, was Scholem allerdings kritisiert. Scholem greift in seinem Brief[450] (1) die entschuldigende Sprache Schoeps, (2) die Einführung und Verwendung protestantisch-theologischer Begrifflichkeiten[451] und (3) die ungenügenden Sprachkenntnisse des Hebräischen von Schoeps an.[452] Schoeps hingegen bezeichnet an mehreren Stellen Scholem als einen „Nihilisten": (1) „Benjamin was wrong. I fully understood that a nihilist wanted to lecture me about Revelation"[453]; oder etwa (2) „[o]nly slowly I arrived to the realization that Scholem really is a nihilist."[454] Die Bezeichnung Scholems als einen „Nihilisten" ist auf zweierlei Ebenen zu begründen. Zum einen vertritt

---

[446] Gershom Scholem, **Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah 1626-1676**, übersetzt v. R. J. Zwi Werblowski, London: Routledge, 1973. S. 9.
[447] Vgl. Scholem, **Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah 1626-1676,** S. 9.
[448] Vgl. Schoeps, **Geschichtsbilder. Festschrift für Michael Salewski zum 65. Geburtstag**, S. 333.
[449] Vgl. Schoeps, **Geschichtsbilder. Festschrift für Michael Salewski zum 65. Geburtstag**, S. 333.
[450] Siehe: Marc A. Krell, **Intersecting Pathways: Modern Jewish Theologians in Conversation with Christianity**, New York: Oxford Press, 2003, S. 61.
[451] Der Sohn von Hans-Joachim Schoeps bringt auch reformatorische Namen in seiner Schrift über das jüdische Denken und Bewusstsein im 17. und 18. Jahrhundert und zieht auch Parallelen zum reformatorischen Christentum, in dem Veränderungsprozesse der frühen Neuzeit wahrgenommen wurden: „Im Judentum der frühen Neuzeit sind ähnliche Veränderungsprozesse feststellbar wie im Christentum – nur im Kern und in den Konsequenzen vielleicht etwas radikaler. Luther, Calvin oder Zwingli, die in Deutschland und in der Schweiz für die Erneuerung der Kirche capita membraque eingesetzt, sind jedoch letztlich immer auf dem Boden der christlichen Kirche verblieben. Anders im Judentum, wo radikale Denker und Philosophen wie Uriel Acosta und Baruch Spinoza auftraten, die am Offenbarungsglauben zweifelten und den Mut hatten, den Boden des traditionellen Judentums zu verlassen" (Schoeps, **Geschichtsbilder. Festschrift für Michael Salewski zum 65. Geburtstag**, S. 335).
[452] Vgl. Pawel Maciejko, "Gershom Scholem's Dialectic of Jewish History. The case of Sabbatianism", in: *Journal of Modern Jewish Studies,* Vol. 3, No. 2, July 2004, S. 216.
[453] Vgl. Gershom Scholem, **The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932-1940**, New York: Schocken, 1989, S. 55.
[454] Scholem, **The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932-1940**, S. 54.

Schoeps die Meinung, dass Scholem das biblische Fundament des Judentums zum größten Teil ablehnt und einen Bruch mit den Wurzeln einschlägt bzw. eine fast vollständige Abkehr des Judentums von seinen Ursprüngen befürwortet.[455] Zum anderen verursacht die Ablehnung der – nach Schoeps bezeichneten – „unmediated Word of God“[456] jede Form der jüdischen Religionsausübung als unbefriedigend, jede Interpretation der Offenbarungsschrift als eine Fehlinterpretation und jeder Versuch, eine erfolgreiche Struktur des jüdischen Lebens zu schaffen, als gescheitert.[457]

Weitere Kritiken an Scholem und seiner Sabbatianismus-Interpretation sind bei verschiedenen Professoren wie etwa von Baruch Kurzweil und R. J. Zwi Werblowski zu finden. Kurzweils Kritik trifft die „Fehlinterpretation“ Scholems der Zewi Figur, denn er habe bei dem falschen Messias die historische Perspektive verwendet, wobei die theologisch-religiöse Perspektive außer Acht gelassen wurde.[458] Kurzweil zufolge soll Scholem spirituelle Werte den historischen Studien des Judaismus zugeschrieben haben anstelle der religiösen.[459] Eine der stärksten Kritiken erhält Scholem allerdings von Franz Rosenzweig. In einem Brief im März 1922 schreibt Rosenzweig an Rudolf Hallo:

> *„Lieber Rudi, ich glaube die Schuld an diesem langen theoretischen Brief … trägt der böse Scholem. Warum disputierst du? Über das was man tut, läßt sich nicht disputieren. Am wenigsten mit einem Nihilisten wie Scholem. Der Nihilist behält immer recht. Wenn einer mit dem Ärmel alle Figuren vom Schachbrett hinunterwischt, so hat er mich freilich gehindert, die Partie zu gewinnen. … Wir haben nicht Nichts, wie Scholem dem zionistischen Dogma zuliebe möchte, aber auch nicht Alles, wie du, verstört von Scholems kalt dir zugeschleudertem ‚Nichts‘, es nun am liebsten bei mir fändest, sondern beide nur Etwas, wirklich und wahrhaftig nur etwas. Halten wir uns daran, und spielen wir unser Spiel mit*

[455] Vgl. Maciejko, S. 217.
[456] Mit ebenjener Bezeichnung vertitt Schoeps die Ansicht, dass Israel unmittelbar die Offenbarung von Gottes Wort in seiner absoluten Konkretheit auf Berg Sinai erhalten und die Juden sich bemühen müssen, auf die unmittelbare Offenbarung zurückzukehren. [Krell, S. 61.]
[457] Vgl. Maciejko, S. 217.
[458] Baruch Kurzweil, **Bama‘ avak al arkhei hayahadut**, Tel Aviv: Am Oved, 1969, S. 211.
[459] Vgl. Kurzweil, S. 149.

denen, die schon gelernt haben, mit den Fingern und nicht mit dem Ärmel zu spielen. Vielleicht wird auch Scholem es noch lernen.“[460]

Der weitere Schritt ist, dass eine strikte Differenzierung zwischen der vorher erläuterten nationalen Emanzipation im Sinne des Zionismus‘ und dem Messianismus allerdings kaum bzw. nur erschwert möglich ist, denn „[d]er Zionismus hat mit dem Messianismus nichts zu tun.“[461] Obwohl die Aussage 17 Jahre später erneut aufgegriffen wird[462], führt Zimmermann den Gedanken weiter und versucht beide Terminologien miteinander zu vereinen:

„Wenn der Messiasglaube der an die wunderbare göttliche Erlösung des jüdischen Volkes und seine Rückkehr nach Zion sein sollte, dann hat der säkulare Zionismus tatsächlich keine Verwandtschaft mit dem Messianismus. Wenn aber Messianismus die universale Erlösung der Menschheit ist, die von den Juden initiiert sein sollte, dann ist die Selbstemanzipation als Fortsetzung der aufklärerischen Vorstellung der jüdischen Sendung mit dem Messianismus vereinbar.“[463]

Demnach ist die Strömung des Messianismus‘ und die Zusammenführung dessen mit dem Zionismus nur schwerlich möglich. Dies ist allerdings für die vorliegende Arbeit von sekundärer Bedeutung. Vielmehr ist es der Messiasgedanke und die zeitgenössische Interpretation, da sie sich in Wassermanns Werken manifestieren. Diese messianische Hoffnung wird allerdings im analytischen Teil zur Interpretation herangezogen. Deshalb wurde nur der Messianismus mit der Haskala als ein Bestandteil des jüdischen Denkens in und nach dem 17. Jahrhundert näher beleuchtet. Die stark kritisierte Begrifflichkeit der „jüdischen Reformation“ geht auf Schoeps und Schoeps Jr. zurück.

---

[460] Franz Rosenzweig, **Briefe**, Berlin: Schocken, 1935, S. 431.
[461] Max Nordau, **Zionistische Schriften**, Berlin: Jüdischer Verlag, 1923, S. 18.
[462] Vgl. Simon G. Bernstein, **Der Zionismus. Sein Wesen und seine Organisation**, Berlin & Kopenhagen: Jüdischer Verlag, 1919, S. 29.
[463] Zimmermann, S. 147f.

Schlussfolgernd kann man festhalten, dass das jüdische Denken nach dem 17. Jahrhundert stark von der Haskala, der sogenannten jüdischen Aufklärung geprägt ist, wobei Persönlichkeiten wie etwa Moses Mendelssohn, Baruch Spinoza und Uriel Acosta eine „reformhaft- aufklärerische" Rolle spielten. Der Bruch mit der jüdischen Tradition versus die Festhaltung an dem orthodoxen Judentum steht im Zentrum der Haskala. Zu der Zeit wird dem Messianismus auch eine wichtige Funktion in der jüdischen Geistesgeschichte zugeschrieben, welcher parallel und in gegenseitigem Einfluss mit der jüdischen Selbstemanzipation – teils auch mit nationalen Tendenzen – steht, das sich später auch in Form des Zionismus niederschlägt. Sowohl die strikte Trennung als auch die Vereinigung des Messianismus' mit dem Zionismus und die zeitgenössische Definition von dessen sind – wie bereits erwähnt – umstritten, kaum bzw. nur erschwert möglich.

3.2.2. Judentum, Emanzipation und Assimilation

Die Terminologie der „Assimilation" ist ein weiterer Begriff, der sich im Rahmen der Emanzipationsbestrebungen der Juden vor allem nach dem 17. Jahrhundert in Europa etabliert hat. Hierbei handelt es sich um die Anpassung der Juden an die Gesellschaft, in der sie sich befinden. Die Forschung datiert den Beginn der Emanzipationsbestrebungen zwar nach dem 30-jährigen Krieg[464], doch der eigentliche Diskurs über die Emanzipationsbestrebungen, die sich in Form der Assimilation zeigten, entstanden schon im 18. Jahrhundert.[465] Die Formen der Assimilation wurden beispielsweise auch von Moses Mendelssohn angestrebt. Er sprach sich für eine sanfte Assimilation aus, in der die Leugnung der eigenen Identität nicht notwendig sei. Sein Assimilationsverständnis fing zunächst mithilfe der Sprache an. Seine Absicht war das Deutsche und Hebräische zu den gültigen Sprachen des Judentums zu machen. Dies lässt

[464] Vgl. Jan David Sorkin, **The Transformation of German Jewry, 1780-1840**, Detroit: Wayne State Univ. Press, 1999, S. 264.
[465] Vgl. Paola Wojcik, "'Ein Abstraktum ohne gesellschaftliche und geschichtliche Bindung'. Jüdische Assimilation im literarischen Diskurs in ihren Anfängen und heute", in: Özkan Ezli, u. a. (Hrsg.), **Die Integrationsdebatte zwischen Assimilation und Diversität**, Bielefeld: transcript Verlag, 2013, S. 264.

allerdings zweifelsohne eine Abkehr von der jüdischen Identität nicht ausschließen, sodass orthodoxe Gegner vom Verlust der jüdischen Identität aber auch Individualität sprachen.[466]

Nichtsdestotrotz zeigt sich das Assimilationsbestreben der Juden in verschiedenen Formen. Die Bestrebungen hatten allerdings von Anfang an keine Aussicht auf Erfolg, denn das Problem war religiös fundiert. Die Hauptursache der Nicht-Anerkennung der Juden lag in der ethnischen Zugehörigkeit. Trotz aller Bestrebungen war es nicht unüblich, dass Juden benachteiligt und an den Rand der Gesellschaft gedrängt wurden. Dass Juden immer wieder zum Opfer rassistischer Vorfälle wurden, ist auch keine reine Erfindung. Die wohl besten literarischen Beispiele, die die Problematik veranschaulichen, sind Hannah Arendts Biografie über Rahel Varnhagen oder die Tragödie *Der Paria* von Michael Beer. Später treten im deutschsprachigen Raum weitere literarische Werke mit jüdischem Inhalt auf, wobei diesmal auch stereotype Elemente aufgegriffen werden wie beispielsweise der „edle Jude" im 1748 veröffentlichten Roman *Das Leben der schwedischen Gräfin von G*** von Christian Fürchtegott Gellert. Auch in England war die jüdische Frage ein großes Problem, denn als bereits eines der Meisterstücke Shakespeares, *The Merchant of Venice,* auf den theatralischen Bühnen Englands im späten 16. Jahrhundert Einzug fand, der Jude Shylock die Hauptrolle übernahm, und mit voller Pracht und schwärmerischen Worten die zeitgenössischen Rezipienten ansprach, tolerierte die englische Krone keine Juden auf den Straßen Englands:[467]

> *„Hath not a Jew eyes? Hath not a Jew hands, organs, dimensions, senses, affections, passions; fed with the same food, hurt with the same weapons, subject to the same diseases, healed by the same means, warmed and cooled by the same winter and summer as a Christian is? If you prick us, do we not bleed?"*[468] *(III,i,46-51)*

---

[466] Vgl. Hanna Arendt, **Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik**, München: Piper, 2006, S. 46-73.
[467] Vgl. Brenner, S. 119.
[468] William Shakespeare, **The Merchant of Venice**, hrsg. v. M. M. Mahood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003. S. 122.

Die mitleiderregenden Worte Shakespeares, die nichts Weiteres als „Eleos“ und „Phobos“ beabsichtigten, waren genau das Gegenbeispiel, was das realhistorische Schicksal der Juden anging.

3.2.2.1. Emanzipationsprozess: Gotthold Ephraim Lessing

Ein Emanzipationsbestreben ohne die Erwähnung von Lessing wäre unvollständig. Auch sein Bestreben, den Assimilationsprozess der Juden zu unterstützen und um die stereotypen Bilder aus dem Weg zu räumen, thematisiert er in seinen Werken die Judenproblematik. In dem Einakter *Die Juden* (1754) lässt Lessing die Absurdität der Stereotype in das Zentrum rücken und seine Figuren über stereotype Bilder sprechen. Dabei macht er nicht nur Gebrauch von komischen Gestalten im Werk, sondern auch von tugendhaften und kultivierten Figuren wie etwa dem Baron. In einem Dialog wird beispielsweise die o. g. Absurdität akzentuiert, in dem der Baron sagt: „O wie achtungswürdig wären die Juden, wenn sie alle Ihnen glichen!“[469], worauf er dann vom Reisenden die ironische Antwort erhält „Und wie liebenswürdig die Christen, wenn sie alle Ihre Eigenschaften besäßen!“[470]. Ein weiterer Aspekt bei Lessing ist sein *Nathan der Weise* (1779), in dem das Problem der „Idealisierung gegen das Vorurteil“[471] über die Juden mithilfe des „edlen Juden“ Nathan auf der Bühne aufgegriffen wird. Dem deutschen Autor der Aufklärung wird deshalb auch vorgeworfen, er wolle „die Juden [...] durch Assimilierung eindeutschen und einmenschen.“[472] Schlussfolgernd kann man festhalten, dass

> *„jüdische Figuren als, Kollektivsubjekte, deren Grenzen mit einem Kultursystem zusammenfallen, begriffen werden. Sind sie assimiliert und nicht als Juden erkennbar, so*

---

[469] Gotthold Ephraim Lessing, **Die Juden. Ein Lustspiel in einem Aufzuge verfertiget im Jahr 1749**, Stuttgart: Reclam, 2002, S. 45.
[470] Lessing, **Die Juden. Ein Lustspiel in einem Aufzuge verfertiget im Jahr 1749,** S. 45.
[471] Jürgen Stenzel, “Idealisierung und Vorurteil. Zur Figur des ‚edlen Juden‘ in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts”, in: Stéphane Moses und Albrecht Schöne (Hrsg.), **Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch- israelisches Symposium**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, S. 114.
[472] Ernst Simon, **Lessing und die jüdische Geschichte. Brücken. Gesammelte Aufsätze**, Heidelberg: L. Scheider, 1965. S. 218. Aber auch später: Hans Mayer, “Der Weise Nathan und der Räuber Spiegelberg”, in: Hans Mayer, **Außenseiter**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, S. 327-349.

werden sie als Teil einer homogen imaginierten bürgerlichen Gesellschaft begriffen. Als solche werden sie zu ‚edlen Juden' stilisiert und auf dieses abstrakte Merkmal reduziert. Als Karikaturen stehen sie als Repräsentanten einer gescheiterten Assimilation außerhalb dieser bürgerlichen Gesellschaft, wobei dieses ‚Außerhalb' sich von dem ursprünglichen insofern unterscheidet, als es vielmehr ein ‚Dazwischen' ist."[473]

3.2.2.2. Misslungene vs. gelungene Assimilation: Heinrich Heine

In einem Gespräch zwischen Johann Caspar Lavater und Moses Mendelssohn versucht Lavater letzteren von der Überlegenheit der christlichen Kirche zu überzeugen[474] und ihn zum Christentum zu bekehren. In Anwesenheit von Lessing und Nicolai soll Lavater zu Mendelssohn Folgendes gesagt haben:

„An Gott, den Vater glaubt ihr schon,
so glaubt doch auch an Gott den Sohn.
Ihr pflegt doch sonst von Vaters Leben
dem Sohn schon Kredit zu geben."[475]

Daraufhin habe Mendelssohn schlagartig geantwortet:

„Wie sollen wir Kredit ihm geben,
wird doch der Vater ewig leben."[476]

[473] Wojcik, S. 273.
[474] Vgl. Dominique Bourel, Mendelssohn und Lavater, "Ein Fauxpas in der Aufklärung?", in: Heinz Kremers und Julius H. Schoeps (Hrsg.), **Das jüdisch-deutsche Religionsgespräch**, Stuttgart und Bonn: Burg, 1988, S. 41-54.
[475] Schoeps, **Geschichtsbilder. Festschrift für Michael Salewski zum 65. Geburtstag**, S. 339.
[476] Schoeps, **Geschichtsbilder. Festschrift für Michael Salewski zum 65. Geburtstag**, S. 339.

Das Gespräch hat eine besondere Stellung, denn durch ihn wird der Eintritt der Juden in die europäisch-deutsche Geistesgeschichte gewährleistet.[477]

Ein klares Geständnis liefert Mendelssohn allerdings erst später in einem Schreiben an den Erbprinzen von Braunschweig. Hier kritisiert er die Dogmen der Kirche wie etwa die Dreieinigkeit, Menschwerdung, Leidensweg und Sühnetod Christi[478], die ihm laut „den ersten Gründen der menschlichen Erkenntniß [nach] schnurstracks zu widersprechen scheinen.“[479] Genau das ist die strikte Trennung Mendelssohns des Judentums vom Christentum: „Jene harmonieren mit meiner philosophischen Überzeugung oder widersprechen derselben wenigstens nicht, diese hingegen fordern einen Glauben, den ich nicht leisten kann.“[480]

Nach einer kurzen Einführung in die Problematik bzw. den Versuch einer Konversion vom Judentum zum Christentum, die allerdings erfolglos verblieb, soll nun das wohl prototypische Beispiel eines assimilierten Juden an der Person Heinrich Heines dargestellt werden.

Zu Heines Zeiten ist anzumerken, dass der Dichter in einem Zeitalter gelebt hat, das im deutschen Judentum als die Ära des „Generationswechsels“[481] bezeichnet wird. D. h. es befinden sich gravierende Veränderungen im Lebensstil der Individuen, und zwar von der Orthodoxie bis hin zur Reform.[482] Ob Heine hinwieder schlechte Erfahrungen bezüglich seiner jüdischen Abstammung gemacht hat, ist unklar. Es lässt sich unbestritten festhalten, dass er mit Bewunderung zusehen musste,

> *„mit welcher Gründlichkeit [s]eine altdeutschen Freunde die Proskriptionsliste anfertigten für den Tag, wo sie zur Herrschaft gelangen würden. Wer nur im siebenten Glied von einem Franzosen, Juden oder Slaven abstammte, ward zum Exil verurteilt. Wer nur im*

---

[477] Vgl. Heinz Mosche Graupe, **Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650-1942,** Hamburg: Leibniz, 1969, S. 95.
[478] Vgl. Schoeps, **Geschichtsbilder. Festschrift für Michael Salewski zum 65. Geburtstag**, S. 340.
[479] Georg Benjamin Mendelssohn, **Moses Mendelssohn's gesammelte Schriften**. **Nach Originaldrucken und Handschriften, in sieben Bänden,** Leipzig: F. A. Brockhaus, hier: Bd. III, 1843-1845, S. 255-362.
[480] Moses Mendelssohn, **Schriften zum Judentum I. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Berlin 1930** (Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe), Bd. VII, Stuttgart: frommann-holzboog, 1974, S. 301.
[481] Jeffrey L. Sammons, **Heinrich Heine**, Bd. 261, Stuttgart: Metzler, 1991, S. 15.
[482] Vgl. Jürgen Gidion, “Heines Judentum”, in: Volker Lipp, Christoph Möller und Dietmar von der Pforten (Hrsg.), **Heinrich Heine. Dichter und Jurist in Göttingen. Göttinger Juristische Schriften**, Göttingen: Universitätsverlag, 2007, S. 37f.

mindesten etwas gegen Jahn oder überhaupt gegen altdeutsche Lächerlichkeiten geschrieben hatte, konnte sich auf den Tod gefaßt machen.“[483]

Die Aussichtslosigkeit den erwünschten Beruf auszuüben, die zeitgenössisch vorangehenden Emanzipationsbestrebungen, Aufklärungsversuche, der Bruch mit der orthodoxen Tradition und die Anpassung an das europäische Deutschland, ließ dem Dichter keine andere Möglichkeit als sich taufen zu lassen. Am 28. Mai 1825 ließ sich Heinrich Heine nach seiner Anmeldung zur Promotion beim Pfarrer Grimm in Heiligenstadt (nähe Göttingen) evangelisch-lutherisch[484] taufen.[485] Sein jüdischer Name ist auch umstritten, denn bis zur Konversion hat er sich als „Harry“ bezeichnen lassen. Nach der Taufe nahm er dann den Namen „Christian Heinrich Heine“ an. Es wird aber vermutet, dass Heines jüdischer Name „Chaim“ gewesen ist.[486]

Heine erhoffte sich mit dem Taufschein – mit seinen Worten – das „Entreebillet zur europäischen Kultur“[487]. Somit könnte er die akademische Bahn einschlagen und später ein amtierender Professor werden. Dafür sorgte auch sein Freund Eduard von Schenk, der für eine Professorenstelle für Literatur bei König Ludwig warb.[488] Im Oktober verreiste Heine nach Italien, da sein Vater schwer krank war. Auf seiner Reise von Florenz nach Venedig erhielt er die Nachricht, dass sein Vater verstorben sei. Gleichzeitig kam die Nachricht aus München von seinem Freund, dass der König Heines Antrag für eine Professorenstelle abgelehnt hat.[489]

Heinrich Heine zeigt eine sehr oszillierende Entwicklung im Leben. Hierzu sollen die Feststellungen Ludwig Rosenthals über Heinrich Heine kurz aufgriffen werden:

---

[483] Heinrich Heine und Ludwig Börne, “Eine Denkschrift”, in: Hans Kaufmann (Hrsg.), **Heinrich Heine. Werke und Briefe in zehn Bänden, Bd. 6,** Berlin: Aufbau, 1962, S. 83-229.
[484] Burkhard Meyer-Sickendiek, “Politisch-kulturelle Diskurse bis 1848”, in: Hans Otto Horch (Hrsg.), **Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur**, Oldenbourg: Walter de Gruyter, 2016, S. 92.
[485] Eberhard Galley, **Heinrich Heine**, 4. durchges. und verbesserte Aufl., Stuttgart: Metzler, 1976, S. 18.
[486] Vgl. Gidion, S. 37.; Okko Behrends, “Heine und die Rechtswissenschaft”, in: Volker Lipp, Christoph Möllers und Dietmar von der Pforten (Hrsg.), **Heinrich Heine. Dichter und Jurist in Göttingen. Göttinger Juristische Schriften**, Göttingen: Universitätsverlag, 2007, S. 49-68.; Joseph A. Kruse (Hrsg.), **Heinrich Heine und die Geschichte Frankreichs**, Stuttgart & Weimar: Metzler, 2000, S. 1, 266, 272, 363, 381.
[487] Heinrich Heine, **Werke und Briefe in zehn Bänden**, hrsg. v. Hans Kaufmann, Berlin & Weimar: Aufbau, 1972. Hier: Bd. 7, S. 373.
[488] Vgl. Galley, S. 26.
[489] Vgl. Galley, S. 27.

- *Reformjudentum als geistliches Milieu seiner Kinderjahre;*
- *Intensive Beschäftigung mit der jüdischen Tradition und religiösen Kultur ohne ausdrückliches Bekenntnis zu der theologischen Substanz;*
- *Atheistische Periode unter dem Einfluss simonistischer Philosophie in Paris; Kontrastierungsversuche zwischen Nazarenertum und Hellenentum;*
- *Hinwendung zu einer Art Deismus mit starken Beimengungen von Vatergottvorstellung und Kinderglauben – Trostbedarf in der Situation der Krankheit und Einsamkeit.*[490]

Die Stimmungsschwankungen spiegeln sich in den Worten Heines, die unmittelbar nach der Konversion ausgesprochen worden sind. Hier schreibt 1826 Heine an Moses Moser: „Ich bin jetzt bei Christ und Jude verhasst. Ich bereue sehr, dass ich mich getauft habe; ich sehe gar nicht ein, dass es mir seitdem besser gegangen sei. Im Gegenteil, ich habe seitdem nichts als Unglück.“[491]

Nach der Konversion erhielt Heine, dem Zitat zufolge, nicht die erwünschten Reaktionen. Somit verblieben seine Erwartungen unerfüllt. Daraufhin erfolgte die Verleugnung der Konversion:

> *„Ich bin getauft, aber nicht bekehrt. Wie kann ich aus meiner Haut, die aus Palästina stammt und welche von den Christen gegerbt wird seit achtzehnhundert Jahren. Das Taufwasser von Langensalza [Heiligenstadt] hat daran nichts gebessert, und der Ausdruck, ewiger Jude hat tausendfache Bedeutung.“*[492]

Die Verwendung der stereotypen Merkmale wie etwa des „ewigen Juden“, die Enttäuschung infolge der Konversion, und die persönlich-subjektive Annullierung des

---

[490] Hier zit. n. Gidion, S. 44.
[491] Manfred Schneider, **… aber ist das eine Antwort?. Heinrich Heine und die Religion**, Münster: Lit Verlag, 2004, S. 36.
[492] Joseph A. Kruse, **Heine-Jahrbuch 2005. 44. Jahrgang**, Stuttgart & Weimar: Metzler, 2005, S. 83.

Taufwassers von Heiligenstadt, der Stadt in der er getauft wurde, der Bezug zu den eigenen jüdischen Wurzeln und der Zustand des Unglücks, das bis ans Ende seines Lebens ihn begleiten wird, soll an dieser Stelle festgehalten werden. Letzteres, also der Zustand des Unglücklich-Seins, ist auch aus einem weiteren Zitat zu entnehmen, das er kurz vor seinem Tod betont:

> *„Deutsche Blätter, namentlich die Berliner Haude und Spenersche Zeitung haben über meinen Gesundheitszustand […] einige Nachrichten im Umlauf gesetzt, die einer Berichtigung bedürfen. In manchen Momenten, besonders wenn die Krämpfe in der Wirbelsäule allzu qualvoll rumoren, durchzuckt mich der Zweifel, ob der Mensch wirklich ein zweybeiniger Gott ist. Unterdessen ist – ich will es freimütig gestehen – eine große Umwandlung in mir vorgegangen. Ich bin kein göttlicher Bipede mehr, ich bin nicht der freyeste Deutsche nach Goethe. Ich bin nicht mehr der große Heide Nr. II; ich bin kein lebensfreudiger, etwas wohlbeleibter Hellene mehr, der auf trübsinnige Nazarener heiter herablächelt – ich bin jetzt nur ein armer todkranker Jude […] ein unglücklicher Mensch."*[493]

In einem weiteren Zitat, also im Gespräch mit Ludwig Kaiisch 1850 geht es dann um „das Elend der Menschen":

> *„Ich mache kein Hehl aus meinem Judentum, zu dem ich nicht zurückgekehrt bin, da ich es niemals verlassen hatte. Ich habe mich nicht taufen lassen aus Haß gegen das Judentum. Mit meinem Atheismus ist es mir niemals ernst gewesen. Das Elend der Menschen ist zu groß. Man muß glauben."*[494]

---

[493] Heinrich Heine, **Düsseldorfer Ausgabe. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke**, erschienen in 23 Bänden, Bd. XV., Hamburg: Hoffmann und Campe, 1996, S. 112.
[494] Michael Werner, **Begegnungen mit Heine. Berichte der Zeitgenossen**, 2 Bände, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1973, hier: Bd. 2, S. 155.

3.2.3. Jüdisches Denken „nach Auschwitz“: Theodor W. Adorno

Wenn Scholem zufolge, der Sabbatianismus nach der Zerstörung des zweiten Tempels das zweitwichtigste Erlebnis in Form einer Bewegung ist, so dürfte man die Mitte des 20. Jahrhunderts als den dritten Höhepunkt in der ganzen jüdischen Geschichte bezeichnen. Den Grad der jeweiligen Erlebnisse, also ob nun die Zerstörung des Tempels im 1. Jahrhundert, die messianisch-sabbatianistischen Folgen der Spanischen Inquisition im 15. Jahrhundert oder die Massenvernichtung der Juden in Nazi-Deutschland und Europa; mit anderen Worten der „Holocaust“[495] oder die sogenannte „Shoah“[496] gravierender, folgenreicher und tiefgründiger ausgefallen sind, seien hier nur nebenbei bemerkt und von der Diskussion ausgeschlossen. Im Fokus steht auch nicht die historische Darstellung des nationalsozialistischen Regimes in Form der Faktizität, sondern vielmehr das jüdische Denken nach den Schreckensjahren, die jüdische Existenz und das jüdische Bewusstsein auf philosophischer, gesellschaftlicher und sozialer Ebene. Die Judenfeindlichkeit im deutschsprachigen Gebiet – aber auch die Animosität gegen die Türken[497] – war bereits vor Martin Luther bekannt, jedoch rückte sie zu Luthers Zeit und auch durch seine prägende und appellierende Schrift *Von den Juden und ihren Lügen* (1543) besonders in den Vordergrund.

Im genannten Beitrag listet der Reformator sieben Appelle, die an Juden zu vollziehen seien. Nach Luther soll man [1] die Synagogen niederbrennen („daß man ihre Synagogen oder Schulen mit Feuer anstecke und, was nicht verbrennen will, mit Erde überhäufe und beschütte, daß kein Mensch einen Stein oder Schlacke sehe ewiglich.“[498]), [2] die Häuser zerstören und die Juden wie Zigeuner unter einem Dach oder im Stall leben lassen („daß man ihre Häuser desgleichen zerbreche und zerstöre […]. Dafür mag man sie etwa unter ein Dach oder Stall tun wie die Zigeuner“[499]), [3] den Talmud aus den Händen nehmen, da dieser die Lügen verbreitet („daß man ihnen alle Betbüchlein und Talmudisten nehme, worin solche Abgötterei, Lügen,

---

[495] Siehe: “Debatten um Singularität und Opferkonkurrenz”, in: Torben Fischer und Matthias N. Lorenz (Hrsg.), **Lexikon der ‚Vergangenheitsbewältigung‘ in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945,** Bielefeld: Transcript, 1997, S. 318.; Sascha Feuchert, **Holocaust-Literatur. Auschwitz: Für die Sekundarstufe 1,** Ditzingen: Reclam, 2000, S. 15.
[496] Siehe: **Der Duden. Das große Fremdwörterbuch,** 2. Aufl., Mannheim und Leipzig: Duden, 2003, S. 1213.
[497] Siehe: Coşan, **Tanrım bizi Türklerden Koru. 16. Yüzyılda Almanların Türklerden Korunmak İçin Yazdığı Dualar**.
[498] Luther, “*Von den Juden und ihren Lügen“*.
[499] Luther, “*Von den Juden und ihren Lügen“*.

Fluch und Lästerung gelehrt wird“[500]), [4] den Rabbinern im Fall der Fortführung ihrer Lehren den Tod androhen („daß man ihren Rabbinern bei Leib und Leben verbiete, hinfort zu lehren“[501]), [5] das freie Geleit und Wegerecht entziehen („daß man den Juden das Geleit und Straße ganz und gar aufhebe“[502]), [6] die Geldgeschäfte der Juden verbieten („daß man ihnen den Wucher verbiete“[503]) und [7] den jungen starken Juden und Jüdinnen Werkzeuge in die Hand geben, sodass sie mit Körperarbeit ihr Geld hart verdienen müssen („daß man den jungen starken Juden und Jüdinnen in die Hand gebe Flegel, Axt, Karst, Spaten, Rocken, Spindel und lasse sie ihr Brot verdienen im Schweiß der Nase“[504]).

Die stetige Zunahme der Judenfeindlichkeit erlebte im 19. Jahrhundert durch die Schrift Karl Marx‘ *Zur Judenfrage* (1843) erneut einen Aufschwung und führte dann zur maßgeblichen Radikalisierung des Antisemitismus durch die Rede des Hofpredigers Adolf Stöcker am 19. September 1879 in der christlich-sozialen Arbeiterpartei in Berlin.[505] In diesem Sinne waren auf theologischer Ebene durch Luther, auf sozialistischer Ebene durch Marx und auf gesellschaftlicher Ebene durch Stöcker die Vorbedingungen geschaffen, auf deren Basis Hitler durch die Ausdehnung seiner politischen Macht nach 1933 die dunkle Zeit der Schreckensjahre einleiten konnte, sodass dem Völkermord nichts mehr im Wege stand. Historisch betrachtet wandelte sich der Antijudaismus in Antisemitismus und dieser in einen Völkermord von sechs Millionen Menschen. Im Laufe der Zeit sind an verschiedenen Orten Massenvernichtungslager errichtet worden, auch die Deportation der Juden aus Europa erfolgte in rasanter Weise. Eines der bekanntesten Massen-Konzentrationslager ist zweifelsohne Auschwitz. Dies ist wohl auch der Grund, weshalb Theodor Adorno seinen Radiobeitrag 1966 *Erziehung nach Auschwitz* nannte. Die Begrifflichkeiten „nach Auschwitz“ oder „nach 1945“, die immer wieder in verschiedenen Texten auftauchen, sind ebenfalls mit einer besonderen Referenz zu Adornos Text zu lesen.

---

[500] Luther, “*Von den Juden und ihren Lügen“*.
[501] Luther, “*Von den Juden und ihren Lügen“*.
[502] Luther, “*Von den Juden und ihren Lügen“*.
[503] Luther, “*Von den Juden und ihren Lügen“*.
[504] Luther, “*Von den Juden und ihren Lügen“*.
[505] Vgl. Kurt Schubert, **Jüdische Geschichte**, München: Beck, 1995, S. 104, 107.

3.2.3.1. „Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit“ - Erinnern!

Adornos Rede erschien erstmals in seiner Urform *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*, die er 1959 vor dem Koordinierungsrat der *Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit* gehalten hat. Die Rede wurde dann im selben Jahr in Form eines Aufsatzes publiziert und ein Jahr später im Hessischen Rundfunk als ein Radiobeitrag ausgestrahlt.[506]

In dem Essay zieht Adorno seine Bilanz über das nationalsozialistische Regime und die graviernde Auswirkungen dieser Schreckensherrschaft. Darüber hinaus wartet Adorno mit Vorschlägen auf, die möglicherweise eine Besserung des Zustandes bewirken sollen. Die Quintessenz seines Aufsatzes bildet der Passus „Zerstörung der Erinnerungen“. Hierzu stellt Adorno fest, dass der Nationalsozialismus mit anderen Worten der Faschismus unabdingbar nachlebt und die Demokratie weiterhin bedroht.

> *„Der Nationalsozialismus lebt nach, und bis heute wissen wir nicht, ob bloß als Gespenst dessen, was so monströs war, daß es am eigenen Tode noch nicht starb, oder ob es gar nicht erst zum Tode kam; ob die Bereitschaft zum Unsäglichen fortwest in den Menschen wie in den Verhältnissen, die sie umklammern. […] Ich betrachte das Nachleben des Nationalsozialismus in der Demokratie als potentiell bedrohlich.“*[507]

Oder an einer weiteren Stelle heißt es dann:

> *„Daß der Faschismus nachlebt; daß die vielzitierte Aufarbeitung der Vergangenheit bis heute nicht gelang und zu ihrem Zerrbild, dem leeren und kalten Vergessen, ausartete, rührt daher, daß die objektiven gesellschaftlichen Voraussetzungen fortbestehen, die den Faschismus zeitigten.“*[508]

---

[506] Christian Schneider, “Kulturpessimismus und Aufklarungspathos. Zu den Ambivalenzen von Adornos ‘Aufarbeitung der Vergangenheit’”, in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History,* 2011, Online-Ausgabe, 8. H. 1, http://www.zeithistorische-forschungen.de/1-2011/id=4686 (04.06.2019).
[507] Theodor W. Adorno, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, in: Theodor W. Adorno, **Eingriffe. Neun kritische Modelle**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, S. 555f.
[508] Adorno, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, S. 566.

Adornos Kritik gilt all denjenigen, die faschistische Tendenzen nachleben lassen, sogar „mildernde Ausdrücke“ vom Holocaust und „euphemistische Umschreibungen“ verwenden, und die Erinnerungen des Massenmordes zerstören.[509]

> *„Wir alle kennen auch die Bereitschaft, heute das Geschehene zu leugnen oder zu verkleinern – so schwer es fällt zu begreifen, daß Menschen sich nicht des Arguments schämen, es seien doch höchstens nur fünf Millionen Juden und nicht sechs vergast worden. Irrational ist weiter die verbreitete Aufrechnung der Schuld, als ob Dresden Auschwitz abgegolten hätte.“*[510]

„Die Zerstörung der Erinnerungen“ stellt für Adorno einen Betrug gegenüber den Opfern dar: „Die Ermordeten sollen noch um das Einzige betrogen werden, was unsere Ohnmacht ihnen schenken kann, das Gedächtnis.“[511] Nach Adorno liegt die Begründung darin, dass „[i]m Vergessenen des kaum Vergangenen […] die Wut mit[klingt], daß man, was alle wissen, sich selbst ausreden muß, ehe man es den anderen ausreden kann.“[512] Demnach dürfte man die Aussage als eine Reinigung der Seele bzw. die Stillung des schlechten Gewissens deuten. Obwohl Adorno die Meinung vertritt, dass die Demokratie besonders nach dem ersten Weltkrieg tiefer eingedrungen ist, behauptet er, dass sie trotz dessen zu spät sei.[513]

In weiteren Verlauf des Essays versucht Adorno die „Ursachen des Vergangenen“ zu darzulegen, denn „[a]ufgearbeitet wäre die Vergangenheit erst dann, wenn die Ursachen des Vergangenen beseitigt wären. Nur weil die Ursachen fortbestehen, ward sein Bann bis heute nicht gebrochen.“ [514] Den Nationalsozialismus definiert Adorno als ein „sadistisches“, „destruktives“ und „paranoides Wahnsystem“, ferner den Antisemitismus als eine „kollektive

---

[509] Vgl. Adorno, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, S. 556.
[510] Adorno, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, S. 556f.
[511] Adorno, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, S. 557f.
[512] Adorno, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, S. 558.
[513] Vgl. Adorno, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, S. 555ff.
[514] Adorno, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, S. 572.

Wahnvorstellung“[515]. Auf Basis seiner Ausführungen zum „kollektiven Narzißmus“ versucht Adorno die Beweggründe des nationalsozialistischen Handelns aufzuzeigen:

> *„Nach der subjektiven Seite, in der Psyche der Menschen, steigerte der Nationalsozialismus den kollektiven Narzißmus, schlicht gesagt: die nationale Eitelkeit ins Unangemessene. Die narzißtischen Triebregungen der Einzelnen, denen die verhärtete Welt immer weniger Befriedigung verspricht und die doch ungemindert fortbestehen, solange die Zivilisation ihnen sonst so viel versagt, finden Ersatzbefriedigungen in der Identifikation mit dem Ganzen. Dieser kollektive Narzißmus ist durch den Zusammenbruch des Hitlerregimes aufs schwerste geschädigt worden.“*[516]

Als ein Zwischenfazit kann Adorno zufolge festgehalten werden:

> *„Wenn sie leben wollen, bleibt ihnen nichts übrig, als dem Gegebenen sich anzupassen, sich zu fügen; sie müssen eben jene autonome Subjektivität durchstreichen, an welche die Idee von Demokratie appelliert, können sich selbst erhalten nur, wenn sie auf ihr Selbst verzichten.“*[517]

Das Fazit klingt im Freud‘schem Sinne recht plausibel, da der Mensch über zwei Urtriebe verfügt, wonach er handelt. Eines davon wäre der Selbsterhaltungstrieb.[518] Demnach könnten Adornos Sätze nicht nur als eine Rechtfertigung, sondern auch als eine plausible

---

[515] Vgl. Adorno, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, S. 566.
[516] Adorno, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, S. 563.
[517] Adorno, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, S. 566.
[518] Siehe: Sigmund Freud, “Massenpsychologie und Ich-Analyse”, in: Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey (Hrsg.), **Fragen der Gesellschaft, Ursprünge und Religion**, Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt am Main: Fischer, 1921, S. 61-120.; Bernd Nietschke, **Die Psychoanalyse Sigmund Freuds. Konzepte und Begriffe**, Heidelberg: VS Verlag, 2011, S. 41, 82, 98, 221.

Begründung des nolens volens Mitwirkens im nationalsozialistischen Regime gelesen werden.[519]

Den Ausweg bzw. die Realisierung der Aufarbeitung der Vergangenheit sieht Adorno allerdings in der „demokratischen Pädagogik". Die Unbewussten, Halbbewussten und Vorbewussten sollen über das Geschehen aufgeklärt, die Mechanismen, die zu einem Rassenvorurteil führen, beleuchtet, die möglichen Propagandatricks verdeutlicht und die Erzieher erzogen werden, in dem eine Hinwendung „zum Subjekt" in Form der Stärkung des aufgeklärten Selbstbewusstseins stattfinden soll:[520]

> *„Dringend wäre zu fordern, daß man an den Universitäten eine Soziologie verstärkt, die zusammenfiele mit der geschichtlichen Erforschung unserer eigenen Periode. Pädagogik müßte, anstatt mit Tiefsinn aus zweiter Hand übers Sein des Menschen zu schwafeln, eben der Aufgabe sich annehmen, deren unzulängliche Behandlung man der re-education so eifrig vorwirft. Kriminologie hat in Deutschland den modernen Standard überhaupt noch nicht erreicht. Vor allem aber ist die Psychoanalyse zu denken, die nach wir vor verdrängt wird."*[521]

3.2.3.2. „Erziehung nach Auschwitz" - Sich erinnern!

Nobert Reck trifft in seinem Beitrag eine interessante Feststellung, denn nach ihm kann man etwas bewältigen, wenn zeitlich Etwas noch zu passieren ist. Vergangenes kann

---

[519] An dieser Stelle wäre schließlich Jürgen Moltmanns teils philosophischer und teils theologischer Ansatz zur Begründung des Unheils vom Nationalsozialismus zu nennen. Moltmann eröffnet seine Kritik mit einer Frage der Opfer: „Warum hat Gott das zugelassen?"[519] Diese Frage ist symbolisch vergleichbar mit den Versen im ersten Buch Mose „Kain, wo ist dein Bruder Abel?" (1. Mo. IV, 9) oder „Was hast du getan?" (1.Mo. IV, 10). Hier ist Moltmanns Kritik an der Leidensunfähigkeit Gottes zu erkennen, denn „[e]in Gott, der nicht leiden kann, kann auch nicht lieben."[519] Demzufolge hebt Moltmann die Omnipräsenz Gottes – nach Hebräischem Wortlaut die sogenannte „Schechina" – hervor, jene Theologie, die er von Franz Rosenzweig und Elie Wiesel übernommen hat, denn „Gott ist aber schon so gegenwärtig, daß er bei den Opfern und den Leidtragenden wohnt und sie durch seine ewige Gemeinschaft tröstet."[519] Die endgültige Antwort auf die Frage „Warum ließ Gott das zu?" findet Moltmann allerdings nicht. „Man muß in und mit dieser Frage wie mit einer offenen Wunde seines Lebens existieren." (Moltmann, Jürgen, "'Die Grube': – 'Wo war Gott?'. Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz", in: Manfred Görg und Michael Langer (Hrsg.), **Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz**, Regensburg: Friedrich Pustet, 1997, S. 45–60, hier: S. 47ff.)

[520] Vgl. Nobert Reck, "Opfer – Zuschauer – Täter. Theologien nach Auschwitz als Form der Vergangenheitsbewältigung", in: Lucia Scherzberg (Hrsg.), **Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich,** Paderborn: Schöningh, 2005, S. 165ff.

[521] Adorno, "Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit", S. 568f.

demnach nicht mehr bewältigt werden, da es „unwiderruflich zu spät“ ist. „Der Begriff der Vergangenheitsbewältigung ist [nämlich] ein Gegenbegriff zur *Erinnerung*.“[522] Nun stellt sich die Frage wie diese Erinnerungen in Form der „Erziehung nach Auschwitz“ stattfinden sollen. Auch in Adornos Text *Erziehung nach Auschwitz* (1966) ist keine eindeutige Vorschrift über die gemeinte Erziehung zu erkennen, es sind lediglich zwei Aspekte, die Adorno akzentuiert:

> *„Spreche ich von der Erziehung nach Auschwitz, so meine ich zwei Bereiche: einmal Erziehung in der Kindheit, zumal der frühen; dann allgemeine Aufklärung, die ein geistiges, kulturelles und gesellschaftliches Klima schafft, das eine Wiederholung nicht zulässt, ein Klima also, in dem die Motive, die zu dem Grauen geführt haben, einigermaßen bewusst werden.“*[523]

Die Maxime Adornos als höchstes Gebot der „Erziehung nach Auschwitz“, mit der er seinen Radiobeitrag beginnt, lautet also:

> *„Die Forderung, dass Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung. Sie geht so sehr jeglicher anderen voran, dass ich weder glaube, sie begründen zu müssen noch zu sollen. Ich kann nicht verstehen, dass man mit ihr bis heute so wenig sich abgegeben hat. Sie zu begründen hätte etwas Ungeheuerliches angesichts des Ungeheuerlichen, das sich zutrug.“*[524]

Es ist wohl nicht auszuschließen, dass Adornos Diktum der „Erziehung nach Auschwitz“ Auslöser für ein weites Feld pädagogischer Diskussionen wurde. Beispielsweise

---

[522] Reck, S. 163.
[523] Adorno, Theodor W. (1970): Erziehung nach Auschwitz. In: Kadelbach, Gerd (Hrsg.) (1970): Adorno, Theodor W. (1970): *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespäche mit Hellmuth Becker 1959-1969*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 92-109. Hier: S. 96.
[524] Adorno, “Erziehung nach Auschwitz”, S. 92.

zieht Ehmann Zusammenhänge zwischen dem Nationalsozialismus und dem regulären Schulunterricht und pointiert hierbei die Vermittlung „demokratischer Grundwerte“.[525]

Zur Bekämpfung des Antisemitismus bleibt für Adorno allerdings „[k]eine mögliche Haltung gegen das antisemitische Potential, die nicht selber mit Aufklärung sich identifizieren müßte. Den Antisemitismus kann nicht bekämpfen, wer zu Aufklärung zweideutig sich verhält.“[526] Die genannte Aufklärung müsse dann nach Adorno der Gesellschaft nahegebracht werden. Diesbezüglich ist nach Adorno eine „Wendung aufs Subjekt“[527] notwendig, das dafür sorgen soll, alle potentiellen Mechanismen, die zu grausamen Taten der Menschen führen, aufzudecken und ein allgemeines Bewusstsein anzustoßen, welche die vorerwähnten Mechanismen verhindern sollen:

> *„Man muss die Mechanismen erkennen, die die Menschen so machen, dass sie solcher Taten fähig werden, muss ihnen selbst diese Mechanismen aufzeigen und zu verhindern trachten, dass sie abermals so werden, indem man ein allgemeines Bewusstsein solcher Mechanismen erweckt.“*[528]

Die Identifikation mit Auschwitz ist demnach auschlaggebend, da ansonsten „manipulative Charakter entstehen“, die sich zu einem Kollektiv zusammentun und eben unfähig sind, sich mit den Opfern zu identifizieren. Diesen manipulativen Charakteren ist nach Adorno entgegenzuwirken.

> *„Bei Versuchen, der Wiederholung von Auschwitz entgegenzuwirken, schiene es mir wesentlich, zunächst Klarheit darüber zu schaffen, wie der manipulative Charakter*

---

[525] Annegret Ehmann, “Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Holocaust in der historisch-politischen Bildung. Wo stehen wir– was bleibt – was ändert sich?”, in: Bernd Fechler, Gottfried Kössler und Till Lieberz-Gross (Hrsg.), **„Erziehung nach Auschwitz” in der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen**, Weinheim & München: Juventa, 2000, S. 178.
[526] Theodor W. Adorno, “Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute”, in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), **Gesammelte Schriften. Bd. 10.1,** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 367-369.
[527] Adorno, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, S. 572.
[528] Adorno, “Erziehung nach Auschwitz”, S. 95.

zustande kommt, um dann durch Veränderung der Bedingungen sein Entstehen, so gut es geht, zu verhindern.“[529]

Die Unfähigkeit zur Identifikation wird für Adorno die psychologische Hauptbedingung für Auschwitz, da ein gemeinsames „Geschäftsinteresse“[530] besteht, wofür man all diejenigen opfert, denen man nicht nahesteht. Man muss also der gesellschaftlichen „Kälte“[531] entgegenwirken, die Menschen zur Mündigkeit mit dem Ziel der demokratischen Aufklärung erziehen[532], die zu menschlichen Untaten führen können. Die hier erwähnte Dialektik von Bildung und Herrschaft ist die „Voraussetzung der Mündigkeit, von der eine freie Gesellschaft abhängt.“[533]

„Erziehung müsste Ernst machen mit einem Gedanken, der der Philosophie keineswegs fremd ist: dass man die Angst nicht verdrängen soll. Wenn Angst nicht verdrängt wird, wenn man sich gestattet, real so viel Angst zu haben, wie diese Realität Angst verdient, dann wird gerade dadurch doch manches von dem zerstörerischen Effekt der unbewussten und verschobenen Angst verschwinden.“[534]

Adornos Feststellungen der Situation „nach Auschwitz“ und die anschließende Aufklärung lässt nicht den Schluss zu, dass die psychische Bedingung und Bewusstwerdung von Auschwitz die notwendigen gesellschaftlichen Veränderungen hervorgerufen hat, doch zumindest das Schlimmste verhindern konnte, und zwar durch: „Anschauung des Grauens, Ich-Stärkung, Befähigung zur Identifikation und Abwehr von Kälte und Ideologie.“[535]

---

[529] Adorno, “Erziehung nach Auschwitz”, S. 103.
[530] Adorno, “Erziehung nach Auschwitz”, S. 107.
[531] Adorno, “Erziehung nach Auschwitz”, S. 107ff.
[532] Vgl. Adorno, “Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit”, S. 555ff.
[533] Vgl. Astrid Messerschmidt, **Bildung als Kritik der Erinnerung. Lernprozesse in Geschlechterdiskursen zum Holocaust-Gedächtnis**, Frankfurt am Main: Brandes & Apsel, 2003, S. 135.
[534] Adorno, “Erziehung nach Auschwitz”, S. 102.
[535] Sebastian Vaupel, “Überlegungen zu den Ansprüchen einer ‘Erziehung nach Auschwitz’ im Sinne Adornos”, (überarb. Teilversion der unveröffentlichten Examensarbeit zur Kritik der Antiziganismus in der Schule “nach Auschwitz”, 2014), S. 7.

Ebenjenes kann nur Geschehen, wenn alle pädagogischen und erziehungswissenschaftlichen Apparate zur „Erziehung nach Auschwitz“ herangezogen werden. „[M]an könne und man solle aus der Geschichte lernen“ [536], dass zu einer „Pädagogisierung der Erinnerung“[537] auch an Auschwitz führt. Desweiteren ist zwar die „Erziehung zum Weltbürger“[538] eine selbstverständliche Maxime, jedoch sollte man nicht außer Acht lassen, dass Begrifflichkeiten wie Zivilcourage, Toleranz und Humanität schon bereits *vor* Auschwitz Erziehungsziele waren. Somit wären diese Paradigmen nicht unbedingt ausreichend für eine Definition „nach Auschwitz“.[539]

Es lässt sich leicht erkennen, dass die „Erziehung nach Auschwitz“ eine recht große Herausforderung ist. Auf der einen Seite sollen die Menschen an die Gräueltaten erinnert und auf der anderen Seite erzogen werden, sich mit dem Grauen zu identifizieren, damit Katastrophen aus menschlicher Hand verhindert werden können, wobei es keinen Wegweiser gibt. Um die ganze Problematik schärfer in den Blick zu fassen, soll die „Erziehung nach Auschwitz“ exemplarisch durch das Schreiben eines Gedichtes veranschaulicht werden, denn „nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben [galt als] barbarisch“:

> *„Je totaler die Gesellschaft, umso verdinglichter auch der Geist und umso paradoxer sein Beginnen, der Verdinglichung aus eigenem sich zu entwinden. Noch das äußerste Bewußtsein vom Verhängnis droht zum Geschwätz zu entarten. Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.“*[540]

---

[536] Wolfgang Meseth, Matthias Proske und Frank-Olaf Radtke, “Schule und Nationalsozialismus. Anspruch und Grenzen des Geschichtsunterrichts”, in: Wolfgang Meseth, Matthias Proske und Frank-Olaf Radtke (Hrsg.), **Schule und Nationalsozialismus. Anspruch und Grenzen des Geschichtsunterrichts**, Frankfurt am Main: Campus, 2010, S. 95-146, hier: S. 10.
[537] Meseth, S. 11.
[538] Micha Brumlik, **Aus Katastrophen lernen? Grundlagen zeitgeschichtlicher Bildung in menschenrechtlicher Absicht,** Berlin: Philo, 2004, S. 27f.
[539] Vgl. Matthias Heyl, “’Erziehung nach Auschwitz’ und ‘Holocaust Education’ – Überlegungen, Konzepte und Vorschläge”, in: Ido Abram und Matthias Heyl, **Thema Holocaust. Ein Buch für die Schule**, Reinbek Hamburg: Rowohlt, 1996, S. 120.
[540] Theodor W. Adorno, “Kulturkritik und Gesellschaft”, in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), **Gesammelte Schriften. Bd. 10.1,** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 30.

Barbarisch ist hier nicht das Schreiben eines Gedichts, sondern die Tatsache, „dass gerade diese Kultur auch zu Auschwitz führt“[541], die für Auschwitz verantwortlich ist.[542] Es ist also die deutsche Kultur und die dekadente Neigung dessen, wovon die Rede ist:

> *„Ein Schema, das in der Geschichte aller Verfolgungen sich bestätigt hat, ist, dass die Wut gegen die Schwachen sich richtet, vor allem gegen die, welche man als gesellschaftlich schwach und zugleich - mit Recht oder Unrecht - als glücklich empfindet. Soziologisch möchte ich wagen, dem hinzuzufügen, dass unsere Gesellschaft, während sie immer mehr sich integriert, zugleich Zerfallstendenzen ausbrütet.“* [543]

In seiner Vorrede zur *Dialektik der Aufklärung* (1944) geht Adorno erneut in die Selbstzerstörung der Kultur durch Auschwitz ein. Ob nun die Kunst das Schreiben eines Gedichts über Auschwitz oder das Nicht-Schreiben bedingt, soll hier festgehalten werden. Die philosophische Gegebenheit der widersprüchlichen Dialektik soll nämlich die Wahrheit decken, denn „[w]ährend die Situation Kunst nicht mehr zulässt – darauf zielt der Satz über die Unmöglichkeit von Gedichten nach Auschwitz –, bedarf sie doch ihrer.“[544]

Die Dialektik des Problems, man möchte zu sagen wagen, die Widersprüchlichkeit und doch die Einheit der Idealisierung des Problems auf der einen Seite und das Problem des Ideals auf der anderen Seite, erschweren umso mehr den Ausweg aus der Situation. Für Adorno hat „Hitler […] den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“ [545] Allein dieser kategorische Imperativ erhält paradoxe Ambiguität, denn zum einen soll – wie bereits erwähnt – eine Selbstreflexion erfolgen; somit

---

[541] Friedrich Kröll und Karin Stögner, “La fin de l’art? Schreiben nach und über Auschwitz”, in: *Zwischenwelt, Literatur/ Widerstand/ Exil,* 29. Jg., Nr. 4, 2012, S. 34.
[542] Vgl. Kröll, S. 34.
[543] Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, **Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 11.
[544] Theodor W. Adorno, “*Die Kunst und die Künste”,* in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), **Gesammelte Schriften. Bd. 10.1,** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 452.
[545] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), **Gesammelte Schriften. Bd. 10.1,** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 358.

ist eine Wendung „aufs Subjekt“ notwendig, und zum anderen war dieses Subjekt für die „Barbarei“[546] zur Verantwortung gezogen.

„[D]ie minder kulturelle Frage, ob nach Auschwitz sich noch leben lasse“ [547], ist für Adorno eindeutig, denn das Weiterleben nach Auschwitz mit der Kultur ist notwendig.

Für eine erfolgreiche „Erziehung nach Auschwitz“ und die „Entbarbarisierung“[548] ist in Adorno‘ischem Sinne zwar die Fähigkeit zur Selbstreflexion bedingt, allerdings sollte man Adornos Einsatz und Taten auch nicht vergessen. Er hat sich nämlich nach 1949 für die Lehrerausbildung eingesetzt und war in der Folge in den Examensprüfungen der Lehramtskandidaten und -kandidatinnen involviert. Ferner hat er allgemeine Philosophieprüfungen abgenommen und zeigte ein großes Interesse an der Allgemeinbildung der Studierenden. [549] Darüber hinaus beteiligte er sich an verschiedenen pädagogischen Lehrstühlen, leitete den Fachausschuss *Soziologie der Bildung und Erziehung* in der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie* zwischen den Jahren 1961 und 1968 und gründete das *Studienbüro für politische Bildung*.[550]

Die Frage nach einer „Erziehung nach Auschwitz“ ist eine „ausweglose Frage ohne Antwort. Wir kommen um sie nicht herum.“[551]

---

[546] Adorno, “Erziehung nach Auschwitz”, S. 108.
[547] Adorno, “Negative Dialektik”, 355.
[548] Adorno, “Erziehung nach Auschwitz”, S. 99.
[549] Vgl. Hartmut F. Paffrath, **Die Wendung aufs Subjekt. Pädagogische Perspektiven im Werk Theodor W. Adornos**, Weinheim: Deutscher Studienverlag, 1992, S. 16.
[550] Paffrath, S. 20ff.
[551] Matthias Heyl, “Von der Notwendig- und Unmöglichkeit einer ‘Erziehung nach Auschwitz’”, in: Helmut Schreier und Matthias Heyl (Hrsg.), **Das Echo des Holocaust. Pädagogische Aspekte des Erinnerns**, Hamburg: Krämer, 1992, S. 233. Vgl. auch: Gernot Koneffke, “Auschwitz und die Pädagogik. Zur Auseinandersetzung der Pädagogen über die gegenwärtige Vergangenheit ihrer Disziplin”, in: Friedhelm Zubke (Hrsg.), **Politische Pädagogik: Beiträge zur Humanisierung der Gesellschaft,** Weinheim: Deutscher Studienverlag, 1990, S. 131-151.

KAPITEL 4

WERKANALYSE

In den folgenden fünf Unterkapiteln werden die Werke von Jakob Wassermann zur Analyse herangezogen. In den ersten drei Abschnitten (Kapitel 4.1, 4.2 und 4.3) werden drei verschiedene Romane, im vierten Abschnitt (Kapitel 4.4.) die Geschichte von Agathon und im fünften (Kapitel 4.5.) der Bezug zu Wassermann selber, seiner jüdischen Identität und Äußerungen in nicht-fiktionalen Texten und das Konzept des Übermenschen vorgestellt und untersucht. Vor jeder Analyse erfolgt eine kurze Einführung in die jeweilige Primärliteratur.

In Anbetracht der Tatsache, dass die Agathon-Erzählung aus insgesamt drei Teilen besteht [(1) *Das Vorspiel: Sabbatai Zewi*, (2) *Die Juden von Zirndorf* und (3) *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs*] werden insgesamt 6 literarische Werke von Jakob Wassermann in Bezug auf Stereotype, Tradierung und Selbst- und Fremdbildern hin analysiert.

4.1. ZU *„CHRISTIAN WAHNSCHAFFE“*

Christian Wahnschaffe[552] ist ein zweibändiger Roman von Jakob Wassermann, den er 1919 bei Samuel Fischer in Berlin publizieren lassen hat. Der erste Band besteht aus insgesamt acht Kapiteln. Diese sind *Crammon ohne Furcht und Tadel, Christiansruh, Der Globus auf den Fingerspitzen einer Elfe, Auf jedem Pfahl eine Eule, Eh der Silberstrick reißt, Die nackten Füße* und *Karen Engelschall*. Der nachfolgende Band besteht insgesamt aus vier Unterkapiteln; namentlich *Gespräche in der Nacht, Ruth und Johanna, Inquisition* und *Legende*. Der Roman

[552] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**. Hier sei auch angemerkt, dass eine Dissertation (1931) zu Lebzeiten Wassermanns publiziert wurde, die die jüdischen Figuren analysieren, von denen einige auch in dieser Analyse, jedoch unter Anbetracht verschiedener, modifizierter und moderner Blickwinkel, betrachtet wurden wie etwa Ruth Hofmann, Johanna Schöntag, Agathon Geyer und Gregor Waremme. Siehe hierfür: Dorothy Mueller, **Jakob Wassermann's Jews,** State University of Montana, [Veröffentlicht von ProQuest LLC (2012)].

wurde später unter der Regie von Urban Gad in zwei Teilen verfilmt und 1920 und 1921 uraufgeführt.

Thematisiert wird in dem Roman der gleichnamige Protagonist Christian Wahnschaffe, sein Leben, die verschiedenen Stadien seiner persönlichen Entwicklung sowie sein Mensch- und Weltbild. Wie in vielen Wassermann'schen Werken agieren die einzelnen Figuren in den Stücken neben ihrer autonomen Charakteristik noch als Ideenträger. Christian fungiert hier als jener, der selbstlos auftritt und aus humanitären Trieben heraus nach Gerechtigkeit sucht. Der wohlhabende österreichische Bourgeois und Sohn des reichen, protestantischen Großindustriellen steht mit seinem Wohlstandsleben und seiner Oberflächlichkeit im Vordergrund. Im Laufe der Zeit entsagt er dem Erbe seiner Familie und führt ein ärmlicheres Leben als zuvor. Die Neigung zur Dekadenz und demzufolge der Zerfall des Protagonisten sind ebenfalls Motive, die die Handlung besonders prägen. Der Roman dient auch als ein Kritikinstrument gegenüber dem Großbürgertum der Jahrhundertwende, in dem das Elend des Industriearbeiterproletariats, die ärmlichen Zustände der Bauern, die Zersetzungserscheinungen der Heere und der Flotte und die Proteste der liberalorientierten vor und während der russischen Revolution um 1905 beschrieben werden, denn es handelt sich aufgrund der Unterdrückung des Volkes um eine Erhebung gegen das Zarenregime.

Die Ungerechtigkeit, die in vielen Wassermann'schen Werken thematisiert wird, und die Kontrastierung von Proletariat und Großbürgertum erfolgen durch die russische Figur Iwan Becker:

> *„Eine Frau und fünf kleine Kinder sind da, leben im größten Elend…[…]Da ist ein Weib, fünf Kinder hat sie geboren; liebt ihre Kinder genau so, wie Ihre Mutter Sie und Ihre Geschwister liebt. Schön; die Schubladen sind leer; der Herd ist kalt; die Betten sind ins Pfandhaus gewandert; die Kleider und Schuhe sind zerrissen. […] Schön; nicht nur, daß man sich anstellt, als sehe und wisse man nichts davon; nicht nur, daß man es unbequem findet, wenn man daran erinnert wird; sondern man verlangt auch von diesen Wesen, daß sie still sein sollen, daß sie ihren Hunger, ihre Notdurft, die Kälte, die Krankheit, den Raub*

an ihrem Besitz und die freche Ungerechtigkeit als etwas Selbstverständliches und Unvermeidliches hinnehmen und ertragen sollen. Haben Sie das schon einmal überlegt?"[553]

Die Antwort Christians zeigt sein oberflächliches Leben fern von jeglicher Negativität, denn er sagt, dass er noch nie darüber nachgedacht hat. Kurz daraufhin wird im Roman durch einen polizeilichen Ausweisungsbefehl angeordnet, dass Iwan Becker „binnen zwölf Stunden Stadt und Land verlassen [zu] haben"[554] hat. Dies lässt selbstverständlich an die Pogrome erinnern, in der ein Massenexodus von russischen Arbeitern, Kleinhändlern und Intellektuellen bezweckt wird, wobei Juden von den Pogromen nicht minder unangetastet verbleiben, denn dadurch soll eine Niederlassung der Juden auf zeitgenössisch deutschem Boden kaum bis sehr schwer ermöglicht werden.[555]

Zu Stil und Ästhetik des Romans ist auch noch anzumerken, dass Wassermann auf sehr viel Kritik[556] gestoßen ist, denn das Buch sei zu umfangreich. Beispielsweise erwähnt Lion Feuchtwanger, dass aus den zahlreichen Nebenhandlungen mehrere Novellen geformt und somit das Werk um einiges verkürzt werden könne, wobei es an der Qualität des Gesamtwerkes nichts ändere:

„Unvergeßliches in Fülle hat ein Reicher verschwenderisch, nur zu lässig in dieses Buch gestreut. Aus seinem Überschuß hätten Sparsamere ein Bündel Novellen geklaubt, und das Buch selbst wäre kaum ärmer geworden. Diese ganz untere Welt, diese Höllenstadt von Dirnen, Verbrechern, Gehetzten, dieser schleimige Brei von Gemeinheit, Verwahrlosung, Vertiertheit, wie kriecht er, wie lebt er! Wie blickt er dich an mit tausend bösen, verquollenen, tückischen Augen, die doch auch Menschenaugen, Geschwisteraugen sind. Man halte Zolas unterstes Paris wider dies unterste Berlin: ein Verbrecheralbum neben

---

[553] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 114.
[554] Vgl. Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 116.
[555] Vgl. Monika Richarz, "Die jüdische Bevölkerung Deutschlands", in: Monika Richarz (Hrsg.), **Jüdisches Leben in Deutschland**, Bd. 2. Selbstzeugnisse im Kaiserreich, München: DVA, 1987, S. 18.
[556] Neben Feuchtwanger kritisieren Max Pirker (Bibliothekar und Literaturhistoriker) und Wassermanns Freund Moritz Heimann das Werk auch. Siehe dafür: Max Pirker, "Deutschösterreichische Erzählkunst", in: *Österreichische Rundschau*, Bd. 59/2, 15. April 1919, S. 85-90, hier: S. 88f.

einem Höllenbrueghel. Wie bunt sind diese Geschehnisse und so gar nicht gemacht, so gar nicht gestellt. Wie zwanglos, wie schlicht, wie ergreifend, wie adelig ist ihre Symbolik!"[557]

Die jüdischen Figuren im Roman sind Persönlichkeiten, die zumeist am Rande der Erzählung auftreten. Die dominierenden Figuren mit jüdischer Abstammung sind Johanna Schöntag und die Familie Hofmann (Ruth, Michael und David Hofmann). Hier ist allerdings noch einmal anzumerken, dass die Figuren in Wassermann'schen Erzählungen ein Ideal vertreten. Beispielsweise ist es kein Zufall, dass die meisten Protagonisten in den zahlreichen Werken nach Gerechtigkeit suchen, wobei die Ethnie oder die religiöse Zugehörigkeit unerwähnt bleibt. Dies wird allerdings in den folgenden Kapiteln mit mehreren Beispielen aus diversen Texten detailliert zur Analyse herangezogen.

Weitere Judenschicksale werden in den Erzählungen der Figuren wie etwa von Christian und Ruth exemplarisch dargestellt. Romantechnisch wird hier der Gebrauch von einer kurzen Binnenerzählung (story-within-a-story) gemacht und somit eine dreifache Distanz zum wiedergegebenen jüdischen Schicksal erzeugt.



Tab. 5: Die dreifache Distanz im Roman *Christian Wahnschaffe*[vom Verfasser erstellt]

Ebene 1 (E1) steht außerhalb und Ebene 2-4 (E2, E3, E4) stehen innerhalb der Handlung. Wenn beispielsweise Ruth (E3) eine Geschichte von einem Juden erzählt, so agiert sie nicht nur als eine handelnde Figur im diskursinternen Kontext, sondern sie übernimmt zugleich die Funktion eines Erzählers. Die Personen ihrer Erzählung sind dann auf der vierten Ebene. Somit wird die Handlung der Binnenerzählung dem realen Leser durch die

[557] Lion Feuchtwanger, "Christian Wahnschaffe", in: *Die Weltbühne*, 15. Jg./27, 26. Juni 1919, S. 742-745, hier: S. 744.

Erzählinstanz (E2) via Ruth (E3) vermittelt, die die dreifache Distanz vom realen Leser (E1) zu den Figuren oder der Handlung der Binnenerzählung (E4) ausmacht.

Dies lässt selbstverständlich die Glaubwürdigkeit der Binnenerzählung stärken und den Leser zum Nachdenken anregen. Das geschieht allerdings nicht dadurch, dass der Leser einen fiktiven Binnenerzähler repräsentiert bekommt, sondern, weil gleichzeitig durch die Einführung einer weiteren fiktiven Erzählinstanz ein weiterer fiktiver Zuhörer entsteht, mit dem sich der reale Rezipient identifiziert. Somit spielt Wassermann bewusst auf das leidvolle jüdische Schicksal und der Ungerechtigkeit an. Die Hoffnung zur Errettung vom Unheil wird dann auf eine Idealperson übertragen, die sich die Mission der Justiz zuschreibt und nach Wahrheit trachtet, um für Gerechtigkeit zu sorgen; im vorliegenden Fall ist es Christian, in *Der Fall Maurizius* ist es Etzel Andergast, in *Der Moloch* ist es Arnold Ansorge und in *Die Juden von Zirndorf* ist es Agathon Geyer.

Die jüdische Abstammung des Autors, die romantechnische Einbettung einer Binnenerzählung, und die Charakterzuschreibung der Protagonisten als Ideenträger und Sucher nach Gerechtigkeit – ohne die Ethnie und Religionszugehörigkeit zu nennen – hinterlassen beim Leser einen tiefen, anregenden und bleibenden Eindruck über Wassermann.

4.1.1. Wurzellosigkeit – Felix Imhof und Caspar Hauser

Die Wurzellosigkeit im Roman wird durch die Figur Felix Imhof dargestellt. „Er hatte [nämlich] keine Wurzeln, keinen Zusammenhang, keine Bindung“. Er selbst sagt auch, „[i]ch bin von dunkler Geburt wie Caspar Hauser.“[558] Wenn hier nun Wassermann auf ein weiteres Werk referiert und die Wurzellosigkeit dabei erwähnt, so sollte der Bezug zu *Caspar Hauser oder die Trägheit des Herzens* mit dem Leben des Autors nicht unberücksichtigt bleiben, denn aus der Autobiografie Wassermanns ist zu entnehmen, dass er *Caspar Hauser oder die Trägheit des Herzens* entworfen hat, um sich als deutscher Autor mit jüdischen Wurzeln seinen Zeitgenossen gegenüber zu behaupten, denn das Werk ist mit Wassermann’schen Worten „aus dem Herzen des Volkes entstanden und durch alle ihm beschiedene Zeit hindurch als

[558] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 229.

volksmäßig ansprechbar."[559] Die Vorgehensweise Wassermanns, die „innerste deutsche Welt" den Deutschen in höchster deutscher Form aufzuzeigen, war durch die Schilderung der Attribute „[d]eutsch die Stadt, deutsch der Weg, deutsch die Nacht, deutsch der Baum, deutsch die Luft und das Wort."[560] Seine Absicht war mit seinen eigenen Worten das Folgende:

> *„Ich bilde mir ein wesentliches Buch gegeben zu haben, wie aus der Seele des Volkes heraus; ich bildete mir ein, da ein Jude es geschaffen, den Beweis geliefert zu haben, daß ein Jude nicht durch Beschluß und Gelegenheit, sondern auch durch inneres Sein die Zugehörigkeit erhärten, das Vorurteil der Fremdheit besiegen könne."*[561]

Die Synthese verschiedener Paradigmen, verursachen beim Leser nicht weniger eine mentale Verknüpfung mit jüdischen Elementen und die Frage der Judenproblematik im Allgemeinen, da die Verwendung jüdischer Bilder grundlegend ist. Zum einen ist es die Tatsache, dass der Autor selbst sowohl Deutsch als auch Jude ist und zum anderen die Synthese der folgenden Paradigmen: (1) *Caspar Hauser oder die Trägheit des Herzens* gilt beispielweise als ein Werk, mit dem sich der Autor auf der einen Seite als Deutscher erweisen will, und auf der anderen Seite, also jenem Pol, der als das totale Gegenbild zu seinem Judentum betrachtet wird; (2) die Tatsache, dass Wassermann für seine Bestrebung sich als anerkannter Deutscher zu arbeiten ausgerechnet ein Stoff auswählt, bei dem die Herkunft der Person umstritten und unklar ist und er somit auf das Motiv der Wurzellosigkeit aufmerksam macht; (3) und schließlich, dass er das Motiv der Wurzellosigkeit in weiteren seiner Werke, in diesem Fall in *Christian Wahnschaffe*, thematisiert, aber sich damit nicht zufrieden gibt, sondern dies auch namentlich, exemplarisch und deiktisch-vergleichend herausstellt: „Ich bin von dunkler Geburt wie Caspar Hauser."[562] So lautet die Schlussfolgerung, dass die Wassermann'schen Figuren mehr ausdrücken als es ihnen im handlungsinternen Diskurs zugeschrieben wird. Sie sind Ideenträger, haben demnach eine spezifischere Rolle und funktionieren zum größten Teil

[559] Wassermann, "Mein Weg als Deutscher und Jude", S. 95.
[560] Wassermann, "Mein Weg als Deutscher und Jude", S. 94.
[561] Wassermann, "Mein Weg als Deutscher und Jude", S. 91.
[562] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 229.

fragmentarisch als eine verschleierte Selbstdarstellung. Hierzu könnten jenseits der Autobiografie *Mein Weg als Deutscher und Jude* und dem autobiografischen Roman *Engelhart Ratgeber: Die zwei Welten* weitere Werke aufgezählt werden, in denen Spuren von Wassermanns Leben ausfindig gemacht werden können; exempli causa in der Novelle *Schläfst du Mutter?*, in der die Sterbestunden der Mutter dargestellt werden, in *Gänsemännchen*, worin die Relation Wassermann-Stiefmutter aufgegriffen wird und in *Christian Wahnschaffe*, in dem vermittels der Figur Michael Hofmann charakterliche Gemeinsamkeiten mit dem Autor dargestellt sind, wobei die Similaritäten aus dem autobiografischen Roman vergleichend zu entnehmen sind.

4.1.2. Familie Wahnschaffe

Christian hat einen Bruder Wolfgang und eine Schwester Judith. Sein engster Freund ist Crammon und sein Verhältnis zu seinen Eltern ist gestört. Der charakteristisch kalt geprägte zeigt seine Emotionen nur gering. Zum einen kommen seine Gefühle zum Ausdruck, wenn er Neigungen für das andere Geschlecht empfindet, in dem vorliegenden Fall ist es Eva Sorel, und zum anderen bei der Mutter, denn mit ihr sind die Gespräche mit äußerst sanften und liebevollen Worten ausgestattet, wobei die Mutter bereit ist allem zu entsagen, wonach sich Christian sehnt. Beispielsweise übernimmt Christian die Pflege einer schwangeren Dirne, Karen Engelschall. Als jene eine Perlenkette an der Brust von Christians Mutter sieht, sehnt sie sich danach. Karen bittet Christian die Perlenkette ihr zu bringen; sei es auch nur für einen kurzen Zeitraum. Daraufhin geht Christian zu seiner Mutter und erhofft sich die Perlenschnur von ihr. Die Mutter gibt ihm die Kette und erklärt ihm die Wichtigkeit der Perlen, da sie das Geburtsgeschenk des Vaters sind, weshalb der Vater auch von dem Ganzen nichts erfahren soll.

Aus dem Mutter-Sohn Gespräch ist vieles zu entnehmen. Wie bereits erwähnt, entsagt die Mutter allem, was Christian sich wünscht. In diesem Fall entbehrt sie sogar das Geburtsgeschenk, weil ihr der Sohn und dessen Wunsch von größerer Bedeutung sind. Der letzte Satz impliziert sogar, dass der Vater dem Verleih bzw. der Übergabe vom Schmuckstück nicht zustimmen würde und deshalb davon nichts erfahren solle. Die Beziehung zum Vater scheint – wie Wassermanns persönliche Beziehung auch – gestört zu sein.

Darüber hinaus wird das schwierige *Eltern*-Sohn Verhältnis durch die Distanz Christians zu seinen Eltern dargestellt, denn er ist von zu Hause ausgezogen, geht nicht den Verpflichtungen nach, die die Familie ihm auferlegt hat und entsagt im Laufe des Romans auch dem familiären Erbe.

Die Neigung vom Vater gegenüber seinem Sohn ist recht milde. Nur an einer Stelle ist eine kleine Kritik zu erkennen. Der Vater meint nämlich, dass Christian die Reputation und die finanzielle Situation der Familie genießt. Christian sei bereits mit Vorteilen geboren, und werde in seinem Leben keine nennenswerten Schwierigkeiten hinnehmen müssen, wohingegen Menschen mit geringerem Wohlstand harte Lebensverhältnisse zu durchwälzen hätten: „‚Wir haben euch Flügel an die Schultern geheftet, und ihr habt vergessen, wie beschwerlich das Kriechen ist. […] Der Name, den du trägst, wiegt jeden Adelstitel auf.' [Darauf antwortet Christian:] ‚Du irrst dich, Vater.'" [563] Der Vater will eigentlich, dass Christian im Familienunternehmen Verantwortung übernimmt, er soll mitarbeiten, im Ausland seiner Wahl tätig sein und ihm sollen weitgehende Vollmächte erteilt werden,[564] doch Christian weigert sich zu arbeiten.[565] Das Verhältnis zu den Eltern geht im Laufe des Werkes sogar so weit, dass Christian letzten Endes dem Erbe seiner Familie entsagt und beschließt nach Berlin zu gehen, um dort Medizin zu studieren.

Im vorigen Kapitel wurde die Person Felix Imhof erwähnt. Der Wurzellose bringt eines Tages einen namentlich unbekannten Freund mit ins Haus und stellt ihn der Familie Wahnschaffe vor. Die Mutter „äußerte sich mißbilligend über den Verkehr mit Juden"[566] und fügt hinzu, dass auch Christians Vater gleich gesinnt sei. Dies lässt schlussfolgern, dass Christian eine judenintolerante Sozialisation im Hause erfahren hat.

Der Charakter von Christians Vater wird im Roman aufgrund seiner Geschäfte im familiären Unternehmen als ein Ausbeuter dargestellt. Diese scharfe Kritik kränkt den Vater zutiefst, sodass er im Gegenzug sich mit jüdischen Stereotypen verteidigt, denn das „einfache Volk" wisse nicht von den „Brunnenvergiftern", „Vampiren", „Blutsaugern" und

[563] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 163.
[564] Vgl. Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 164.
[565] Vgl. Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 165.
[566] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 98.

„Volksbetrügern“. Durch diese Art der Schilderung, die zugleich auf der einen Seite die Beschuldigung der Juden und auf der anderen Seite die Tradierung antijüdischer Bilder darstellt, rechtfertigt sich der Vater wie folgt:

> *„Unsre Volksbetrüger füttern ihren Anhang mit dem frechen Märchen, als seien wir die Vampire, die das Blut der Unterdrückten trinken. Sie wissen nichts, die Brunnenvergifter, oder wollen nichts wissen von den Erschütterungen, Leiden und Entbehrungen, an die der friedliche Lohnsklave mit keiner Ahnung hinreicht.“*[567]

Auch die Motive des „Vampirs“ und „Blutsaugers“, die hier von einer judenintoleranten Person zum Ausdruck gebracht werden, gehören zu den stereotypen Bildern der Judenfeindschaft.

Eine weitere Persönlichkeit in Christians Leben ist sein Freund Crammon. Im ersten Band befindet sich ein Gespräch zwischen Crammon und Christian, wo ersterer seinen Freund fragt, ob er mit ihm nach Wien kommt. Daraufhin fragt er vom Thema abschweifend, ob Christian den Messias kennt, also jene Person, in der sich die eschatologische Hoffnung der Juden wahrt:

> *„Hast du schon einmal vom Messias gehört? Der Messias ist eine Persönlichkeit, mit welcher die Juden ihre Zeitrechnung abzuschließen gedenken, und wenn er kommt, begrüßen sie ihn mit Zimbeln und Schalmeien. So wird ein Fremder von Distinktion in Wien empfangen. Wer sich ein bisschen geheimnisvoll gibt, mit Trinkgeldern nicht kargt und hie und da einem, der zu vertraulich wird, einen Nasenstüber versetzt, vor dem liegt die Gesellschaft auf dem Bauch.“*[568]

---

[567] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 162.
[568] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 127.

Die hier angeführte Szene einer feierlichen Willkommensheißung des Messias enthält viele stereotype Topoi. Festzuhalten an dieser Stelle ist, dass Wassermann von den uralten antijüdischen Bildern Gebrauch macht. Inhaltlich und konversationsanalytisch betrachtet, handelt es sich hierbei nur um einen Akt der Überzeugung. Crammon bemüht sich Christian für die Fahrt nach Wien zu überreden und fügt hinzu, dass beide in Wien feierlich aufgenommen werden wie der Messias.

Das Stereotyp des Verräters in Form des falschen Messias wird hauptsächlich anhand des Werkes *Die Juden von Zirndorf* von Wassermann aufgezeigt, denn hier handelt es sich im wahrsten Sinne des Wortes um eine Figur, die sich als der Messias titulieren und feiern lässt. Menschen mit jüdischer Abstammung verkaufen ihr Hab und Gut und machen sich auf den Weg nach Jerusalem, um sich dem lang ersehnten Messias anzuschließen, der über das Jahrtausende hinweg andauernde Leiden der Juden stillen und die Gesamtheit der Juden in der Heimat vereinen soll. Dass das Motiv des Verräters in *Christian Wahnschaffe* verwendet wird, und der aufgeklärte Protagonist, dem jegliche religiöse Anschauungen gleichgültig sind, in ein Gespräch verwickelt wird, lässt auf Wassermanns Verwendung und Tradierung der judenfeindlichen Stereotype schließen.

Christians Berührungen mit dem Judentum spiegeln sich allerdings nicht nur mit und in seinem sozialen Umfeld wider, sondern auch kognitiv. Als er eines Tages allein im Zimmer ist, sieht er an der Wand Zettel hängen, die durch große Buchstaben mit Versen aus der Bibel versehen sind:

Textauszug	Wortlaut der Bibel
Es kommt der Tag der Angst und des Zertretens und der Verwirrung vor dem Herrn, dem Weltenherrscher, im Schautale; man zerstört die Mauern, daß das Getöse bis zum Gebirg hin schnall.	Denn der Tag des tobenden Lärms, des Niedertretens und der Verwirrung / gehört Gott, dem HERRN der Heerscharen, im Tal der Vision. / Die Mauer bricht / und das Hilfegeschrei reicht bis zum Berg. (Jes 22,5)
So sprach der Herr zu mir: Geh und stell einen Wächter aus, der sehe und anzeige.	Denn so hat der Herr zu mir gesagt: / Geh, stell einen Späher auf! / Was er sieht, / soll er kundtun. Jes 21,6
Und ich rief wie ein Löwe auf seiner Wache: Herr, ich stand den ganzen Tag da, auf meiner Wache war ich die ganze Nacht.	Da rief der Seher: / Auf dem Spähposten, Herr, stehe ich unablässig am Tag und auf meinem Wachtposten / stehe ich bereit alle Nächte. Jes 21,8
Und der Herr sprach: Nur noch ein Jahr, wie die Jahre eines Taglöhners, so wird ein Ende haben Kedars Herrlichkeit.	Denn so hat der Herr zu mir gesagt: In noch einem Jahr – wie Söldnerjahre –, dann wird es aus sein mit der ganzen Macht Kedars. Jes 21,16

O daß du kalt oder warm wärest! So aber, da du lau und weder warm noch kalt bist, werde ich dich aus meinem Munde speien.	Wärest du doch kalt oder heiß! [Joh. Off. 3,15] Daher, weil du lau bist, weder heiß noch kalt, will ich dich aus meinem Mund ausspeien. [Joh.Off. 3,16]
Wer Ohren hat, der höre, was der Geist zu ihm spricht.	Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt [Joh.Off. 2,7]

Tab. 6: Auszüge aus dem Roman mit ihrer biblischen Äquivalenz [vom Verfasser erstellt]

An dieser Stelle ist auf die Frage einzugehen, warum Wassermann sich ausgerechnet die o. a. Bibelverse auswählt und was für eine Funktion sie im Text haben. Wassermann hat hierfür zwei Bücher aus der Bibel gewählt, zum einen *Das Buch Jesaja* und zum anderen *Die Johannesoffenbarung*. Ersterer thematisiert den Rettungswillen und die Rettungsmacht Gottes durch alle geschichtlichen Etappen der Juden.[569] Darüber hinaus beinhaltet *Das Buch Jesaja* weitere Merkmale, die in Bezug auf *Christian Wahnschaffe*, aber auch andere Werke von Wassermann von großer Bedeutung sein können, da der Inhalt des heiligen Buches in verschiedenen Texten Wassermanns symbolhaft dargestellt ist: (1) die Kündigung der Wallfahrt nach Zion (Jes 2,1-5) in *Die Juden von Zirndorf*, (2) die Ankündigung eines Friedensmessias (Jes 9,1-6) in *Die Juden von Zirndorf*, *Christian Wahnschaffe* und *Der Fall Maurizius*, (3) die jüdische Identitätsfrage (Ab Jes 56) wie etwa in Wassermanns Leben und in fast allen seiner Werke, sowie (4) eine neue Schöpfung durch Gott, in der es keine Klagen, kein Weinen und keinen Krieg mehr gibt. Der letzte Punkt ist wohl dem jüdischen Autor, der dem über Jahrhunderte hinweg gedemütigten Volk die Hoffnung zu vermitteln vermag, ein Leben in Frieden zu führen, besonders wichtig.

Das zweite Buch ist *Die Johannesoffenbarung*. Obwohl *Die Offenbarung* als ein umstrittenes Buch angesehen wird, dient sie vielmehr als eine starke Aufforderung sich an den Lehren Christi festzuhalten. Hier wird die apokalyptische Zeit, die Schreckensherrschaft, das Tier aus dem Meer (13,1), der Weltuntergang und die neue Schöpfung – wie etwa die Verse, die Christian zuvor an der Wand gelesen hatte – thematisiert. Das Tier aus dem Meer wird im folgenden Kapitel einer näheren Analyse untergezogen, da es auch in *Christian Wahnschaffe* erwähnt wird.

[569] Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, u. a., **Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Altes und Neues Testament**, Freiburg: Herder, 2017, S. 799.

Dass Christian die aufgeführten biblischen Verse an der Wand sieht und später auch erneut aus der Bibel liest, lässt sein Interesse umso mehr steigen.[570] Allerdings ist auch festzuhalten, dass die ausgewählten biblischen Textauszüge und Thematiken immer wieder den jüdischen Diskurs aufgreifen. Diese sind (1) die Apokalyptik, (2) die Errettung von Plagen und Leiden durch einen Messias (3) die Reise nach Jerusalem bzw. in eine friedvolle Heimat.

4.1.3. Das Ungeheuer

Im Kapitel *Die nackten Füße,* Unterkapitel 6 treten Iwan Becker und Eva Sorel auf. Durch beide Figuren übt Wassermann Kritik an der zeitgenössischen Bourgeoisie aus. In dem Abschnitt erzählt Becker eine erlebte Geschichte, die er als keinen Traum jedoch als eine Halluzination bezeichnet. Es könnten sich also um Tageträume oder gar Visionen handeln. Becker erzählt, dass „junge Weiber" an einem Tisch sitzen und sich an eine Gestalt wenden, die wie ein „Kloß oder ein Stück Lehm" aussieht und am Anfang der Tafel sitzt. Auf dem Tisch liegt eine mit Früchten verzierte Leiche mit einem Messer an der Brust, und an den Fugen des Tisches fließt Blut. Bemerkenswert ist, dass die Gesellschaft von der Anwesenheit der Leiche unbemerkt bleibt. Es ist auch nicht aus dem Text zu entnehmen, was nun verzehrt wird. Nach der Mahlzeit verlangt allerdings der „Kloß" bzw. das „Stück Lehm" Musik und packt die Frauen zu sich. Wie das Ungeziefer in Kafkas *Die Verwandlung* transformiert sich der „Kloß", wird immer größer, ein Schädel wächst heraus, die Augen bilden sich und er fängt an zu sprechen. „[I]ch begehre, ich begehre"[571] sagend packt der „Kloß" die jungen Frauen und drückt sie umklammernd an die eigene Brust. Die Frauen werden immer bleicher, sie sterben, werden entseelt und am Ende bleiben nur noch ihre Kleider. Plötzlich zeigt die Leiche auf dem Tisch Zeichen der Vitalität, streckt ihren Kopf in die Höhe und spricht: „Gib sie mir wieder."[572] Schlagartig sorgt der Spruch der Leiche für das Hineinströmen einer Menschenmasse, darunter auch Juden und Jüdinnen. Aus jedem Mund sind Ausdrücke des Verlangens an den „Kloß" zu hören:

---

[570] Vgl. Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 142.
[571] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 194.
[572] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 194.

„Gib uns unser Land, gib uns unsre Wälder. […] Unsere Söhne gib uns, unsre Söhne. […] Unsre Brüder! Unsre Söhne! Unsre Schwestern! Unsre Länder! Unsre Wälder, du in Ewigkeit Verfluchter!“[573]

Iwan Becker setzt fort und bezeichnet den „Kloß“ als den „Schöpfer“ und „Usurpator eines beispiellosen Schreckensregiment“[574], der für die vielen fließenden Tränen verantwortlich ist. Der widerrechtlich die Gewalt an sich Reißende habe so viel Blut vergossen, dass ganz Moskau in dem versinken könne. Neben der starken Kritik an das russische Großbürgertum, dem Adel und der führenden Schicht, die Gleichsetzung des Zaren mit dem Ungeheuer und die im Unterton zu erkennende Erhebung gegen das Zarenregime, die hier zum Ausdruck gebracht werden, erinnert die Art der Schilderung an die staatstheoretische Schrift Thomas Hobbes um 1651; den Leviathan.[575] Die Parallelität zwischen Beckers Vergleich mit dem von Hobbes‘ ist nahezu identisch, denn Hobbes postuliert die Allmacht des Staates mit der Unbezwingbarkeit des biblischen Ungeheuers und Becker die Allmacht des Zarenregimes mit der Unbezwingbarkeit des „Kloß‘“. Iwan Becker allerdings erzählt seine Halluzination und bezeichnet somit die russische Führungsschicht als das Ungeheuer, das viel Blut vergossen, die ganze Macht usurpiert hat und für das ganze Schrecken verantwortlich ist, genauso wie der Kloss die jungen Frauen begehrt und sie dann ermordet hat. Das Hineinströmen der Menschenmasse und ihre Appelle implizieren auch, dass der Kloß in der Vergangenheit viele Mordtaten begangen und somit „Mädchen“ und „Jungen“ verschlungen hat; darunter auch „Juden und Jüdinnen“, die ihre toten Kinder zurück verlangen.

Das mythologische Ungeheuer Hobbes ist eine Metapher für die Allmacht und geht zurück auf das jüdisch-christliche Ungeheuer im Tanach und Alten Testament: „Verwünschen sollen sie die Verflucher der Tage,/ die es verstehen, den Leviathan zu wecken“ (Hi 3,8).

---

[573] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 194.
[574] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 194.
[575] Thomas Hobbes, **Leviathan**, Stuttgart: Reclam, 1986.

Gott hat das Ungeheuer Leviathan erschaffen, um mit ihm zu spielen: „Dort ziehen die Schiffe dahin, der Leviathan, den du geformt, um mit ihm zu spielen“ (Ps 104,26). Der Herr allein besitzt allerdings die Kraft das Ungeheuer aus der Existenz zu schaffen und so zermalmt er seinen Kopf mit seinem Schwert:

> *„Du hast die Köpfe des Leviathan zermalmt, ihn zum Fraß gegeben den Ungeheuern der See.“ (Ps 74,14)*

> *„An jenem Tag sucht der HERR mit seinem harten, großen, starken Schwert den Leviathan heim, die flüchtige Schlange, den Leviathan, die gewundene Schlange und er wird das Ungeheuer töten, das im Meer ist.“ (Jes 27,1)*

An dieser Stelle ist der Einsatz jüdischer Thematik festzuhalten. Auf der Annahme, dass der „Kloß“ symbolhaft und charakterlich den Leviathan nahezu darstellt, lässt sich Wassermanns fundiertes Wissen des jüdischen Inhalts begründen und sein Verweis auf das stereotype leidvolle Judenbild und dessen Tradierung nachvollziehen. Derartige stereotype Bilder über die Juden sind nicht neu, denn vergleichbare Vorwürfe gab es neben dem Leviathan-Stoff in der jüdischen Geschichte auch, wie etwa die Opfergabe an den Moloch oder die Anschuldigungen des Ritualmordes. Deshalb spielen Ungeheuer in der jüdischen Geschichte und/oder im Mythos eine besondere Rolle. Aber auch in der Literatur ist das Motiv des Ungeheuers stark vertreten, was insbesondere in Heinrich Heines Gedicht *Disputation*, in Herman Melvilles Roman *Moby Dick* und in den Romanen von Joseph Roth, Paul Auster und Julien Green zu erkennen ist.

4.1.4. Eva Sorel und der Diamant

Eva Sorel ist die Figur, die für Christian eine besondere Bedeutung – vor allem eine emotionale – trägt. Christian zeigt ihr unentwegt seine Neigungen und Gefühle, doch diese reagiert abweisend, weshalb sich Christian stets allein fühlt. Eva ist sich der intensiven Gefühlslage Christians bewusst, die sich zeitweilig auch bis zur Obsession steigert, und spitzt

die psychologische Situation bewusst weiter an. Das Verführen mit bleibend wahrender Distanz steigern Christians Gefühle, er wird besessen und unfrei, sodass er Eva bittet ihn zu entlassen. Der Bourgeois, der nach dem Wortlaut des Erzählers sich vor keinem Menschen niedergekniet hat, zeigt den Akt der kompletten Unterwerfung und kniet vor Eva. Der aus dem Adelshaus stammende fällt einer Frau gegenüber, deren Abstammung im Roman unklar zu sein scheint, auf die Knie. In *Christian Wahnschaffe* erfährt der Leser nämlich nur, dass Eva die Tochter eines „unbekannten Musikers, der Daniel Nothafft hieß“[576], ist. Daniel Nothafft hingegen ist der Protagonist in Wassermanns weiterem Werk *Das Gänsemännchen.* Über die religiöse Zugehörigkeit von Daniel Nothafft erfährt der Leser nichts Eindeutiges. Dem Leser wird nur erzählt, dass Daniel der Sohn von Marianne und Gottfried Nothafft ist, einem armen „Hausierer“, der „mit seinen Lagervorräten hausierend über Land“[577] zieht und Güter verkauft. „Auf dem Kornmarkt in Nürnberg [betreibt] Jason Philipp Schimmelweis, der Mann von Mariannes Schwester, eine Buchbinderei.“[578] Sowohl der „Hausierer“ als auch der „Jude im Kornmarkt“ („Kornjude“[579]) sind stereotype Eigenschaften, die hier tradiert werden und ferner, das soziale Umfeld, aus der Eva Sorel stammt, zeigen. Somit könnte die jüdische Abstammung Eva Sorels nicht ausgeschlossen, sondern eher annähernd bestätigt werden.

Eine weitere jüdische Konnotation der unbezwinglich schönen Eva Sorel erfolgt durch die Deutung des Diamantensymbols, das durchgehend im Roman auftritt. Es handelt sich hierbei um ein besonders prachtvolles Stück, das im Roman als der „Ignifer“ bezeichnet wird. Zur Wortabstammung ist zu sagen, dass „ignis“ aus dem Lateinischen „Feuer“ bedeutet und die Suffix-Endung „-fer“ den semantisch-morphologischen Sinngehalt von „tragend“ liefert. Demzufolge drückt der Name des Diamanten *Ignifer* die Bedeutung „Feuer tragend“ aus. Das Symbol des Feuers hingegen steht für die göttliche Macht, die Rebellion, die Reinheit, die Zerstörung, die Vernunft und die Kreativität, das Leben und die Leidenschaft. Der Diamant

---

[576] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 58.
[577] Jakob Wassermann, **Das Gänsemännchen**, München: Georg Müller, 1990, S. 13.
[578] Wassermann, **Das Gänsemännchen**, S. 13.
[579] Für das Stereotyp des Kornjuden siehe: (1) Christian A. Schnerring, “Handschriftliche Aufzeichnungen eines Aelblers über die Teuerungs- und Hungerjahre 1816/17”, in: *Blätter des Schwäbischen Albvereins,* Jg. 28. Nr. 11. Sp. 209-220. (2) Hans Medick, “Anmerkungen um die sogenannte «Laichinger Hungerchronik». Die Geschichte des Hungers sollte nicht vergessen werden”, (**Unveröff. Manuskript**, Göttingen, 1988). (3) Rainer Erb, “«Jüdische Güterschlächterei» im Vormärz. Vom Nutzen des Stereotyps für wirtschaftliche Machtstrukturen, dargestellt an einem westfälischen Gesetz von 1836”, in: *International Review of Social History*, Jg. 30, 1985, S. 312-341. (4) Ulrich Bräker, **Lebensmittelgeschichte und natürliche Abenteuer des Armen Mannes im Trockenburg. Mit einem Nachwort,** hrsg. v. Werner Günther, Stuttgart: Reclam, 1965, S. 162.

hingegen symbolisiert die vollkommene Reinheit, das Reichtum, die Ewigkeit und die Unbezwingbarkeit.[580]

Die genannten Eigenschaften vom Symbol des Feuers spiegeln das Wesen von Eva Sorel wider, denn sie ist unbezwingbar, die Figuren im Roman sammeln sich um sie herum, sie lässt nur nach einer starken Selektion und im geringen Maße Menschen an sich herantreten, wird im Text hochgepriesen, als eine edle, unerreichbare und feine Dame, die von Land zu Land reist und Gesellschaft mit Russen, Engländern, Franzosen, Belgiern, dem Grafen Maidonoff und mit dem gegen das Zarenregime rebellierenden Widerstandskämpfer, Iwan Becker, hat. „Erregte Menschen [drängen] sich in Evas Garderobe."[581] Jeder will einen Blick, ein Wort, ein Lächeln Evas erobern. Beispielsweise kniet Johanna vor Eva „und [schaut] mit heißschimmernden Augen zu ihr auf."[582] Eva ist rebellisch, leidenschaftlich, unbezwingbar, attraktiv, rein, vernünftig und besitzt eine göttliche Macht.

Der Diamant hingegen reflektiert nicht nur das Sinnbild der Eva Sorel, sondern ist wie das vitalste Organ in ihrem Leib. Die angeführten Eigenschaften werden an einem Abend, an dem sie in die Öffentlichkeit tritt, vorgestellt.

> *„Es kam der Abend. Das große Ereignis war, daß Eva unter ihren Gästen mit dem Diamanten Ignifer im Haar erschien. Sie trug ihn in einem kunstvoll gearbeiteten Platingestell, und erleuchtete über ihrem Haupt, abgelöst und radial entbrannt, eine geisterhafte Flamme. Sie fühlte ihn mit jedem Herzschlag; er war ein Teil von ihr, ihre Rechtfertigung, ihre Krone. Er war nicht mehr Schmuck; er war ein aufstrahlendes und alle sofort überzeugendes Sinnbild."*[583]

Die göttliche Macht Evas wird auch symbolhaft mit dem feurigen Diamanten dargestellt, wo sie mit Diana, der Göttin der Jagd, des Mondes und der Geburt und Beschützerin

---

[580] Vgl. Günter Butzer und Joachim Jacob (Hrsg.), **Metzler Lexikon literarischer Symbole,** 2. erw. Ausg., Stuttgart: Metzler, 2012, S. 119.
[581] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 284.
[582] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 184.
[583] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 217.

der Frauen und Mädchen aus der römischen Mythologie verglichen wird: „[Eva] trug an dem Abend [, wo Wiguniewski auch anwesend war,] den Ignifer, sein Geschenk, und sah aus wie Diana mit einem brennenden Stern auf dem Haupt.“[584]

Darüber hinaus fragt eines Abends Christian, ob Eva denn nie müde werde. Daraufhin antwortet Eva, dass ihr Hunger seit dem sie im Besitz des Ignifers ist, nicht mehr zu stillen sei. Das Motiv des Hungers geht zurück auf das Begehren, denn nur, wenn man etwas begehrt, hat man darauf Lust bzw. Hunger. Der unaufhörliche Hunger bzw. das andauernde Begehren nach Etwas wird auch unter verschiedenen Stereotypen den Juden zugeschrieben. Beispielsweise sind Schacherer gewinnsüchtig und zeigen ein hartnäckiges Bestreben nach dem größtmöglichen Vorteil einer geschäftlichen Abmachung, Kornjuden ziehen Gewinn durch Lebensmittelwucher, die Gottes- und Ritualmörder, Blutvergießer, Vampire und jüdische Kapitalisten trachten nach Blut, Geld und Macht. Eva hat einen unstillbaren Hunger wie Goethes *Faust* einen unstillbaren Wissensdurst hat. Nur bei ersterer ist eine direkte Zuschreibung von dem Verlangten nicht explizit genannt, wobei es bei Faust das Wissen ist. Es wird nur zum Ausdruck gebracht, dass der Diamant alle Wege freimacht. Man könnte hier eine Gewisse Art des Machthungers verstehen:

> *„[Christian fragt Eva, ob sie denn nie müde wird. Daraufhin antwortete Eva:] ‚Die Welt ist so groß, die Jugend ist kurz. Das Schöne will zu mir, für mich ist es da, ohne mich stirbt es. Seit ich den Ignifer besitze, ist mein Hunger gar nicht mehr zu stillen. Er leuchtet über meine Erde und macht mir alle Wege leicht. Du siehst nun, was du getan hast, Lieber.‘ ‚Hüte dich vor dem Ignifer,‘ sagte Christian mit demselben, scheinbar verschlagenen Lächeln.“*[585]

Die mysteriöse Macht des Diamanten wird weiterhin an mehreren Stellen aufgegriffen. Die Einführung des Diamanten im Werk ist auch sehr heimtückisch, denn er wandert von Nation zu Nation von der Türkei nach Indien und Singapur stets auf der höchsten

[584] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 265.
[585] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 231.

gesellschaftlichen Schicht, gelangt in den Osten und kommt schließlich wieder zurück nach Europa. Das Motiv des Wanderns spiegelt sich auch im Schicksal des jüdischen Volkes wider, die über Jahrhunderte vom Osten nach Westen und von einer Ortschaft in die andere auswandern, flüchten, exiliert und deportiert werden. Das ist auch typisch für das Ahasver-Motiv.

> *„Nun gelangte der Stein nach Paris, und der Sultan Abdul Hamid ließ ihn für seine Favoritin kaufen. Die Favoritin wurde vergiftet, das Ende des Sultans ist bekannt. Nach der türkischen Revolution wanderte der Ignifer wieder nach Westen, dann abermals nach Osten, denn der neue Besitzer, Tavernier war sein Name, reiste nach Indien und kam bei einem Schiffsbruch in der Nähe von Singapore ums Leben. Man glaubte eine Zeitlang, daß der Diamant mit ihm verlorengegangen sei. Es war ein Irrtum; der Stein war in einem Bankhaus in Kalkutta deponiert, und jetzt ist er wieder in Europa und wieder feil."*[586]

Die starke Zuschreibung der mysteriösen Eigenschaften an den Ignifer wird im Roman ausdrücklich dargestellt. Selbst die Trägerin, die mit dem Stein ein Ganzes bildet, ist von dem verzaubert und zeigt somit ihre Obsession, indem sie nicht einmal die Schmerzen empfindet, die sie am eigenen Leibe spüren sollte.[587]

Die explizite Konnotation mit dem Judentum lässt sich allerdings aus der Auseinandersetzung zwischen Amadeus Voß und Eva entnehmen. Amadeus ist nach Selbstauskunft ein Judenhasser. An einem Abendessen in einem festlichen Rahmen eröffnet sich das Thema über die Götter zu sprechen. Als Eva das Wort nimmt und anfügt, dass Götter rachesüchtig sind und weiterhin fortsetzten möchte, greift Amadeus in den Satz ein und sagt, dass es keine Götter gibt, sondern nur Götzen, die man töten soll. Ob hier mit Götzen die Anspielung auf Evas Gott gemeint ist, bleibt unklar; allerdings setzt sich das Gespräch fort und Amadeus sagt, dass an der gleichen Stelle auch steht, dass das Volk Israel den Schmuck ablegen soll, um das wahre Gesicht sehen zu können. Ob Evas Diamant und das Volk ihre Person darstellen, ist auch nicht eindeutig zu erkennen. Es sind lediglich nur Anspielungen, die im

---

[586] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 133.
[587] Vgl. Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 238.

Wortlaut aufeinanderprallen. Nichtsdestotrotz sind die Kommentare Amadeus‘ nicht zu überhören.

> *„Eva: ‚Götter sind rachsüchtig; die friedlichsten noch verteidigen ihren Sitz.‘“*
>
> *„‚Eine heidnische Anschauung das,‘ ließ sich scharf und herausfordernd die Stimme Amadeus Voß‘ vernehmen; ‚es gibt keine Götter. Götzen gibt es, allerdings, und Götzen soll man zerschlagen.‘ […] ‚Denn der Herr sprach: es kann mich der Mensch nicht ansehen und dann noch leben.‘“ […]*
>
> *„Voß erhob sich mit zerquältem Gesicht. […] verstört sagte er:‘An der gleichen Stelle der Schrift heißt es auch: Lege deinen Schmuck ab, Volk Israel, und ich will sehen, was ich aus dir mache. Da ist kein Platz für Deutung.‘“*[588]

Einige Seiten später schlägt Eva mit einer Peitsche Amadeus ins Gesicht, Christian tritt auf und versucht Eva zu beruhigen. Amadeus hingegen gibt kein Wort von sich, sondern liest die folgenden Zeilen aus einer Schrift:

> *„Was reibt ihr auf mein Volk und zermalmt das Gesicht der Armen? Weil stolz sind die Töchter Zions und einhergehen mit hochaufgereckten Hälsen und geschminkten Augen, und mit tändelnden Schritten daherkommen, und Spangen an ihren Füßen tragen, so wird der Herr den Scheitel der Töchter Zions kahl machen und entblößen ihre Scham. Und wird allen Schmuck beseitigen, den Schimmer der Fußkettchen […] Fallen werden deine Männer durch das Schwert und deine Helden im Kriege. Wehklagen werden dann und trauern deine Tore, und beraubt wird jene auf der Erde sitzen.“*[589]

In dem oben aufgeführten Auszug liest Amadeus Voß aus dem Alten Testament. Es ist erneut das Buch Jesaja, die Verse 4, 15-26. Man müsste sich nun mit der Fragestellung

[588] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 219.
[589] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 285f.

auseinandersetzen, warum ausgerechnet eine in der abendländlichen Theologie unklare Stelle ausgewählt wurde, die Amadeus liest. Ist mit den Töchtern Zions die jüdische Gemeinde gemeint, oder sind es die Götzen, denen man zeitgenössisch Glauben schenkte? Diese sind allerdings Gebiete, mit denen sich die Theologie in einem umfangreichen Spektrum auseinandersetzen. Für die vorliegende Analyse ist jedoch wichtig, dass Amadeus stillschweigend aus der Bibel liest und keine Reaktion zeigt, obwohl er von Eva gepeitscht wird. Die vorige Auseinandersetzung, die Kommentare Amadeus‘ über Götzen, der Schmuck und das Volk Israel sind im Hintergrund festzuhalten. Das Schmuckstück tritt in dem Vers des Jesaja-Textes wieder auf und es ist hier nun die Rede von den stolzen Töchtern Zions, deren Balsamduft sich in Mordgeruch umwandeln wird, wenn der Herr deren wahres Gesicht offenbart.

Ein Versuch zur Deutung der ausgewählten Textstellen aus dem Roman im Vordergrund der Parallelitäten mit den Versen aus der Bibel, die Nutzung symbolhafter Metaphorik und die Vorgeschichte in *Das Gänsemännchen* über die Wurzeln von Eva Sorel, lässt sich annähernd sagen, dass Eva jüdischer Abstammung ist, die aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit auf starke Kritik zustößt und demzufolge von einem nach Selbstauskunft Judenhasser missbilligend behandelt wird. Die Charakterzuschreibung seitens des Autors an Eva Sorel, die bereits ausführlich beschrieben wurde, stimmt mit den stereotypen Eigenschaften über Juden nahezu überein. Die Einbettung der stereotypen Topoi und die Vernetzung vieler Wassermann’scher Werke, aus denen wahrhaftige und essentielle Informationen ausfindig gemacht und zur Analyse herangezogen werden müssen, zeigen umso stärker die tiefgründig verankerte Auseinandersetzung des Autors mit dem Judentum und die Tradierung fundierter stereotyper Bilder.

4.1.5. David und Ruth Hofmann

Die Angehörigen der Familie Hofmann gehören zu den wenigen Figuren in *Christian Wahnschaffe*, die explizit mit jüdischer Abstammung dargestellt werden. Die Familie besteht aus David, Ruth und Michael Hofmann, die Mutter ist gestorben und sie kommen aus dem Osten. Die finanzielle Situation der Familie ist unter der Armutsgrenze. Der Vater ist ein

Handelsmann, der von Stadt zu Stadt zieht und Waren verkauft, jene Tätigkeit also, die als „Hausierer“ bezeichnet werden kann. Er entspricht somit dem „Typus des jüdischen Kleinbürgers aus dem Osten des Reichs“[590] und wandert von „Posen nach Stettin, von Stettin nach Lodz, von Lodz nach Königsberg, […] im Winter über Land, von Dorf zu Dorf, von Gutshof zu Gutshof.“ [591] Vor anderthalb Jahren ist er mit seinen Kindern nach Berlin umgezogen und ist seitdem stets am Arbeiten, um die Kinder finanziell versorgen zu können. Das Arbeiten und die Pflege um die eigenen Kinder gelingen ihm allerdings auch nicht, denn er ist kaum fähig sich selbst zu finanzieren. Deshalb entschließt er sich aufgrund der Brotlosigkeit nach Amerika auszuwandern. Er verlässt das Haus wie ein Fremder ohne sich zu verabschieden, und hinterlässt nur einen Zettel, aus dem sein Abschied und die Gründe zu entnehmen sind.

Die Tochter Ruth ist 16 Jahre alt und im Roman wird ihr ein äußerst schlimmes Schicksal zugeschrieben, denn sie wird, nachdem der Vater das Haus auch verlassen hat, zuerst vergewaltigt und anschließend ermordet, indem sie enthauptet wird.

Die anfänglich positiv-optimistische Lebenseinstellung und kindhafte Reinheit Ruths, die vor allem mit sich selbst den Frieden geschlossen hat, werden durch eine explizite Charakterisierung des Autors dargestellt, denn sie

> *„war ein reines Element, aufgeschlossen, enthusiastisch, mitlebend, mitschwingend; der Instinkt eines jungen Tieres, das sicher schreitet. Die Lebensäußerungen waren wie Dank und von unwiderstehlicher Intensität. Aus Steinen wuchs ihr Seelen zu. Sie war befreundet mit Wegen, Türen, Zäunen, Laternen, Ladenschildern. Sie vergaß nicht, Worte nicht, Bilder nicht. Ungeduld, Empfundenes zu sagen, den Mut zum eigenen Herzen gab der Atmosphäre um sie einen bestimmten Charakter wie kräftiger Pflanzengeruch.“*[592]

Ruth hat im Alter von sieben Jahren ihre Mutter verloren und deshalb muss sie nolens volens die mütterlichen Tätigkeiten der Familie übernehmen. Von mütterlicher Fürsorge für

---

[590] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 450.
[591] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 450.
[592] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 449f.

den Bruder und weiblicher Pflicht gegenüber dem Vater bis hin zu Tätigkeiten, die sie im Haushalt zu erledigen hat, zeigt sich Ruth stets als eine Persönlichkeit, die sich im Einsatz für andere glücklich schätzt. Neben all dem bisher Geschilderten geht sie ihrer erzieherischen Verpflichtungen nach und macht somit auch das Abitur.

An Sonntagabenden liest sie in einer Blindenanstalt ein junges Mädchen etwas vor, hilft obdachlosen Frauen, findet einem Säugling Unterkunft, verhilft einer Selbstmörderin vom Tode und sorgt für die Linderung der Schmerzen von einem Fabrikarbeiter, der seine Beine verloren hat. Ihre heilende Wunderkraft verbreitet sich zunehmend. Wie bereits erwähnt wird die gute positive und vertrauensvolle Ruth vergewaltigt und enthauptet. Dies geschieht dadurch, dass sie durch einen Brief aufgefordert wird, einer Unbekannten zu helfen. Der Mord erfolgt also durch die Ausnutzung ihrer Gutmütigkeit. Christian erteilt sich dann die Aufgabe nach dem Mörder zu suchen, um für Gerechtigkeit zu sorgen. Er deckt den Mordfall mithilfe des introvertierten Bruders von Ruth, Michael Hofmann, auf. Die Grausamkeit geht viral durch die Medien über die ganze Ortschaft und jeder weiß über den Mord Bescheid. Das Ende ist sehr überraschend, denn Christian verurteilt nicht den Mörder und liefert ihn auch nicht der Justiz aus. Als der Mörder Christian fragt, ob er ihn nicht der Justiz ausliefern wolle, antwortet dieser kritisch. Er fügt hinzu, dass er nicht die Person ist, die ihn der Justiz ausliefern wird. Christian zufolge urteilen Menschen über andere Menschen wie etwa Richter über Mörder. Wassermann hebt hier besonders die Thematik der Ungerechtigkeit hervor, da die Gerechtigkeit nicht erfolgt ist, obwohl die Wahrheit aufgedeckt wurde.

Ferner erfährt der Leser eine wahre Begebenheit erneut in Form einer Binnengeschichte im Roman. Die Binnenerzählerin ist Ruth und sie schildert das grausame Schicksal einer ihr nahe stehenden Person, die sie als ihre „Schwester“ bezeichnet. Es handelt sich um ein Mädchen aus dem Osten (Slonsk), das auch ihre Mutter verloren hat wie Ruth selbst. Die Mutter muss bestattet werden, doch die Juden aus Slonsk sind die einzigen, die das Ritual ausüben können und somit bringt man den Leichnam mit einem Fuhrwerk morgens um sieben Uhr nach Inowrazlaw. Auf dem Weg verschlimmert sich die Gemütslage des Mädchens und es sehnt sich nach dem Tod. Deshalb bleibt das Mädchen bewusst zurück, um sich vom Vater und dem Bruder zu distanzieren, setzt sich auf ein Geholze und wartet bis es von der Kälte eingenommen wird und durch den Schnee einfriert. Währenddessen kommt ein armer

Bauer, der es beraubt und total entkleidet. Er nimmt alles und überlässt das Mädchen nackt dem Tode im Schnee. Als die Karawane und vor allem der Vater und Bruder die Abwesenheit der Tochter bzw. Schwester bemerken, machen sie sich auf die Suche nach ihr. Der Bauer sieht zu dieser Zeit den Vater und Bruder, und dabei tritt ein Christuskreuz am Chauseerand plötzlich neben dem Leichenwagen auf. Er fällt vor das Kreuz und fängt an zu beten. Der Vater fragt, ob er das Mädchen gesehen habe. Das Schicksal bringt den Bauer an den Ort, an dem er das Mädchen verlassen hat. Er sieht das Mädchen, hebt es zu sich hoch und drückt es fest an den eigenen Leib. Der Vater hingegen nimmt dem Bauern sein Kind ab und man sorgt dafür, dass sie wieder zum Bewusstsein kommt. „Da küßte der Bauer das Mädchen auf die Stirn und machte ein Kreuz über ihr, einer Jüdin." Der Vater ärgert sich darüber, er zankt. Dieses Geschehen wird im Roman als eine zweite Geburt bezeichnet.

An dieser Stelle soll nun auf die Analyse eingegangen werden. Die Familie Hofmann zeigt starke Parallele mit Wassermanns eigenem Leben auf. Familie Hofmann hat bereits in frühen Jahren die Mutter verloren, sie leben in ärmlichen Verhältnissen und stammen aus dem Osten wie Wassermanns Familie auch. Das Motiv des Ostjuden, das hier aufgegriffen wird, ist ebenfalls ein typisches Stereotyp gegenüber den Juden, das sich besonders durch die fromme und an die Traditionen festhaltende und stark religiöse Weltanschauung charakterisieren lässt und sich somit vom Aschkenasim, dem Westjudentum, unterscheidet. Wassermanns mütterlicher Seite stammt auch – wie nach Selbstauskunft – von den Sephardim, jenem Zweig also, die als das Ostjudentum bezeichnet wird. Die Tradierung jüdischer Topoi und somit die Rekonstruktion jüdischer Geschichte in der oben aufgeführten Binnenerzählung zeigt sich durch das Sterberitual der Mutter, denn „um die Leiche zu bestatten, muß […] sie nach Inowrazlaw geführt werden, wo der nächste jüdische Friedhof [ist]."[593] Die Beerdigung ist ein Ereignis, bei der die ganze Familie und die Angehörigen zusammenkommen und nach eigenen Regeln und Ritualen die Leiche bestatten.

In der Binnenerzählung wird darüber hinaus Gebrauch von drei essentiellen Symbolen gemacht; Schnee, Christuskreuz und Wiedergeburt. Das Warten in der Kälte bis die Kräfte der Natur das Mädchen einnehmen, die resignierte hoffnungslose Schicksalsergebenheit und

[593] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 458.

Passivität, das Sterben und die im Anschluss auftretende Wiedergeburt sowie das Erblühen zeigen starke Parallele mit Stefan Zweigs Novelle *Im Schnee*, denn hier machen die Juden aufgrund der Furcht vor den Flagellanten sich auf die Flucht und sterben auf dem Weg aufgrund des Schnees. Sowohl das Mädchen in der Binnenerzählung als auch die erwähnten Juden in Zweigs Novelle resignieren bewusst dem Leben gegenüber und übergeben sich dem Tod. Der Unterschied allerdings liegt darin, dass das Mädchen in letzter Minute gerettet wird, doch in Zweigs Novelle sterben alle Juden. Die weitere Parallelität offenbart sich in der Fortsetzung beider Erzählungen, in der Motive des Lebens und der Vitalität dem Todesmotiv folgen. Im Schnee

> *„ist die Sonne aufgegangen und die Schneeflocken, die noch immer niederhasten, schimmern wie Diamanten. […] Es ist eine frohe, starke Sonne. […] Und wirklich ist auch der Frühling nicht mehr fern. Bald wird alles wieder knospen und grünen lassen und wird das weisse Linnen nehmen von dem Grabe der armen, verirrten, erfrorenen Juden, die in ihrem Leben einen Frühling nie gekannt."*[594]

In Christian Wahnschaffe heißt es:

> *„An dem Moment, wo sie der alte Bauer in seinen Mantel wickelte und sie an seine Brust drückte, hat sie nur eine ferne Erinnerung behalten, aber ich glaube, da ist sie zum zweitenmal geboren worden, besser und stärker als das erstemal."*[595]

Die Motive des Lebens werden *Im Schnee* durch die Begriffe „Sonne", „aufgegangen", „Frühling", „knospen", „grünen lassen", „weisse Linnen" konnotiert, wobei es bei *Christian Wahnschaffe* das sterbende Mädchen ist, die wieder ins Leben erwacht und ihre zweite Geburt erlebt. Ob die Wiedergeburt, der Übergang vom Diesseits ins Jenseits und/oder das

[594] Stefan Zweig, "Im Schnee", in: *Die Welt*, Bd. 31 (1901) 10-13, Frankfurt am Main, 1901.
[595] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 470.

Wiederauferstehung des Kindes eine Erlösung und somit einen Anfang oder das Ende darstellen, soll von der Diskussion ausgeschlossen, jedoch der Verweis des Autors auf die poetische Ironie vermerkt sein. Das Motiv des Sterbens hingegen wird durch die Schneemetaphorik dargestellt, denn der Schnee ist das

> *„Symbol der Isolation, des Todes und des Grabes, einer umfassenden Erstarrung oder Verwirrung, des Alters, aber auch der Unschuld, der Reinheit, der Schönheit, einer Sphäre der Erkenntnis, sowie des Trägers einer Spur bzw. von deren Auslöschung."*[596]

Dass Figuren jüdischer Abstammung in beiden Werken sich besonders durch ihre Passivität und Widerstandlosigkeit auszeichnen, die sich dem Schicksal resignierend hingeben, sind ebenfalls stereotype Eigenschaften, die hier rekonstruiert werden. Hier wird auf das Stereotyp verwiesen, dass Juden „von Natur aus feige seien".[597]

Das zweite und dritte Symbol ist das Auftreten des Christuskreuzes neben dem Fuhrwagen und die Wiedergeburt. Das Christuskreuz symbolisiert die Verbindung und den Bund zwischen dem Diesseits und Jenseits durch die horizontale Achse und dem Himmlischen und Göttlichen durch die vertikale. Darüber hinaus steht das Kreuz für die schwerste Todesstrafe im Römischen Reich seit dem 3. Jahrhundert v. Chr. (vgl. Dtn 21,22f.), für das ewige Leben und der Hoffnung und als ein Zeichen für die Gotteskraft (vgl. 1 Kor 1,18), der Erlösung und Versöhnung sowie als Wahrzeichen der Auferstehung.[598]

Das Christuskreuz ist das Zeichen der Versöhnung und Buße, da durch die Rebellion gegen Gott und das Vergehen an Gottessohn der Bund mit Gott gebrochen wurde. Erst durch Sühneleistung kann die Verbindung wiederhergestellt werden. Dies geschieht durch das vergossene „Blut des Bundes" (Mk 14,24 und Ex 24,8) Christi am Kreuz, und stellt somit den Bund mit Gott wieder her (vgl. 2 Kor 5,18-21). Deshalb wird die Deutung des Christuskreuzes

---

[596] Vgl. Butzer, S. 380.
[597] Volker Ullrich, "Fünfzehntes Bild: Drückeberger, Die Judenzählungen im Ersten Welrkrieg", in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 211.
[598] Vgl. Butzer, S. 228f.

vom Zeichen des Fluches zum Zeichen der Hoffnung transformiert. Demzufolge kann die schlagartige Änderung des Verhaltens des Bauern als eine Buße und Sühneleistung in der Binnengeschichte verstanden werden, wenn er das zuvor total nackt entkleidete und beraubte Kind wieder ausfindig macht und es wiederzubeleben versucht, auf die Stirn küsst und sie mit dem Kreuzzeichen segnet. Die kleine Auseinandersetzung daraufhin will nur implizieren, dass der Vater mit der Ausübung christlicher Gebärden an das eigene Kind unzufrieden ist, da es nicht der eigenen religiösen Vorstellung entspricht. Dass das Kind im Nachhinein eine Art zweite Geburt durchlebt, ist ebenfalls symbolhaft der Macht des Christuskreuzes zuzuschreiben.

4.1.6. Autobiografische Züge bei Michael Hofmann

Michael Hofmann ist Ruths Bruder und im Roman ca. 14 Jahre alt. Sein Charakter wird vom Erzähler auch explizit dargestellt, denn Michael ist ein introvertierter Knabe, er lacht nie, leidet unter seinem Judentum und zeichnet sich durch das Nichtstun aus. Bemerkenswertes an der Persönlichkeit des Jungen liegt darin, dass er auch starke Parallelen mit dem Autor, Jakob Wassermann, aufweist. Beispielsweise erwähnt die Schwester Ruth, dass sie einmal bemerkte wie der Knabe aufgrund seiner ethnischen Zugehörigkeit beschimpft wurde, woraufhin der Knabe in sich kehrte und unter dem psychologischen Angriff mental litt:

> *„Neulich kam ich gerade dazu, als ihn ein halbes Dutzend Rangen verfolgte und ihm ‚Jud, Jud, hepp, hepp' nachschrie. Er schlich mit gekrümmtem Rücken und gesenktem Kopf. Sein Gesicht war käseweiß. Bei jedem Schmähwort zuckte er zusammen. Ich nahm ihn bei der Hand, er stieß mich zurück."*[599]

Am selben Abend klagt der Vater über sein misslungenes Geschäft, und Michael verleiht seinen Gedanken Ausdruck, hinterfragt ironisch seine Existenz. Die Notsituation bzw. Zwangslage in der er sich fühlt, die Hoffnungs- und Aussichtslosigkeit werden durch seine

[599] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 451.

wahren Gedanken und Gefühle ausgedrückt. Der Vater ist von den Worten des Jungen bestürzt und kann nicht antworten, da er derselben Meinung ist. Die Ausweglosigkeit, das Vertrieben-Sein, Verstoßen-Sein sind nämlich stereotype jüdische Eigenschaften.

Ebenjene Situation lässt sich auch in Wassermanns Leben nachweisen. In *Das Los der Juden* erwähnt Wassermann zum Beispiel eine Erinnerung aus seiner Kindheit. Die Erinnerung und die Einbettung dessen in *Christian Wahnschaffe* und in *Engelhart Ratgeber: Die zwei Welten* zeigen die Rekonstruktion antijüdischer Topoi:

> *„Ich erinnere mich an folgenden Vorfall aus meiner Knabenzeit. Ich hatte in der Schule einen Kameraden von wunderbarer Schönheit: fein gewachsen, schlank, blond, mit energischen und zugleich gutmütigen Blau-Augen. Es war ein Jude. Eines Tages wurde er auf der Straße von einer wüsten Horde von Jungen verfolgt, die ihm mit wütendem Gebaren unaufhörlich das Wort: ‚Jud!' beschimpfend zuschrieen."*[600]

Dieselbe Beschimpfung schlägt sich auch in seiner autobiografischen Schrift nieder. Hier heißt es:

> *„Als der größere Knabe das Lachen vernahm, blieb er stehen und sah sich um, und Engelhart, mit beiden Füßen in einer einzigen seiner Fußstapfen, blieb ebenfalls stehen. Der andre stierte ihn drohend an und sagte haßerfüllt: ‚Du Jud.' Darauf kamen noch ein paar Burschen, stellten sich um Engelhart herum und beobachteten ein feindseliges Schweigen. Er wußte sich beschimpft, begriff aber nicht, wodurch."*[601]

Michael weiß allerdings, warum er beschimpft wird und leidet deshalb „an seinem Judentum"[602], sowie Wassermann sich dessen auch bewusst ist. Es muss Jakob Wassermann

---

[600] Jakob Wassermann, **Engelhart Ratgeber: Die zwei Welten. (Autobiografischer Roman)**, Prag: e-artnow, 2018, S. 21.
[601] Wassermann, **Engelhart Ratgeber: Die zwei Welten. (Autobiografischer Roman)**, S. 21.
[602] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 450.

derart gekränkt haben, dass er den Sachgehalt sowohl in *Das Los der Juden* als auch in beiden Romanen als Stoff eingefügt hat. Ob es sich bei der beschimpften Person tatsächlich um einen Kameraden handelt oder Wassermann es selbst ist, bleibt offen. Es werden allerdings auf gewaltvolle Taten der Menschen aufmerksam gemacht, die auf Angst beruhen.

Darüber hinaus wird textintern Michael von anderen Figuren charakterisiert. Demzufolge gibt der Erzähler die Auffassungen und Beobachtungen von Johanna Schöntag, einer weiteren jüdischen Figur im Roman, wieder. Sie findet den Knaben äußerst merkwürdig und angsteinjagend, und fügt hinzu, dass ein unfassbar entsetzliches Geschehnis den Jungen in den psychischen und physischen Zustand, in dem er sich befindet, verlockt haben muss. Vor dem Hintergrund der bisher geschilderten Tatsachen und Stereotypen gegenüber den Juden sollte es dem Leser eindeutig sein, dass das, was als unfassbar entsetzliches Geschehnis definiert wird, die Reflexion von antisemitischen Folgen ist, mit denen Michael konfrontiert wird. Es ist demnach eigentlich nicht das Judentum, woran der Knabe leidet, sondern die schwerwiegenden Unannehmlichkeiten, die er zwangsbedingt durchleben muss.

Es wurde bereits oben erwähnt, dass Michael an der Aufdeckung des Mordes eine Schlüsselfunktion spielt, denn mit seiner Hilfe kann Christian den Mord enthüllen. Dafür versucht Christian in erster Linie das Vertrauen Michaels zu gewinnen, da er ein ziemlich introvertierter Knabe ist, der ungern Wörter von sich gibt. Nachdem Christian Michaels Vertrauen im Laufe des Geschehens gewinnt, erzählt Michael, was er am Mordtag bezeugt. Beachtenswert an seinen Erzählungen ist, wie er vom eigentlichen Thema des Mordes abweichend sein Blut verflucht: „Ich verfluchte mein Blut.“[603] Dies impliziert, dass Michael den Mord an einem jüdischen Mädchen, seiner Schwester, mit seiner bzw. ihrer ethnischen Zugehörigkeit in Verbindung bringt, da das grausame Vergehen an Ruth an ihm lastet.

Am Abend übernachtet er bei Molly Gutkind und hört ein Geschrei. Deshalb geht er aus dem Bett, macht sich auf dem Weg zur Kellertreppe und sieht wie Menschen auf dem Rücken und in den Händen große Ballen tragen und ihre Füße mit rot beflecktem Blut sind. Dort hat er ein blutiges Taschentuch mit Ruths Namen gesehen. Somit bekräftigt sich Christians Wunsch, sich für die ermordete Ruth einzusetzen und für Gerechtigkeit zu sorgen, indem er den

[603] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 586.

Mörder ermitteln will. Der inzwischen verhaftete Joachim Heinzen, der den Mord bereits eingestanden hat, sei für Christian nicht der eigentliche Mörder. Das habe er an seinen Augen ablesen können. Sein Verdacht liegt auf Niels Heinrich und letzterer gesteht nach langem Gespräch den Mord ein. Christian fragt nach den Beweggründen, worauf Niels antwortet: „Die Jungfernschaft, Mensch!“[604]

Schließlich ist die Szene zu analysieren als Michael einen Kirchenbesuch leistet, denn hier ist ein Stimmungswechsel vorhanden. Michael ist von den Lobgesängen in der Kirche beeindruckt. Johanna Schöntag fragt ihn: „Was war es also? Was hat Eindruck auf Sie gemacht?[, woraufhin der Junge antwortete:] Die Kirche war es, […] der Lobgesang auf Christus, die andächtige Menge.“[605] Anschließend gibt er zu, dass er im Kindesalter Jesus gehasst hat, weil es im Hause so üblich war. „Christus sei ihm der Feind, der, der sein Volk verlassen und verleugnet habe, der Abtrünnige, die Ursache aller Leiden.“[606] Jedoch zeigt sich nun, dass Michael seine Vorurteile und Voreinstellung gegenüber den Christen allmählich abbauen konnte.

Er setzt fort und erzählt, wie die Schwester ihm aus dem Evangelium liest, und zwar die Stelle, wo der auferstandene Jesus Simon Petrus fragt, ob er ihn liebe:

> *„Simon, liebst du mich? Simon antwortete: Du weißt, daß ich dich liebe; und Jesus sagt zu ihm: Weide meine Lämmer. Dann fragt er zum zweitenmal: Simon liebst du mich? Ja, Herr, sagt Simon, du weißt, daß ich dich liebe; und Jesus sagt zu ihm: Weide meine Schafe. Und zum drittenmal fragt Jesus: Liebst du mich, Simon? Da ging es Petrus zu Herzen, daß er ihn dreimal gefragt, und er sagt: Herr, du weißt ja alles, du weißt, daß ich dich liebe. Und Jesus sagte: Weide meine Schafe. Und dann sagt er: Folge mir nach.“*[607]

Anschließend habe er aus der Hand der Schwester das Buch gerissen und darin weitergelesen. Ein Satz, den er nicht vergessen kann, soll ihm besonders aufgefallen sein:

---

[604] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 614.
[605] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 629.
[606] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 629.
[607] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 629.

„Folge mir nach“. Der Satz ändert schlagartig seine Gesinnung, und sein Hass gegenüber Jesus ist völlig verschwunden, und das „Jude-Sein [und] Verstoßen-Sein habe sich aus Schmerz und Scham in Besitztum und Stolz verwandelt, in die Gewißheit eines Dienens und einer besonderen Kraft.“[608] Ob hier mit dem Dienen die Unterwürfigkeit an Jesus Christus gemeint ist, bleibt unklar. Es müssen allerdings die Worte Christi über die Liebe gewesen sein, die einen tiefen positiven Eindruck bei Michael hinterlassen haben, womit er seine Vorurteile abbauen konnte. In Anbetracht der Tradierung von Stereotypen ist auch auf gegenseitigem Respekt und Liebe zu verweisen, denn die Macht der gegenseitigen Liebe verfügt über eine starke Kraft, die Vorurteile und Voreinstellungen vernichten kann, wodurch ein weitaus vorurteilfreieres Miteinander ermöglicht wird. Mit anderen Worten sind Stereotype durchaus abbaubar, wenn man den Willen dazu zeigt. Dieser Lösungsweg aus den Vorurteilen heraus wird dem Leser durch verschiedene Figuren nahegelegt, sodass die Bewusstwerdung und Loslösung von antisemitischen Stereotypen intendiert ist. Deshalb zeigt sich im Verhalten von Michael ein Gesinnungswandel. Seine Vorurteile gegenüber dem Christentum nehmen auch ab und seine Auffassung von Gerechtigkeit reift weiter aus. Diese Feststellung kommt in den weiteren Werken noch stärker zum Ausdruck.

4.1.7. Johanna Schöntag alias Rumpelstilzchen

Johanna Schöntag ist die letzte jüdische Figur, die es zu analysieren gilt. Im Roman ist ihre Persönlichkeit auch mit stereotypen Eigenschaften ausgestattet. So fällt sie beispielsweise vorallem durch ihre äußerliche „Häßlichkeit“[609] auf und wird von dem Geliebten Voß als „Rumpelstilzchen“ [610] bezeichnet. Die Bezeichnung geht zurück auf das Märchen *Rumpelstilzchen* von den Gebrüdern Grimm. Das Außergewöhnliche an den Brüdern Grimm ist laut Dress die Einbettung antisemitischer Stereotype[611], von denen Wassermann Gebrauch

[608] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 630.
[609] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 256.
[610] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 255.
[611] Vgl. Jan Dress, “Judenhass der Brüder Grimm. Eine lange Liste antisemitischer Textstellen”, *Deutschlandfunk*, 2019, https://www.deutschlandfunk.de/judenhass-der-brueder-grimm-eine-lange-liste.700.de.html?dram:article_id=462925 (17.04.2020). Und in der Veranstaltung des Vereins “’Zukunft Bildung Region Fulda’ zur Ausstellung ‘200 Jahre Emanzipation der Juden in Fulda und Region’” im Vonderau-Museum” in: *Osthessen News*, https://osthessen-newS.de/n11495378/das-unbekannte-an-den-br%C3%BCdern-grimm-ihr-antisemitismuS.html. (17.04.2020).

macht, und diese in seinem Werk erwähnt. Es handelt sich hierbei um das Stereotyp des „Ritualmordes“, das in den Märchen aufgenommen und tradiert wird. Erachtenswert an den Feststellungen Coşans ist der Stereotyp des schwarzen Juden.[612] In *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs* wird nämlich eine schwarze Jüdin, Mirjam Geyer, eingeführt, die als die Schwester von Agathon Geyer vorgestellt wird. Dies lässt schlussfolgern, dass Wassermann zahlreiche Stereotype in seinen Werken eingebettet hat, welche die Abkapselung und Abstufung der Juden darstellen und somit eine Sensibilisierung seiner Leserschaft bewirken soll.

Johanna ist eine Frau, die wie Rumpelstilzchen inmitten der Gesellschaft ein isoliertes Leben führt und durch negative Eigenschaften wie etwa mit „diabolischer“, „hässlicher“, „gieriger“, und dergleichen versehen ist. Eine explizite Fremdcharakterisierung liefert Crammon, indem er sie als „ein problematische[s] Menschenkind“[613] bezeichnet. Johanna selber gibt sich auch negativ als „ein Verkehrshindernis“[614] aus und merkt an, dass sie das „personifizierte böse Omen“ [615] nachbildet. Des Weiteren bringt sie eine explizite Selbstcharakterisierung hervor, indem sie auf das Problem der Identität eingeht: „Es gibt nichts Witzigeres als die Tatsache, daß ich in dieser Stadt lebe, in der alle Menschen so mutig ‚Ich‘ sagen. Ich bin ja das direkte Gegenteil von Ich.“[616] Die Ausgeschlossenheit lässt sich mit ihren Worten festhalten, denn aufgrund ihrer ethnischen Zugehörigkeit fühlt sich Johanna nicht in der Lage offen über das eigene Ich zu sprechen. Sie lebt in einer Gesellschaft und stellt das ‚Andere‘ dar, sowie der Zwerg in *Rumpelstilzchen*:

> *„In seiner Fremdheit und Diabolik verkörpert der Zwerg, dessen Name wie der des Teufels nicht genannt werden darf, den potenziell gefährlichen Außenseiter, den*

[612] Coşan geht sogar weiter, in dem sie Bilder der Judenfeindschaft nicht nur auf die Märchensammlung der Gebrüder Grimm begrenzt, sondern darüber hinaus auch den Nachlass und weitere Volksmärchensammlungen ausfindig macht, wie etwa *Von dem Schloss Saza aus der afrikanischen Höhle* [Siehe: Heinz Röllecke (Hrsg.), **Märchen aus dem Nachlaß der Brüder Grimm**, Bonn: Bouvier, 1983, S. 30-33.].
[613] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 265.
[614] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 265.
[615] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 265.
[616] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 430.

‚Anderen', der zwar mitten in der Gesellschaft, aber doch ganz anders lebt und der deshalb zur Projektionsfläche für die Ängste und (Selbst-) zuschreibung [wird].“[617]

Auf ihre ethnische Zugehörigkeit wird auch in einem Theaterbesuch textintern verwiesen. Christian, Johanna und ein Herr Livholm nehmen an einer Aufführung eines mittelmäßigen Lustspiels in Hamburg teil. Johanna ist allerdings die einzige Person, die sich amüsiert, und Christian fragt sich, warum sie viel lacht. Johanna bemerkt das Missfallen ihres Wesens und ihrer Art und ändert somit schlagartig ihr auffälliges Benehmen.

Den Höhepunkt der stereotypen Tradierung antijüdischer Topoi markiert der Erzähler durch die Figur Johanna, da sie sich in ihrer „Feinheit der Rasse“ [618] zeigt. Sie gilt als die Verkörperung des „Hässlichen“ und „Unterdrückten“, aber auch des „Edlen“ und „Überheblichen“, die nach eigenen Gelüsten handelt. Erneut wird hier auf das Motiv des „Verstoßen-Seins“ aufgrund ethnischer Zugehörigkeit aufmerksam gemacht.

Die Problematik der jüdischen Identitätsfrage wird auch von Johanna Schöntag geliefert. Johanna erzählt Eva Sorel aus ihrem Leben. Vorneweg ist noch zu erwähnen, dass das Verhältnis von beiden Frauen eine enge ist, denn sie duzen sich einander. Das Duzen verweist hier nämlich auf eine warme Beziehung.

In einer gemeinsamen Autofahrt eröffnet sich ein Gespräch zwischen Eva und Johanna und Erstere fragt, „Was duckst du dich so? […] warum verkriechst du dich? Warum wendest du die Augen von dir und wagst nicht, dich zu freuen?“ Daraufhin äußert sich Johanna und fügt hinzu: „Weißt du nicht, daß ich eine Jüdin bin? […] Im Mittelalter mußten die Juden gelbe Flecken auf den Kleidern tragen. Ich trage den gelben Fleck in der Seele.“[619]

Neben der Selbstentlarvung Johannas taucht hier das jüdische Stereotyp der ikonographischen Tradition[620] auf und der Begriff vom „gelben Fleck“ fällt. Seit dem Ende des

---

[617] Elisabeth Jütten, **Diskurse über Gerechtigkeit im Werk Jakob Wassermann**, hrsg. v. Hans Otto Horch, Conditio Judaica 66. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte, Tübingen: Niemeyer, 2007, S. 213.
[618] Vgl. Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 280.
[619] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 312f.
[620] Siehe: Heinz Schreckenberg, **Die christlichen Adversus-Judaesos-Texte: (11.-13. Jh.); mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum Laterankonzil**, 3. Aufl., Frankfurt am Main: Lang, 1997.; Gabrielle Koopp-Schmidt, **Ikonographie**

13. Jahrhunderts war es eine mittelalterliche Anordnung[621], dass Juden sich in ihrer äußeren Erscheinung als solche deutlich machen sollten. Die kirchliche Obrigkeit verlangte somit „Judenzeichen“ [622] auf der Kleidung. Diese Brandmarkung diente der Ausgrenzung und Diskriminierung, der Juden ausgesetzt waren.[623]

4.1.8. Johanna Schöntag und Tochter des Jephta

Johanna Schöntag ist eine Jüdin, was Amadeus Voß ebenfalls weiß. Genau diese Eigenschaft ist es auch, die er anziehend findet, sie deshalb liebt und es somit wiederholt zum Ausdruck bringt: „Ich liebe Sie, Johanna. […] Ich liebe Sie, Johanna.“[624] Er gesteht auch ein, dass es schwierig ist, als ein Christ eine Jüdin zu lieben. Nichtsdestotrotz ist er unfähig, seine Gefühle zu überwinden: „Ich bin ein Christ, und als Christ ist es schwer, zu einem Weib zu gehen, wenn man ein gewisses Bild im Herzen hat.“ [625] Johanna wird als eine durchschnittsmäßig eher weniger hübsche Frau dargestellt. Trotz der genannten Charaktermerkmale wird sie von einem Christen und nach Selbstauskunft Judenhasser, Amadeus Voß, geliebt. Sie hinterfragt jedoch die Liebe und Zuneigung und wendet sich mit ihren Bedenken an Amadeus, woraufhin er ihr antwortet:

> *„‚Welche meiner Eigenschaften ist es denn, die Ihre Aufmerksamkeit auf mich gelenkt haben? Welcher Tugend oder welchem Laster Hab ich die Eher zu danken?‘ [‚woraufhin Amadeus antwortet:] ‚Darf ich aufrichtig sein? […] Es ist die Rasse, sehen Sie. Wohlgemerkt, dieselbe Rasse, die … na, ich drücke mich noch mild aus, wenn ich sage, daß ich die Juden immer gehaßt habe. Einen Juden nur riechen, daß hieß bei mir: eine Ladung Sprengstoff in die Nerven. Da steht uraltes Verbrechen auf, zweitausendjährige Schuld. Der Gekreuzigte seufzt über Länder und Zeiten hinweg an mein Ohr; noch gegen die Edelsten*

---

und Ikonologie: Eine Einführung, Köln: Deubner, 2004.; Frank Büttner und Andrea Gottdang, **Einführung in die Ikonographie: Wege zur Deutung von Bildinhalten**, München: Beck, 2017.

[621] Vgl. Rohrbacher, **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile,** S. 237.

[622] Ruth Mellinkoff, “Three mysterious ladies unmasked”, in: *Journal of Jewish Art*, Jg. 10, 1984, S. 14-28. Hier: S. 16.

[623] Siehe: Rohrbacher, “Eine Kreuztragung des 16. Jahrhunderts und ihr ikonographischer Kontext”, S. 15-24.

[624] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 485.

[625] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 241.

eures Stammes wehrt sich mein Blut. Mag sein, daß ich das Werkzeug fortgeerbter Lüge bin. […] Aber es ist nun einmal in Hirn und Herz gebrannt, daß ich hassen muß[.]"[626]

Aus dem Zitat ist zu entnehmen, dass die ethnische Zugehörigkeit sein Interesse geweckt hat, denn er „k[e]nnt keine jüdische Frau" und Johanna kommt ihm mit Verachtung entgegen:

„Ich behaupte nicht, daß mein Gefühl sich im wesentlichen geändert hat. […] Ich bin auf viel Verachtung von ihnen gefaßt. […] Als ich sie das erstemal sah, mußte ich an die Tochter des Jephta denken. Sie entsinnen sich vielleicht, sie wurde von ihrem Vater geopfert, weil sie zufällig die erste war, die ihn willkommen hieß, als er heimkehrte."[627]

Neben der Terminologie der „Rasse", die im vorherigen Zitat Erwähnung findet, werden weitere Ausdrücke verwendet, die das tradierte Urbild und die Ureinstellung der Nicht-Juden zeichnen. Den Juden wird nämlich ein „uraltes Verbrechen" und eine „zweitausendjährige Schuld" zugeschrieben, Gott bzw. den „Gekreuzigte[n]" getötet zu haben. Ob Amadeus ein „Werkzeug fortgeerbter Lüge" ist, weiß er nicht, doch die Tatsache, dass es ihm „nun einmal in Hirn und Herz gebrannt" habe, ist ihm durchaus bewusst. Hier sieht man die kognitive Verankerung jüdischer Stereotype und demzufolge auch deren Tradierung. Die Wahrheit, ob wirklich die Juden die Schuld am Gottesmord tragen, oder ob es eine – vor allem von der kirchlichen Obrigkeit – verbreitete und folglich (zwangs-)tradierte Anschuldigung ist, interessiert Amadeus minder, da es nun, also das Stereotyp (hier des „Gottesmörders"), über Jahrhunderte hinweg von einer Generation in die andere übertragen wird.

Das zweite Zitat liefert den Vergleich Johanna Schöntags mit der Tochter des Jephta. Jephta oder Jiftach ist ein Richter, der sechs Jahre sein Amt ausgeübt hat. Bekannt ist der Richter vor allem durch die Opferung der eigenen Tochter an den Gott Israels. Der Richter soll ein Gelübde abgelegt haben, das besagt, wenn Gott den Israeliten siegreiche Umstände schafft,

---

[626] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 485.
[627] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 475, 485.

den bevorstehenden Krieg zu gewinnen, so wird Jiftach selbst das opfern, was ihm nach seiner Rückkehr in der Heimat als erstes aus seinem Haus entgegenläuft:

> *„Wenn du die Ammoniter wirklich in meine Hand gibst und wenn ich wohlbehalten von den Ammonitern zurückkehre, dann soll, was immer mir aus der Tür meines Hauses entgegenkommt, dem HERRN gehören und ich will es als Brandopfer darbringen." (Ri 11, 30)*

Da die Tochter bei seiner Rückkehr tanzend ihm entgegenkommt, muss er sein Wort halten. Als die Tochter davon erfährt, verlangt sie vom Vater sich an sein Wort an Gott Israels zu halten, aber davor möchte sie mit ihren Freundinnen gehen, um auf einem Berg ihre Jungfrauschaft zu beweinen. Das wird ihr dann auch vom Vater zugesprochen und nach Ablauf der Frist wird sie vom Vater geopfert (Vgl. Ri 11, 33-39).

In der genannten Erzählung sind viele Motive enthalten, die allerdings nicht zur Analyse herangezogen werden können. Es sei auf das stereotype Motiv des „Opfergebrauchs" verwiesen. Wichtiger an jener Stelle ist der Vergleich der Handlung im Roman und der entsprechenden Bibelstelle. Die Frage, warum Amadeus den Vergleich von Johanna mit der Tochter des Jephtas zieht, wird aus seiner Perspektive nicht deutlich genug dargestellt. Es findet nur eine Fremdcharakterisierung der Johanna statt, in der Amadeus sagt, dass Johanna so „unklar, […] empfindlich, so widerstandslos" sei.[628] Die Widerstandlosigkeit und Hingabe der Tochter Jephtas ist hier auch festzuhalten. Die Reaktion Johannas ist ebenfalls bemerkenswert, denn sie bezeichnet den Vergleich mit blasser Mimik als „eine Lektion in der höheren Psychiatrie"[629].

So macht sie auch auf die ungesunde psychologische Lage Amadeus' aufmerksam, die im weiteren Verlauf vom Erzähler zugespitzt wird, da Amadeus obsessionsartig fragt, ob und wann er Johanna wiedersehen werde, doch diese reagiert nicht auf die Frage:

---

[628] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 476.
[629] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 476.

„‚Wann kommen Sie wieder?‘, fragte er leise.

Sie schüttelte den Kopf.

‚Wann kommen Sie wieder?‘

‚Quälen Sie mich nicht.‘

‚Übermorgen wird Wahnschaffe hier sein. Werden Sie kommen?‘

‚Ich weiß es nicht‘

‚Johanna! Werden Sie kommen?‘ […]

‚Ich weiß es nicht.‘ Sie ging.“[630]

Dass der Autor hier wieder einen alttestamentarischen Sachgehalt darstellt, zeigt erneut sein tiefgründiges Wissen über die religiösen – diesmal sogar kritischen – Erzählungen in der Bibel. Die Einbettung und somit Tradierung des jüdischen Stoffs sind dann das Resultat.

4.2. ZU *„DER MOLOCH“*

Der Moloch wurde Ende 1902 bei Samuel Fischer in Berlin publiziert. Nach *Melusine, Ein Liebesroman, Die Juden von Zirndorf, Geschichte der jungen Renate Fuchs* und weiteren kürzeren Arbeiten wie Gedichte und Novellen ist *Der Moloch* das vierte große Vorhaben des Autors in Form eines Romans. Der Titel des Buches steht laut Sprengel metaphorisch für die Großstadt Wien.[631] Mit seinen insgesamt 60 Unterkapiteln, die unter den sechs Kapiteln, (1) Frau Ansorge, (2) Elasser, (3) Natalie, (4) Verena, (5) Alexander Hanka und (6) Borromeo, eingeteilt sind, wird das Leben des Protagonisten Arnold Ansorge dargestellt. Arnold verliert seine Mutter und reist nach Wien. Hier will er der 13-jährigen Podolinerin Jutta Elasser helfen, die zugleich die Tochter eines jüdischen Hausierers ist. Jutta wird in einem polnischen Kloster von den Felizianerinnen festgehalten und Arnold schreibt sich die Pflicht zu, das entführte und zur Kindertaufe gezwungene Mädchen zu retten, da das Vergehen ohne elterliche Zustimmung geschah. So agiert er in Kooperation mit dem Vater, doch im weiteren Verlauf ist zu erkennen,

---

[630] Wassermann, **Christian Wahnschaffe**, S. 476.

[631] Peter Sprengel, **Geschichte der deutschsprachigen Literatur 1900-1918. Von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Ersten Weltkriegs**, München: C.H. Beck, 2004, S. 383.

dass sein Einsatz ohne Erfolg bleibt, denn weder die Ministerien, noch der Kaiser haben Zugang über die Mauern der Kirche. Dies wird in den ersten Kapiteln dargestellt.

Rainer Maria Rilke fasst sich auch zu Worte hinsichtlich der Art des Wassermann'schen Schreibens und vor allem in Bezug auf *Der Moloch*:

> *„Er erzählt […] Arnold Ansorges Schicksal und das derjenigen, die ihm begegnet sind. Er will nicht nach merkwürdigen Menschen suchen, nach außergewöhnlichen und seltenen. Er will zeigen, daß alle merkwürdig sind, ungewiß, tief, phantastisch, unheimlich und heroisch, und er verlangt von den Worten, daß sie ihm dazu helfen. Da wird es offenbar, daß es eigentlich nicht ein Stil ist, den Wassermann sich geschaffen hat, sondern eine kluge, überlegene, bewunderungswürdige Technik, die er gewissenhaft gebraucht. In dieser Technik hat er Arnold Ansorge und seine Umgebung gemalt, mit kleinen Farbenteilchen ein weites Bild."*[632]

Im weiteren Verlauf des Romans ist das Vergessen das Resultat, denn Arnold führt sein Leben fort, gerät in verschiedene Liebessituationen, die nicht seinen Vorstellungen und Erwartungen entsprechen und ist demnach diversen Problemsituationen ausgesetzt. Er verleiht beispielsweise das vererbte Geld nach dem Tod der Mutter an verschiedene Figuren im Roman wie etwa an Anna Borromeo, Maxim Specht und Natalie Osterburg und rückt somit in den Hintergrund der Handlung. Das wird auch von Rilke festgehalten:

> *„Später verliert man Arnold Ansorge oft. Die Menschen, die er findet, verdecken ihn, und er selbst wird träge und uninteressant. Er lebt sein Leben zu Ende, betäubt vom Leben, übertönt von den Tagen, denen er gebieten wollte. Man begreift nicht mehr, wozu er wach geworden ist."*[633]

---

[632] Rilke, S. 16.
[633] Rilke, S. 16.

Obwohl er sich zeitweilig an das Schicksal der jungen Jüdin erinnert und auch von Figuren im Roman daran erinnert wird, empfindet er ein tiefes Mitleid für sie, resigniert und gibt schließlich seine Mission als Gerechtigkeitssuchender auf.

> *„Er, der zu einer Aufgabe geweckt wurde, geht an dem Mangel einer Mission zugrunde. Ist es dieses Schicksal, dem Wassermann ein Buch widmen wollte? Man weiß es nicht. Man hält sich an die vielen kleinen Stellen, an die prachtvolle Arbeit, an die fleißige und eifrige Kunst, und man vergißt."*[634]

Nach seinem Studienabschluss kehrt Arnold ins heimatliche Podolin zurück und erschießt sich dort mit einem Revolver, was das Ende des Romans markiert.

4.2.1. Zum Begriff *„Moloch"*

In der Forschung wird der Begriff „Moloch" mit der Großstadt in Relation gesetzt und mit negativen Eigenschaften konnotiert. Auf die Begriffserläuterung bezüglich der Großstadt und zum Stil und zur Ästhetik des Romans wird im nächsten Kapitel detailliert eingegangen. An dieser Stelle erfolgt nun eine andere und differenzierte Definition, die die Grundlage für das Deutungsvorhaben im analytischen Teil des Romans bietet, da sie ihren Ausgangspunkt aus dem Alten Testament hat.

Mit der Verwendung des Begriffes „Moloch" bedient sich Wassermann einer in der Bibel kontrovers diskutierten Stelle, nämlich dem Buch Levitikus:

> *„Und von deinen Nachkommen sollst du keinen hingeben, um ihn für den Molech hinübergehen zu lassen.*
> *Und du sollst den Namen deines Gottes nicht entweihen.*

---

[634] Rilke, S. 16.

Ich JHWH. (Lev 18,21)

Und JHWH sprach zu Mose:
Und zu den Israeliten sollst du sagen:
Jeder Mann von den Israeliten und von den Fremden, die in Israel wohnen, der (einen) von seinen Nachkommen dem Molech gibt, wird gewiss getötet werden." (Lev 20, 1-2)

An der zitierten Stelle wird das Augenmerk auf das Verbot von Geschlechtsbeziehungen gerichtet, insbesondere auf Inzest. Zudem soll man seine Nachkommen (nicht) an den „Molech" hingeben, was als „Molech-Praxis" bezeichnet wird.

„[M]eist jedoch wird daran festgehalten, dass es eine Praxis vorexilischer Kinderopferung im eisenzeitlichen Juda ‚für Molech' oder ‚als molk-Opfer' gegeben habe. Es ist aber methodisch und hermeneutisch unzulässig, allein aus den schwer verstehbaren Befunden im biblischen Text auf das Gegebensein einer Kinderopferpraxis zu schließen."[635]

Ob es im vorexilischen Zeitalter und vor allem in Judäa, wo die Juden ansässig waren, tatsächlich Kindesopfergaben gab, ist von der Diskussion ausgeschlossen. Das oben aufgeführte Zitat belegt die Tatsache, dass Opferrituale praktiziert werden; so wie etwa auch, die im vorigen Kapitel erwähnte Tochter der Jiftach (vgl. Mi 6,7 und Ez 20,25-26 und Jer 7, 31).

Neben den Belegen für die Opferbringung, wird den Juden auch vorgeworfen Kindesopfer an Gott zu bringen. Es bleibt auch offen, ob mit dem Begriff „Moloch" der Akt der Opfergabe oder die Gottheit selber gemeint ist, die das Opfer empfängt.

Nach Hieke (2011) lässt sich die umstrittene Definition für die Terminologie „Moloch" in der Forschung in drei wesentliche Linien aufteilen. Diese sind erstens die

[635] Thomas Hieke, "Das Verbot der Übergabe von Nachkommen an den "Molech" in Lev 18 und 20. Ein neuer Deutungsversuch", in: Sebastian Grätz und Bernd U. Schipper, **Die Welt des Orients**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, S. 147.

traditionelle Meinung, die die Position vertritt, Kinder an eine kanaanäische Gottheit geopfert zu haben. Der Name „Moloch“ wird zwar auf mehrere Götter bezogen, doch speziell eher auf den Gott der Unterwelt *Malik*. Hierfür seien archäologische Befunde vor allem in Nordafrika, Sardinien und Sizilien vorhanden, die jedoch umstritten sind. Die zweite Definition gehe zurück auf Eißfeld, der den „Moloch“ bzw. „Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch“ definiert.[636] Es ist hier von einem allgemeinen Opferterminus der Darbringung die Rede. Die dritte Definition geht zurück auf Weinfeld und das 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Weinfeld geht hierbei von einer Gottesverehrung aus, in der die Kinder zu Priestern erzogen werden. Dabei werden sie nicht geopfert, sondern durchlaufen ein Reinigungsritual, im Gefolge dessen sie zu Priestern geweiht werden.

An dieser Stelle ist zu erwähnen, dass der Begriff „Moloch“ in Bezug auf Kindesopfer im semitischen Gebrauch für die vorliegende Arbeit relevant ist. Dass die Terminologie des Weiteren auf die Großstadt bezogen werden kann, wird zwar im nächsten Kapitel der Vollständigkeit halber kurz dargestellt, doch für den analytischen Teil von minderer Bedeutung sein.

4.2.2. Die Großstadt als der Moloch

Eine andere Definition für den Begriff „Moloch“ beinhaltet die Deutung Verstädterung bzw. Urbanisierung. Demnach schreibt man Wassermann auch zu, er wolle mit dem Roman *Der Moloch* einen Beitrag zur Großstadtdichtung leisten, da vor allem ab dem 19. Jahrhundert die Urbanisierung stark zugenommen hat. Dies soll dem Autor durch die Verwendung unterschiedlicher Handlungsstränge erfolgt sein, die das Spektrum urbanen Zusammenlebens auffächern. Wassermann spricht demnach mit dem Titel und Inhalt seines Romans die bedrohlichen Aspekte urbanen Lebens und Grundprobleme menschlicher Existenz an. So kann *Der Moloch* als ein Großstadtroman gelesen werden:

[636] Zit. n. Hieke, S. 151ff.

„In ‚Moloch' (1903) stellt sich der Dichter eine neue Aufgabe; er will veranschaulichen, wie eine selbstlosem Ziel zustrebende Persönlichkeit an der Umwelt, unter dem zersetzenden Einfluß der Großstadt zerschellt. Nicht zufällig heißt die Großstadt Wien; seit 1898 in Wien dauernd ansässig, erkennt Wassermann bald die Kehrseiten der Wiener Gesellschaftskreise: Mangel an Gemeinsamkeit, Vorliebe fürs Triviale, die kein höheres Interesse aufkommen läßt, Zermürbung und Zuchtlosigkeit. Aus dieser Erkenntnis heraus sind jene Figuren gestaltet, welche die Gesellschaft Wiens repräsentieren sollen: die Männer energielos, trotz klarer Einsicht keiner Tat fähig, die Frau eitel, voll Vergnügungssucht, ohne wahre Sympathie für den Menschen, lüstern, aber nur aus Neugier."[637]

Die Reaktion der Literaturkritik ist weitgehend negativ, denn die Schilderung des Chaos der Großstadt in dichterischer Form sei unstrukturiert und das Endresultat unglaubwürdig.

Eine weitere Kritik stammt 1905 von Carl Busse, der den Roman als ein Produkt literarischer Dekadenz betrachtet, denn es handle sich hierbei um

„ein Buch von unerquicklichster Weitläufigkeit, in dem versucht wurde zu zeigen, wie eine ungebrochene Kraft durch den ‚Moloch', der Großstadt, Kultur, Weib etc. heißt, zermürbt und zerrieben wird. Man sollte Dichtern, die sich solche Themata stellen, die nicht das Aufstrebende, sondern das Herabsinkende, Degenerierende bevorzugen, immer etwas mißtrauen – in ihnen selbst wird Schwäche sein."[638]

Darüber hinaus kritisiert Friedrich Stampfer (1902/03), dass der Roman zu märchenhaft konzipiert sei, wobei die Merkmale einer Großstadt und die sozialen Verhältnisse unrealistisch abgebildet seien:

---

[637] Zit. n. Neubauer, S. 36.
[638] Carl Busse, "Neues vom Büchertisch", in: *Velhagen und Klasings Monatshefte*, 19. Jg. /5, Januar 1905, S. 596-601. Hier: S. 601.

„‚Der Moloch' ist nicht glaubhaft und nicht gut gemacht. Von der Kraft des Helden hört man in einem fort erzählen, dabei tut er aber nichts anderes, als in bulgarischer Rente spekulieren. Er kämpft nicht gegen den Großstadtmoloch, sondern springt ihm nach verschiedenen höchst überflüssigen Kapriolen in den Rachen. Nicht der Riesengrößte der Versuchung unterliegt er, sondern er verfällt durch die eigene ihm angeborene Haltlosigkeit des Charakters."[639]

Letztendlich kommt eine weitere starke Kritik 1912 von Stefan Zweig, der den Roman als Wassermanns „mißlungenstes Werk" und einen „Fehlgriff" beschreibt, da es Wassermann aufgrund seines Alters an Reife, Objektivität und Distanz zum Text gefehlt haben soll:

„Man sieht, daß Wassermann sich selber bewußt ist, diese Idee nicht bewältigt zu haben, er rollt sie hin und her, knabbert sie von allen Seiten an wie ein Hund den übergroßen Brocken, den er nicht mit einemmal verschlucken kann. Er spielt mit dieser großen Idee, packt sie so ungeduldig, daß sie ihm immer wieder engleitet, aber er lässt sie nicht frei mit jener erhabenen Zähigkeit des großen Künstlers, der mit dem Engel ringt, bis daß er ihn segnet."[640]

Zur Kritik von Stefan Zweig ist allerdings anzumerken, dass sie erläuterungsbedürftig ist, denn die vorhandenen Umstände und Weltbilder beider Autoren, Zweig und Wassermann, waren unterschiedlich. Stefan Zweig stammt aus einer wohlhabenden Familie, in der das ökonomische, soziale und kulturelle Kapital reichlich ausgeprägt ist, wobei Wassermann ein Leben meist unter der Existenzgrenze geführt hat. Während Zweig ein Leben fern von der Gesellschaft und den sozialen und politischen Geschehnissen führte, musste Wassermann sich sein Brot erkämpfen. Beide Autoren gelten zwar in der Forschnung als assimilierte Juden, doch Wassermann zeigt durchaus deutlichere Züge, die sich durch die Festhaltung an die Traditionen auszeichnen und somit auch vom assimilierten Juden abweichen.[641] Deshalb macht auch

---

[639] Friedrich Stampfer, "Rezension zu 'Der Moloch'", in: *Die Neue Zeit, Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie,* 21. Jg./ I, 1902/03, S. 255.
[640] Zweig, "Jakob Wassermann", S. 1132-1145.
[641] Vgl. Klara Pomeranz Carmely, **Das Identitätsproblem jüdischer Autoren im deutschen Sprachraum. Von der Jahrhundertwende bis zu Hitler**, Königstein/TS.: Scriptor (Monographien Literaturwissenschaft; 50), 1981, S. 56.

Wassermann auf Stereotype bewusst aufmerksam und schildert das Schicksalhafte an der jüdischen Geschichte; in diesem Fall sind es die Zwangs- und Kindertaufen und/oder Entführung der Kinder von elterlicher Umgebung. Die Rekonstruktion der Geschichte und Tradierung stereotyper Topoi der Judenfeindschaft stehen bei ihm also im Vordergrund. Zweigs Gedanken wären an jener Stelle interessanter, wenn man seine endgültige Meinung zum Roman nach[642] 1945 in Betracht zieht, denn es ist durchaus bekannt, dass er Hitler unterschätzt hat, da er ihn beispielsweise in *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers* als einen „Bierstubenagitator"[643] bezeichnet. Dies zeigt auch, dass Zweig von den Erscheinungen des Antisemitismus *vor* dem Zivilisationsbruch weniger betroffen war als Wassermann. Das schlägt sich auch in Zweigs Werken nieder, da er den Aufstieg des Diktators unterschätzt. In seinen Werken zeigt sich das Bedauern, in dem er eine „verschleierte Selbstdarstellung" in *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam* und eine „Wunschprojektion" des eigenen Ichs in *Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt* zeigt.[644] So dürfte sowohl die Authentizität als auch die Qualität des Stückes von Wassermann in der Forschung weniger in

---

[642] An dieser Stelle ist zu erläutern, dass Wassermann Auschwitz und die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg nicht (voll) erlebt hat. Das ist allerdings nicht die Aussage, die hier zum Ausdruck gebracht wird, da die Werke Wassermanns durchaus von der Perspektive *nach 1933* gelesen werden dürfen, weil er gegen Ende seiner Lebzeiten (bis 1934) den steigenden Antisemitismus stark mitempfunden hat (siehe: Müller-Kampel, "Jakob Wassermann (1873-1934) im literarischen Feld seiner Zeit"). Sein Wunsch einer deutsch-jüdischen Symbiose ist auch nicht in Erfüllung gegangen und die Utopie ging sogar verloren, denn nach Auschwitz entwickelte sich die deutsch-jüdische Identitätsfrage in eine ganz andere Richtung, da die jüdische Ethnie das deutsch-jüdische Erbe nicht aufnehmen würde, weil sie sich erstens nicht mehr als „deutsche Juden" identifizieren, sondern als „Juden in Deutschland" und zweitens da es nicht mehr ihre Geschichte und Kultur ist. (vgl. Gershom Scholem, "Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch", in: *Judaica*, Bd. 2, 5. Aufl., Frankfurt am Main, 1960, S. 7-11.; Julius H. Schoeps, "Das Stigma der Heimatslosigkeit. Vom Umgang mit dem deutsch-jüdischen Erbe", in: Elke-Vera Kotowski (Hrsg.), **Das Kulturerbe deutschsprachiger Juden. Eine Spurensuche in den Ursprungs-, Transit- und Emigrationsländern**, Berlin: Walter De Gruyter, 2015, S. 489-499.) Dass der Anpassungsprozess der deutsch-jüdischen Beziehungsgeschichte heutzutage kaum noch umstritten ist, hat auch der führende Vorkriegsrabbiner Leo Baeck bestätigt, der nach seiner Entlassung aus dem KZ Theresienstadt folgende Worte von sich gab: „Für uns Juden aus Deutschland ist eine Geschichtsepoche zu Ende gegangen. Eine solche geht zu Ende, wann immer eine Hoffnung, ein Glaube, eine Zuversicht endgültig zu Grabe getragen werden muss. Unser Glaube war es, dass deutscher Geist und jüdischer Geist auf deutschem Boden sich treffen und durch ihre Vermählung zum Segen werden können. Dies war eine Illusion – die Epoche der Juden in Deutschland ist ein für alle Mal vorbei." (Leo Baeck, **Nach der Schoa – Warum sind Juden in der Welt? Schriften aus der Nachkriegszeit,** hrsg. v. Albert H. Friedländer und Berthold Klappert, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, (Leo Baeck Werke 5), 2002, S. 207f.)

[643] Stefan Zweig, **Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers**, 38. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer, 2010, S. 411.

[644] Vgl. Leyla Coşan, "Das Phänomen des Führers in Erasmus von Rotterdam", in: *Revistë ndërkombëtare për gjuhësi, letërsi dhe kulturë* Vol. 1, 2013, S. 373-389. Hier: S. 374.; Leyla Coşan, "Die Mücke gegen den Elefanten" oder das Individuum gegen Staatsgewalt, in: *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 17/3, 2013, S. 57-70. Hier: S. 59, 60, 62.; Joseph Strelka, **Stefan Zweig. Freier Geist der Menschlichkeit**, Wien: Österreichischer Bundesverlag, 1981. Darüber hinaus schreibt Coşan in ihrem kürzlich erschienen Aufsatz über die Geistesfreiheit in dem Werk von Stefan Zweig und schildert den Kampf eines Einzelnen gegen einen Staatsapparat der Diktatur. (Siehe dafür: Leyla Coşan, "Der Kampf um die Geistesfreiheit in *Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen die Gewalt* von Stefan Zweig", in: Rainer Hillenbrand und Zoltán Szendi (Hrsg.), **Geistesfreiheit. Deutsche Literatur zwischen Autonomie und Fremdbestimmung**, Internationale Tagung des Germanistischen Instituts der Universität Pécs vom 9. und 10. Mai 2019, 2020, S. 241-254.)

Frage gestellt werden. Was der Autor zu schildern versucht, ist nämlich eine Rekonstruktion fundierter Geschichte, in dem ein Ereignis in den Rahmen der Vergangenheit gestellt wird.

4.2.3. Entführung und Taufe des Kindes Jutta Elasser

In dem Roman wird die Tochter von Samuel Elasser entführt und in verschiedenen Klostern untergebracht. Neben der Tatsache des Raubes macht der Autor auf die Verwendung stereotyper Ausübung jüdischer Berufe aufmerksam, denn der Vater Jutta Elassers ist ein armer „jüdischer Hausierer".

Neben der Tatsache, dass der Vater Hausierhandel betreibt, wird auf das Stereotyp der „Vampire", „Blutsauger" und dergleichen aufmerksam gemacht; besonders in der Szene als der „Hausierer" darauf beharrt, sein Geld zu bekommen: „Wenn Sie mir nicht geben wollen mein Geld", sagte der Hausierer, „werd' ich Ihnen verklagen bei Gericht."

Der auf sein Recht beharrende Hausierer spiegelt in seinem Verhalten das „Shylock" Stereotyp und löst damit das Gefühl der Antipathie gegenüber den Juden aus. Dieser Umstand führt zu einer ablehnenden Haltung und illustriert auch das Fremdbild über Juden:

> *„Uravar schlug sich auf die Schenkel und zeigte die blendend weißen Zähne. ‚Judd, geh furt, sonst holl ich Hund', sagte er und warf einen beifallhaschenden Blick auf Arnold, der still auf der Schwelle stand.*
>
> *Elasser wurde erregt. ‚Ich fürcht' mich nicht vor Ihrem Hund', antwortete er. ‚Ich fürcht' mich nicht einmal vor Ihnen, wie soll ich mich vor Ihrem Hund fürchten. Geben Sie mir mein Geld und die Sach' hat sich gehoben."*[645]

An einer weiteren Stelle im Roman tritt das Stereotyp des „Ritualmörders" auf, indem das Gespräch eröffnet wird, dass man den Juden nicht helfen kann. Auf diese Art der

[645] Wassermann, **Der Moloch**, S. 11.

Voreinstellung reagiert Arnold mit Erstaunen und fragt nach dessen Grund. Die Antwort spiegelt das Vorurteil und Fremdbild gegenüber den Juden, da sie unehrlich und arm seien sowie Ritualmord ausüben würden:

> *„Na, die Juden seien eben keine rechten Männer, sie behexten das Vieh und zu Ostern schlachten sie Christenkinder. […] Der Jud ist arm, hat neun Kinder zu Haus und wenn er zu Gericht geht, wird er auch sein Recht bekommen."*[646]

Die Angst verleitet die Menschen dazu, aufgrund der existierenden Stereotype des „Gottes- und Ritualmörders" die Juden der Taufe zu erzwingen. Wie bereits unter Kapitel 2.3.5 erwähnt, wurden die Kinder den Familien entrissen und in die Kirche gezerrt, um dort getauft zu werden. Man erhofft sich mit der Taufe die Reinigung der Seele durch das Taufwasser. Dies ist die Historizität, auf die Wassermann zurückgreift und als rekonstruierte Geschichte in seinem Werk darstellt. Genau diese Tatsache der Zwangstaufen und Bekehrungen, die Entführung der Kinder aus heimatlich elterlicher Umgebung ist für den idealistischen Protagonisten und Gerechtigkeitssucher unverständlich. Er hinterfragt den genannten Akt und weist kognitiv die Brutalität zurück, in dem er es mental nicht akzeptieren kann. Dass Wassermann an jener Stelle auf die grauenvolle Tat hinweist und den Leser durch die Figur Arnold zum Nachdenken anregt, in dem er die zu hinterfragenden Gedanken in den Mund des Lesers legt, lässt Wassermanns Bewusstmachung bzw. -werdung durch die Tradierung stereotyper Topoi feststellen.

> *„[D]ie Felizianerinnen hätten die Tochter des Juden Elasser zu sich ins Kloster gebracht.* ***‚Man kann doch nicht ohne weiteres ein Mädchen rauben'****, [sagt Arnold.] […] ‚Wahrscheinlich soll das Judenkind getauft werden', [antwortete Ursula]. […] ‚Ich versteh das nicht', sagte Arnold in wachsender Verwunderung zu seiner Mutter.* ***‚Können die vom***

[646] Wassermann, **Der Moloch**, S. 13.

Kloster ein Kind einfach stehlen? *‘ Frau Ansorge zuckte die Achseln.* ***‚Man kann es doch nicht taufen, wenn die Eltern nicht wollen.‘*** *“*[647] *[Hervorhebung des Verfassers]*

Die Zwangstaufen, die eine Reinigung bewirken sollen, und die Entführung von Kindern werden im Roman an einer weiteren Stelle zugespitzt dargestellt:

„Ein alter, dicker, gichtiger Bauer, der weithin nach Schnaps roch und dessen Mund verzogen war, als hätte er Zitronensaft auf der Zunge, sagte, jetzt sei die Zeit gekommen, und endlich werde dem Juden der Garaus gemacht. ***Getauft oder verbrannt****, schrie ein Bursche, dem die bloße Brust durch das zerrissene Hemd schien. Der Ladenbesitzer, selber ein Jude, mit einem Bart, der dünn und kranzartig um das ganze Gesicht lief, lachte mit weit aufgerissenem Mund. Eine pockennarbige Bäuerin behauptete, der Papst und der Erzbischof hätten den Felizianerinnen strenge befohlen, alle Judenkinder zu taufen.“*[648] *[Hervorhebung des Verfassers]*

Die Zwangslage, mit der die Juden konfrontiert sind „[g]etauft oder verbrannt“ zu werden, und die Ausrufe des Mordes erinnern an die historischen Ereignisse nach 1348, denn – wie bereits unter Punkt 3.1 erwähnt –König Alfons XI. führt eine Bestimmung ein, die den Juden jegliche Darlehen von Zinsen verbietet. Dadurch können sich die Juden nur bis zu einer bestimmten Obergrenze Besitz aneignen. Ferner werden sie im selben Jahr für die Pest in Europa verantwortlich gemacht und der Erzbischof von Sevilla fordert in seiner Kanzelrede die Zerstörung der 23 Synagogen in Sevilla ein. Demnach werden auch ganze Judenviertel mit samt der Bevölkerung in Brand gesetzt und die Flüchtlinge als Sklaven verkauft. Im ganzen Land lösen diese Maßnahmen ein Echo aus, sodass in vielen Städten Spaniens darunter Valencia, Mallorca, Barcelona, Gerona, Lérida und andere die Juden verfolgt, in Brand gesetzt, ermordet, versklavt oder als Sklaven verkauft werden. „Überall in Spanien br[e]nnen die Synagogen“[649]

[647] Wassermann, **Der Moloch**, S. 21.
[648] Wassermann, **Der Moloch**, S. 22.
[649] Bossong, S. 48.

und das einfache Volk überstürmt die Judenviertel mit den Schlachtrufen: „Tod oder Taufe!“[650] Also werden die Juden erneut vor die Wahl gestellt, zwischen dem Tod und der Taufe zu entscheiden, welche die Parallelität zu „[g]etauft oder verbrannt“[651] im Werk zeigen. Die Gerechtigkeit existiert für alle, mit Ausnahme der Juden, denn diesen werden jegliche Rechte entzogen.:

> *„‚Sehn Sie nur an‘, fuhr die magere Jüdin fort und hob sibyllenhaft den Kopf, ‚wie es bestellt ist mit dem Recht. Für die armen Leute gibt’s kein Recht, für arme Juden gibt’s gar kein Recht. Und mit was kann ich dienen? Mit wem hab ich das Vergnügen?‘“*[652]

An einer weiteren Stelle in einem Gespräch zwischen Arnold und Maxim Sprecht heißt es dann auch:

> *„‚Es handelt sich um ein Unrecht‘[, sagte Arnold.] Maxim Specht meckerte. ‚Unrecht hin oder her. Leben wir denn im Paradies? Findet denn jedes Unrecht einen Richter? Und wenn es schon einen Richter findet, findet es dann auch Gerechtigkeit?‘“*[653]

Erneut wird das Thema der Gerechtigkeit aufgegriffen und für ihre Schaffung nichts getan. Durch die bloße Schilderung der Tatsache und die willkürliche Unantastbarkeit der Ungerechtigkeit hebt Wassermann explizit hervor, dass im sozial-gesellschaftlichen Leben die Gerechtigkeit, die jedem Einzelnen ausnahmslos zusteht, unabdingbar ist.

---

[650] Bossong, S. 48.
[651] Wassermann, **Der Moloch**, S. 22.
[652] Wassermann, **Der Moloch**, S. 23.
[653] Wassermann, **Der Moloch**, S. 26.

4.2.4. Die abwesende Justiz

Das Schicksal der jungen Jüdin verleitet sie von einer Ortschaft in die andere. Sobald der Vater oder Arnold den Aufenthalt des Kindes ausfindig machen, so ist das Kind bereits in einem anderen Kloster untergebracht und die Nonnen sowie die Oberin warten per se mit fadenscheinigen Gründen auf. Der Fall wird vom Vater folgenermaßen dargestellt:

> *„Gnädiger Herr meine Tochter ist eine gute Jüdin, warum soll sie bei den Nonnen geblieben sein? Und es war Mitternacht, bin ich noch gegangen und der Herr Wachtmeister, ein freundlicher Herr, ist mit mir gegangen ins Kloster. Und wir verlangen die Oberin zu sprechen, aber die Schwester Pförtnerin sagt, wir sollen kommen in der Früh und meine Jutta wäre da. Und der Herr Wachtmeister sagt, warten wir bis in der Früh. Gut. Sie können sich denken, daß wir kein Aug zugemacht haben die ganze Nacht, und in der Früh um sechs bin ich abermals wieder gegangen mit dem Herrn Wachtmeister und verlang zu sprechen die Oberin. Un sie kommt und ich verlang zu haben mein Kind. Und gnädiger Herr, glauben Se mir, mein Herz is still gestanden, sie sagt, ich soll kommen in fünf Tagen, bis sich das Mädchen besser gewöhnt haben wird an die neue Umgebung.“*[654]

Zum Sprachstil des Vaters ist kurz zu sagen, dass Wassermann die Reden des „Hausierers“ mit einem leichten Dialekt und unvollständigen Sätzen und Wörtern versehen hat, denn sobald der Vater spricht, kommen grammatikalisch unkorrekte Sätze hervor, die wiederum die soziale Kategorisierung innerhalb der Gesellschaft, in diesem Fall in einer niedrigeren Schicht, implizieren.

Als der Vater allerdings zum zweiten Mal ins Kloster geht, um sein Kind abzuholen, wird er wieder zurückgewiesen. Die Schwestern teilen dem Vater mit, dass er sein Kind erst bei voller Genesung wiedersehen kann. Daraufhin wird ein Kommissar beauftragt, der mit einem Arzt und sogar Universitätsprofessor ins Kloster geht, um sich über die gesundheitliche Lage des Kindes zu erkundigen. Obwohl das Kind als völlig gesund diagnostiziert wird, bleibt die Ungerechtigkeit bestehen und das Kind wird in Abwesenheit des Vaters und seiner

[654] Wassermann, **Der Moloch**, S. 24.

Gesandtschaft in ein anderes Kloster versetzt.[655] Die Aussichtlosigkeit des Vaters schwächt die Hoffnung ab, sein Kind eines Tages wieder erblicken zu können.

> *„Und Elasser ist gegangen ins Kloster nach Binczice und ins Kloster nach Morawice und ins Kloster nach Wolajustowska und nach Wielowics und überall ist Jutta gewesen und überall ist sie wieder fortgebracht worden und überall hat die Behörde verweigert den schuldigen Beistand, und kaum war der neue Aufenthalt von unserm Kind bekannt, so war sie auch schon wo anders.“*[656]

Der Gedanke hinter der Entführung ist damit zu begründen, dass die Felizianerinnen die Absicht hegen das Kind mit dem Erreichen des vierzehnten Lebensjahr und damit dem religionsmündigen Alter taufen zu lassen. Somit wird dann die „Vormundschaftsbehörde abgesprochen und der Taufe steht kein Hindernis im Wege.“[657] Diese Tatsache ist dem Vater auch bewusst, deshalb bemüht er sich den Stein ins Rollen zu bringen, sodass er zumindest auf sein Recht als Vater sich berufen kann.

Um noch einmal die Bemühungen des Vaters in aller Deutlichkeit herauszustellen, lässt sich festhalten, dass Herr Elasser zum (1) Bezirksrichter, (2) Staatsanwalt, (3) Ministerpräsidenten und (4) Justizminister geht, doch stets erfolgslos bleibt. Letzterer gewährt ihm zwar die Tochter vor dem 10. Februar, also vor dem religionsmündigen Alter, zu erhalten, doch die unwandelbaren Umstände enden mit den Wörtern des (5) Ministers für Galizien: „An den Mauern des Klosters hat unsre Macht ein Ende.“[658] Wenn sogar Ministerien und somit die Bürokratie nicht für die Gerechtigkeit sorgen kann, so beugt sich der Vater dem hoffnungslosen Fall. Der gerechtigkeitssuchende Arnold erkennt die Situation jedoch nicht an und wird vom Vater des Kindes beruhigt:

---

[655] Vgl. Wassermann, **Der Moloch**, S. 32.
[656] Wassermann, **Der Moloch**, S. 33.
[657] Wassermann, **Der Moloch**, S. 28.
[658] Wassermann, **Der Moloch**, S. 54.

„‚Aber wie könnt ihr ruhig dastehen, Leute, und schwätzen, immer schwätzen! Es ist ja die niederträchtigste Teufelei, wenn ihr euch nicht rührt um eure Sachen. Mein Recht ist euer Recht, und euer Recht ist Kaisers Recht. Da ist nicht daran zu tifteln. Die Gerechtigkeit ist für alle da.‘

‚Der Herr ist in einem großen Irrtum‘, erwiderte Elasser finster. ‚Das Recht ist da, auch die Richter sind da; gleichfalls die Bücher, worein alles steht geschrieben. Aber die Gerechtigkeit? Die ist nicht da.‘“[659]

Die Justiz ist also vorhanden, doch scheint lediglich in Gesetzen geschrieben zu sein. Im realen, sozialen und zivilen Umfeld und vor allem für die Juden existiert sie nicht. Diese Worte stellen einen Wendepunkt für Arnold dar und er durchläuft einen Gesinnungswandel. Ohne die Lage gänzlich verstanden und akzeptiert zu haben, distanziert er sich vom Geschehen und reist nach Wien ab.

„‚Die Sache ist die‘, begann Arnold. ‚Elasser, der Jude, bekommt seine Tochter nicht. Sie haben sie ins Kloster gesteckt, das wirst du wissen. Er hat alles mögliche schon versucht und kann nicht zu seinem Recht kommen. Das ist doch schändlich. Ich hätte nie geglaubt, daß so etwas Schändliches passieren kann. Wie geht das zu, ein unschuldiges Mädchen wird den Eltern geraubt, Kloster hin oder her, Raub ist Raub, und der Staat, das Land, der Kaiser, die Minister, keiner will dagegen etwas tun! Der Kaiser selbst hat es ja versprochen, und doch, es geschieht nichts. Kann man denn leben ohne Gerechtigkeit? Kannst du leben ohne Gerechtigkeit? Deswegen will ich also zunächst nach Wien.

Ich hab‘ hier keine Ruhe mehr. Hier weiß man ja nichts, hier erfährt man nichts. Ich will einmal sehen, wie das zugeht bei euch. Ich werde den Kerlen schon Beine machen. Der Jude soll sein Kind wieder haben oder mich soll der Teufel holen.‘“[660]

[659] Wassermann, **Der Moloch**, S. 52.
[660] Wassermann, **Der Moloch**, S. 63f.

Im weiteren Verlauf des Romans ist Vergessen die Folge und Arnold setzt sich nicht mehr aktiv für das Schicksal der Jutta Elasser ein. An einigen Stellen erinnert er sich immer wieder an das Judenmädchen, an anderen Stellen wird er auf sie aufmerksam gemacht. So fragen ihn etwa andere Figuren im Roman nach dem Schicksal der Jüdin und seine Bemühungen um sie. Die Reaktionen seiner Freunde sind auch interessant. Beispielsweise findet Natalie es merkwürdig, dass Arnold sich für das Judenmädchen einsetzt und dass an der Geschichte „freilich" nichts Neues sei. Die affektive Härte und Gleichgültigkeit von Natalie zeigt ihr Unvermögen, Empathiegefühl für das Kind zu zeigen und spiegelt sich in ihren pejorativen Äußerungen wider: Es ist eine „alte Geschichte, das mit dem Juden." [661] Nichtsdestotrotz macht Wassermann Gebrauch vom Akt des Vergessens, das nach den Assmanns in einer direkten Verbindung zum Akt der Erinnerung steht.

> *„Diese Form von Tradition ist die Diskontinuität. Solche Traditionen schließen das Vergessen selbst ein. Sie verstehen sich als Renaissancen, Wiederbelebungen, als eine Erinnerung, die die Kraft hat, das Vergessen aufzusprengen und das Verlorene wiederherzustellen."*[662]

Mit der Schilderung des Schicksals vom Mädchen wird in der Schriftkultur an das Leben Jutta Elassers erinnert, auf das immer wieder Bezug genommen werden kann, wobei der Inhalt nicht in Vergessenheit gerät, da die Schrift als ein Zwischenspeicher angesehen wird.[663]

Eine weitere interessante Stelle beinhaltet die Begebenheit, dass in einem Gespräch über die Interpellation über den Fall Elasser im Parlament gesprochen wird, was Arnold veranlasst haben soll. Als Pottgießer davon erfährt, reagiert er mit Verachtung und kritisiert Arnolds Einsatz für das Judenmädchen: „Wozu mischen Sie sich eigentlich da hinein? […] Die Juden sollen ihre Geschäfte selber austragen."[664] Bemerkenswert ist hier, dass Pottgießer selber ein Jude ist, worauf Arnold mit Verwunderung ihn auf seine jüdische Wurzeln aufmerksam

---

[661] Wassermann, **Der Moloch**, S. 81.
[662] Assmann "Tradition, Evolution, Erinnerung. Überlegungen zum Strukturwandel kultureller Überlieferung", S. 94.
[663] Vgl. Assmann "Tradition, Evolution, Erinnerung. Überlegungen zum Strukturwandel kultureller Überlieferung", S. 94.
[664] Wassermann, **Der Moloch**, S. 90.

macht. Dieser verleugnet jedoch seine Abstammung und fügt an, er habe mit Juden nichts zu tun: „‚Ich *war* ein Jude', versetzte Pottgießer scharf, ‚und ich hatte innerlich nie etwas mit Juden gemein. Aber lassen wir das.' Er lachte halb spöttisch, halb verlegen."[665] Ob es sich hierbei wahrhaftig um eine Leugnung oder Tarnung handelt, bleibt offen. Grundlegend ist allerdings, dass hier durch die Aufnahme eines typisch-jüdischen Verhaltens der Leugnung und/oder Tarnung, der Verweis auf antijüdische Topoi zu finden ist.

4.2.5. Resignation, Suizid und Gerechtigkeit

An dieser Stelle ist nun die Frage zu klären, wie es dazu kam, dass Arnold sich das Leben nimmt. Aus dem Zitat im vorigen Kapitel ist zu entnehmen, dass Arnold vor seiner Abreise nach Wien auf das Thema der Gerechtigkeit zu sprechen kommt und anfügt, dass das Sein ohne Gerechtigkeit nicht möglich ist. Nach dem Schicksalsereignis des Judenmädchens akzentuiert er es in Form einer rhetorischen Frage: „Kann man denn leben ohne Gerechtigkeit? Kannst *du* leben ohne Gerechtigkeit?"[666] Für Arnold scheint demnach ein Leben ohne Gerechtigkeit nicht möglich zu sein, und hier liegt der Ursprung bzw. das Urmotiv des Suizidgedankens.

Wie bereits mehrfach erwähnt, versucht Arnold ein normales Leben zu führen. So wird ihm der Vorschlag gemacht, dass er heiraten solle. Es liegt allerdings ein einziges Hindernis vor, nämlich die Tatsache, dass sie eine Jüdin ist. Arnold sei aber laut der Figur Osterburg ein „aufgeklärter Geist":

> *„‚Was geht uns überhaupt diese Geschichte an, die da vor zweitausend Jahren passiert sein soll? Wir sind alle Menschen, alle sind wir Brüder. Wenn wir auch Christen sind, Gott ist der Herr. Mein Ehrenwort, das ist meine Meinung, Herr Ansorge.'"*[667]

---

[665] Wassermann, **Der Moloch**, S. 90f.
[666] Wassermann, **Der Moloch**, S. 63.
[667] Wassermann, **Der Moloch**, S. 114.

Hier wird von einer Schuld gesprochen, die vor zweitausend Jahren passiert sein soll. Der Mord, von der hier die Rede ist, ist erneut das Vergehen an Jesus. Demzufolge taucht hier das Stereotyp des „Gottesmörders“ auf, das vom Autor rekonstruiert wird.

Aufgrund Arnolds Gerechtigkeitsauffassung und das Bestehen der Ungerechtigkeit, die er nicht beseitigen konnte, resigniert der Protagonist und möchte sogar seinem Leben ein Ende setzen. Der Leser wird in den darauffolgenden Zeilen des Werkes auf den Suizid weiterhin vorbereitet, indem der Erzähler den Protagonisten Arnold als einen Helden tituliert, der im trübseligen Rausch nach Hause geht.

In einem weiteren Gespräch mit Wolmut taucht das Wort der Selbstvernichtung auf. Man soll die Welt so hinnehmen, wie sie ist, denn „[j]ede Kultur schleppt noch einen Rest von Finsternis hinter sich her, der von selbst kleiner wird wie ein Schatten, je höher die Sonne steigt.“ [668] Die Finsternis, die hier zum Ausdruck gebracht wird, ist in Anbetracht des Christentums in erster Linie der Gottesmord und die im Anschluss entstandenen weiteren Stereotypen, die unter Punkt 2.6 explizit genannt wurden. An jener Stelle ist die wiederholte Verwendung des Stereotyps des „Gottesmörders“ zu erkennen. Demzufolge resultiert das Welt- und Menschenbild von Wolmut, dass

> *„jeder Mensch unbedingt seine Handlungen nach dem Maß seiner Hilfskräfte modeln [muß]. Ebenso wie er zu jeder Minute sich darüber klar sein muß, daß nichts in seinem eigenen Charakter ihn überraschen und daß kein Vorfall der Welt ihn verführen kann, die Arme statt des Kopfes oder das Herz statt der Füße zu gebrauchen.“*[669]

Im weiteren Verlauf kehrt der Protagonist in sich und ist „allzusehr mit seinem innern Zustand beschäftigt.“[670] Er wandert durch die stillen Gartenwege und plötzlich kommt ihm eine

[668] Wassermann, **Der Moloch**, S. 128.
[669] Wassermann, **Der Moloch**, S. 128.
[670] Wassermann, **Der Moloch**, S. 152.

schöne, jedoch dunkle Erinnerung und er entscheidet sich nach Podolin zu gehen. In Podolin sieht er den Juden Elasser und letzterer fragt nach Arnolds Wohlbefinden. In dem Augenblick tauchen die Erinnerungen über das Judenmädchen wieder auf, und „eine Frage [liegt ihm] auf der Zunge, aber es [ist] ihm nicht möglich zu fragen.“[671] Ist es Arnold unmöglich zu fragen, weil er mental bereits beschlossen hat, sich das Leben zu nehmen, oder sind es die Ausweglosigkeit, das „Nichts-Tun“ und „Nichts-Bewirken“ können, die für sein Schweigen verantwortlich sind? Will Arnold mit seinem Tod eine Nachricht vermitteln und für Gerechtigkeit sorgen, da „[i]m Schweigen […] oft die aufdringlichste Meinung [liegt].“[672]

Die Ungerechtigkeit mit der das Judenmädchen leben muss und die gesellschaftliche Apathie werden in einem weiteren Gespräch, diesmal von einem Juristen, dem eigentlichen Hüter der Gerechtigkeit, ins Lächerliche gezogen. Als der Jurist Gröden anmerkt, dass der Fall mit dem Judenmädchen ein Rätsel sei, so fragt Arnold zurück: „Warum ist Ihnen das ein Rätsel?“ und sagt, dass es sich um einen öffentlichen Raub handele. Die Reaktion des Juristen ist konversationsanalytisch sehr interessant, denn er antwortet direkt mit „Ja, ja, ja!“ und fügt an,

> *„das verrottete jüdische Gesindel muß ein wenig gepeitscht werden. Sie müssen mir doch zugeben, daß diese Leute nicht unserer differenzierten Empfindung zugänglich sind. Das Mädchen wird es in Kloster tausendmal besser haben, als in dem Stall, in dem sie aufgewachsen ist. Der ganze Lärm, den man deshalb aufgeschlagen hat, war doch nur eine verabredete Komödie.“*[673]

Aus dem obigen Zitat ist vieles zu entnehmen. Erstens, dass das „verrottete“ Kind weiterhin bestraft und „gepeitscht“ werden soll, zweitens, dass die Lebensverhältnisse im Kloster bei den Nonnen besser seien, drittens, dass das Haus, in der das Judenmädchen aufgewachsen ist, als ein „Stall“ bezeichnet wird und viertens, dass das ganze Geschehen eine

---

[671] Wassermann, **Der Moloch**, S. 154.
[672] Wassermann, **Der Moloch**, S. 159.
[673] Wassermann, **Der Moloch**, S. 173.

verabredete Komödie sei. In diesem Zusammenhang ergeben sich folgende Fragestellungen: Wer erteilt dem Juristen das Recht über das Leben eines Kindes zu entscheiden, wo die Grenzen seiner Befugnisse liegen und was für eine Funktion der Ausdruck „jüdisches Gesindel“ an der Stelle übernimmt. Letzteres stellt nämlich ein weiteres Stereotyp dar, auf das hier vordergründig aufmerksam gemacht wird. Es ist das „lüderliche Gesindel“ auf den Jahrmärkten, das in zahlreichen Lustspielen thematisiert wird, wie beispielsweise in *Die Juden* von Gotthold Ephraim Lessing. Somit wird Not und Elend im Roman wie eine Komödie empfunden.[674]

Die negativen Ereignisse werden im Roman zugespitzt dargestellt und Arnolds psychologische Lage destabilisiert sich weiterhin. Arnold besucht seinen sterbekranken Onkel Borromeo, der kaum noch reden kann. Die einzigen Worte, die er von sich gibt sind: „Zurückgesetzt … sie lauern … man muß vo-orsichtig sein … Sie sperren einen sonst ins Kloster.“[675] Diese Worte stehen bei Arnold in einem bestimmten Rahmen und rekonstruieren deshalb eine selbst erlebte Geschichte, und zwar das Schicksal des Judenmädchens. Darüber hinaus sorgen die Worte für eine schlagartige Verhaltensänderung, denn, „als ob er einen Faustschlag auf den Hinterkopf erhalten hätte“, geht er ins Freie. „Mit feuchten Augen blickt er in das Dunkel und [ruft] plötzlich aus: ‚Bezahlen! das ist das große Wort, bezahlen!‘ […] Bezahlen. [Denkt] er, das ist es.“[676] Was mit dem Bezahlen gemeint ist, erfährt der Leser in den weiteren Zeilen, denn er möchte nun aktiv handeln und fragt sich nach den Möglichkeiten einer Handlung, die für Gerechtigkeit sorgen soll.

Vom Fieber gefasst kommt er zum Entschluss, dass wenn das Sein aufhört zu existieren, so wird das Übel auch nicht mehr bestehen. Seine Entsagung und Buße für das Verbrechen der Menschheit, die die Gerechtigkeit vernichtet haben, sieht er es als eine sühnende Tat und durchlebt mental und in seinen Empfindungen eine Wiedergeburt so wie Christi am und nach dem Kreuz. Des Weiteren schildert er seine Wahnvorstellung, dass er von einem Ungeheuer umschlungen sei, welche die instabile psychologische Lage des

---

[674] Vgl. Gabriele Leja, “Jüdische Gestalten im erzählerischen Werk Jakob Wassermanns”, in: Rudolf Wolff (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Werk und Wirkung**, Bonn: Bouvier, 1987, S. 78.
[675] Wassermann, **Der Moloch**, S. 210.
[676] Wassermann, **Der Moloch**, S. 210f.

Protagonisten näher darstellt. Die darauffolgenden Schritte Arnolds sind einleuchtend, denn er verlangt einen Revolver und hinterlässt ein Testament:

> *„Der Ansorge-Hof fällt nach meinem Tode mit allem beweglichen und unbeweglichen Gut an unsere alte Dienerin Ursula Kämmerer. Mein in ungarischen Staatspapieren auf der Depositenbank liegendes Barvermögen im Betrage von achtmalhundertvierzigtausend Gulden laut Kontokorrent vom 1. Juli a. c. vermache ich meinem Freunde, dem Statthaltereibeamten Ludwig Wolmut, zurzeit in Graz. Er soll es auf eine solche Weise verwenden, die dem in unsern gemeinschaftlichen Gesprächen oft aufgestellten Ideal angemessen ist. Ich vertraue ihm. Bei klarem Bewußtsein meiner selbst und in gerechter Selbstbestimmung habe ich dies niedergeschrieben zu Podolin in Mähren, am 27. Oktober. Arnold Ansorge."*[677]

Für den Suizid geht er in die freie Natur, bricht einen Grashalm, öffnet seinen Rock und das Hemd und erschießt sich.

4.3. ZU *„DER FALL MAURIZIUS"*

Der Fall Maurizius (1928) von Jakob Wassermann ist der erste Roman der Trilogie.[678] Ihm folgen *Etzel Andergast* (1931) und *Joseph Kerkhovens dritte Existenz* (1934 postum). Die Aufteilung des Romans erfolgt in drei wesentliche Kapitel (*I. Die Kostbarkeit des Lebens, II. Zwischenreich* und *III. Die Unwiderruflichkeit des Todes*), und insgesamt durchnummerierte 16 Unterkapiteln. *Der Fall Maurizius* thematisiert im Grunde genommen einen vor 18 Jahren begannen Justizmord, der durch den jungen Protagonisten Etzel erneut aufgegriffen und untersucht wird, da ihm die Indizien für das Urteil nicht ausreichend genug sind. Etzel ist

[677] Wassermann, **Der Moloch**, S. 213.
[678] Für die reale Vorlage und Inspiration Wassermanns siehe: Isabella Claßen, "Wider die Todesstrafe. Über Vorlage und Fabel zum *Fall Maurizius",* in: Rudolf Wolff (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Werk und Wirkung**, Bonn: Bouvier, 1987, S. 33-45.

zugleich der einzige Sohn des autoritären Oberstaatsanwalts Herr von Andergast, der das Urteil vor 18 Jahren gefallen hat.

Der 16-jährige Etzel hat im Arbeitszimmer ohne die Erlaubnis seines Vaters den Ordner über den Fall Maurizius gelesen und sich über den Inhalt kundig gemacht. So konnte er über das Verdikt urteilen.

Etwas undurchsichtig scheint eine Figur im Roman, im Besonderen „[d]er Mann mit der Kapitänsmütze, [der] eine Rolle gespielt hat wie der Geist im Hamlet.“[679] Es handelt sich dabei um die Figur Gregor Waremme, der als Kronzeuge fungiert und mit dem Geist im Hamlet verglichen wird. Aufgrund seines Meineides landet der Freund Maurizius im Gefängnis. Durch diese mysteriöse Figur wird allerdings auch später die Mordsproblematik durchleuchtet.

Waremme stammt aus einem frommen jüdischen Haus, leugnet jedoch seine Wurzeln, die ihm Schwierigkeiten bereiten könnten. Im Fokus der Analyse steht deshalb die jüdische Figur Waremme und seine Funktion im Roman, der sowohl als Kronzeuge fungiert als auch die Tradierung stereotyper Topoi verkörpert.

Leonhart Maurizius ist bereits als Dozent habilitiert als er verurteilt wird. Die rhetorischen Fähig- und Fertigkeiten des Freundes Waremme, sein Meineid und somit der Betrug sind entscheidende Aspekte bei der Urteilsverkündung. Die an den Protagonisten zugeschriebene Funktion ist die Suche nach der Wahrheit, um der Gerechtigkeit zu verhelfen. Somit handelt auch Etzel als ein Ideenträger, der aus humanitären Trieben heraus den Fall aufdecken möchte, da nach seiner Meinung der Vater vor Jahren ein falsches Urteil gefällt hat. Auch die auktoriale Charakterzuschreibung wie die Kommentare in den Klammern, ob Etzel denn „nicht von irgendwoher jüdisches Blut in den Adern“ [680] habe, lässt die jüdische Problematik der Identität und Gerechtigkeit erneut ins Zentrum rücken.

Die strukturelle Grundlage und somit Spannungserzeugung erfolgen im Roman dadurch, dass Etzel die Nähe zur Mutter und zum Vater gänzlich fehlt. Aufgrund eines Ehebruchs darf die Mutter ihren Sohn nicht sehen und die Hausdame Rie, die „schon über neun

[679] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 31.
[680] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 70.

Jahre im Haus [..] so vertraut [ist], [kann] wie eine Frau es sein kann, […] den Platz der Mutter ein[.]nehmen.“[681]

Obwohl der Protagonist mehrere Male versucht, Genaueres über die Mutter zu erfahren, indem er immer wieder fragt, „Wo ist meine Mutter und warum weiß ich nichts von ihr?“[682], werden ihm jedoch jegliche Informationen verschwiegen. Sogar die eigene Oma, die Etzel als einzigen Enkelsohn sehr liebt, gibt ihm keine weiteren Angaben zur Mutter. Die psychischen Mauern des Vaters, die er der ganzen Familie auferlegt, sorgen weiterhin dafür, dass Etzel seine Mutter nicht kennt.

4.3.1. Die Vater-Sohn-Beziehung

Die Vater-Sohn-Beziehung im Roman ist auch gestört, denn der kalte und distanzierte Baron zeigt seinen autoritären Charakter kontinuierlich sowohl in seinem privaten als auch öffentlichen Leben. Er ist in jeder Hinsicht Sinnbild des in der Pflicht erstarrten Lebens und seine ganze Existenz beruht auf dem Diktum der Pflichtausübung.[683] Der Oberstaatsanwalt erlaubt sich keine sozialen Aktivitäten wie etwa Theater- und Konzertbesuche und ist zu einer Statue erstarrt wie etwa die „ägyptische Tempelfigur“ [684] oder „steinerne und bronzene Denkmalsfigur“[685].

Sein Sohn Etzel ist nach konventionellen Anstandsregeln im Hause von Kind auf erzogen worden. So weiß er sich zu verhalten, Gehorsamkeit und Rücksicht gegenüber Anderen zu zeigen:

> *„Die Schwierigkeit ist aber die, daß er den Vater ungern hintergehen möchte; er möchte sich nicht schnöde betragen; er anerkennt die Pflicht, die man als Sohn hat, Gehorsam und Rücksicht sind ihm bis zu einem bestimmten Grad keine leeren Worte, der*

[681] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 3.
[682] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 29.
[683] Vgl. Jütten, S. 253.
[684] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 18.
[685] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 98.

Vater hat in seiner Weise für ihn gesorgt, hegt in seiner Weise wahrscheinlich auch Sympathie für ihn, man kann nicht so ohne weiteres über ihn hinweggehen, dazu ist er zu groß, zu bedeutend, zu sehr Er.“[686]

Die Schwierigkeit von der hier die Rede ist, bezieht sich auf Etzels Abreise bzw. Flucht vom väterlichen Haus, um Maurizius und später Waremme ausfindig zu machen, sodass er für Gerechtigkeit nach seinem Sinne sorgen kann. Dafür hinterlässt er einen Brief an den Vater, in dem er seine Absicht schildert, und den Baron darum bittet, ihn nicht aufzusuchen. Der Brief hat eine weitere wichtige, inhaltliche und funktionelle Bedeutung, denn Etzels Vater empfindet die Flucht als eine Verletzung seiner Autorität, da der Sohn seine Auffassung von absoluter Wahrheit aufgrund seines Pflichtbewusstseins durchdrungen hat. Er fühlt sich demnach

„als Mann, als Mensch, als vertrauender Freund (denn so weit ging seine Selbsttäuschung, daß er sich durchaus als Freund des Sohnes betrachtet hatte) schmählich hintergangen und auf listige Weise um die Frucht dieses von ihm so großmütig gewährten Vertrauens betrogen.“[687]

Dem Baron wird aber auch eine Doppelfunktion zugeschrieben: Er ist Täter und Opfer zugleich. Er ist Täter, da er einen Unschuldigen bestraft, und Opfer, weil er ein isoliertes Leben aufgrund seiner Beschäftigung führt. Er arbeitet mit höchster Disziplin und Sorgfalt und fällt seiner Arbeit zum Opfer. Deshalb wird er in die Rolle des Opfers degradiert.[688] Dadurch wird er auch für seinen Sohn unnahbar wie ein „Turm, der keinen Zugang hat, keine Türen, keine Fenster, der nur gewaltig ragt und von unten bis oben Geheimnisse birgt.“[689]

Die funktionelle Bedeutung des Briefes liegt allerdings darin, dass sich mit ihm der Diskurs in zwei unterschiedliche Handlungsstränge teilt. In dem einen Strang reist Etzel ab,

---

[686] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 40.
[687] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 77.
[688] Vgl. Jütten, S. 255.
[689] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 17.

findet den Vater Maurizius und Waremme. Hier wird der Mord dem Leser retroperspektivisch dargestellt. D. h. der Leser erfährt den Justizmord zeitgleich mit dem Protagonisten, der das Geschehen aus dem Munde des Vaters vom Opfer und später vom Kronzeugen erhält. Die Teilhabe des Vaters, die Frage der Schuld und Gerechtigkeit werden dem Leser fragmentarisch durch die Erzählungen beider Figuren dargestellt. In der zweiten Handlung hingegen revidiert der Baron sein vor 18 Jahren gefälltes Urteil, geht in das Gefängnis und spricht mit dem Verurteilten Maurizius. Der ganze Diskurs wird dem Leser somit aus mehreren Perspektiven der beiden Stränge veranschaulicht und das Mosaikbild vervollständigt.

Im Folgenden werden demnach zuerst der erste und anschließend der zweite Strang analysiert und der Beitrag und die Schlüsselfunktion von Gregor Waremme alias Georg Warschauer als jüdischer „Kronzeuger", „Betrüger" und „Wanderer" untersucht.

4.3.2. Die Revision des Mordes (1. Handlungsstrang)

Die eigentliche Handlung des Romans befasst sich mit Herrn Andergast und seine Revision des Falles von Maurizius. Die jüdische Problematik taucht hier weniger auf, sondern nur die Wirkungen Waremmes. Der Vollständigkeit halber wird allerdings der erste Handlungsstrang, also jegliche Vorgänge, die Etzel und seine Interaktion mit Warschauer ausschließen, dargestellt, denn essentielle Diskurse zum vollen Mosaikbild sind in dem Abschnitt vorhanden.

Beispielsweise erfährt der Leser, dass ein weiterer Zeuge anwesend war, von dessen Zeugenschaft berichtet wird. Der Telegraphenbote Kleinmichel soll am Abend des Mordes auch am Tatort gewesen sein, jedoch vieles nicht bezeugen können, da er einiges nicht gesehen habe:

„Der Telegraphenbote Kleinmichel, der gleich nach der Detonation den Garten betreten hat, was hat der angegeben? […] [D]as Gericht war der Ansicht, Kleinmichel hat

sich getäuscht […]. Oder Waremme hat einen Meineid geschworen. Und was hat denn Waremme im Garten zu tun gehabt?"[690]

Die Aussage von Kleinmichel wird vom Gericht als eine falsche Wahrnehmung gedeutet. Demnach wird die Schuldproblematik nicht auf Waremme gelagert, sondern auf Maurizius. Eine bewusste Sympathiesteuerung des Autors ist hier vorhanden, denn es gibt zwei Augenzeugen, Kleinmichel und Waremme. Ersterem wird vorgeworfen, er habe sich getäuscht, letzterer soll allerdings alles bis ins Detail erlebt haben; sogar wie der Täter den Revolver gehoben, gezielt und geschossen habe.

Die jüdische Figur in dem Stück ist demnach die einzige Instanz, die für Gerechtigkeit sorgen kann, da er als der glaubwürdige Zeuge dargestellt wird und deshalb mit weitreichender Macht vom Autor ausgestattet ist. Die Figur zieht aus dem Ganzen den Vorteil und sagt nach seinem Interesse und nach möglichst eigener und höchst profitabler Art und Weise aus. Die Wortgewandtheit und schicke Rhetorik Waremmes fallen darüber hinaus auch auf, denn er erwähnt explizit, dass er nicht seine Meinungen gegenüber dem Fall äußern, sondern nur Wahrnehmungen und Beobachtungen bezeugen will. Dies lässt selbstverständlich die Glaubwürdigkeit des bezeugten Inhalts und des Zeugen erhöhen. Demnach lässt sich auch hier ein Indiz für die bewusste Sympathielenkung der Schuld feststellen:

„Auf die Frage des Vorsitzenden, was seine Meinung über das Verhalten des Angeklagten vor der Verhaftung sei, erwidert Waremme, er glaube der Billigung des Gerichtshofes sicher zu sein, wenn er antworte, eine Meinung zu äußern stehe ihm nicht zu, er habe ausschließlich die Pflicht, Wahrnehmungen mitzuteilen und Tatsachen zu bezeugen."[691]

---

[690] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 52.
[691] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 126.

Dadurch nimmt Waremme das Gleichgewicht des Urteils in die Hände und agiert wie die richterliche Instanz und „alle sind ihm gleichsam subordiniert."[692] Nachdem also sogar die hochrangigen Vertreter der Justiz sich dem Juden unterordnen, liefert er in dem Moment seinen Freund der Justiz aus und gibt falsche Aussagen über den Mord ab. Er legt einen Meineid ab und schwört im Gerichtssaal. Maurizius ist vom Ganzen enttäuscht und gleichzeitig unfähig sofort zu agieren. Das Betrogen-Sein vom Freund einerseits, die überlegene Redegewandtheit Waremmes und die voreingestellte Position des Gerichts – die Aussagen des zweiten Zeugen seien unwahrscheinlich – andererseits, überschwärmen Maurizius, sodass er sich entscheidet zu schweigen. Der abgebildete „Bösewicht" in den Augen Maurizius' und der skizzierte „Ehrliche" in den Augen der Justiz ist in beiden Fällen der Jude Waremme; und Maurizius verbleibt als das Opfer. Letzterer wird vom Juden als Opfer dargestellt und die Justiz somit fehlgeleitet.

Als Herr Andergast allerdings später von der Wahrheit und vom mehrdimensionalen Charakter Waremmes erfährt, wird seine Skepsis in seiner Haltung deutlich, da er es nun für wahrscheinlich hält, vor 18 Jahren ein falsches Urteil gefällt zu haben.

Maurizius setzt fort und kritisiert die Justiz und die Handlungen der Richter. Der Oberstaatsanwalt hört ihm zu. Nach Maurizius ist das Ende eines jeden Filmes bereits bekannt, denn die Täter sind die Urheber der Tat und auch von vornherein der Feind. Dass der Ankläger Gott ist, lässt sicherlich die Frage aufkommen, wenn Gott doch anklagt, hat man denn überhaupt ein Recht zur Verteidigung?

> *„Von tausend Richtern hab ich gehört, tausend hab ich vor mir gesehn, von Tausenden das Werk betrachten können, und es ist immer ein und derselbe. Von vornherein der Feind. Die Tat nimmt er für vollgetan, den Menschen in seinem Mindesten. Der Ankläger ist sein Gott, der Angeklagte sein Opfer, die Strafe sein Ziel. Ist es so weit mit einem gekommen, daß er vor dem Richter steht, so ist er erledigt. Warum? Weil der Richter mit Acht und Bann vorgreift. Mit Unglauben, mit Hohn, mit Verachtung, mit Besudelung. Ist sein*

[692] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 126.

Opfer nicht willfährig, so setzt er es unter einen moralischen Druck, der mit Brandmarkung endet.“[693]

Der an jener Stelle erwähnte Gott sind die Richter, deren Ziel es ist allein zu strafen. Bestraft werden allerdings diejenigen, die die Taten begehen. Man darf ihre Meinungen und Urteile nicht hinterfragen, denn wenn man dies tut, so missbrauchen sie ihre Position und rächen sich. Dadurch wird die Justiz stark kritisiert und der ganze Sinnes- und Wertegehalt entleert. Maurizius geht in seiner Kritik sogar soweit, dass er das willkürliche Begehen der Richter anspricht und die Tatsache auf alle Vertreter der Justiz verallgemeinert:

„Jedes Inquisitorium beruht auf einer Ausnützung von taktischen Vorteilen, die man sich meistens auf ebenso unredliche Weise verschafft hat, wie die Ausflüchte des in die Enge getriebenen Opfers unredlich sind. Doch Richter und Staatsanwalt erheben dabei den Anspruch auf Allwissenheit, und ihre Allwissenheit in Abrede stellen heißt ihre Rachsucht bis zur Hoffnungslosigkeit entfesseln, so daß nur der Heuchler, der Zyniker und der vollkommen Zerbrochene noch Gnade vor ihnen finden. Wo ist also der gerechte Ausgleich? Wo der Schutz, den Ihr Gesetz verlangt? Das Gesetz ist ja nur noch ein Vorwand für die grausamen Einrichtungen, die in seinem Namen geschaffen werden, und wie soll man sich einem Richter beugen, der aus dem schuldigen Menschen ein mißhandeltes Tier macht?“[694]

Dies erinnert im vorliegenden Rahmen selbstverständlich an die Inquisitionen, die von der Spanischen Regierung ausgingen, wo Verurteilte ihre Unschuld zu beweisen hatten, wie es in 3.1.3. ausführlich dargelegt wurde.

Nach der starken Kritik an die Justiz kommt die Frage beim Oberstaatsanwalt auf, warum Maurizius sowohl vor 18 Jahren im Gerichtssaal als auch danach geschwiegen hat. Die Antwort daraufhin lautet:

---

[693] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 177.
[694] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 178.

„[W]as bleibt einem schließlich übrig als zu schweigen. Das ganze Verfahren hat ja keine andere Absicht, als die Menschenwürde zu zertreten. Man kann sich nur durch Schweigen helfen. Der Trotz verhärtet einen, erstickt einen, aus Trotz verstummt man, das einzige, womit man noch ein trauriges bißchen Menschenstolz retten kann, ist der Trotz."[695]

Anschließend kommt Maurizius über Waremme zu sprechen. Hier findet eine explizite Fremdcharakterisierung statt. Maurizius bezeichnet den Juden als einen „Teufel". Das „Diabolische" wird an dieser Stelle wieder vom Autor dem Juden zugeschrieben. Es gehört ebenfalls zu den tradierten stereotypen Bildern der Judenfeindschaft, auf die hier aufmerksam gemacht wird:

„Unfaßlich war der Mensch, ich bin überzeugt, daß solch ein Mensch nur alle hundert Jahre einmal erscheint, genau wie ein Kepler oder ein Schiller, und ich bin gleichzeitig überzeugt, daß er der Teufel war. Ja, schlechthin der Teufel."[696]

Ferner wird zum Ausdruck gebracht, dass Waremme Anna Jahn vergewaltigt habe, was der Baron zwar in erster Linie abstreitet, doch es anschließend stillschweigend hinnimmt. Danach heißt es im weiteren Gespräch, dass Waremme seinem Freund Maurizius gegenüber zugegeben hat, „ daß er sie dort in der Theatergarderobe mit Gewalt genommen, aber hätt [er]'s nicht getan, sagte er, so hätte [er] [s]ich eine Stunde später erhängt."[697] Als letztes kommt Maurizius über seine Gattin Elli zu sprechen. Interessant an dieser Textstelle ist der jüdische Gebrauch des Wuchers, den sie betreibt. Sie wird demnach als eine „blutgierig[e und]

[695] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 186.
[696] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 255.
[697] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 269.

unbarmherzige Wucherin“[698] dargestellt, die durch ihre Zinsen lebt.[699] Der Gebrauch des antijüdischen Bildes an jener Stelle ist hervorzuheben.

Abschließend ist noch die Monologsszene zu erwähnen, in der die Verwirrung und mentale Verunsicherung des Oberstaatsanwaltes zu Tage treten, denn die Wahrheit ist ihm dunkel geworden und vielleicht entstehe sie erst durch die Zeit:

> *„[M]öglicherweise war er sich bewußt, daß die Wahrheit nur für ihn selbst Wahrheit war, für mich, für uns aber nicht, für mich, für uns wurde sie erst in dem Augenblick reif, wo er, fast wider seinen Willen, bereit war, sie auszusprechen. Wie, durchfuhr es ihn plötzlich erschütternd, wenn die Wahrheit nur ein Ergebnis des Zeitverlaufs wäre? wenn ich vor drei, vor fünf, vor zwölf, vor sechzehn Jahren zeitgetrübt, zeitbefangen, gar noch nicht imstande gewesen wäre, die Wahrheit aufzunehmen, dieselbe Wahrheit, die mir jetzt so glaubhaft, so einfach erscheint –? Vielleicht entsteht die Wahrheit erst durch die Zeit und in der Zeit –?“*[700]

4.3.3. Der Fall Etzel (2. Handlungsstrang)

So wie die Pflicht das Diktum für Herrn Andergast ist, so steht die moralische Diktatur des Ideals als höchste Maxime für Etzel. Deshalb flieht Etzel nach Berlin und der zweite Handlungsstrang wird durch seine Abreise eröffnet. Hier gibt er sich mit dem Pseudonym Mohl zu erkennen, der bei einem Bekannten namens Michel Ghisels arbeitet. Essentiell an diesem Strang sind die Mohl-Warschauer bzw. Etzel-Waremme Gespräche, die den Mord aufdecken. Um eine vertrauensvolle Beziehung aufzubauen, bittet Etzel bei Waremme um Privatunterricht, d. h., Waremme soll ihm Englisch beibringen. Etzel heftet sich an den Privatlehrer wie ein „Parasit“[701] und so wird es ihm möglich sein Vertrauen zu gewinnen.

---

[698] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 272.
[699] Vgl. Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 272.
[700] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 280.
[701] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 157.

Die höhnische Laune Waremmes jagt beim jungen Mohl bzw. Etzel Argwohn ein und „uralte Märchenerinnerungen [umgehen] in seiner Seele“[702]. Die „uralten Märchen“ von der an jener Stelle wieder die Erwähnung ist, sind die judenfeindlichen Bilder, die in den vorigen Kapiteln ausführlich dargelegt wurden, denn Juden „sind“ – laut stereotyper Vorstellung – „Gottes-“ und „Ritualmörder“, „Verräter“, „Antichristen“, „Wucherer“, „Hausierer“, „am Rande der Gesellschaft lebende“ und „zumeist von der Gesellschaft ausgeschlossene Wurzellose“, „böse Diener des Teufels“ und sogar „der Teufel in Person“ (s. Kapitel 2.6.). Genau die genannten stereotypen Eigenschaften wie etwa „Gottesmörder“, „Ritualmörder“, „Verräter“, „Antichristen“ und weitere, gehören zu den „uralten Märchen“, denen die jüdische Gemeinde von jeher ausgesetzt ist. An Waremme ist nämlich weder etwas Grausames noch etwas Böses vorhanden und der „menschenfresserisch[e]“ Ausdruck hinter den „schwarzen Gläsern“ vom Juden Waremme ist nichts weiteres als Etzels subjektive Wahrnehmung, die seine von den Stereotypen stark beeinflusste Voreinstellung nahelegt. An dieser Stelle sollen Wassermanns Verweise auf erlebte und fossilierte Geschichte und die Thematisierung der Tradierung von Bildern der Judenfeindschaft dargelegt sein.

Als Etzel das Zimmer von Waremme betritt, sieht er verschiedene Bücher bezüglich jüdischer Sprache, Geschichte, Religion, Kultur und Mystik:

> *„Warschauer bewohnte im dritten Stock desselben Hauses ein einziges Zimmer, allerdings ein so großes, daß es durch eine Schiebetür in zwei Räume geteilt worden war. Hinter der Tür, in einem fensterlosen Alkoven, befand sich das Bett. An den Wänden waren in säulenartigen Stößen zwei- bis dreihundert Bücher geschichtet, meist broschierte Exemplare, und zwar auffallend viele Spezialwerke über jüdisches Altertum, semitische Sprachwissenschaft, hebräische Lexika, Talmudausgaben, Bibelexegesen, Jahresberichte orientalischer Gesellschaften und kabbalistische Schriften.“*[703]

[702] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 158f.
[703] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 156.

Die semitischen und jüdischen Bücher zeigen die tiefe und fundierte Auseinandersetzung Waremmes mit dem Judentum. Der sich im Schein als ungläubig repräsentierende Jude, zeigt im Sein, dass es doch der umgekehrte Fall ist, und er somit ein hohes und reges Interesse an seiner Ethnie und mit den dazugehörigen Wissenschaften und Theologien hat. Die „Tarnung“[704] wird ebenfalls als ein typisch jüdisches Verhalten eingestuft.

Als Etzel im Gespräch über den Fall Maurizius zu sprechen kommt, so erwähnt Waremme, dass er unschuldig ist und die ganzen Geschehnisse ein Komplott gegen ihn seien. Seine Anpassung an die jeweiligen Umstände und das Sich-heraus-reden mithilfe der Wortgewandtheit, und sein schauspielerisch betrügerisches Auftreten im Gerichtssaal, spiegeln seine „sublimierte Verwandlungskunst“ [705] wider. Dadurch kann er den weiteren Verhandlungsprozess und letztlich das Urteil zu seinen Gunsten ausrichten, zumal er verschiedenen Disziplinen erhaben ist, darunter auch die des Rechts. Waremme ist also „ein Schauspieler, [und] muß spielen.“[706] Das Motiv des Betruges und des Verrates von Waremme sei hier auch erwähnt.

Über das falsche Urteil kommt auch Etzel zu sprechen und fügt in Anwesenheit Waremmes an, dass das Urteil falsch sei und er es von Anfang an wisse.[707] Als Reaktion auf die Aussagen von Etzel erwähnt Waremme die Erzählung von Saul und die Eselinnen und übt Kritik an der zeitgenössischen Gerechtigkeit. Zum Schluss kommt er darauf zu sprechen, was er an Etzel schätzt. Bemerkenswert an Wassermanns Gebrauch biblischen Inhalts sind die jüdischen Figuren, mit denen eine Parallelität zum Text erzeugt wird. Mit der unten aufgeführten Aussage ist eine Anspielung an das Ende von Etzel und seiner Gerechtigkeitssuche vorzufinden, denn wie Saul am Ende ein Königreich erwirbt, so wird Etzel die Wahrheit enthüllen. Sauls Schicksal und das Greifen der höheren Instanz ist

[704] Die Juden neigen aufgrund der schlechten Erfahrungen und der Gefährdung ihrer Existenz über Jahrhunderte ihre wahre Identität nicht preiszugeben da – meist auch überraschend –mit harten Maßnahmen und Konsequenzen zu rechnen ist. Auch die Zwangsanordnung ein Judenzeichen an der Kleidung zu tragen, illustriert wie obsessionell Menschen auf Juden zugegangen sind. Ihre Identität wurde oftmals ohne Anbetracht der Einwilligung angeordnet, und Juden mussten den Regelungen notgedrungen folgen.
[705] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 212.
[706] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 212.
[707] Vgl. Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 322.

charakteristisch, ob es bei Etzel, der stets mit positiven Eigenschaften versehen ist und als Ideenträger fungiert, der gleiche Fall sein wird, bleibt allerdings offen:

> *„Saul zog aus, um die Eselinnen zu suchen, und fand ein Königreich. Mohl zog aus, um Gerechtigkeit zu suchen, er wird froh sein müssen, wenn er die Eselinnen findet. Funkeln Sie mich nicht so verächtlich an, teurer Mohl, das ist kein Zynismus, sondern eine Erfahrung.“*[708]

Die weitere Stelle beschäftigt sich mit der Gerechtigkeitsauffassung Waremmes. Für ihn gibt es nämlich keine Gerechtigkeit. Dafür listet er eine Reihe von geschichtlichen Ereignissen auf, deren Ende ohne Sühne und Strafe verblieben und niemand für die ungerechten grausamen Taten verantwortlich gemacht wurde. Festzuhalten an jener Stelle ist das biblische Beispiel mit dem König der Juden, Salomon:

> *„Salomo war ein weiser Mann, er hat alle Gerechtigkeitsapostel ad absurdum geführt, alle Pazifisten lächerlich gemacht. Gab es jemals, seit die Welt steht, einen gerechten Anlaß zu einem Krieg? Hat je ein General seine Schlachten aus Gerechtigkeitsliebe geschlagen? […] Ich rate Ihnen, mal über die Verwandtschaft, beinah hätt ich gesagt Blutsverwandtschaft der Begriffe Recht und Rache nachzudenken. Wann und wo in der Geschichte wurden Reiche gegründet, Religionen gestiftet, Städte gebaut, Zivilisation verbreitet mit Hilfe der Gerechtigkeit? Wissen Sie einen Fall? Ich weiß keinen.“*[709]

Der junge Etzel setzt sich für die Gerechtigkeit ein, die eigentlich von der Justiz herzustellen ist, und begibt sich auf die Reise, die er als eine selbstverständliche Verantwortung sieht. Dies betrachtet Waremme auf der einen Seite als ein sinnloses Bemühen, doch auf der anderen Seite als ein hohes Werk, denn für den Zustand der Welt sei das Wort Gerechtigkeit

---

[708] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 323.
[709] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 324.

eine großartige Bemühung. Der Fall endet für Etzel als er im Fieberbett noch seine ganze Kraft sammelt, um den wahren Mörder ausfindig zu machen. Waremme gewährt ihm seinen Wunsch und teilt ihm mit, dass Anna Jahn die Mörderin sei. Der Jude Waremme hat also ein Meineid abgelegt und agiert wie der verräterische Apostel Judas Ischariot:

> *„Er ist ein Judas Ischariot und Ahasver, der durch entfernte Völker und Länder wandert (Amerika!), mit seiner einzigen Hoffnung im Osten, wo eine Tochter, die er nie gesehen hat, auf ihn wartet und wo er schließlich Ruhe für sein müdes Haupt und Trost für seine sturmzerzauste Seele finden wird.“*[710]

Die Verwendung stereotyper Bilder als Motiv an jener Stelle ist hervorzuheben. Die Parallelität zwischen Waremme und dem Autor sei auch nebenbei erwähnt, denn beide haben unter anderem auch eine Aufenthaltserfahrung in Amerika. Die Darstellung Waremmes als ein „Betrüger“ bzw. „Verräter“ und seine Reise durch die Welt, wie der verfluchte „Ahasver“, intendieren nicht nur die Konfrontation mit den Stereotypen, sondern auch Wassermanns eigenständiges Interesse bei der Nutzung antijüdischer Bilder. Durch diesen Gebrauch ermöglicht er die Konfrontation mit dem *Anderen*, wodurch ein Abbau der Vorurteile erzielt werden soll.

4.3.4. Verschleierung der jüdischen Identität

Im Folgenden sollen nun die Gründe für die Verschleierung der wahren Identität von Gregor Waremmes dargestellt werden. Etzel weiß bereits von Vater Maurizius, dass sich Waremme unter einem anderen Namen in Berlin aufhält. Als Etzel in Berlin bei Waremme ist, öffnet er immer wieder das Gespräch bezüglich der Identität und letztlich kommt es dazu, dass Waremme sich entlarvt: „Schön, hier bin ich, Georg Warschauer alias Gregor Waremme, was

[710] Gershon Shaked, “Der Fall Wassermann”, in: Ders., **Die Macht der Identität. Essays über jüdische Schriftsteller,** übersetzt von Ulrike Berger, Matthias Morgenstern und Eve Strauss, Königstein am Taunus: Athenäum, 1986, S. 109.

wollen Sie, junger Mann?“[711] Anschließend beschließt er sich seine Beweggründe für den Namenswechsel zu erläutern.

Das Gespräch öffnet sich mit einem Dialogwechsel zwischen Waremme und Etzel in Form von Frage-Antwort. Waremme fragt Etzel fünf direkte Fragen über die Juden:

1. *„Haben Sie mit Juden verkehrt? […]*
2. *Hatten Sie jüdische Kameraden? […]*
3. *Standen Sie gut mit ihnen? […]*
4. *Also keine prinzipielle Gegnerschaft? […]*
5. *Keine elterlichen Anweisungen, Verbote und dergleichen?“*[712]

Alle oben genannten Fragen zielen darauf, ausfindig zu machen, ob Etzel persönlich eine judenintolerante Voreinstellung hat, denn wenn es der Fall wäre, würde er nicht mit Juden verkehren und keine jüdischen Kameraden haben, mit denen er zurechtkäme. Darüber hinaus ist die Frage bezüglich seiner Sozialisation festzuhalten, denn Waremme möchte auch wissen, ob Etzel eine judenintolerante Erziehung im Hause genossen hat. Die ersten vier Fragen zielen auf die persönlichen Gedanken und Einstellungen gegenüber den Juden ab. Als Waremme jedoch nicht die stereotypen Antworten von Etzel erhält, greift er weiter tiefer in das elterliche Haus zurück, denn es ist nach seiner Ansicht unwahrscheinlich und unrealistisch, dass stereotype und vorurteilhafte Einstellungen im Elternhaus nicht existieren. Waremme liegt auch im Recht, denn die mentale Verankerung von Antisemitismus ist sogar in Familien mit hohem Bildungsstatus der Fall, denn Etzel antwortet zögernd und verneint, dass es keine judenfeindlichen Äußerungen im Hause gibt: „N– nein . . .“[713] Die Zögerung Etzels ist an jener Stelle ein Indiz dafür, dass es doch Antisemitismus zu Hause gegeben hat und deshalb fragt Waremme erneut: „Das klingt zögernd. Also doch?“[714] Etzel revidiert und modifiziert seine vorige Aussage und fügt hinzu, dass es gelegentlich doch zu judenfeindlichen Äußerungen

[711] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 195.
[712] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 204.
[713] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 204.
[714] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 205.

kommt: „Manchmal. Hab mich aber nicht drum gekümmert. Wenn sich‘s um nette Kerle gehandelt hat, hab ich mich nicht drum gekümmert.“[715] Nach der Tatsache, dass Stereotype und Vorurteile über Juden bestehen, geht Waremme auf die über Jahrhunderte andauernde jüdische Identitätsfrage ein und gibt seine Identität preis:

> *„Können Sie sich vorstellen, daß ein Mensch sich selber über seine Geburt belügt? Komplizierte Sache. Der nicht sein wollen, der man ist, die Wurzel verleugnen, aus der man gewachsen ist, das heißt die eigene Haut wie einen geborgten Mantel tragen. Ich war das Kind jüdischer Eltern, die in der zweiten Generation bürgerlicher Freiheit lebten. Meinem Vater war noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen, daß der Zustand scheinbarer Gleichberechtigung im Grunde nur Duldung war. Leute wie mein Vater, ein ausgezeichneter Mann sonst, hingen religiös und sozial in der Luft. […] Der Jude will Jude sein.“*[716]

Aus dem Zitat ist zu entnehmen, dass Waremme nicht nur die Umgebung mit seiner falschen Identität belügt, sondern sogar sich selber. Er ist der Wurzellose und das Individuum, das er sein muss, jedoch nicht sein will. Dem Gelehrten ist auch bewusst, dass Juden nur geduldet werden und keine Anerkennung oder Gleichberechtigung genießen dürfen. Über das elterliche Haus erfährt der Leser, dass Waremme aus einer frommen jüdischen Familie stammt und die Eltern ungern eine andere Religion annehmen wollen. Man sieht also einen Bruch in der Tradition. Obwohl die Eltern Waremmes sich fest an ihren Traditionen und Bräuchen orientieren, ist der Sohn entwurzelt und leugnet seine Identität.

Gegenüber der jüdischen Emanzipation und der jüdischen Haskala, zeigen Waremmes Eltern eine positive Einstellung. Waremme selber hingegen hält es für eine „listige Erfindung“, um den Unterdrückten im Ghetto jedweden Einwand zu erheben, sich zu beklagen:

---

[715] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 205.
[716] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 205.

„Was ist das: Jude? Vollkommen befriedigend kann es kein Mensch erklären. Mein Vater war stolz auf die Emanzipation, eine listige Erfindung das, sie nimmt dem Unterdrückten den Vorwand, sich zu beklagen. Die Gesellschaft schließt ihn aus, der Staat schließt ihn aus, das körperliche Getto ist zu einem seelischen und geistigen geworden, man wirft sich in die Brust und nennt es Emanzipation. Haben Sie mal darüber nachgedacht, junger Mohl, oder sind Sie zufällig einem Menschen begegnet, der Anlaß hatte, selbst über gewisse . . . na, sagen wir Disharmonien nachzudenken?"[717]

An dieser Stelle ist anzumerken, dass *Der Fall Maurizius* im Jahre 1928, also fünf Jahre vor der Machtergreifung Hitlers, publiziert wurde. Bis 1933 und spätestens bis zum Zivilisationsbruch galten die jüdische Emanzipation und die Aufklärung bzw. Aufklärungsbestrebungen als elementare Steine der Philosophie und Gesellschaft, die im positiven Sinne für die Gerechtigkeit und Gleichberechtigung auf allen Stufen des öffentlichen und privaten Lebens zu sorgen man glaubte. Eine deutsch-jüdische Symbiose – wenn auch nicht absolut – war in der Logik vieler Menschen durchaus vorstellbar. Dass Waremme an jener Stelle sogar die Emanzipation abstreitet – wie auch Scholem – und es als eine „listige Erfindung" tituliert, lässt dadurch den Roman aus der Perspektive *nach Auschwitz* und *textimmanent* – abgesehen von Wassermanns *Übermensch* – als einen kanonisch-charakteristischen Text mit einer Lehre lesen. Dies ist mit den Erfahrungen und dem Weltbild von Wassermann zu begründen, denn obwohl er den Holocaust nicht erlebt hat, stellt sich die deutsch-jüdische Symbiose als eine Illusion heraus, da ihm der steigende Antisemitismus beeinflusst zu haben scheint. Deswegen lässt er mithilfe der Waremme-Warschauer Figur seinen Ideen Gehör verschaffen. Durch die Figur Waremme kann also der Wertgehalt des Romans gesteigert betrachtet werden, da das Werk über die eigene Epoche hinweg aktuell verbleibt und kanonischen Charakter nachweist.[718] Im weiteren Verlauf des Gesprächs geht

---

[717] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 205.

[718] Ob Wassermanns Werke kanonischen Wertegehalt haben oder nicht, ist der Diskussion ausgeschlossen. Wichtig an jener Stelle ist nur hervorzuheben, dass die Denkart Waremmes bezüglich der deutsch-jüdischen Symbiose zeitgenössisch in der Moderne auch aktuell ist und dem Zustand des Denkens nach Auschwitz entspricht. Dass Wassermanns Werke allein aufgrund ihrer Formalitäten nicht in die Moderne und somit auch in den Kanon aufgenommen werden, ist unumstritten. Dies kann damit zusammenhängen, dass der Gedanke einer deutsch-jüdischen Symbiose zerschlagen wurde. Auch wenn die Deutschen das deutsch-jüdische Erbe aufnehmen, so würden es die Juden nicht tun, da es nicht mehr ihre Geschichte und Kultur ist. Dies würde auch heißen, dass die Gräueltaten schlichthin und stillschweigend hingenommen würden, was der Intention der Juden widerspricht und widersprechen muss. Das Vergeben liegt nämlich nicht mehr in den Händen des modernen Judentums, sondern in den Händen der massenweise ermordeten Juden im Holocaust. Sowie der Vollzug einer Vergebung unmöglich ist, so undenkbar ist auch die deutsch-jüdische Symbiose nach 1945. In dem oben genannten Deutungsversuch ist – um noch einmal

Waremme auf eine „dernier cri“ ein und fügt an, dass es allerletzte Neuheit sei, jüdische Friedhöfe und Grabsteine zu „demolieren“. Desweiteren wird auf das stereotype Bild des „Brunnenvergifters“ und „Ritualmordes“ verwiesen:

> *„[V]ielleicht ist Ihnen […] zu Ohren gekommen, was sich gegenwärtig hierzulande abspielt? […] . . . na, lassen Sie mich nur ein Beispiel anführen, als Grabsteine in jüdischen Friedhöfen zu demolieren, meinen Sie nicht? Was sagen Sie dazu, geschätzter Mohl? Grabsteine demolieren . . . he? Friedhöfe schänden . . . Das ist neu in der Kulturgeschichte, he? Dernier cri. Ich finde, daß dagegen alle Brunnenvergiftungs- und Ritualmordexzesse zwar blutrünstige und hirnlose, aber, wenn man großzügig denkt, durch Wahn und Leidenschaft entschuldbare Veranstaltungen waren, was finden Sie? Sie schweigen, kleiner Mohl?“*[719]

Die Zerstörung der Grabmale, die letzten Endes Gedenkstätten sind, deutet Waremme symbolhaft. „Die letzten Funken von Würde, Selbstachtung, Anstand, Humanität oder wie die Schwindelworte sonst noch lauten“ [720] verschwinden ins Dunkle wie das Verlaufen von verbrannten Papierfunken bis sie letztlich auch ganz schwarz werden.

Im Anschluss schildert Waremme seine Vorgeschichte und die Gründe für die Verschleierung seiner Identität. Er ist fester Überzeugung, dass es „in jedem Leben einen Augenblick gibt, in der sich der Mensch nach den polaren Gegensätzen seiner Natur entscheiden kann“[721]:

---

ausdrücklich hervorzuheben – nur beabsichtigt, dass Wassermann seinen Juden Waremme mit Attributen versehen hat, die in der Moderne aktuell sind, obwohl es damals noch zu keinem Zivilisationsbruch kam. Dass die Rezeption von Wassermanns Werken nach 1945 schwach ist und nicht zu den kanonischen Texten gehört, erwähnt auch Sprengel: *„Die Rezeption ihrer Werke nach 1945 ist nicht nur dadurch beeinträchtigt, daß dieses originäre Publikum zerschlagen wurde, sondern daß auch die Welt jener deutschjüdischen Symbiose, als deren literarische Zeugen und Befürworter sich Hermann wie Wassermann einstufen lassen, von späteren Generationen durch einen unüberbrückbaren Abgrund getrennt ist. Formale Gründe erschweren die Integration der Romanciers in den Kanon der Moderne. Es ist eher ein konventionelles Erzählen, das von Wassermann wie Hermann praktiziert wird, hier wie dort auch nicht frei von trivialen Zügen. Literaturgeschichtlich macht gerade diese Brückenstellung beider Autoren zwischen intellektuellem und moralischem Anspruch einerseits, identifikatorischen und Unterhaltungsangeboten andererseits das Spezifikum der von ihnen vertretenen – historisch weitgehend abgebrochenen – Erzähltradition aus“* (Sprengel, S. 377).

[719] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 205.

[720] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 205.

[721] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 206.

„Möglicherweise wäre ich […], ein jüdischer Führer, ein Luther des Judentums geworden. Statt dessen . . . na ja, davon rede ich eben. Unser äußeres Tun hängt von einem tiefen Dualismus ab, der uns eingepflanzt ist wie der Instinkt von rechts und links. Lassen Sie sich niemals erzählen, Mohl, daß ein Mensch unter gewissen Umständen nicht anders hätte handeln können, als er gehandelt hat. Es ist nicht wahr. Die Frage ist nur, wie weit man zurückgeht, um den Punkt zu finden, wo seine Freiwilligkeit noch intakt war.“[722]

Der tief eingepflanzte Dualismus von dem hier die Rede ist, verweist – mit Wassermann'schen Worten – auf den *Weg als Deutscher und Jude*. Wenn man demnach zwischen und/oder mit zwei Kulturen, Ethnien und Religionen lebt bzw. leben muss, und wenn der Dualismus jüdisch *und* deutsch ist, so ist man einer Zwangsentscheidung unterworfen, da einem jeglicher freier Wille geraubt ist. Der Mensch handelt bei seiner zwangsbedingten Wahl also nicht nach freier Selbstentscheidung in einem relativen Zustand der Freiheit, sondern unter dem Zwang bzw. Druck, dem er ausgesetzt ist. Darüber hinaus vergleicht Waremme die „moralische Feigheit [s]einer Stammesgenossen [mit der] Helotenexistenz [der Sklaven der Spartaner, die ebenso ein] mythologisch verkünstelte[s] Gefühl von Auserwähltheit“[723] haben:

„Ich haßte sie, sämtlich. Ich haßte ihr Idiom, ihren Witz, ihre Denkungsart, ihren Geschäftsgeist, ihre spezifische Melancholie, ihre Anmaßung, ihre Selbstpersiflage. Ich zerbiß nachts mein Kopfkissen vor Wut, wenn ich an eine Schmähung, eine Zurücksetzung dachte, ob sie nun mir oder meinem Vater oder irgendeinem Juden überhaupt widerfahren war. Ich zitterte in der Schule vor Scham und Empörung, wenn nur das Wort Jude fiel, schon bei einfacher Feststellung, begreifen Sie das? Es war alles darin enthalten, in der Art, wie es ausgesprochen wurde, das Vorurteil, die Geschichtsfälschung, der eingefleischte Haß, dem die Jahrhunderte nichts von seiner Roheit und Giftigkeit geraubt hatten. Denn ich wußte Bescheid. (Er stieß mit dem Stock auf den Boden.) Mit neun Jahren wußt ich schon Bescheid,

[722] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 206.
[723] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 206.

mit fünfzehn hatte ich ein gründliches Studium in dieser Hinsicht hinter mir und war jeder Disputation gewachsen."[724]

Aus dem o. g. Zitat ist die Tradierung und Omnipräsenz stereotyper judenfeindlicher Bilder offensichtlich zu erkennen, da Waremme von negativen Empfindungen spricht wie etwa Scham, Empörung, Vorurteil, Geschichtsfälschung und eingefleischtem Hass, und diese in unterschiedlichen Lebensabschnitten erlebt. Die Allgegenwärtigkeit der Judenfeindschaft wird also nicht nur durch die Tradierung judenfeindlicher stereotyper Bilder gezeigt, sondern sogar in verschiedenen Stadien eines Menschenlebens, wo einzelne Individuen kontinuierlich solchen judenfeindlichen Situationen ausgesetzt sind. Die Vertrieben- und Ausgeschlossenheit zeigen sich in allen Ecken des alltäglichen, sozialen, privaten und öffentlichen Lebens, denn für die Juden war es unmöglich

„auf einem Ministerstuhl [zu] sitzen? Nein, unter gar keinen Umständen, Präsident einer wissenschaftlichen Akademie sein? Und das hieß, sich hoch versteigen […], das waren schon Phantasieprätensionen, mein Ehrgeiz durfte sich nicht einmal an eine Professur wagen."[725]

Wenn der Privatgelehrte von jeglicher Ausübung eines Amtes ausgeschlossen ist, so dürfte es nicht verwunderlich sein, dass Waremme einen strategischen Weg einschlägt und wie Heinrich Heine handelt, in dem er durch die Taufe in das Christentum (schein-)/konvertiert und somit eine Karriere als Universitätsprofessor aufbauen kann. Nach der Taufe ist es allerdings Heine versagt Deutscher und Jude zu sein, denn bei beiden ist er verhasst. Ungefähr derselbe Fall liegt auch bei Waremme vor:

[724] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 206.
[725] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 206.

„Unmöglich, das Wesentliche wiederzugeben, das Gefühl: es ist mir versagt . . . ja was: versagt? einfach versagt, zu sein! mitzusein! dazusein! Denn ich konnte nur sein, damals wenigstens, ich konnte nur sein, wenn ich die Welt hatte, die vollständige Fülle der Welt, ohne Abzug und Abstrich, die ganze strahlende Breite geistiger Existenz. Darum fällt der Einwand, den Sie wahrscheinlich im stillen bereits gemacht haben, daß von allen diesen Gründen jeder einzelne genügt hätte, mich mit denen meines Stammes solidarisch zu erklären, aus den Widerständen doppelte Kraft zu ziehen, dieser Einwand fällt in sich zusammen. Wie gesagt, ich liebte sie nicht. Da ich sie nicht liebte, entband ich mich der Zugehörigkeit.“[726]

Dass Waremme wie Heine auch von seiner eigentlichen, bisherigen, politischen und religiösen Überzeugung nicht abweicht, verdeutlicht er mit dem Ausdruck, dass er kein „Renegat“ [727] sei und nur seiner Notwendigkeit gehorcht. Waremmes Handlungen und Gedanken sind stark rational geprägt. Er hält nichts von den Versprechungen vom „verlorenen Paradies“[728]. Darüber hinaus fügt er an, dass er über die Sprache und Kultur erhabener sei als jeder andere.

Nach den bisher aufgeführten Argumenten ist es für Waremme durchaus von Vorteil zum Christentum überzutreten. Ferner zeigt seine äußere Erscheinung auch mehr germanische Züge als „orientale“:

„Die Natur hatte mich begünstigt, ich war blond, unverfälscht germanenblond (er lachte wieder unangenehm), mein Gesichtsschnitt, Sie können es nicht leugnen, ist unorientalisch, erinnerte schon in meiner Jugend an den bäurischen Typus bei uns.“[729]

Seine Sympathie für das Christentum können auch durch seinen Adoptivvater erklärt werden, denn dieser ist ein katholischer Schriftsteller. Somit sind auch alle Wege zur

[726] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 207.
[727] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 207.
[728] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 207.
[729] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 207f.

Konversion hindernislos. Da er auch nach rationalen Beweggründen heraus agiert, tritt er zum Christentum über, verwischt alle seine vorigen Spuren bezüglich des Judentums, denn selbst der Kaiser und der Vatikan sind auf seine Persönlichkeit aufmerksam.[730]

4.3.5. Der Judas Warschauer alias Waremme

Der Figur Waremme wird im Roman eine besondere Funktion zugeschrieben, denn er gilt als der Kronzeuge und seinem Wortlaut nach fällt das Urteil.

> *„Mit Waremme, genau genommen, stand und fiel die Causa. Ohne ihn wäre man, namentlich bei dem starrsinnigen, dem vollkommen verrückten Leugnen des Täters, zu einem gedeihlichen Ende nicht oder nur schwer gelangt. (‚Gedeihliches Ende' hieß natürlich: Schuldspruch und Aburteilung.)"*[731]

Im vorigen Kapitel wurde bereits die Person des Juden dargestellt, an jener Stelle soll sie allerdings spezifischer zur Analyse herangezogen werden. In diesem Kapitel wird demnach die explizite und implizite Selbst- und Fremdcharakterisierung untersucht. Mit anderen Worten, wie wird das Bild Waremme von diskursinternen Figuren wahrgenommen und wie charakterisiert sich Waremme direkt und indirekt selbst. Dafür ist das soziale Umfeld von Waremme noch einmal darzustellen, denn im Roman stehen einige Personen Waremme gegenüber in einem engen Kontakt und tragen deshalb zur Charakterisierung bei. Diese sind in erster Linie der im Gefängnis inhaftierte und enge Freund Maurizius, und an sekundärer Stelle Anna Jahn, Elli und der Vater Maurizius. Etzels Vater ist in dem Fall als Oberstaatsanwalt involviert und erhält die Daten über den Gerichtsprozess. Später kommen ihm noch weitere Informationen aus dem Gespräch in der Gefängniszelle vom Häftling zu. Etzel hingegen erhält die Informationen über Waremme vom Vater Maurizius. Die mysteriöse und zum größten Teil

[730] Vgl. Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 213.
[731] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 122.

verborgene Identität[732] von Waremme sticht hervor und gilt ebenfalls als ein typisch jüdisches Verhalten. Der enigmatische Charakter wird dann an erster Stelle vom Vater und Sohn Maurizius und an zweiter Stelle vom Erzähler dargestellt:

> *„Was er war? Ei nun, Philosoph oder dergleichen. Schriftsteller, Privatgelehrter. Amt nahm er keines an, vielleicht bot man ihm auch keines, er tat sich auf seine Unabhängigkeit was zugute. Manchmal hielt er freie Vorlesungen. Von weit her kamen die Leute, um ihn zu hören. Die Professoren waren außer sich, sprachen von ihm wie von einem Wundertier. Wenn er in eine Gesellschaft kam, drängten sich Männer und Weiber um ihn herum, waren komplett verhext von seinen Reden. Waremme hat das gesagt, Waremme hat jenes gesagt, danach gab's keinen Widerspruch mehr.“*[733]

Auch über die Herkunft erfährt der Leser nichts Eindeutiges und die jüdische Identität wird den weiteren Figuren im Stück enthalten. Obwohl Waremme nicht der Protagonist ist, hat seine Persönlichkeit im Stück einen handlungstreibenden und spannungserzeugenden Charakter. An einer weiteren Stelle kommt beispielsweise Vater Maurizius über die Herkunft zu sprechen und geht dabei unbewusst auf stereotype Merkmale der Juden ein:

> *„‚Wo er herstamme? Das habe man eigentlich nie erfahren. Er behauptete, er sei aus Schlesien, Sohn eines Rittergutsbesitzers, seine Mutter sei eine Adlige gewesen. Aber das Rittergut lag wahrscheinlich auf dem Mond, ‚als ich später mal nachforschte, wußte kein Mensch was von Waremmeschen Gütern‘. Vermögen hatte er keins, das gab er selber zu, prunkte sogar mit seiner Armut; doch war er fast täglich im Kasino und beim Spieltisch zu sehen. Obwohl sie dort keinen aufnehmen, der nicht mindestens ein ‚Herr von‘ ist, nahmen sie ihn auf. Manchmal verlor er beträchtliche Summen, ohne daß jemand fragte, woher er*

[732] Für die doppelte Identität bezüglich Waremme versus Warschauer siehe: Martina Landscheidt, “Mutmaßungen über Waremme. Annäherung an Warschauer. Zu der jüdischen Doppelfigur Warschauer-Waremme in Jakob Wassermanns Roman *Der Fall Maurizius*”, in: Rudolf Wolff (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Werk und Wirkung**, Bonn: Bouvier, 1987, S. 14-32.
[733] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 63.

das Geld hatte. […] Solange die Geheimräte und die Kohlenbarone ihre Hand über ihn hielten, war er gesichert.“[734]

Aus dem obigen Zitat ist zu entnehmen, dass die Herkunft Waremmes dunkel verbleibt, denn man weiß nicht woher Waremme stammt. Nach Selbstauskunft, die in den Worten Maurizius‘ stark hinterfragend angesprochen wird, ist er ein Sohn eines schlesischen Rittergutbesitzers, doch weder das erwähnte Rittergut, noch weitere Vermögen sind nicht vorhanden und nachweisbar. Ihm mangelt es einerseits an Geld, da er keine Einkünfte zu haben scheint und auf der anderen Seite fehlt ihm das Geld nicht, da man nicht rekonstruieren kann, wie er plötzlich an das aktuelle und vorher nicht vorhandene Geld gekommen ist. Dass Juden im Handel real-historisch besonders erfahren, jedoch stereotypisch als „Wucherer“, „Geldausbeuter“, „Kapitalisten“ gelten, ist an dieser Stelle festzuhalten. Die Professionalität im Handelsbetrieb zeigt sich auch in der Geschichte der Juden, wo ihnen eine weitere Tatsache zugeschrieben wird, die jedoch minder als ein Stereotyp und mehr als eine Realität gelesen werden kann. Beispielsweise werden Länder mit einem hohen Anteil an jüdischer Bevölkerung reicher und ihr Handelsnetzwerk ist stark ausgeprägt. Werden die Juden vertrieben, exiliert und aus dem Lande vertrieben, so muss das Land – wie auch unter Punkt 3.2. ausführlich erläutert – mit ökonomischen Tiefen rechnen, die bis zum Bankrott eines ganzen Landes führen kann.

Im weiteren Verlauf des Gesprächs wird die Sympathie Waremmes gegenüber dem Christentum dargestellt. Es ist nun zu sagen, dass Waremme durchaus die Fundamente hatte als „ein jüdischer Führer, ein Luther des Judentums“ [735] zu agieren und die jüdische Komponente in seinem Sein hervorzuheben. Doch anstatt den Dualismus zu leben, negiert er seine jüdische Identität, versucht stets seine Identität zu überwinden und lässt „sich von den nicht jüdischen sozialen und politischen Machthabern benutzen und zum bezahlten Agitator des chauvinistischen Programms katholischer, national-konservativer Kreise machen lassen.“[736] Waremme nimmt an dem teil, nur um an sich zu glauben und von der Gesellschaft wahrhaftig gleichberechtigt anerkannt zu werden. Demnach könnte man sagen, dass Waremme den Typus

[734] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 63f.
[735] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 206.
[736] Jütten, S. 286.

des „überassimilierten Juden“[737] darstellt, der durch die Negation der eigenen Wurzeln die geistige Freiheit zu erreicht bestrebt ist. Das immorale Handeln der Figur ist die Konsequenz der eigenen Erfahrungen. Es ist aber auch anzumerken, dass Waremme kein Immoralist[738] – im Sinne Nietzsches – ist, denn er ist vielmehr gegen die Scheinmoral, im Namen der Gerechtigkeit zu handeln. Mit den Handlungen von Etzel lässt er sich allerdings zufriedenstellen, da er Etzels schönen Idealismus, gefügt mit kindlichem Handeln unter den gegebenen Umständen, zu schätzen und zu ehren weiß.[739]

Durch eine weitere Figur im Stück wird Waremme allerdings auf seine jüdischen Wurzeln aufmerksam gemacht: Hamilton La Due. Letzterer offenbart ihm ein schönes Bild der Juden und seine Affinität über die marginalisierten Ethnien wie die Juden und die Farbigen in einer Gesellschaft. Somit gewinnt Waremme ein positives Verhältnis zum Judentum, vor allem zum Ostjudentum. Demnach durchlebt er eine Wiedergeburt und erfährt durch La Due, dass wahre Gerechtigkeit durchaus möglich ist. Die Gerechtigkeitsauffassung von Waremme zeigt starke Parallelen zu Martin Bubers Menschendienst, denn für die Schöpfung der „wahren Gemeinschaft“ zählt allein „die Wahrheit als Tat“ und die Einzelnen tragen mit ihrem Handeln und ihrer Tat dem Ganzen bei.[740] Das Göttliche offenbart sich also im Einzelwesen und zwischen ihnen, denn wenn Menschen einander helfen, für einander da sind, sich einander öffnen und um Hilfe, Unterstützung und Ratschlag bitten, so bilden sie eine wahre Gemeinde:

> *„Das Göttliche kann sich im Einzelnen erwecken, kann sich aus dem Einzelnen offenbaren, aber seine wahre Fülle erlangt es je und je, wo zum Gefühl ihres Allseins erwachte Einzelwesen sich einander öffnen, sich einander mitteilen, einander helfen, wo Unmittelbarkeit sich zwischen den Wesen stiftet, wo der erhabene Kerker der Person entriegelt wird und Mensch zu Mensch sich befreit, wo im Dazwischen, im scheinbar leeren Raum sich die ewige Substanz erhebt: der wahre Ort der Verwirklichung ist die Gemeinschaft, und wahre Gemeinschaft ist die, in der das Göttliche sich zwischen Menschen verwirklichte.“*[741]

[737] Jütten, S. 287.
[738] Jütten, S. 285.
[739] Vgl. Jütten, S. 286.
[740] Jütten, S. 292.
[741] Zit. n. Jütten, S. 292.

Waremme ist demnach kein prinzipieller Gegner der Gerechtigkeit, sondern kritisiert die überkommene Moral und die Begründung dessen mit juristischen, sozialen und politischen Institutionen. „Wie Nietzsche hat er ihre Werte als Scheinwerte entlarvt, hinter denen sich einzig Dummheit und Habsucht verbergen.“[742]

Um auf die Charakterisierung und Darstellung der jüdischen Identität anhand der Tradierung stereotyper Topoi zurückzukommen, ist zu der getarnten Persönlichkeit erneut zu sagen, dass Waremme als Privatlehrer fungiert und sich in Berlin aufhält. An einer weiteren Stelle ist eine implizite Fremdcharakterisierung vorhanden, denn der Leser erlangt einen Einblick in das Bewusstsein von Herrn Andergast, indem er über die Person Waremme zu sprechen kommt, der ihn letzten Endes im Gericht verblendet und in seinem Urteil fehlgeleitet hat. Waremme hat „[f]ür alle Arten von Menschenzusammenrottungen […] eine Leidenschaft [, denn] die Masse zieht ihn unwiderstehlich an; am wohlsten fühlt er sich in geschlossenen Räumen, wenn er unter Tausenden von Menschen eingekeilt ist […], das macht ihn vollkommen glücklich.“[743]

Erneut wird Waremme an einer weiteren Stelle explizit charakterisiert. Es sind hierbei die verschiedenen Berufe bzw. Tätigkeiten, die er ausübt, denn vom „Weiberhelden“ bis hin zum Privatdozenten, der über Hegel lehrt und über den möglichen falschen Ursprung der Parzivaldichtungen sich zu äußern vermag, ist einiges vorhanden und das „Universalgenie“ wird mit seinem Sein und Können und dem Stereotyp des „Teuflischen“ idealisiert geschildert:

> *„Spieler, Salonlöwe, Weiberheld, nun, das kennt man, der Typus ist nicht aufregend; zugleich aber Philolog, Philosoph, Dichter, Politiker, und in welchem Format! Kein hergeschneiter Dilettant, kein Gedächtnisakrobat, sondern ein produktiver Geist, etwas wie ein Teufelskerl, ein Universalgenie. Er arbeitet an einer neuen und, wie es heißt, grandiosen Übersetzung des ganzen Plato, aus der er seinen Freunden bisweilen Bruchstücke zum besten gibt, und hält Privatvorlesungen über Hegel und den Hegelianismus,*

[742] Jütten, S. 285.
[743] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 159.

der ja eben im Begriff ist, wieder in Blüte zu treten. Er veröffentlicht einen Band Deutsche Oden von Hölderlinschem Klang und führt in einer Zeitschrift für Altertumskunde den profunden Nachweis, daß die Parsifalsage durchaus nicht rein französischen Ursprungs sei, sondern in altgermanischer Mythe wurzele."[744]

Das Stereotyp des „Geldes", die warme Bekanntschaft mit dem rheinischen Klerus, und die Ablehnung von öffentlichen Ämtern wie die des Lehramts oder der Universitätsprofessur vom „überzeugte[n] Katholik"[745], Waremme, werden auch erwähnt.[746]

Die verhüllten, im Dunklen verbliebenen und unklaren Stellen werden dann explizit durch eine Selbstcharakterisierung beleuchtet. Beispielsweise erfährt der Leser die Gründe, warum Waremme nicht von Anfang einen akademischen Werdegang einsetzt:

„Ich kannte keinen Menschen. Ich besaß keinerlei Empfehlung. Ich brachte nicht einmal einen Titel mit. Ich wollte mich bei den Universitäten einführen, es war jedoch aus gewissen Gründen unmöglich, auf meine frühere Wirksamkeit zu verweisen, ich mußte Erkundigungen fürchten, ich hatte keinen mußte Erkundigungen fürchten, ich hatte keinen akademischen Grad, die Verachtung, die ich für die Herdenauszeichnungen gehabt, rächte sich jetzt, die Versuche scheiterten."[747]

Im weiteren Fortgang der Handlung erwähnt Waremme, dass ihm das Kapital dazu gefehlt habe: „Ich hatte das Geld nicht, mich anständig oder gar elegant zu kleiden, ich hatte auch nicht die Neigung dazu."[748] Die Gründe liegen – wie auch bei Heine– an seinen jüdischen Wurzeln:

---

744 Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 107.
745 Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 107.
746 Vgl. Landscheidt, S. 21.
747 Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 222f.
748 Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 223.

„‚Ja‘, bestätigte er, ‚Georg Warschauer, Sohn jüdischer Eltern aus Thorn. Damit Sie es genau wissen, Freund Mohl. Und darüber wäre mancherlei zu sagen.‘“[749]

Nach der expliziten und impliziten Selbst- und Fremdcharakterisierung schließt im Folgenden die Beichte Waremmes an. Sie ist deshalb sehr wichtig, da mit den falschen Aussagen und dem Meineid des Juden Waremme der Konflikt gelöst wird. Somit wird der Diskurs im Roman eröffnet, durch seine Beichte die Handlung dargestellt und der Diskurs wieder geschlossen. Das ganze Schicksal der Handlung liegt demnach in den Händen von Waremme, der somit über die absolute Macht verfügt.

Warum nun Waremme die junge Anna Jahn unter Schutz nimmt, lässt sich mit der Tatsache begründen, dass er eine starke emotionale Zuneigung zu ihr hat. Der Leser erfährt bereits von Maurizius, dass Waremme Anna Jahn vergewaltigt hat. Weniger aus dem Gefühl der Wiedergutmachung als vielmehr ein kluger Schachzug bietet Waremme sein Schweigen an und liefert Anna nicht der Justiz aus, wenn sie über die Vergewaltigung keine Worte fallen lässt. Ein zweiter, doch weniger plausibler, Deutungsversuch wäre, dass beide in der Tat Neigungen und Gefühle füreinander haben, oder zumindest mit der Zeit entwickeln. Die Kritik an der Plausibilität liegt allerdings darin begründet, dass sich die Frau ihrem Vergewaltiger aufgrund erwachender Zuneigung hingibt. Eine relativ mindere Möglichkeit ist vorhanden, doch sie ist unwahrscheinlich. Ein dritter Deutungsversuch könnte am Charakter der Anna Jahn liegen, denn sie ist von Natur (bzw. vom Autor) aus mit schwachen Eigenschaften versehen. Somit würde sie jeglichen Alternativen, die für ihre Rettung plädieren, zustimmen, darunter auch mit dem Vergewaltiger zu kooperieren.

4.3.6. Der Europagedanke von Waremme-Warschauer

An jener Stelle ist nun auf ein weiteres Motiv der Wurzellosigkeit durch die Waremme Figur einzugehen, denn Wassermann benutzt Waremme als ein Sprachrohr und mit ihm wird

[749] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 203.

der Europagedanke Wassermanns dargestellt. In *Die psychologische Situation des Judentums* nimmt Wassermann zur jüdischen Nation explizit Stellung. Er plädiert gegen einen jüdischen Staat und für eine „weltgeschichtliche Mission“[750]. Diese weltgeschichtliche Mission offenbart Wassermann auch in seiner Autobiografie, wenn er über den Fall Heine spricht:

> *„Was mir an Heine wider das Blut ging, war vielleicht das Blut. Seine zeitbedingte Erscheinung war im zeitbedingten Sinn jüdisch, und das Auffallendste an ihr ist das schroffe Nebeneinander von Ghettogeist und Weltgeist, von jüdischem Kleinbürgertum und Europäismus, von dichterischer Imagination und jüdisch-talmudischer Vorliebe für das Wortspiel, das Wortkleid, das Wortphantom, welch letztere Mischung man fälschlich als romantische Ironie bezeichnet hat, während sie ein Ergebnis fabelhafter jüdischer Anpassung und dabei tiefer innerer Lebens- und Weltunsicherheit ist.“*[751]

Es ist demnach das Nebeneinander vom jüdischen und europäischen Geist. Dass die Juden keine Nation sein dürfen, sondern nur ein Volk „unter den Völkern oder über ihnen“ wurde bereits in vorangehenden Kapiteln erläutert. Der assimilierte Jude Wassermann zeigt seinen Europagedanken in überspitzter Version mit dem „überassimilierten“[752] Waremme, der von seinem nahezu unmöglichen Traum von einem verwandelnden Europa und kontinentaler Einheit unter deutsch-römischer Hegemonie zu leben berichtet:

> *„Rabiater Fleiß ist ja das Erbteil meiner Rasse, ich wußte nicht wohin mit all den Kräften in mir, Kräften aus unterirdischen Strömen, aus dem unverbrauchten Vorrat von Geschlechtern, ich fühlte mich zu merkwürdigen Dingen berufen, ich war meinen Tagen nicht feind, ah, in keiner Weise, der Philosoph Waremme beflügelte den Dichter Waremme, dieser den geistigen Schätzeheber, der Mittler zwischen den Menschen den Führer, dieser wieder den Politiker, und da zeigte sich das Ziel, schöpferische Politik, dazu fühlt ich mich berufen,*

---

[750] Wassermann, “Die psychologische Situation des Judentums”, S. 138.
[751] Wassermann, “Mein Weg als Deutscher und Jude”, S. 75.
[752] Jütten, S. 287.

die Idee eines verwandelten Europa, einer kontinentalen Einheit unter deutscher, deutsch-römischer Hegemonie enthusiasmierte mich, ah, was für Träume! rasende Träume!"[753]

Europa ist für Waremme ein Ort, dem man nicht den Rücken kehren soll, denn darin liege eine jüdische Vergangenheit. Europa ist der Ort der Dichter und Denker, der Geburtsort der Philosophen, Entdecker, Komponisten, Kritiker, Humanisten, etc., eine Geschichte des Ganzen über 2.000 Jahre:

„Europa den Rücken kehren heißt noch nicht, ohne Europa existieren können. Er fing an zu verstehen, was Europa für einen Menschen wie ihn eigentlich war. Nicht bloß seine persönliche Vergangenheit, sondern die Vergangenheit von dreihundert Millionen Menschen. Zugleich das, was er davon wußte, was er davon im Blute hatte. […] Europa war nicht bloß die Summe der Bindungen in seiner individuellen Existenz, Freundschaft und Liebe, Haß und Unglück, Gelingen und Enttäuschung, es war, ehrwürdig und unfaßbar, die Existenz eines Ganzen seit zweitausend Jahren, Perikles und Nostradamus, Theoderich und Voltaire, Ovid und Erasmus, Archimedes und Gauß, Calderon und Dürer, Phidias und Mozart, Petrarka und Napoleon, Galilei und Nietzsche."[754]

Die weltgeschichtliche Mission ist demnach den europäischen Geist zu vermitteln und in allen Teilen der Welt zu verbreiten, denn

„[d]ie jüdische Nation hatte auf den Trümmern Jerusalems und Bethars aufgehört zu existieren; der jüdische Staat ist vor zweitausend Jahren zusammengebrochen. Die innere Verbindung erhielt sich durch die zahllose über das ganze Europa verstreute Gemeinden und konnte dauern, solange der äußere Druck keine anderen Stützpunkte bot als die religiösen Überlieferungen."[755]

---

[753] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 208.
[754] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 222.
[755] Wassermann, "Die psychologische Situation des Judentums", S. 147.

Die ganze jüdische Geschichte der Diaspora spielt sich somit zwischen zwei Gefühlspolen ab: die der Hoffnung und Erinnerung. Sie rekonstruieren ihre Identität durch das Erinnern und erzeugen somit fundierte Geschichte. „Das portative Vaterland“[756] - wie Heine es ausdrückt – wird in Wassermanns Werken zum Erinnerungskult, das in jedem Herzen eines jeden Juden wohnt.

> *„Das war Europa, sein Europa. Wie konnte er dies Europa von sich abtun? Es war in ihm. Er trug es mit hinüber. Es wirkte in ihm schon dadurch, daß er atmete. Er hatte demnach, so schien es ihm, eine Aufgabe. Wie ein Missionar zu den Heiden geht, um ihnen den wahren Gott zu bringen, so ging er „hinüber“, schien es ihm, um den Geist Europas zu verkündigen.“*[757]

Der Europagedanke wird aus dem Munde des Juden Waremme, der wie ein Sprachrohr Wassermanns fungiert, erwähnt. In Anbetracht der autobiografischen Gemeinsamkeiten und der Tradierung und Nutzung stereotyper Topoi sind die Absichten des Autors zu erkennen, denn Europa ist seine Heimat, der er den Rücken nicht zukehren möchte. Deshalb müssen die Europäer laut Wassermann von den Ängsten, Vorurteilen und fossilierten Bildern befreit werden, sodass Duldung, Unterdrückung, Verfolgung und dergleichen endet und Harmonie und Frieden in der Heimat entsteht.

4.3.7. Über die Gerechtigkeitsauffassung Etzels

In *Der Fall Maurizius* sieht die Sache der Gerechtigkeit im Vergleich zu *Christian Wahnschaffe* allerdings anders aus, denn Etzel findet den wahren Mörder – so wie Christian anfänglich auch –, liefert ihn der Justiz und sorgt demnach in seinem Sinne für Gerechtigkeit.

---

[756] Heine, **Sämtliche Schriften, Bd. IV**, S. 4.
[757] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 222.

Die Figur Etzel ist die ideale Verkörperung der Gerechtigkeit im Stück wie Christian und Arnold auch. Allerdings scheitert die Gerechtigkeit bereits an der Stabstelle der Justiz.

Auf der Suche nach Gerechtigkeit wird der Höhepunkt des Gerechtigkeitssuchenden durch die Verkörperung Etzels markiert und die Ungerechtigkeit durch die Hände der Justiz vollzogen. Mit der Etzel Figur gibt Wassermann seine eigenen Vorstellungen über die Gerechtigkeit wieder. Etzel fungiert hier also auch als ein Sprachrohr, der u. a. mit autobiografischen Zügen ausgestattet ist. Aus der Autobiografie weiß der Leser nämlich, dass Wassermann Opfer einer Intrige am Arbeitsplatz wird, denn bei der Firma des Onkels werden pornografische Fotoaufnahmen in seiner Schublade versteckt, die der Prokurist in seiner Abwesenheit entdeckt. Folglich wird die Ungerechtigkeit an Wassermann nicht aufgedeckt und er wird entlassen und leistet dann seinen Militärdienst ab:

> *„Zehn Monate nahm ich mich zusammen, um meinem Versprechen treu zu bleiben. Ein frecher Bubenstreich machte der Sache ein Ende. Der Prokurist fand eines Tages während meiner Abwesenheit in meinem Pult einige pornographische Photographien, ich wurde vor ein Tribunal zitiert, ich wußte von nichts, ich hatte dergleichen Bilder nie gesehen, ich verschmähte es, mich zu verteidigen, verließ den Posten und erklärte meinem Onkel rundweg, daß ich mit solchen Menschen nichts mehr zu schaffen haben wolle. […] Es wurde beschlossen, daß ich mein Militärjahr absolvieren und, falls ich nach Verlauf dieses Jahres nicht zur Vernunft gekommen sei, meinem Schicksal überlassen werden sollte. Ich wurde also wieder nach Würzburg geschickt, stellte mich dort in der Kaserne und wurde aufgenommen.“*[758]

Ähnliche Umstände erzählt auch Etzel als er im Odenwalder Heim war. Hier sollen einem siebzehnjährigen Stubenkameraden und Juden namens Rosenau pornographische Bilder in seine Schublade gelegt und der Lehrer davon benachrichtigt worden sein:

[758] Wassermann, “Mein Weg als Deutscher und Jude”, S. 58.

„Rosenau war nicht im Haus, man entschloß sich kurzerhand, seinen Schrank zu öffnen, der Schlüssel hing am Nagel, der Lehrer stöberte in den Fächern herum, öffnete eine Schublade und stand plötzlich kopfschüttelnd und mit finsterm Gesicht da. ***In der Lade lag ein halbes Dutzend Photographien obszönster Art,*** *wie man sie* ***sonst nur in Bordellen*** *unter allerlei Vorsichtsmaßregeln zu sehen bekommt.“*[759]

Etzel bemerkt allerdings die Unschuld des Juden und setzt sich auch für ihn ein. Er sieht, dass die Bilder mit Blut befleckt sind. So kauft er Haselnüsse, verteilt diese unter seinen Mitschülern und macht denjenigen ausfindig, der die Bilder in die Schublade des Juden legt, denn jener muss ebenfalls eine Wunde in der Hand haben. Als Etzel die Haselnüsse verteilt, schaut er gründlich nach Wunden und Kratzern und findet den Täter. Er lässt sich nichts anmerken, und macht sich am Abend, als alle tief einschlafen an die Schublade des Täters und findet weitere Mengen an pornographischen Bildern, die er am nächsten Morgen dem Lehrer übergibt. Die Wahrheit ist an jener Stelle das Produkt seiner Intelligenz.[760]

Bemerkenswert an jenem Geschehen sind neben der autobiografischen Parallelität, die Tatsache der Scharfsinnigkeit Etzels, wie er das Problem löst. Darüber hinaus wird Unrecht am Juden ausgeübt, da er „nun einmal verhaßt [ist], dagegen [lässt] sich nichts tun, und die meisten [wollen] ihn loswerden oder ihm wenigstens den Aufenthalt im Heim verleiden.“[761]

Nicht nur Stereotype werden von einer Generation in die andere tradiert, sondern auch bestimmte Vorurteile, Voreinstellungen und fossilierte Bilder, die von Hassgefühlen, Angst und Unkenntnis ausgehen wie etwa die historischen Umstände in Ägypten, das Leben im Exil, die Vertreibung in die Diaspora, die Ghettoisierung, die Spanische Inquisition, Zwangsbekehrungen und -taufen und die weiteren Pogrome innerhalb Europas am Beispiel der Inquisition. Seit dem Untergang der beiden jüdischen Nationen Judäa und Israel sind die Juden bestimmten und negativ geprägten Verhaltensmustern ausgesetzt. In diesem Fall ist es das

[759] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 86.
[760] Vgl. Jütten, S. 274.
[761] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 85f.

Hassgefühl, denn der Täter war ein „wütender Judenfresser“[762], der seine jüdischen Mitschüler nicht duldete.

Die Gerechtigkeitsauffassung Etzels stimmt also mit derjenigen Wassermanns nahezu überein. Es wurde bereits erwähnt, dass Wassermanns Konzept des „neuen Menschen“ einen schöpferischen, selbstverantwortlichen, entwurzelten, freien Geist hat, der sich auf das Göttliche innerhalb der Menschen fokussiert und das Ideal der Humanität vertritt. Den heroischen Übermenschen ist die Gerechtigkeit ein wesentliches Element, das mit dem Begriff der Liebe nebeneinandersteht, denn Gerechtigkeit ohne Liebe ist unvorstellbar.[763] Dieselbe Betrachtungsweise liefert auch Etzel:

> *„Gerechtigkeit, scheint mir, ist das schlagende Herz der Welt. Ist's so oder nicht?‘ […] Gerechtigkeit und Liebe waren uranfänglich Schwestern. In unserer Zivilisation sind es nicht einmal weitschichtige Verwandte mehr. Man kann viele Erklärungen geben, ohne irgend etwas zu erklären. Wir haben kein Volk mehr, Volk als Leib der Nation, infolgedessen ist das, was wir Demokratie nennen, auf eine amorphe Masse gestellt, kann sich nicht sinnvoll gliedern und erheben und erstickt alle Idealität. Man brauchte vielleicht einen Cäsar. Aber woher soll er kommen? Man muß vor dem Chaos Angst haben, das ihn erst gebären kann. Was die Besten tun, ist im besten Fall, daß sie Kommentare zu einem Erdbeben liefern. Das andere ist . . . so!“*[764]

Aus dem Zitat ist darüber hinaus der Verweis zur Volksherrschaft zu entnehmen, denn die Demokratie scheint einer gestaltlosen Menschenmasse entgegengestellt zu sein, von der die Masse nichts anzufangen weiß. Der Satz kann im Hinblick auf das Chaos des Zivilisationsbruches gedeutet werden, denn nach Auschwitz und durch die Kapitulation Deutschlands im Zweiten Weltkrieg kann die Demokratie eingeführt und im Laufe der Zeit im modernen Sinne in Deutschland weiterentwickelt und stabilisiert werden. Alle Bemühungen danach folgten und folgen nämlich dem Primat des Erinnerns und Nicht-Vergessens, sodass

---

[762] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 85f.
[763] Vgl. Jakob Wassermann, “Nachweise, Varianten, Zeugnisse, Erläuterungen”, in: Dirk Rodewald (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933,** Heidelberg: Lambert Scheider, 1984, S. 264.
[764] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 244.

Auschwitz sich nicht wiederhole. Interessant an jener Stelle ist die Tatsache, dass Wassermann die Zeit nach 1934 nicht erlebt. Es sind nur die Vorwehen, die das absolute Chaos und das Versagen der Aufklärung bereits vor der Machergreifung Hitlers und der Schoa spürbar machen und Wassermann diese somit in Worte fasst.

Die Gerechtigkeitsauffassung von Etzel erreicht allerdings seinen Höhepunkt, als er zurück im väterlichen Haus überzeugt von der Unschuld Maurizius seinem Vater, dem Baron und Oberstaatsanwalt, erzählt:

> *„‚[D]er Maurizius ist unschuldig. Total. Unschuldig verurteilt. Justizmord. […] Waremme hat einen Meineid geschworen‘, fährt Etzel entschlossen fort, ‚ich hab's herausgekriegt. Ich hab ihn gefunden. Er heißt nicht mehr Gregor Waremme. Er heißt Georg Warschauer. Das ist sein ursprünglicher Name. Er lebt in Berlin. Ich war sieben Wochen lang beinah Tag für Tag mit ihm beisammen. Ich will nicht sagen, daß wir uns angefreundet haben. Ich kann darüber nicht reden. Es war . . . aber das ist ja auch egal. Das Wichtige ist, daß er mir den Meineid gestanden hat. Wenn du wissen willst, wieso, kann ich dir's gelegentlich mal erzählen. Leicht war's nicht. Das darfst du getrost glauben. Aus den Eingeweiden hab ich ihm das Geständnis gerissen. Und ein Zeuge ist auch da. Vielmehr eine Zeugin.‘“*[765]

Herr Andergast wusste bereits von der Unschuld Maurizius und hatte ihn auch begnadigt. Deshalb rührt er sich nicht und hört seinem Sohn zu. Dieser setzt fort, und fragt ob der Jurist denn nichts unternehmen werde, sodass Maurizius Gerechtigkeit widerfahre:

> *„‚Was muß man also daraufhin tun?‘ – Und er antwortet, steinern kalt: ‚Nichts.‘ – Etzel schnellt in die Höhe: ‚Wie . . . nichts –?‘ – ‚Nichts muß man tun. Nichts ist zu tun.‘ – […] Hat der Vater den Verstand verloren? – ‚Jede Aktion erübrigt sich. Der Sträfling Maurizius ist begnadigt.‘ – Etzel, mit Augen wie Mühlräder: ‚Begnadigt? Be–gna–digt –?‘ – Schlaffes Nicken drüben. […] – Etzel muß lachen. Er weiß, es ist respektlos, doch er kann*

[765] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 356.

sich nicht helfen, er muß lachen. ‚Gnadenerlaß . . . aber ich sage dir doch, er ist unschuldig.' – Ein müder Seufzer des Belästigten. ‚Der Gnadenerlaß beinhaltet diese Wahrscheinlichkeit oder Möglichkeit.'"[766]

Mit dem Gnadenerlass gibt sich Etzel auch nicht zufrieden, denn er will, dass man Maurizius wenigstens die Ehre zurückgibt, denn „es handelt sich um was Ungeheures[.] Um das Allergrößte auf der Welt, um Gerechtigkeit."[767] Demzufolge möchte Etzel, dass sein Vater das Urteil für nichtig erklärt, woraufhin der Vater auf die juristisch zu entstehenden Problematiken aufmerksam macht, die allerdings Etzel weniger interessieren:

„‚[E]in Urteil kann man doch für ungültig erklären. Wenn man auch die Strafe nicht ungeschehen machen kann, das Urteil kann man doch umstoßen, die Ehre kann man, muß man dem Menschen doch zurückgeben. Und nicht bloß die Ehre . . . was ist denn die Ehre . . . was hat er, was haben wir davon . . . Gerechtigkeit ist wie Geburt. Ungerechtigkeit ist Tod. Man muß sich rühren . . . Ihr könnt nicht so zusehn . . . Das wäre ja sonst . . . soviel ich weiß, gibt's ein Wiederaufnahmeverfahren . . .!'"[768]

Etzels Worte werden immer weniger, sein Verstand lehnt die Einstellung und die Aussagen des Vaters ab und eine „Raserei der Seele" widerfährt ihm. Seine antagonistische Auffassung von Recht und Gerechtigkeit[769] lässt seinen Bund mit seinem Vater brechen. Er wird vom Wahnsinn gefasst und seine Seele erstickt in der Ungerechtigkeit. Da dem Menschen das Urrecht auf Gerechtigkeit entraubt wird, und ohne dessen das Leben nicht möglich ist, vermerkt der auktoriale Erzähler: „Der Mensch besitzt ein Urrecht, in seiner Brust, ein mit ihm geborenes. Teil hat jeder an der Gerechtigkeit, wie er teil hat an der Luft. Raubt man ihm die, muß die Seele ersticken."[770] Demnach hebt Wassermann erneut hervor, dass Gerechtigkeit ein den Menschen angeborenes Recht ist und innerhalb eines Gemeinwesens vorhanden sein muss,

---

[766] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 357.
[767] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 358.
[768] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 358.
[769] Vgl. Jütten, S. 274.
[770] Wassermann, **Der Fall Maurizius**, S. 359.

damit es überhaupt funktioniert. Wenn Ungerechtigkeit vorhanden ist und nicht beseitigt wird, so kann man von einem Zerfall sprechen, der schnellstmöglich verhindert werden muss, da Gerechtigkeit von jedem gebraucht wird und der Augenblick für jeden kommen kann, darauf zu bauen und zu vertrauen. Das Ende des Protagonisten für den ersten Teil der Trilogie *Der Fall Maurizius* endet somit in einer Heilanstalt.

4.4. ZU *„DIE JUDEN VON ZIRNDORF“*

Das Werk *Die Juden von Zirndorf* von Jakob Wassermann wird bezüglich der Tradierung von Stereotypen und somit auch der jüdischen Identitätsfrage analysiert, und in das Zentrum der Arbeit gerückt. Die antijüdischen Bilder sind in diesem Werk, im Vergleich zu allen seiner Werke, am häufigsten vertreten und der Gebrauch von nahezu allen jüdischen Stereotypen – wie unter 2.6 ausführlich dargelegt – ist nachzuweisen. Allein mit der Figur Sabbatai Zewi wird im wesentlichen das stereotype Bild des Verräters, das bis auf Judas zurückgeht, illustriert. Deshalb wird im Hauptwerk primär versucht, anhand typischer und stereotyper Bilder bzw. Selbst- und Fremdbilder, die Werke zu analysieren. Dies geschieht durch die Darstellung von

(1) Heimat und Sehnsucht,
(2) Judenhoffnung und Judenfurcht,
(3) Kulturpessimismus, Widerstandslosigkeit und Passivität; bzw. der passive Ghettojude, der in Kontrast zu Bubers zionistisches und stereotypes Bild des „Muskeljuden“[771] steht und
(4) Messianismus und Sabbatianismus.

[771] An dieser Stelle wird im Gegensatz zu Bubers „Muskeljude“ das stereotype Bild des passiven Ghettojudens entgegengestellt. Der zionistische Stereotyp des maskulinen „Muskeljuden“ steht im Kontrast zu den passiven, effeminierten und widerstandlosen Ghettojuden. (Siehe dafür: Martin Buber, “Jüdische Renaissance”, in: Martin Buber, **Die Jüdische Bewegung**, Bd. 1. Aufl. 2, Berlin: Jüdischer Verlag, 1960, S. 7-16. Hier: S. 9.).

Diese Punkte bilden den Rahmen der vorliegenden Analyse, die im Vorspiel auch enthalten sind. Im Vorspiel werden allerdings die Bedingungen für den Messianismus im 17. Jahrhundert, der historische Zewi mit der fiktiven vergleichend skizziert und auf die o. g. Aspekte eingegangen.

Demzufolge fängt die Handlung mit dem *Vorspiel: Sabbatai Zewi* an und setzt mit der Haupthandlung von Agathon Geyer fort. Hier wird zuerst ein Überblick über die möglichen Grundvoraussetzungen geliefert, die die Entstehung der Bewegung erklären. Anschließend erfolgt die Darstellung vom Leben des historischen Ur-Zewi, der im Anschluss daran mit der fiktiven Figur Sabbatai Zewi verglichen wird. Darauf folgt die Analyse der Agathonhandlung, die mit den oben genannten vier Punkten auf stereotype und typische Selbst- und Fremdbilder in Verbindung gebracht wird. Schließlich soll der Vollständigkeit halber die verbliebene Handlung im Renate Fuchs-Roman betrachtet werden.

Da das Ende des Romans *Die Juden von Zirndorf* offen bleibt, wird im weiteren Werk *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs*, der Fall von Agathon Geyer erneut aufgegriffen, die Handlung retroperspektivisch aus dem Munde von Gudstikker erzählt und durch den Auftritt und Tod von Agathon vervollständigt. Der Diskurs wird abgeschlossen und der Leser erhält somit das komplette Bild der Handlung.

Die Geschichte der jungen Renate Fuchs kann also als ein Fortsetzungsroman verstanden werden, obwohl sich beide Romane voneinander inhaltlich stark unterscheiden und die Geschichte von Agathon Geyer im erwähnten Roman verhältnismäßig kurz auf wenigen Seiten dargestellt wird.

4.4.1. „Das Vorspiel: Sabbatai Zewi“

In *Das Vorspiel: Sabbatai Zewi* (1925) wird das Leben von der historischen Figur Sabbatai Zewi thematisiert. Hier tritt Rabbi Zacharias Naar auf und verkündet den langersehnten Messias Sabbatai Zewi. Der Protagonist des Vorspiels ist der Wucherer Maier Nathan, dessen Tochter ein Kind von ihrem christlichen Liebhaber Studiosus erwartet, was von der jüdischen Familie als Schande betrachtet wird. Es wird auch berichtet, dass ein schottisches

Schiff für die Braut des Messias bestimmt ist und sich dem Land nähert. Nebenbei verbreitet sich das Gerücht, dass Zacharias Naar in engem Kontakt zu Sabbatai Zewi steht. Darüber hinaus verkündet ein mysteriöser Mann, dass Rachel, die Tochter des Wucherers Nathan, die Braut des Messias gebären wird. Die Juden der Diaspora schenken der Offenbarung über den Messias Gehör, freuen sich und machen sich auf den Weg in das Heilige Land. Judenhoffnung und Judenfurcht existieren zugleich, da der Messias den türkischen Sultan Murad Effendi bekehren will. Auf dem Weg nach Jerusalem erhalten die Juden jedoch die Nachricht, dass der jüdische Messias zum Islam konvertiert ist. Dies wird als ein moralischer Untergang wahrgenommen und die Familie von Rachel wandert nach Zirndorf – jener väterlicher Heimatstadt Wassermanns – und Rachel bringt das Kind zur Welt, das zugleich der Stammvater sein soll, von dem im Roman die Rede ist.

Im theoretischen Teil wurde im 3. Kapitel auf die Thematik, mit einem speziellen Augenmerk auf die sabbatianische Strömung des historischen Hintergrundes, eingegangen. In der Tat greift Wassermann in seinem Vorspiel auf die historische Gegebenheit des Lebens von Sabbatai Zewi um die Mitte des 17. Jahrhunderts ein. Der Messias als der Hoffnungsträger wurde bereits unter Kapitel 3.1 dargestellt. An dieser Stelle sollen nun die Bedingungen für den Fall Sabbatai Zewi dargelegt und im Anschluss das Leben von Zewis bis zur Apostasie skizziert werden. Dies dient dem Zweck, um im Nachhinein Gemeinsamkeiten zwischen der fiktiven Figur Zewi in dem Vorspiel und der historischen Figur Ur-Zewi zu ziehen, welche die Übernahme von fixen Bildern aus der jüdischen Geschichte im handlungsinternen Diskurs im Roman darlegen.

Die Einführung in den mystischen Aspekt im Judentum, die Schilderung des Lebens von Zewi und die Analyse vom Vorspiel werden durch zwei unterschiedliche Perspektiven dargestellt: aus den Aufzeichnungen der (1) westlichen und (2) östlichen Quellen. Gershom Scholem, der Pionier und Sabbatai-Forscher der Moderne, macht in seinem umfangreichen Werk *Sabbatai Zwi: Der mystische Messias* (1957) auf mangelnde – vor allem türkische – Quellenstellen aufmerksam, die mit einer fundierten Recherche im türkisch-osmanischen Archiv ausfindig gemacht werden können. In der türkischen Forschungsära zeichnen sich vorrangig zwei Persönlichkeiten aus, die sich der sabbatianischen Forschung widmen. Zum einen ist es Erhan Afyoncu mit seinem Werk *Sahte Mesih: Osmanlı Belgeleri Işığında*

Dönmeliğin Kurucusu Sabatay Sevi ve Yahudiler (2013) und zum anderen Cengiz Şişman mit seinen zahlreichen Aufsätzen und den vornehmlich bekannten beiden Werken *Suskunluğun Yükü: Sabatay Sevi ve Osmanlı Türk Dönmelerin Evrimi* (2016) und *Soru ve Cevaplarla Sabatay Sevi Sabataycılar* (2018)[772].

Da Afyoncu die genannten Quellen, die Scholem gefehlt haben sollen, ausfindig gemacht und publiziert hat, wird sein Werk als die Hauptquelle der Analyse in Bezug auf Zewis Leben verwendet. Informationen aus den Werken von Şişman werden bei Bedarf ergänzt. Darüber hinaus gibt es eine reiche Anzahl von Buchpublikationen über das Leben und Schaffen des Sabbatai Zewi in der Türkei.[773] Diese wurden allerdings weniger berücksichtigt, da die Quellen aus der Handschriftenabteilung im türkisch-osmanischen Archiv bereits 2013 durch Erhan Afyoncu publiziert wurden.

Die Darstellung des Lebens von Sabbatai Zewi aus zwei Perspektiven – die Sicht von (1) Scholem und (2) Afyoncu – ermöglichen dem Leser ein relativ objektives Bild des „Messias", welche für die Analyse des Vorspiels und im Nachhinein für den Roman essentiell sein wird.

Schließlich ist auch anzumerken, dass das Leben von Zewi im Werk bis zu seiner Apostasie illustriert wird, da sich die Handlung im Vorspiel auch nur bis zum Renegatentum und der Einfluss dessen bei der fiktiven Zuhörerschaft im Roman abspielt. Zur kompletten Biografie Zewis sei auf Kısakürek (2015), Sâfî (2016), Düzdağ (2017) u.a. verwiesen.

---

[772] Das Werk ist die revidierte Fassung seiner Dissertation *A Jewish Messiah in the Ottoman Court: Sabbatai Sevi and the emergence of a Judeo-Islamic community (1666-1720)*, die Şişman an die Harvard Universität in 2004 eingereicht hat. Eine englische Version hat der Autor ebenfalls publiziert, siehe dafür: Cengiz Şişman, **The Burden of Silence: Sabbatai Sevi and the Evolution of the Ottoman-Turkish Dönmes**, Oxford: Oxford University Press, 2015.; Cengiz Şişman, **Soru ve Cevaplarla Sabatay Sevi. Sabataycılar**, İstanbul: Kopernik, 2018.

[773] Siehe: Necip Fazıl Kısakürek, **Yahudilik – Masonluk – Dönmelik**, Istanbul: Büyük Doğu, 2015.; Ahmed Sâfî, **Dönmeler Âdeti**, Istanbul: Kapı, 2016.; Latif Tuğrul, **Sabetayist Bir Aile. Saklı Duvar**, Istanbul: Ekinoks, k.A.; Ertuğrul M. Düzdağ, **Yakın Tarihimizde Dönmelik ve Dönmeler**, Istanbul: Iz, 2017.; Alaeddin Gövsa, **Sabatay Sevi**, Istanbul: Ağaç, 2009.; Oğur Yıldıray, **Cumhuriyetin Beyaz Mağdurları**, Istanbul: Timaş, 2013.; Nurullah Aydın, **Türkiye'de Kimlik Bunalımı. Dinsel-Irksal-Dilsel. Dönekler ve Dönmeler**, Istanbul: Parola, 2016.; Marc David Baer, **Selanikli Dönmeler. Yahudilikten dönenler. Müslüman devrimciler ve seküler Türkler**, Istanbul: Doğan, 2011. Dies ist die Übersetzung von: Marc David Baer, **The Dönme: Jewish Converts. Muslim Revolutionaries and Secular Turks**, Calornia: Stanford University Press, 2010.; Soner Yalçın, **Efendi. Beyaz Türklerin Büyük Sırrı**, Istanbul: Kırmızıkedi, 2016.; Soner Yalçın, **Efendi 2. Beyaz Türklerin Büyük Sırrı**, Istanbul: Kırmızıkedi, 2017.

4.4.1.1. Bedingungen für den Messianismus im 17. Jahrhundert

Zur Darstellung der Bedingungen für den Ausbruch der messianischen Bewegung wurden die Werke von Scholem als Gegenstand der Arbeit herangezogen. Die Bedingungen erklären die sozialen und historischen Gegebenheiten des Sabbatianismus. Somit kann rekonstruiert werden, wie ein Prätendent in seiner selbstauferlegten Mission eine breite Menschenmasse an sich reißen konnte. Die hier ausgewählten Werke von Scholem sind (1) *Sabbatai Zwi: Der mystische Messias (2014),* (2) *Major Trends in Jewish Mysticism (1946),* und (3) *Die krypto-jüdische Sekte der Dönme (Sabbatianer) in der Türkei (1960).*

Der Sabbatianismus ist nach Scholem eine Folge historischer Ereignisse „der schrecklichen Katastrophe, die 1648/49 über das polnische Judentum hereingebrochen war und die große jüdische Gemeinschaft in Polen bis in ihre Grundfesten erschüttert hatte.“[774] Die jüdischen Gemeinden von Istanbul, Thessaloniki, Livorno, Amsterdam und Hamburg zeichneten sich vor allem bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts durch eine steigende Tendenz im sozialen, öffentlichen und ökonomischen Leben aus, und galten deshalb als besonders fruchtbarer Boden für die sabbatianische Bewegung.

Das türkische Judentum stand vor seiner Blütezeit und die spanischen Juden, die die wichtigsten Träger der sabbatianischen Bewegung waren, haben sich im Osmanischen Reich niedergelassen.

Eine weitere Charakteristik der Bewegung ist, dass sie keine Klassenunterschiede kennt. Die Millionäre aus Amsterdam, die zum größten Teil auch eine große finanzielle Unterstützung leisten, sowie die ärmsten Juden aus allen Teilen der Diaspora sind ein Teil der Bewegung, denn es sind mehrere Faktoren innerhalb des jüdischen Soziallebens um die Mitte des 17. Jahrhunderts, die sich gegenseitig beeinflussen. Zum einen haben sich soziale Gruppen in einer Gemeinde untereinander, also zwischen einzelnen Individuen und Gruppen, und zum anderen die Religion und Gemeinschaft sich gegenseitig beeinflusst. Der religiöse Faktor war nach Scholem „nichts anderes als die lurianische Kabbala“[775], jene religiöse Form der jüdischen Mystik, die sich in Safed während des 16. Jahrhunderts entwickelt hat. In Safed gab es jüdische

[774] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 23.
[775] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 28.

Schulen, die einen besonderen Stellenwert innerhalb des Judentums genossen, und sich mit jüdisch-mystischen Elementen beschäftigten. Die messianische Spannung breitete sich aus der kabbalistischen Lehre in Safed aus und verteilte sich in der ganzen Diaspora. Somit bildete sie die Grundlage für die spätere Entladung. Die Entladung ist durch das explosive Element der messianischen Utopie begründet, da der Messianismus viel mehr bedeutet als nur eine Hoffnung. Es ist aber auch anzumerken, dass, wenn immer messianische Aktivitäten sich zeigten, eine Spannung zur rabbinischen Tradition spürbar war. Das lässt schlussfolgern, dass die Bewegungen von charismatischen und autoritären Persönlichkeiten hervorgebracht werden, die die etablierte Autorität des rabbinischen Judentums infrage stellen und brechen konnte.

Aus dem Zitat des Kapitels „Gesetze des Königtums“ aus dem *Maimonides* sind die Merkmale des Messias zu entnehmen:

> *„Glaube doch nicht, daß der Messias Zeichen und Wunder bewirken muß oder aufsehenerregende Taten vollführen oder die Toten auferwecken und dergleichen tun muß … Sondern wahr ist: die Tora mit all ihren Gesetzen und Anordnungen ist immerwährend gültig, und nichts wird ihr hinzugesetzt und nichts von ihr weggenommen werden. Wenn sich ein König aus dem Haus David erhebt, der sorgfältig das Gesetzt studiert, und wie sein Vorfahr David nach dem geschriebenen und dem mündlich überlieferten Gesetz eifrig gute Werke tut und ganz Israel zwingt, in diesem Gesetz zu wandeln … und der die Schlachten des Herrn ausfechten wird, dann kann vermutet werden, daß er der Messias ist. Wenn er sich als erfolgreich erweist und es ihm gelingt, den Tempel wieder aufzubauen und alle aus dem Exil zu sammeln, dann ist es sicher, daß er der Messias ist.“*[776]

Infolgedessen taucht die Frage auf, welchen Anteil die lurianische Kabbala an den Erneuerungen, Auswirkungen und Verbreitungen der messianischen Idee des 17. Jahrhunderts hat. Vorneweg ist zu erwähnen, dass die Kabbala anfänglich wenig Interesse am Messianismus hatte. Die Lehre der Kabbala hat mit ihrem spirituellen Impuls wenige Elemente mit messianischen Merkmalen, denn die Verwirklichung eines idealen Lebens ist allein mit dem

[776] Zit. n. Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 34f.

Bund zwischen den Einzelnen und Gott möglich. Eine messianische Welt ist demnach nicht nötig. Das wird auch als die traditionelle Kabbala bezeichnet.[777]

Die traditionellen Lehren der Kabbala blieben bis zur Vertreibung aus Spanien (1492) von den Merkmalen des apokalyptischen Messianismus getrennt. Die Folgen der spanischen Inquisition und somit die Lage der Juden in der Diaspora, und weitere zeitgenössische Ereignisse, wie etwa der Fall Istanbuls im Jahre 1453, sind nach Scholem die „messianischen Geburtswehen"[778]. Das Jahr 1530 galt als die Zeit der Apokalypse. Doch als es zu keinen apokalyptischen Ereignissen kam, milderten sich die eschatologischen Spannungen. Der Messianismus hingegen verankerte sich ins „Herz der Kabbala"[779] und beeinflusste die kabbalistische Entwicklung im Nachhinein.

Die Kabbala des 16. Jahrhunderts kodifizierte also das Leben aus zweierlei Perspektiven, zum einen die Fortführung der kabbalistischen Lehre vor der spanischen Vertreibung, die sogenannte traditionelle Lehre, und zum anderen die Aufnahme mystischer Erneuerungen nach der Inquisition. Der Lurianismus gilt somit als die „letzte und endgültige Offenbarung der kabbalistischen Wahrheit."[780] Die Erweiterung der lurianischen Kabbala ist mit der Übertragung essentieller Begrifflichkeiten wie etwa dem Exil, der Erlösung und Eschatologie verbunden. Es kann demnach festgehalten werden, dass die lurianische Kabbala den Hintergrund der sabbatianischen Bewegung bildet.[781]

4.4.1.2. Historischer Sabbatai Zewi

Der historische Sabbatai Zewi wurde im August 1626 in Izmir (früher: Smyrna) geboren. Dieser Tag und Monat ist der Zeitpunkt, an dem der Erste und Zweite Jerusalemer Tempel zerstört wurde. Bemerkenswert am Geburtstag von Zewi ist, dass der Messias aus dem

---

[777] Vgl. Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 37ff.
[778] Zit. n. Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 13. Und vgl.: „Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch", S. 96.
[779] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 40f.
[780] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 46.
[781] Vgl. Gershom Scholem, **Major Trends in Jewish Mysticism**, New York: Schocken Books, 1946, S. 302. Und vgl. Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 44 und 47.

Geschlechte Davids am Tag der Zerstörung des Tempels zur Welt kommen muss. Demnach hat Zewis Geburtstag von Geburt an „messianische Charakteristik“.

Der Vater von Sabbatai, Mordechai Zewi, lebte in Griechenland bevor er nach Izmir umzog. Der Nachname ist allerdings unter den Sephardim nicht geläufig und deshalb geht Scholem davon aus, dass der Nachname aschkenasischen Ursprungs ist. Es gibt sogar in der Forschung Behauptungen, dass Zewi deutschen Ursprungs sei. Diese Auffassung wird allerdings stark kritisiert und als unzuverlässig betrachtet.

Der Grund für den Umzug der Familie von Griechenland in die Türkei (Izmir) wird damit begründet, dass in Folge der türkisch-venezianischen Kriege die Stadt sich zu einem Handlungszentrum entwickelte. Kaufleute aus Italien, Holland und Frankreich liesen sich hier nieder. Die besondere Ausprägung der Juden in der Handlungswelt und die Beherrschung sowohl östlicher als auch westlicher Sprachen führten dazu, dass Juden eine funktionale Rolle im Schnittpunkt spielten und somit zwischen der westlichen und östlichen Kultur als Vermittler fungierten. Das brachte auch Folgen für die jüdische Gemeinde, denn ein wirtschaftlicher Aufstieg war deutlich. Unter den erfolgreichen Juden war auch Zewis Vater, der innerhalb kurzer Zeit ein erfolgreiches Unternehmen aufbaute und recht wohlhabend wurde. Zum Zeitpunkt der Selbstoffenbarung waren Zewis Brüder noch in Izmir, doch die Eltern bereits verstorben.

Eine wichtige Feststellung ist auch, dass Zewi bereits im jungen Alter mit dem Studium der Kabbala angefangen hat, wobei die tiefgründige Beschäftigung mit der Kabbala vor dem vierzigsten Lebensalter von den Sephardim nicht anerkannt wurde. Sabbatai Zewi soll allerdings laut Coenen und einem Zeitgenossen und engen Freund, Moses Pinheiro, das Studium der Kabbala ohne Lehrer, Mentor oder Studiengefährten durchgeführt haben. Nach Lejb b. Oser lebte Sabbatai

„in jenen Jahren im Haus seines Vaters, zurückgezogen und abgeschlossen in einem besonderen Raum und vollständig seinen Studien hingegeben, so daß er in kurzer Zeit zu einem Meister des kabbalistischen Wissens wurde."[782]

Eine weitere interessante Feststellung beinhaltet die Tatsachen, dass Zewi auch nie das Amt eines Rabbiners ausgeübt hat und zweitens mit gesundheitlichen, vor allem psychologischen Problemen kämpfen musste. Scholem bezeichnet Zewi als einen Kranken „mit paranoiden Zügen [und] manisch-depressive[r] Psychose."[783] Dafür listet er eine reichliche Anzahl an historischen Belegen, mit der er die Krankheit zu begründen versucht. Diese Psychosen sollen sich laut den Aussagen von Sabbatais Mitbürgern bereits im Lebensabschnitt vor seiner Hochzeit manifestiert haben:

„Er zitierte dann Jes 14,14; ‚Ich steige weit über die Wolken hinauf, um dem Höchsten zu gleichen' ... und einmal geschah es, daß er diesen Vers mit einer solchen Ekstase rezitierte, daß er sich selbst in der Luft schweben sah. Als er einmal seine Freunde fragte, ob sie seine Levitation gesehen hätten, und sie wahrheitsgemäß antworteten ‚Nein', erwiderte er: ‚Ihr wart nicht würdig, diesen großen Augenblick zu sehen, weil ihr nicht geläutert seid gleich mir.'"[784]

Der ungesunde und instabile mentale Zustand Zewis zeigte sich auch in der Lebensform der asketischen Frömmigkeit, zu der er sich sechs Tage der Woche kasteite und eine transzendente Übernatürlichkeit zeigte. Diese in den Momenten der exaltierten und hysterischen Anfälle interpretierten die Sabbatianer im Nachhinein als die „befremdlichen [oder paradoxen] Handlungen."[785]

---

[782] Zit. n. Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 140.
[783] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 150.
[784] Zit. n. Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 152.
[785] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 153.

Nach den Anfängen der Massenbewegungen 1666 und der Offenbarung vom Hause Davids zu stammen und somit der Messias zu sein, sprechen die Anhänger nicht mehr von einer Krankheit. Dieser Ausdruck gerät in Vergessenheit und Zewi berief sich durch verschiedene Briefe als der Messias. Beispielsweise schrieb er 1666 an einen christlichen Zeitgenossen und Amateurhistoriker Johann Heinrich Hottinger:

> *„Und der Herr sah mein großes Leiden und bedeckte mich mit großer Freude und Tröstung, wodurch ich verstand … daß die erwartete Zeit für die Hoffnung Israels sehr nahe ist … Meine Seele, deren Kummer und Trübsal sehr groß waren, ist jetzt von Licht erfüllt, und springt vor Freude.“*[786]

Scholem geht sogar so weit, dass er meint, Zewi sei „offensichtlich von Dämonen verfolgt [, verstößt] offen gegen das Gesetz [, ist im Denken] unlogisch [und zeigt] gottloses Verhalten.“[787]

Darüber hinaus soll Zewi Stimmen vernommen haben, die seine Mission verkünden: „Du bist der Retter Israels … ich schwöre bei meiner rechten Hand und der Stärke meines Arms, daß du der wahre Erlöser bist und keiner außer dir die Erlösung bringen wird.“[788]

Nach einer gewissen Zeit begab sich Zewi dann auf die Reise, von Izmir ausgehend nach Thessaloniki, von dort über Ägypten nach Jerusalem und wieder zurück. Ausschlaggebend für den Erfolg der sabbatianischen Bewegung erwähnt Scholem die Begegnung Zewis mit Nathan von Gaza, die auch durch das folgende holländische Flugblatt illustriert wird:

---

[786] Zit. n. Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 159.
[787] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 162.
[788] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 163.



Den Nieuwen Jooden Koningh. Den Propheet der Jooden.

Afbeelding, van den gewaenden, nieuwen Joodschen Koning

SABETHA SEBI,

Met zijn byhebbende Profeet, opgestaen in den jare 1665, etc. zoo vele daer van tot noch toe bekent is, of van de Joden geseit wort, uit de nauwkeurigste brieven, en schriften opgeteekent.

D Vien Sabetha Sebi, is gebooren in Asia, in de vermaarde hoofdstad Smirna, van seedre dech vroome Ouders, beide als oock in leven, als mede verscheide Broeders en Susters hebbende; van de ouderdom omtrent veertig jaren.

Hy is gheen moy man, maar rouw van aengheschte, het haer een weinigh gekult, kloeck en dickachtige gestalte, hebbende op staande kneyen, en arss de eene weynig boven.

Hoewel in verscheide gewesten des werelds geweest, maer meest zijn tijd in zijn Vaderlijke stad doorgebracht, met het onderzoeken der Schriften, Talmud, en oude Rabynen. Levende zoo strickt na de Wet Mosis, dat onderscheyd is geweest, van God meninigmael vermaent, als een besonder heilig Man, war groote van hem schijn te zullen werden: hy spreeckt meest alle Talen, hebbende gelesen by eenen R. Gedaljah.

Sijn voornaemste gerucht, bestaet uit den Profeet Nathan, van welcke komste uit de Stad Gaza, een hoogh geleert Man, rechtveerdigh, oprecht en seer oormoedigh, begaeft met den Geest. Voors wort hy van de seffrighe Rabbinen.

De aenhang van dese Sabetha en Profeet Nathan Gazathier groot. In het Land van Sur, zijn 8000 Troupen, daer Sabetha live van 150 tot 1000 mannen gecken. In Barbarie, in de Woestijne van Thopholeta, zijn ongetwijfelt honderd duysent Jooden, onder een alhaer Koning en Profeet te volgen, en op te trecken. Ontrent is het ghetal van deze Israeliten die dagelijks in die quartieren aen komen.

Aen het Graf van Esther, die de Joden tusschen den Tempel en den Ouden gebout, en waer in sy groote zonden bezaen hebben, gekomen synde, was een oude Man (Zacharias selfs) daer uit voorgekomen, met een kom vol waters in zijn hand, waer in de Jooden haer gewaschen, en met een van de zonden gereinight zijn. Uit de Graf-herden der oude Rabynen, over hondereden van jaren gheleden, hoordemen levendighe stemmen, Hy ontdeckt de secreten eens menschen hert, doet vier van den Hemel dalen, gelijck op den dagh van sijn verreck van Smirna, en meermalen is geschiedt: als oock ter zeiver tijd, den Turkschen Overste Hand die hem meende te vatten, verdorven, en op sijn oodmoedige beede weer tot sigh zelven gekomen. De plaetse van Jerusalem beschuyt een gedaurig acht, de Sondaeuen ten drie maelen geven sigh op, en die van den Tempel, zijn alreede eenige voeten gerezen, so dannen bequamelijk de vertrekken, daer in kan onder kennen. En ontallick veel wonderen meer, die al was de gheheele werelt papier, alle de wateren inkt, alle boomen pennen, niet magtig zijn te beschrijven.

Den 11 December 1665, is desselve met een Schip uit Barque, vergeselschapt met eenige weinige personen, met een goede wind, van Smirna na Constantinopolen gezeylt, om daer van den Turkschen Sultan te verdeeren de Kroon van Palestina, en de effective Landen der Joden, en daer op zal verhoort de optocht der Stammen, alreede verzamelt, der weers aenwijsen.

De Joodsche Natie in de deelen van Asien is allenthalven in groote vreese, die boven dien, en noch veel meer, waerachtig te zijn. Houden dezen Koning, en Profeet, te weezen haren heilsteller des Rijkx en kort om, haren beloofden Messias, die haer zonden ook zal dragen en wech nemen. In andere quartieren des Werelts, zijn de Joden, door schrijven daer van, verzeckert, zoumighe vall en zommige klein geloovig, eenige zeggen zoo uit het is dese Messias, andere willen haer oordeel noch een mael op schorten, immers is een algemeene verwagt onder haer, het over, zweek zy op den 11 en 12 Meert 1666, in haere Synagoge tot Amsterdam, met het aensteken van lichten, singen van Psalmen, staende op de Verlossinge lijach, en anders, openlijk vermoent hebben.

Turken, en Christenen, houden den zelven meerendeel voor een bedrieger, Turken oft Joodsen Quaker: en hier gheteekewerk, een verleidinge, oft voor teeken van den Joopsten Dagh; hoewel voor beide zeltsame dingen zijn vertoont, zeggen, hem, eenen anderen Messias, Stamm Messias oft Tovenaer te weezen, en dat over alreede, op sijne reize van Smirna na Constantinopolen van de Turcken gefangenisleert, oft op de Galeye voor Slaf gheklommen. Eenighe schreiben haar oordeel noch tot nader beschrijvens op, ons aengaende, wy zeggen, met den onden Leeraer Hermanus, De Joden verwachten een goede en wijsselijke persoon verstandich herstellen: en dat de Offerhanden en het Tempel des heeren Messias op zeer heerlijk sullen worden, welke dingen, alhoewel sy niet en twijfelt, sijn reeds verdwenen, en oock Kerkelijke personen en Martelaren ook een oogenblick hebben.

EYNDE.

Abb. 6: Holländisches Flugblatt über die Begegnung und Folgen von Nathan und Zewi (1966)[789]

4.4.1.3. Ur-Zewi und Nathan von Gaza

Sabbatai Zewi war doppelt so alt wie der Prophet von Gaza, Abraham Nathan b. Elische Chajim Aschkenasi. Genauso wie Zewi fing Nathan mit dem Studium des Talmuds und der Kabbala auch sehr jung an. Er war 20 Jahre alt als er sich mit der Kabbala beschäftigte. Nach Scholem ist der Prophet von Gaza und seine Offenbarungen die Schlüsselfigur im Sabbatianismus und ohne seine Gegenwart wäre die messianische Bewegung erfolgslos. Beispielsweise sah Nathan das Bild des Sabbatai Zewis auf der *Merkaba,* jener vorkabbalistischen Strömung innerhalb der jüdischen Mystik, und sprach die Prophezeiung aus. Durch seinen Einsatz für den Messianismus im Sommer 1665 wurde die Bewegung offenkundig: „So spricht der Herr. Siehe dein Retter kommt, Sabbatai Zwi ist sein Name. Er wird schreien, jauchzen und tönen, er wird seine Feinde besiegen.“[790]

[789] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 582.
[790] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 242.

Nathans zuversichtliches Auftreten wirkte sich in positiver Weise auf seine zeitgenössischen Anhänger aus, denn er zeichnete sich durch einen unermüdlichen Aktivitätsdrang, unerschüttliche Hartnäckigkeit ohne manisch-depressive Stimmungsschwankungen, Originalität im theologischen Denken und durch ein ausgeprägtes literarisches Talent aus. Er war sozusagen das totale Gegenstück zu Zewi und fungierte als eine Art „Transformator [, wohingegen Zewi] ein schlechter Anführer“[791] war, der ohne Plan handelte und Opfer seiner Krankheit wurde. Es ist allerdings Zewis paradoxe Persönlichkeit, die das Interesse von Nathan weckte und „mit Sicherheit ist die sabbatianische Bewegung nur aus der Begegnung der beiden entstanden.“[792]

Beispielsweise beharrte Nathan darauf, dass man an den Messias bedingungslos glauben soll. Dies sei ihm von einem Engel offenbart worden:

> *„Außerdem wurde mir gesagt, daß Israel [an den Messias] ohne ein Zeichen oder Wunder glauben sollte. Und wer nicht glaubt, an dem wird offenbar, daß seine Seele eine Beimischung des Bösen aus den Geschlechtern enthält, die gegen das Königreich des Himmels und gegen das Königreich Davids rebellierten.“*[793]

Sabbatais erste Versuche der Offenbarung haben nach Scholem wenig Anklang gefunden, und auch er schien sich seiner psychologisch ungesunden Lage bewusst zu sein. Er kam deshalb zu Nathan als ein Kranker und sehnte sich von seinem Seelsorger die Heilung aus seinem euphorischen Zustand.[794] Nathan hingegen erwiderte ihm gegenüber, dass seine Seele „von sehr hohem Rang [sei] und bedürfe keinen *Tikkun* [=Reinigung].“[795] Er verkündete Zewi als den Messias.

Der Akt der Überzeugung innerhalb der Gesellschaft markiert seinen Höhepunkt kurz vor dem Wochenfest im Jahre 1665 als beide nach Gaza zurückkehren. Nathan fällt in

---

[791] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 243.
[792] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 243.
[793] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 246.
[794] Vgl. Scholem, **Major Trends in Jewish Mysticism**, S. 295.
[795] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 249.

Ohnmacht während die Gelehrten Hymnen singen. Zewi ist vom Geschehen abwesend. Der Prophet befindet sich in einen Trancezustand und mahnt die Anwesenden dazu, dass sie ihre Sünden bereuen sollen. Daraufhin soll man Stimmen gehört haben, die die offenbarten und noch zu offenbarenden Worte Nathans bestätigen:

> *„Gebt acht auf Nathan, meinen Geliebten, und handelt nach seinen Worten. Gebt acht auf Sabbatai Zwi, meinen Geliebten. Denn ihr kanntet das Lob des Rabbi Hamnuna des Alten, ‚und der Mann Moses war sehr demütig.'"*[796]

Weitere Schritte von Nathan sind seine Briefe, die eine starke Kraft der messianischen Botschaft tragen: „Sie wirkt als ein Ganzes auf die Menschen, weckt verborgene Sehnsüchte und löst einen heftigen emotionalen Aufruhr aus."[797]

Der Akt der Manipulation erfolgt in der Hinsicht, dass der Glaube an den Messias stimuliert wird, der letztlich im kollektiven und kulturellen Gedächtnis der jüdischen Gemeinschaft von einer Generation in die weitere tradiert und tief im Herzen bewahrt wird. Außerdem steigen im Laufe der Zeit die Anzahl der Wundergeschichten über den Erlöser dynamisch an. Der Prätendent rückt in den Hintergrund und seine Fürsprecher treten in den Vordergrund. Durch die doppelte Distanz zwischen den Anhängern und dem Prätendenten sowie die Offenbarung von dritter Hand steigt die Glaubwürdigkeit des offenbarten Sachgehalts, weshalb die populär apokalyptische Tradition eine starke Resonanz findet:

> *„Je mehr die konkrete Gestalt des Messias zurücktritt und verschwimmt, desto günstiger ist das Klima für das Wuchern einer messianischen Legende, die an die Stelle von Sabbatais wirklichen Taten phantastische Berichte über weit wunderbare und, wichtiger*

[796] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 252.
[797] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 279.

noch, das religiöse Empfinden weniger verletzende Leistungen setzt. Der Messias wirkte mehr als Losung oder Bild denn als eine lebende Person.“[798]

Was verbleibt, ist die Exkommunikation Sabbatai Zewis durch die Rabbiner in Jerusalem und die Abreise nach Aleppo am 20. Juli 1665, und anschließend nach Izmir.[799]

Zu den Briefen von Nathan ist zu sagen, dass sie aus zwei Perspektiven gelesen werden müssen: zum einen die kabbalistisch-lehrhafte und zum anderen die apokalyptische. Erstere beschäftigt sich primär mit dem Gebet und dessen Intention und letztere mit den Stufen des Erlösungsprozesses. Einer der triumphalsten Briefe ist jener an Chelebi Raphael Joseph aus Ägypten. Dieser Brief wurde damals auch in unterschiedlichen Gebieten der Welt gelesen wie etwa in Jemen, Italien, Deutschland, Holland, Izmir und Istanbul. In dem Brief verkündet er die Linien des messianischen Programms:

„[W]egen der großen unendlichen Leiden – mehr als irgendein Verstand erfassen kann –, die der Rabbi Sabbatai Zwi erlitten hat, liegt es in seiner Macht, mit dem Volk Israel zu tun, wie es ihm beliebt, sie für gerecht oder – Gott behüte – für schuldig zu erklären. Er kann den größten Sünder rechtfertigen, und auch wenn er [so sündig] wie Jesus wäre, könnte er ihn rechtfertigen. […] In einem Jahr und wenigen Monaten wird er [Sabbatai] ohne Krieg die Herrschaft vom türkischen König übernehmen […]. Er wird den türkischen König allein zu den Ländern mitnehmen, die er erobern will, und alle Könige werden ihm Tribut zollen, aber nur der türkische König wird sein Diener sein.“[800]

Es ist also durchaus vorstellbar, wenn Menschen daran Glauben schenken, dass der Messias nach Istanbul geht und dem türkischen Sultan die königliche Krone nehmen wird.[801] Dies wird, unter anderem, durch verschiedene Flugblätter des 17. Jahrhunderts illustriert:

---

[798] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 279.
[799] Vgl. Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 264ff., 180 und 284ff.
[800] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 292ff.
[801] Vgl. Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 400.



Abb. 7: Nathans Führung seines Volkes in das Heilige Land nach der Salbung Sabbatais zum König und dem Ausstoß von Mohammeds Leichnam aus der Moschee[802]

Darüber hinaus treffen vor allem in Istanbul weitere begeisterte Briefe aus Aleppo ein und in traditionellen Gebeten in Synagogen wird der Name des Sultans mit Zewis ersetzt. Das Gebet in Palästina wird jetzt nicht mehr für den Sultan, sondern für den israelitischen König, den „Sultan Sabbatai Zwi“[803], ausgeübt. Die Reaktionen des Sultans und die hiernach erfolgte Verhaftung dürfte begründet sein, da die Autorität des Sultans infrage gestellt wird. Das Rabbinat in Jerusalem benachrichtigt darüber hinweg die Rabbiner von Istanbul und Izmir von der Exkommunikation Sabbatais. Dies lässt die Feindseligkeit der Jerusalemer Rabbiner gegenüber Sabbatai Zewi und seiner Bewegung bestätigen.[804]

In seinen weiteren Briefen appelliert Nathan an die heilige Obrigkeit von Amsterdam zum Herrn zurückzukehren und Zewi in seiner Mission zu unterstützen. Diese Tat wird auch durch eine Flugschrift des 17. Jahrhunderts illustriert, in der die Wanderung aller Stämme Israels nach Jerusalem abgebildet sind, um ihre Ehrlichkeit und Loyalität gegenüber dem Messias zu zeigen, in dem sie den Offenbarungen von Nathan Gehör schenken:

---

[802] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 345.
[803] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 287.
[804] Vgl. Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 404.



Abb. 8: Flugblatt über die Vertreibung der Juden aus Wien und der Zug zum Propheten Nathan[805]

Nathans Bedeutung für den Erfolg des Sabbatianismus ist nicht zu unterschätzen, denn ohne seine Person und Briefe hätte sich die Bewegung nicht entfalten können. In der Folge begibt sich Nathan auf die Reise zum Sultan mit der Absicht, Judäa zurück zu verlangen und laut der Offenbarung die Krone des Großtürken auf das Haupt des Messias zu setzen. Währenddessen wird ein Gerücht verbreitet, dass sogar der Pascha von Jerusalem und Pascha von Gaza ihre Loyalität und Dienste dem Prätendenten versprechen, indem sie die Hände des Propheten küssen. Dies lässt schlussfolgern, dass die Bewegung Unterstützung von Juden und Türken gleichermaßen erhalten haben könnte.

Zewi führt seine Mission fort, ernennt zahlreiche Könige und handelt somit wie der Sultan. Es wird demnach Zeit, dass die türkischen Behörden eingreifen. Scholem bezeichnet den Eingriff mit „einem gewissen, bislang nicht erklärbaren Zögern“[806]. Das vorerwähnte Zögern lässt sich durch den Umstand erklären, dass Juden im Osmanischen Reich Versammlungs- und Religionsfreiheiten genossen, sich frei entfalten und eine Art „Staat im

[805] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 621.
[806] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 476.

Staat“[807] führen konnten, sogar rabbinische Tribunale errichtet haben. Sie durften sich in dem Maße selbstverwalten, solange ihre Entscheidungen und Handlungen nicht die Autorität des Sultans verletzten. Da die jüdisch-messianische Bewegung innerhalb des Judentums auftauchte und die türkische Autorität diese als eine inner-jüdische Angelegenheit betrachtete, bedurfte es keiner Intervention. Eine weitere Begründung für die Einflussnahme der osmanischen Regierung ist auch durch die Berichte der jüdischen Bevölkerung zu erklären, da sie die örtlichen Administrationen in Izmir und weiteren Ortschaften über die falsche Botschaft des Prätendenten alarmiert haben. Die Ältesten fürchteten sich der osmanischen Regierung gegenüberzutreten und erklärten somit dem Großwesir folgendes:

> *„Ein Verrückter ist zu uns gekommen, der prahlt, er sei der messianische König. Deshalb befiel in deiner Gnade, daß er gefangengenommen oder verbannt werde, denn wir waschen seinetwegen unsere Hände in Unschuld.“ Und Sabbatai wurde auf Geheiß des Wesirs in Ketten gelegt.“*[808]

Dieser Schritt ermöglicht in erster Linie die Aufklärung der osmanischen Regierung, die den Kontrast zwischen dem Messianismus und deren Anhängern und konservativen friedvollen Juden im Land bildet.

4.4.1.4. Festnahme, Diwan, Apostasie

Wie aus dem vorhergehenden Zitat zu entnehmen, hatten die Türken die Möglichkeit über die Befindlichkeiten der Jerusalemer Juden Kenntnis zu erlangen und dementsprechend zu handeln. Kurz daraufhin wurde im Auftrag des Großwesirs ein Haftbefehl über Zewi verhängt, was auch aus dem Schreiben vom Großwesir an die Zollbehörden, Sabbatai Zewi

[807] Bossong, S. 93.
[808] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 476.

unverzüglich nach Istanbul zu bringen, zu entnehmen ist. Dieser von Scholem geschilderte, jedoch bis dato unveröffentlichte Haftbefehl kann von Afyoncu entnommen werden:

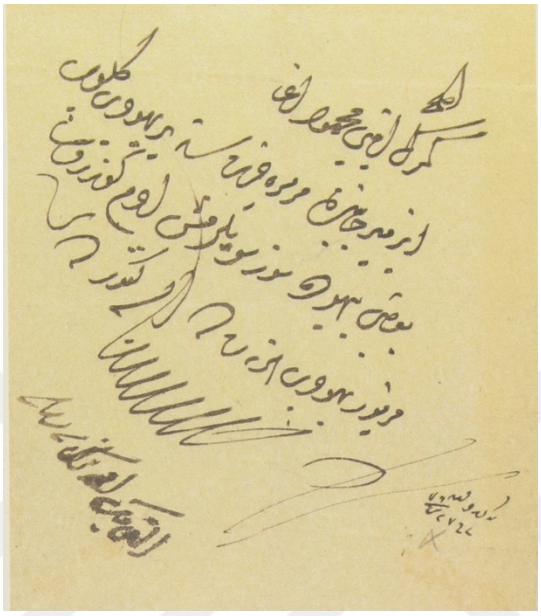

Abb. 9: Schreiben vom Großwesir an die Zollbehörden, Sabbatai Zewi unverzüglich nach Istanbul zu bringen (Dezember 1665)[809]

An einer weiteren Stelle erwähnt Scholem, dass es nicht klar sei, ob der Sultan Mehmed IV. zu der Zeit der Festnahme sich in Istanbul oder Edirne (früher: Adrianopel) aufgehalten hat. Vorgreifend kann festgehalten werden, dass es zweimal zu einem Verhör kam. Die erste Vernehmung fand laut der türkischen Quelle am 11.02.1666 statt, also nachdem Sabbatai Zewi in Istanbul eintraf (06.02.1666). Dieses gilt das erste Verhör, bei dem der Sultan nicht anwesend war, da er gemeinsam mit Fazıl Ahmed Pascha bereits am 06.02.1666 zur Jagd nach Çatalca gegangen ist. Die provisorische Regentschaft wird dem Merzifonlu Kara Mustafa Pascha, dem sogenannten „Kapdanıderya“[810], überlassen, der Zewi festnehmen lässt. Da aber

[809] Erhan Afyoncu, **Sahte Mesih: Osmanlı Belgeleri Işığında Dönmeliğin Kurucusu Sabatay Sevi ve Yahudiler**, İstanbul: Yeditepe, 2013, S. 203.

[810] Die Terminologie „Kaptan-ı Derya“ entspricht im Deutschen den Führungsstab der türkischen Marine. Da der Großwesir (tr. *sadrazam oder auch vezir-i azam*) mit dem Sultan auf die Jagd gegangen ist, wurde der Führungsstab der Marine (tr. *Kaptan-ı Derya*) zum Regenten (tr. *sadaret kaymakamı*) ernannt. (Vgl. Afyoncu, S. 117 und siehe Fußnoten in: Ders.)
Um Unruhen und Aufstände zu vermeiden, wurde Sabbatai nach Gelibolu (früher: Gallipolli) verlegt. Hier gibt es ein Konsens zwischen Scholem und Afyoncu. Scholem fügt allerdings nur hinzu, dass die Versetzung zur Festung in Gelibolu – wie bereits

der Großwesir von der Jagd früher kommt, hat er das Verhör geleitet und nicht der Regent. Das zweite Verhör hat später in Anwesenheit des Sultans stattgefunden.

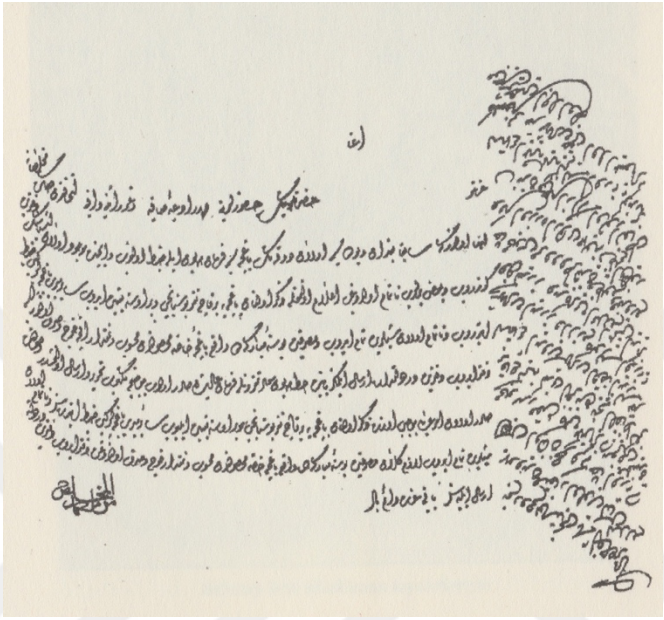

Abb. 10: Schreiben des Großwesirs an den Bostancıbaşı (eine Art hoher Sicherheitsoffizier) über den sofortigen Transport Zewis nach Edirne[811]

Am 15.09.1666 wurde Zewi im Auftrag des Sultans nach Edirne gebracht, wo er am 16.09.1666 erneut verhört wurde. Anwesend waren hier – wie auch Scholem erwähnt – der Regent Kara Mustafa Pascha, die oberste religiöse Autorität im Islam, der sogenannte „Scheich al-Islam“, und Vanî Efendi. Der Sultan verfolgte das Geschehen hinter vergitterten Alkoven, von wo aus er, wenn er es für nötig hielt, eingreifen konnte.[812] Im Diwan wurde Zewi über seine Verheißung zum Messias gefragt, die der Prätendent leugnete. Das Verhör wurde im Diwan abgehalten und Zewi bezüglich der Offenbarung befragt, die er leugnete. Er habe keine messianischen Ansprüche erhoben und sogar nicht an der messianischen Bewegung unter den Juden teilgenommen. Daraufhin wurde er vor die Wahl gestellt:

---

erwähnt – politische Gründe innehat. (Vgl. Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 689.) Die Juden in Istanbul waren erleichtert, dass Zewi zwar festgenommen, jedoch nicht getötet wurde. (Vgl. auch: Afyoncu, S. 117.)

[811] Afyoncu, S. 219.

[812] Vgl. Afyoncu, S. 143.; Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 747.

„Nach diesem Diwan gibt es keine Möglichkeit der Erlösung. Entweder konvertierst Du zum Islam oder Du wirst sofort hier ermordet. Wenn du letztendlich ein Muslim wirst, so bitten wir den Sultan um Fürsprache.“[813] *[Übersetzt vom Verfasser]*

Der Vorwurf an Zewi war eine „Rebellion geschürt, Unruhe und Verwirrung angestiftet“[814] zu haben. Dem Prätendenten gab es nach der Befragung im Diwan keine Möglichkeit mehr, als sein Leben mit der Apostasie zu erkaufen. Anschließend wurde ihm die Gnade des Sultans zuteil und der türkische Herrscher erlaubte ihm den Namen (Aziz) Mehemed Effendi anzunehmen und er wurde zum Hüter des Palasttores (tr. *Kapici Baschi)* berufen.[815]

Das Vorgehen des Sultans gegen Zewi hat vor allem eine strategische Bedeutung, denn durch den vermeintlichen Gnadenerlass würde möglichen Aufständen im Land entgegengewirkt sein. Der Sultan könnte mit Zewis Wahl und seiner folglichen Zwangsbekehrung, die Anhänger in mentale Erschütterung führen. Die Juden sind nämlich voller Hoffnung in Edirne, um der Entkrönung des Sultans beizuwohnen.

Die Wirkung der Apostasie unter seinen Anhängern war enorm und sie erlebten einen „Schock der Enttäuschung“[816], der die Seelen der Gläubigen tief traf. Das Fortbestehen der eschatologischen Perspektive und der sabbatianische Glaube waren ruiniert. Der „Judas“, der im Grunde das statische Bild des Verräters darstellt, verursachte Verwirrung im ganzen Land. Seine Gegner waren verwundert, dass Zewi überhaupt noch am Leben war und seine Anhänger waren fassungslos, weil er weder die Krone abnehmen konnte, noch den ehrenhaften Weg des Martyriums ging:

„Er brachte Schimpf und Schande über die ganze Judenheit, indem er seinen Glauben leugnete und abtrünnig wurde, was niemals jemand von ihm erwartet hätte … daß

---

[813] Afyoncu, S. 145.
[814] Vgl. Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 751.
[815] Vgl. Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 750f.
[816] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 781.

ein Heiliger und Gelehrter und Kabbalist, wie er plötzlich vom Gott Israels abtrünnig wurde."[817]

Erstaunlicherweise gab es unter den Anhängern, nicht nur welche, die mit ihm den Weg der Apostasie gegangen sind, sondern auch jene, die nach der Apostasie behaupteten, Zewi sei kein wahrer Moslem, er müsse sich nur verstellen, um seinen großen Plan zu verwirklichen. Dieser Gedanke war unter den Aschkenasim in Hamburg verbreitet. Hier wurde behauptet, Zewi sei nicht abtrünnig geworden, sondern habe eine Himmelfahrt gemacht und nur seine „Gestalt ersch[ei]n[t] ihnen als Apostat."[818] Die Standardauffassung war allerdings, dass alle sich bei der Person Zewi irrten, dafür sei die Apostasie Beweis genug. Der falsche Messias wurde verflucht und sogar mit „dämonenhaften" Charakteristika bezeichnet, um eine Erklärung der Geschehnisse zu ermöglichen.

Die Mehrheit der Rabbiner ist von Anfang an gegen die messianische Bewegung, die in der jüdischen Glaubensgemeinschaft tiefe Wunden hinterlassen hat. Vielen Juden fällt es dennoch leicht ihr alltägliches Leben in gleicher Weise fortzuführen und die ganze Angelegenheit zu ignorieren. Dadurch soll das Vergessen bezweckt werden, das Wassermann allerdings in seinem Werk vergegenwärtigt und dabei Gebrauch von zahlreichen und diversen Stereotypen macht. Die Folge im Roman ist demnach das Erinnern, da durch die Rekonstruktion des historischen Sachgehalts ein Bezug zur Vergangenheit entsteht und Teil des jüdischen Mythos' im Sinne der Assmanns tradiert wird.

4.4.1.5. Heimat, Angst und Hoffnung im Vorspiel: Sabbatai Zewi

Vor der Schilderung des Lebens vom fiktiven Zewi im nächsten Kapitel und somit dem Vergleich, soll an dieser Stelle kurz das Motiv der Heimat, Angst und Hoffnung dargestellt

[817] Zit. n. Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 788.
[818] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 788.

sein, denn Wassermann verwendet verschiedene erwähnenswerte Bilder, die einen Begründungscharakter der messianischen Erwartungen innerhalb des Judentums haben.

Die Blicke in das ferne Land im Osten zeigen beispielsweise die Sehnsucht in den Augen der Juden und den jetzigen Zustand der Bodenlosigkeit:

> *„Es waren die Augen der Juden: voll Hast, voll Unfrieden, voll von unbestimmtem Flehen, von einer gedrückten Innigkeit, bald in Leidenschaft flackernd, bald in Schwermut alle Glut verlierend, die Augen des gehetzten Tieres, das angstvoll und kraftlos die Blicke dem Verfolger zuwendet, oder in bebender Sehnsucht hinausstarrt in das ferne Land der Freiheit. ‚Das Volk ist wild,' murmelte er, ‚da tanzen sie und blasen Schalmeien und morgen schon wird Gott ein Gericht halten.' Er blieb stehen, verbeugte sich tief nach Osten und lispelte ein kurzes Gebet durch die schmalen Lippen."*[819]

Durch diese Art der Schilderung wird ein Bild der Juden erzeugt, das in der Agathonhandlung an mehreren Stellen zahlreich auftaucht. Damit der Leser allerdings Empathie mit den Juden zeigen kann, da sie einen Messias erwarten, und die ganze Hoffnung diesem zugeschrieben haben, verwendet Wassermann mehrere Motive und Bilder wie etwa Angst, Hoffnung und das Bild des „passiven Ghettojuden".

Die Abbildung der Judenfurcht wird im Vorspiel an einer Stelle besonders hervorgehoben, wo ein Zigeunermädchen allein vor dem Anblick eines Juden im Kaftan tiefe Angst empfindet:

> *„Da trat aus einer Lücke in dem Kreis der Zuschauer der alte Jude […] sein langer Kaftan flatterte im Abendwind, als er auf das blasse Mädchen zuschritt. Sie schlug ihre Augen zu ihm auf und schüttelte sich plötzlich wie im Fieberfrost; seine Blicke bohrten sich gleich Nadeln in sie ein, und sie las etwas in dem flackernden Feuer dieser Augen, das lange und lange schon ihre Seele mit seltsamer Furcht, mit grüblericher Furcht erfüllt hatte.*

---

[819] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 10.

Es war, als ob ihre Seele auf einmal von frühen Erinnerungen der Kindheit ergriffen wurde und darüber tief erschüttert wäre. Auch die Angst war darin zu lesen vor dem Unbegreiflichen dieser plötzlichen Klarheit, der Schrecken über die gespenstige Erscheinung des rotbärtigen Juden.“[820]

Der Jude kommt weder zu Wort, noch kommt es zu einem Austausch zwischen den beiden Figuren. Das Mädchen erblasst und schlägt ihre Augen weit auf, sobald es den Juden erblickt. Die „früheren Erinnerungen“, die für Angst sorgen, sind ein Indiz für die Tradierung stereotypischer Topoi, denn es lässt sich rekonstruieren, dass das Mädchen bereits im Kindesalter Geschichten über die Juden zu hören bekommen hat, an die es sich hier erinnert. Der Jude steht in einem gewissen Rahmen der Erinnerungen des Mädchens und die uralten Geschichten werden an jener Stelle rekonstruiert.

Es wird allerdings nicht nur die Furcht vom Zigeunermädchen in Form eines Fremdbildes ausgemalt, sondern durch Selbstbilder wird auch die Lage der „Ghettojuden“ dargestellt. Der mit einem weiteren Stereotyp versehene „Wucherer“ Maier Nathan ist auf der einen Seite um sein finanzielles Vermögen besorgt, doch auf der anderen Seite fürchtet er, dass die Tochter Rachel eine Beziehung mit einem Nichtjuden, in diesem Fall einem Christen, hat. Aber auch die Tochter fürchtet sich vor ihrer Zukunft und macht sich Gedanken über den Fall, dass die Eltern von der strikt verbotenen Liebesbeziehung erfahren würden, da „sie [Rachel] steinigen“[821] würden. Als Ausweg aus ihrer Situation, und um die Beziehung geheim zu halten, lässt sie das Gerücht verbreiten, dass sie das Kind jüngferlich empfangen hat und die Braut des Messias gebären wird, dem die Eltern auch im Nachhinein volles Glauben schenken. „[A]ls die Woge der Messiasbegeisterung in den stillen Hofmarkt stürzt, s[ie]h[t] das gequälte Mädchen darin eine Art Erlösung.“[822] Somit wird die Hoffnung, die mit der bereits vorherrschenden Messiaserwartung präsent ist, gesteigert und die vermeintlich jüngferlich ein Kind empfangene Rachel in die höhere heilige Sphäre eingeordnet, wie die Heilige Mutter, die auch ihr Kind, den Erlöser, jüngferlich empfängt und zur Welt bringt.

---

[820] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 12.
[821] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 41.
[822] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 20.

Darüber hinaus wird die Hoffnung auf Errettung durch den Messias, in dem sie ihn zum Helden sprechen, mit Freude, Jubel und Glanz dargestellt:

> *„Es wurde leuchtend um ihre Augen, rings herum wurde es Tag, das bange Los der Unterdrückung schien einem Ende nahe: Sonne, Freiheit, göttliches Auserwähltsein zu großen Dingen, Glanz und Freudigkeit und verzückte Sehnsucht – als eine wundervolle Erfüllung tausendjähriger Glaubensdienste.“*[823]

Es wurde Zeit sich vom „Los der Unterdrückung“ zu befreien, denn über Jahrtausende hinweg wurden die Juden unterdrückt, exiliert und sind deshalb heimatslos. Die Zeitmetaphorik spielt hier eine besondere Rolle, denn damit wird die Reife ausgedrückt. Es wird Zeit die Macht an sich zu reißen und sich von den Fesseln loszulösen. Die Vollkommenheit ist erreicht, denn „Knaben sahen sich zu Männern geworden, die Männer ballten die Fäuste, und es rieselte ihnen kalt und heiß über den Rücken.“[824]

Wie auch schon in den vorigen Kapiteln erwähnt, verkaufen Juden ihr Hab und Gut, machen sich auf den Weg nach Jerusalem, sogar Feinde von Zewi werden zu seinen Anhängern und in seiner Mission ernennt der Prätendent zahlreiche Könige:

> *„Als der helle Tag angebrochen war, vernahm man etwas Wunderbares. Es hieß nämlich, die Juden in dem Städtchen Avricourt rüsteten sich, nach Jerusalem zu ziehen. Dann hieß es auch, Jakob Sasportas, der wütende Feind des Zewi, sei plötzlich zum glühenden Anhänger geworden und mit der Heiligen Schrift im Arm tanze er verzückt durch die Straßen von Worms. Ferner kam die Nachricht, Manoel Tezeira sei mit zehn Ältesten nach Smyrna gepilgert und habe sich dem Messias zu Füßen geworfen. Nathan Chazati war von Sabbatai zum König von Griechenland und Elisa Levi, der Bettler, zum Kaiser von Afrika bestimmt worden.“*[825]

---

[823] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 15.
[824] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 16.
[825] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 23.

Neben diesen Gefühlen koexistiert auch die „passive Grundhaltung“ der Juden wie etwa die „Widerstandslosigkeit“, „Passivität“ und der „Kulturpessimismus“. [826] Die Untauglichkeit zu kämpfen, Waffen zu besitzen und gar zu bedienen ist für die Juden ein weiteres Hindernis auf ihrem Weg zur Erlösung. Das über Jahrhunderte hinweg andauernde „Vertrieben-Sein“, die „Boden- und Heimatlosigkeit“ sind ihr Schicksal, die sie notgedrungen und zweifelsohne hingenommen haben:

> *„Ein alter Chronist, der zu Fürth lebte, schreibt: ‚Man fragt nicht, warum sich dieses Volk allezeit so sehr für dem Tod entsetzet? Dies macht es, sie wissen nicht, wie sie dem künftigen Zorn entfliehen sollen. Das Sterben der Juden ist daher allezeit mit Furcht und Schrecken umgeben. Alle, alle müssen mit Entsetzen für den Dingen, die da kommen, aus der Welt scheiden.“*[827]

Jeglicher Appell die Waffen zu ergreifen ist für sie wie ein heiserer Schrei, aus dem ihre Hoffnungslosigkeit ersichtlich wird. Dies wird besonders bei ihrem Aufbruch dargestellt, in der sie einen Kampf entgegenzutreten haben:

> *„Die Stimme des jungen Wagenseils erschallte: ‚Zu den Waffen, zu den Waffen!‘ Es war ein heiserer Schrei, halberstickt durch die Erkenntnis der Hoffnungslosigkeit und des Fehltritts. Da krachte schon eine Flinte, schwer und donnernd; der greise Rabbi Elieser sank, ohne einen Laut von sich zu geben, ins schwammige Erdreich und sein altes Blut floß ungehemmt dahin und mischte sich mit dem Regen. Jetzt wurden die Gemüter aufgerüttelt. Sie fühlten, daß es nicht nur die Freiheit war, die sie jetzt erringen sollten; hier stand der Jude vor dem Christen, Glaube gegen Glaube.“*[828]

---

[826] Der Kulturpessimismus und die Darstellung der jüdischen Widerstandslosigkeit und Passivität wurde im Sinne von Volker Henze (1988) angewandt. [Siehe: Volker Henze, **Jüdischer Kulturpessimismus und das Bild des alten Österreich im Werk Stefan Zweigs und Joseph Roths,** Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1988.]
[827] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 43.
[828] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 56.

Erst die Tötung des Rabbis sorgt innerhalb der Juden für Aktivität und sie greifen nach möglichen Waffen wie etwa „[e]in Küchengerät, einen Strick, eine Latte, einen Eisenstab, einen Besen, eine Flasche, ein altes, ehernes Türschloß, Lenkriemen für die Pferde, Steine, Stöcke und Baumäste.“[829] Die Unfähigkeit zu kämpfen wird im Anschluss ad absurdum geführt, indem die Juden Gefühle der Furcht haben, aber dennoch handeln wollen, obwohl der anstehende Kampf aussichtslos ist. Als letzte Möglichkeit verbleibt Schutz im Gebet zu suchen. Was noch folgt, sind „Schrei auf Schrei [, Verwirrung, Ratlosigkeit und] gräßlicher Angst, wie sie der Wald niemals vorher und niemals nachher vernommen hat.“[830]

In den folgenden Zeilen wird dann die Tradition der Bestattung bis ins Detail dargestellt. Demnach soll hier noch einmal festgehalten sein, dass durch rituelle und festliche Ausübung verschiedener Praktiken der Tradition ein kulturelles Gedächtnis geformt und eine Gemeinschaft kreiert wird, mit der sich die Angehörigen identifizieren. In diesem Beispiel ist es die Bestattung und die verschiedenen Stadien des Rituals. Diese werden detailliert beschrieben. Dadurch rekonstruiert Wassermann fundierte Geschichte und legt sie der Gegenwart vor:

> *„Die Weiber mußten in der Behausung bleiben, […] außer den nächsten Blutsverwandtinnen, und denen durfte sich während dieser Zeit kein Mann nähern, weil es hieß, der Engel des Todes tanze mit dem bloßen Schwert vor den Weibern her. Bevor der Körper in den Sarg gebettet wurde, begoß man ihn dreimal mit Wasser. […] Feierlich erklingen dazu die Worte des Propheten […]. Dann wurde der Leichnam mit weißen Kleidern angetan, sein Haupt wurde mit dem Tallis bedeckt, und also angekleidet wurde er in den Sarg gelegt. […] Und weil die Juden alle Erde außer der Erde Kanaans für unrein achten, so bedeckten sie die Augen des Toten mit einer weißen Werde, die aus dem Heiligen Land sein soll. […] Und jeder Freund warf drei Schaufeln Erde in das Grab, und der nächste Blutsverwandte zerriß seine Kleider.“*[831]

[829] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 56.
[830] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 58.
[831] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 60.

Das Geschilderte ist demnach das Schicksal der Juden, ein Leben zwischen Furcht und Hoffnung zu führen. Aus intern veranlagten Trieben, Gedanken und Glauben heraus dürfen sie hoffen, doch die externen Faktoren der Unterdrückung sorgen an jener Stelle für ihre Angst, Introvertiertheit und Passivität. Das Leben oder ihr Schicksal verläuft zwischen Gewalt und Unterjochung. Dies wird exemplarisch anhand der Zewi Figur vermittelt, denn „[a]uch Sabbatai Zewi [ist] ein Jude, vielleicht das klarste Bild des Juden, ein Stück Judenschicksal: Macht oder Sklaverei.“[832]

4.4.1.6. Fiktiver Sabbatai Zewi und Messianismus

Nun erfolgt der vergleichende Teil mit dem Leben des Prätendenten und seiner messianischen Bewegung. Die Gemeinsamkeiten sind zahlreich vertreten. In dem Roman handelt es sich um die Gemeinde von Maier Nathan.

Eine der wichtigsten und effektivsten Art der Überzeugung, wie im Leben des Ur-Zewis auch, sind zweifelsohne die Briefe. Auch im Roman sind viele Briefe enthalten. Die Verbreitung der messianischen Offenbarung, die zugleich die Authentizität der Nachricht durch die Verbreitung aus dritter Hand und somit auch durch die Zeugung von doppelter Distanz ist, erfolgt im Roman primär durch den Prediger Zacharias Naar. In seiner mündlich offenbarten Nachricht, sind zwei Teile besonders zu berücksichtigen. Anfänglich macht er auch strikt auf die stereotypen Judenbilder, die über Jahrhunderte hinweg tradiert wurden, aufmerksam; mit textinternen Worten geht Zacharias auf die Beschuldigungen der Nicht-Juden ein. Diverse Bilder der Jahrtausende lang andauernden Judenfeindschaft werden aufgegriffen, wie etwa das Bild des (1) „Gottesmörders“, (2) „Brunnenvergifters“, (3) „Ritualmörders“, (4) „Blutsaugers und Vampirs“; ebenso Bilder der Judenschicksale – wie es im historischen Teil bereits dargestellt wurde –, exempli causa: (a) ein Leben in Niedrigkeit, Erbärmlichkeit und Unterdrückung, (b) das Exil, (c) Qualen der Heimsuchung, (d) Verbrennung von Städten und

[832] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 63.

Dörfern, (e) Ermordung zahlreicher Juden und (f) Raub und Schändung von Frauen und Kindern:

> *„Er (=Zacharias Naar) sprach zuerst in hastig hingeworfenen Worten von der **Niedrigkeit und Erbärmlichkeit des jüdischen** Volkes; von der Unterdrückung, die es erlitten, und von der **Zerstreuung in alle Teile der Welt**. […] Er rief den alten Gott der Juden an, der Verheißung auf Verheißung gehäuft und die Armut über sein erwähltes Volk geschüttet habe und die **Qualen der Heimsuchung**, ärger als zur Zeit der ägyptischen Plagen. […] Der Redner fuhr fort: ‚Der Zorn des Herrn ist entbrannt wider sein Volk, und er streckt seine Hand wider sie aus und er schlägt es, so daß die Berge erzittern und ihre Leichen wie Kehricht mitten auf den Straßen liegen. Haben sie uns beschuldet: **‚Ihr vergiftet unsere Brunnen‘?** Haben **sie nicht unsere Brüder hingeschlachtet** zu Tausenden? Haben sie nicht geschrien: **‚Ihr nehmt das Blut unserer Kinder zum Opfer beim Passahfeste‘? ‚Ihr nehmt das Blut und braucht es für eure schwangeren Weiber‘? Haben sie uns nicht ausgewiesen aus ihren Städten und unsere Häuser verbrannt? Und unsere Güter geraubt?** Müssen wir nicht vogelfrei dahinwandern, und viele finden keine Hütte wie Kain, der seinen Bruder erschlug? Haben sie uns nicht aus Rad geflochten und den Henkern im Land preisgegeben wie krankes Vieh? **Nicht unsere Kinder verbrannt, nicht unsere Weiber geschändet** und als die **Pest kam, nicht schlimmer unter uns gewütet denn die Pest**? Bei alledem hat sich der Zorn des Herrn nicht gewandt. ‘‘*[833] *[Hervorhebung des Verfassers]*

Die Verwendung der Bilder der Judenfeindschaft an dieser Stelle sei festgehalten, denn es handelt sich erneut um den Versuch einer Rekonstruktion der Geschichte auf literarischer Ebene zu verwirklichen.

In dem zweiten Teil der Nachricht geht es um einen Appell an die Juden. Demnach sollen sie der Offenbarung Glauben schenken und aktiv an der Bewegung teilnehmen. Dafür wird der Name des Messias preisgegeben und auf die Erlösung und die Ewige Änderung durch Zewi, dem „Olam ha Tikkun“ (*dt.*: „Weltverbesserer“), aufmerksam gemacht.

---

[833] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 14.

In der weiteren Schilderung des Inhalts setzt der Erzähler fort und vermittelt romantechnisch die Offenbarung von Nathan. Die Menschen sehen demnach den geheimnisvollen Propheten von Izmir, der von der lurianischen Mystik ergriffen ist und das Ende der Welt herbeiführt, da letzten Endes der Messias mit eschatologischen Charakteristika ausgestattet sein muss. Zacharias Naar erzählt das Leben von Zewi, wie er als ein versunkener und hingegebener Träumer sowohl im Sommer als auch im Winter und bei Tag und Nacht im Meer badet. Darüber hinaus werden Zewis Kontakte zu Frauen dargestellt. Er soll unter keinen Umständen mit Frauen im sexuellen Sinne verkehrt haben, obwohl er bereits verheiratet ist. Dies stimmt mit der historischen Figur überein, denn Ur-Zewi hat zweimal geheiratet, doch die Frauen haben sich von ihm getrennt, da es zu keiner üblichen Ehe gekommen ist.

Im Anschluss wird das messianische Jahr 1666 erwähnt, das auch mit den historischen Daten übereinstimmt. Darüber hinaus wird auf Sabbatais Aufenthalt in Thessaloniki und Izmir eingegangen und die Einswerdung des asketisch lebenden Zewis mit der Thora, also der symbolischen Vermählung, dargestellt:

> *„Man hatte ihn von Smyrna verjagt, aber dann brach das glimmernde Feuer zur großen und verheerenden Flamme aus. Seine Demütigung war seine Größe geworden und seine Verklärung. Er ließ zu Thessaloniki ein Fest bereiten und vermählte sich in Gegenwart seiner Freunde feierlich mit der heiligen Schrift: Thora, die Himmelstochter, wird mit dem Sohn des Himmels in unzertrennlichem Bund vereinigt. Fünfzig Talmudisten speisten an seiner Tafel, und kein Armer ging hungrig von seiner Türe. Er vergoß Ströme von Tränen beim Gebet, und nächtelang sang er bei hellem Kerzenlicht die Psalmen.“*[834]

Die Anspielung auf das menschliche Gewissen geht sogar so weit, dass unschuldige Kinder mit in das messianische Programm aufgenommen werden, denn sie sollen auch dem Messias folgen. Zuvor wurde der Name des Messias den Kindern gelehrt und nun sind sie zu seinen Anhängern geworden:

---

[834] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 16.

„Die Kinder folgten ihm auf den Straßen, so daß die Mütter seinen Namen lobpriesen. Und er ließ verkünden, daß er vom Flusse Sabbation aus die zehn Stämme nach dem heiligen Lande führen werde: auf einem Löwen reitend, der einen siebenköpfigen Drachen werde im Maule haben."[835]

Die ganzen Juden in der Diaspora sind voller Hoffnung und es herrscht eine helle Aufregung innerhalb der Gemeinde. Von überall stößt der fiktive Sabbatai auf Unterstützung.

Das Ende des Briefes ist sehr interessant, denn hier wird nicht nur von der Egalität und Gleichheit aller Personen berichtet wie etwa, dass der Fürst dem Bauer gleich sei, oder der Bettler dem Richter, sondern auch die Verwendung von tiefgründig jüdischem Wissen, dass der Autor vermittelt. Für die Vermittlung ist selbstverständlich die Kenntnis notwendig, die wiederum die tiefe Auseinandersetzung mit den eigenen Wurzeln des Autors nahelegt. Wenn man die jüdische Kenntnis mit der Praktizierung jüdischer Regeln nicht unterscheiden würde, so könnte man Wassermann als einen frommen Juden bezeichnen. Da man allerdings das Glaubensbekenntnis nicht allein auf die Kenntnis von jüdischem Inhalt begründen darf, soll die Antwort an dieser Stelle ausbleiben. Essentiell ist jedoch die Verwendung typisch jüdischer Topoi wie etwa die „Schule der Kabbalisten", die Zitate vom *Buch Zohar*, das als jenes mystische Werk gilt, das vor allem Kommentare zu den Texten der Thora enthält und zurück auf die Bücher des Alten Testaments geht wie etwa *Buch der Propheten*; hier Ezechiel und Daniel.

Zewi wird im Roman in die himmlische Sphäre eingeordnet und als ein Teil der Gottheit angesehen:

„Man sagte damals, der Herr der Welten öffne seine Tore, den Propheten zu empfangen. […] Aus dem göttlichen Schoß hatte sich die neue göttliche Person entfaltet, der wahre König, der Messias, der Erlöser und Befreier der Welt, und die Herrschaft des

[835] Vgl. Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 17.

Metatron ist zu Ende. Es steht aber im Buche Sohar, sagten sie: ‚Metatron ist das erste Geschöpf, der Abglanz Gottes; er ist die mittelste Säule, die das Himmlische vollkommen macht; er ist das Vereinigende in der Mitte. Denn der wahre Messias ist der verkörperte Urmensch, der Adam Kadmomn der Schrift, ein Teil der Gottheit.‘‘[836]

Dies wird auch durch die nachstehende Abbildung aus dem 17. Jahrhundert illustriert:



Abb. 11: „Sch(a)lo Sabbat(t)oi“ Abbildung des göttlich abgebildeten Messias (1687)[837]

In dem Roman sind weitere zahlreiche Briefe enthalten, so wie in Zewis realem Leben auch. Der Brief wird von einem Jünger Sabbatais verkündet. Die Juden versammeln sich um die Botschaft zu erhalten und der Jünger prophezeit die Erlösung:

„‚Der einzige und erstgeborene Sohn Gottes, Sabbatai Zewi, Messias und Erlöser des jüdischen Volkes, bietet allen Söhnen Israels Frieden. Nachdem ihr gewürdigt worden seid, den großen Tag und die Erfüllung des Gotteswortes durch den Propheten zu sehen, so müssen eure Klagen und Seufzer in Freude und eure Fasten in frohe Tage umgewandelt

[836] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 17.
[837] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 1020.

werden. Denn ihr werdet nicht mehr weinen. Freut euch mit Gesang und Lied und verwandelt den Tag der Betrübnis und der Trauer in einen Tag des Jubels, weil ich erschienen bin.‘‘[838]

Der letzte Brief, der hier zur Analyse herangezogen wird, stammt vom fiktiven Sabbatai Zewi. Die Juden versammeln sich und er liest ihnen den Brief vor, der eigentlich an seine Frau gerichtet ist. Der Brief besteht anfänglich aus der Prophezeiung, dass er Wunder vollbringen, das Ende der Welt hervorrufen und die Wiederauferstehung der ganzen Menschheit auslösen soll. Daraufhin appelliert Zacharias an die Anwesenden und verlangt mehr Unterstützung.

Darüber hinaus wurde unter Kapitel 4.4 erwähnt, dass der Sabbatianismus nach Scholem eine Folge der Ereignisse „der schrecklichen Katastrophe [ist], die 1648/49 über das polnische Judentum herein[bricht] […] und die große jüdische Gemeinschaft in Polen bis in ihre Grundfesten erschüttert.“[839] Auch im Roman wird darauf Bezug genommen und die Lage der Juden in Polen aufgegriffen:

„‚Die Christen, soviel es gab im ganzen Land, sind hergefallen über uns, und die Gassen waren voll Blut. Unser weißes Tischzeug war voll Blut und die Betten. Mein Vater und meine Mutter und die zwei Brüder und die zwei Schwestern sind alle totgeschlagen worden. In der Nacht haben sie die Häuser verbrannt. Viele, viele Frauen und junge Mädchen haben sie in den Tempel gesperrt und haben Feuer daran gelegt.“[840]

Hier schildert ein junges Mädchen die eigenen Erlebnisse. Das Mädchen am Rande der eigentlichen Erzählung erinnert den Leser an die Figur Jutta Elasser in dem bereits vorher analysierten Werk *Der Moloch*. Zweifelsohne gibt es sehr starke Parallelen, denn hier wird sie im Kloster von den Nonnen nach christlicher Lehre erzogen und in einen Tempel eingesperrt. Der Unterschied liegt etwa darin, dass alle Familienmitglieder ermordet wurden, wobei Jutta

[838] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 18.
[839] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 23.
[840] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 34.

noch einen Vater hatte. Jutta stammt auch aus Polen (Podolin, später in Tarnobrzeg) und das Schicksal ist dasselbe, denn „überall in Polen war es so“[841]. Demnach ist auch hier die Aufmerksamkeit auf die Ungerechtigkeit gerichtet, weil dadurch eine explizite Bewusstmachung des jüdischen Schicksals und der stereotypen Bilder intendiert ist.

Der weitere Verlauf markiert den Höhepunkt der Handlung, der anschließend mit einem schlagartigen und keineswegs retardierenden Fall dargestellt wird. Der Messias sei zum Sultan eingeladen worden und deshalb machen die Juden der Diaspora sich auf dem Weg, wie etwa die Juden aus Deutschland, „gelehrte Talmudisten auf Schiffen und eine ganze Flotte Smyraener“. Darüber hinaus trennen sich Ehepaare voneinander, und die Eltern von ihren Kindern, weil beispielsweise ein Ehepaar ein tiefer Anhänger geworden ist und der andere nicht. Dies zeigt, wie wertvoll der Messias ihnen geworden ist, und was sie alles entbehren können, um den Weg des Messias‘ zu gehen. Überall aus der ganzen Welt, von den arabischen Ländern bis hin zu Indien und Afghanistan, schicken Menschen dem Messias Gold und Wertgegenstände zu. Der Rausch der Juden wird mit der Gegenwart Gottes bis ins Unendliche gesteigert. Es ist selbstverständlich, dass der Fall im Anschluss, aufgrund der tiefen Enttäuschung und Erschütterung, umso tiefer sein wird.

Der Fall der Handlung wird durch die Kenntnis erzeugt, dass der Messias zum Islam übergetreten sei. Die aufwühlende Nachricht verbreitet sich schlagartig und eine tiefe Enttäuschung und Desillusionierung trifft die Juden, da sie im Glauben verraten wurden:

> *„Zirle stand und schaute unablässig in die Ferne, wo diese Szenen sich ereigneten, und plötzlich stieß sie einen markerschütternden Schrei aus, als ob sie alles durch die Lüfte vernommen hätte, und sank vom Wagen herab. Diese vordersten Wagen kehrten um, kehrten zurück, und in kurzer Zeit hatte sich ein lähmender, tötender Bann von wildem Schmerz um die vorher so wanderungslustigen Menschen gelegt. Sabbatai Zewi war zum Islam übergetreten.“*[842]

[841] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 34.
[842] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 62.

Die Niederlage für den falschen Messias im Roman wird auch durch deutsche Flugblätter der frühen Neuzeit dargestellt. Hier heißt es nämlich, dass es Neuigkeiten gibt über den Fall Zewi:


Neubekehrter König oder Prinz der Jüden. Das ist/

Etwas Neues/ von dem erhöheten Josvehel Cam/ wie sel

ger nacher Constantinopel kommen/ daselbst anfangs gefangen gesetzt/ aber endlich wider von dem Groß=Tür

ken erlediget und zu hohen Ehren erhoben worden solches durch gravirte Schand aus Constantinopel den 7. Martii Anno 1666.

Wie auch aus Schmirna und andern Orten gemeldet wird.

Abb. 12: „Etwas Neues/ von dem erhoeheten Josvehel Cam (Sabbatai)/ wie selbiger nacher Constantinopel kommen/ daselbst anfangs gefangen gesetzt/ aber endlich wider von dem Groß=Türcken erlediget und zu hohen Ehren erhoben worden…“ (Augsburg, Sommer 1666)[843]

Die Ankunft der unerwarteten Nachricht, und die Enttäuschung innerhalb der jüdischen Gemeinschaft veranschaulichen folgende Zeilen aus dem Roman, die mit der Historizität parallel verlaufen:

[843] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 490.

„Es war, wie wenn ein hoffnungsvoller Sohn plötzlich hinstirbt, auf den man alles gesetzt, von dem man alles erwartet, und der nun geht. Doch es war schlimmer. Es war mehr wie der Tod, schrecklicher wie der Tod, etwas, das die ganze Haltlosigkeit das Leben in einem grellen Bilde zeigte. […] Auch Sabbatai Zewi war ein Jude, vielleicht das klarste Bild des Juden, ein Stück Judenschicksal: Macht oder Sklaverei.“[844]

4.4.2. „Die Juden von Zirndorf“

Die erste Fassung vom Roman wurde 1897 bei Albert Langen in München publiziert. Die stark überarbeitete Zweitversion, wo bis zu 100 Seiten an Inhalt, aufgrund weitestgehend verkaufsstrategischen Gründen, gekürzt, eine stilistische Milderung der jüdischen Terminologie vorgenommen und bei Samuel Fischer (1906) veröffentlicht wurde, ist bei der vorliegenden Werkanalyse nicht berücksichtigt worden.

Das Werk wird im Hinblick auf die unten aufgeführten vier Gesichtspunkte hin analysiert:

(1) Heimat und Sehnsucht
(2) Judenhoffnung und Judenfurcht,
(3) Kulturpessimismus, Widerstandslosigkeit und Passivität
(4) Messianismus und Sabbatianismus

4.4.2.1. Heimat und Sehnsucht

Die Heimat ist ein ungelöster Begriff innerhalb des Judentums, der zum größten Teil über Jahrhunderte hinweg unterschiedlich definiert wird. Wie schon mehrfach erwähnt, ist es entweder das „portative Vaterland“[845], das „Jerusalem im Herzen“, der reale Ort Jerusalem oder auch der Kontinent Europa, auf dem sich die Juden der Diaspora primär zugehörig gefühlt

[844] Scholem, **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, S. 63.
[845] Heine, **Sämtliche Schriften, Bd. IV**, S. 4.

haben. Das Problem der Heimat(slogiskeit) tritt auch in der Agathon Handlung auf. In Anbetracht der Tatsache, dass *Die Juden von Zirndorf* Wassermanns einziges Werk mit expliziter jüdischer Thematik ist, tritt das Problem umso intensiver auf. Hierbei wird ebenfalls immer wieder der Gebrauch von stereotypen Topoi gemacht, wie beispielweise im folgenden Vater-Sohn Gespräch, in dem das Bild des „Gottesmörders" aufgegriffen wird:

> *„‚Kannst du's nicht sagen? Deinem Vater?'*
> *‚Nein.'*
> *‚Ja, aber –!'*
> *‚Nein. Warum hast du denn das Buch zerrissen?'*
> *‚Weil es Sünde ist, es zu lesen, Sünde gegen den Gott Israels. Woher hast du's?'*
> *‚Sünde? Das kann ich mir nicht denken. Du sagst, Israel ist Gottes Lieblingsvolk? Er beschützt es vor allen andern?'*
> *‚Ja.'*
> *‚Das ist Unsinn, wirklicher Unsinn.'*
> *‚Agathon!'*
> *‚Ja! Das ist dumm. Ist es wahr, daß wir das Blut aller Völker vergiften?'*
> *‚Was für Reden!'*
> *‚Wir haben Jesus gekreuzigt und …'*
> *‚Wir! Nicht wir, Aga.'"*[846]

Aus dem Zitat ist zu entnehmen, dass die Rekonstruktion von fundierter Geschichte und die Darstellung vom wohl ältesten Stereotyp stattfindet, denn Agathon befragt seinen Vater über den Mord an Jesus und die Teilhabe der Juden. Der Vater streitet die Schuld am Mord zwar ab, doch im Kontrast dazu fügt er später an, dass es ohne den Gottesmord nicht zu einem Jesus im Sinne der christlichen Lehre gekommen sei – somit auch nicht zum Christentum –, worüber die Christen sich glücklich und dankbar schätzen sollen. Agathon gibt sich mit der Antwort des Vaters nicht zufrieden und meint, dass sie kein Vaterland haben. Obwohl der Vater dann im Nachhinein ausrichtet, dass Deutschland die Heimat sei und Kaiser und Gesetz die Juden beschützen werden, ist Agathon damit auch nicht zufrieden, denn jene Ortschaft, wo man

[846] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 80.

beschützt wird, ist nicht die Heimat, sondern der Schutz muss unaufgefordert gewährleistet sein, ohne jemals daran zu denken.

Agathons Charakter zeigt demnach in puncto Heimat Gemeinsamkeiten mit dem Messias in dem Vorspiel, denn beide zeigen eine Sehnsucht nach der Heimat. Beispielsweise schaut er in verschiedene Atlanten in ferne Länder „fühlt sich weit über der Erde [,][…] edler und älter. […] Das Heimatsgefühl verlässt ihn nie und empfindet alle Farben umso doppelt intensiver.“[847] Deutschland stellt für ihn keine Option der Heimat dar, denn Agathon betrachtet das Land nicht als ein Vaterland. Deutschland ist „eben so freundlich, ihn zu dulden, und er [darf] dafür die große Hymne mitsingen“[848]. Die beharrliche Frage bleibt für ihn stets offen: „Aber wo war es denn, dies Vaterland, dies geheimnisvolle, liebesvolle?“[849]

Die Duldung wird auch im Werk immer wieder von weiteren Personen bestätigt und trotz den Verfolgungen und Unterdrückungen „krümmt sich [das Volk wie ein] Wurm […] durch die Zeiten [. Sie bringen eine neue] Art von Sentimentalität mit“ [850], die sich in Form der Naivität zeigt, und das „germanische Volk“ seiner wesenseigenen Kultur entleert und zu eigen macht. Deshalb sollen sie „Vertrieben-Sein“ und in ihrer eigenen Heimat leben.

> *„Darin liegt die ‚Judenfrage‘, wie man das Ding läppisch nennt. Darum müssen die Juden fort und tausendmal fort. Was ist alles andere, eine lokale Sache, arm und still! Religion! Was kann uns das heute sein! Nichts. Sie sollen sich ein Land suchen, wo es auch immer sei, sie sollen einen König über sich setzen wie in den alten Zeiten, sollen ihren Weizen bauen und ihr Gras mähen und ihre Häuser aufrichten, sagen wir, in Australien oder wo. Nicht bei uns mehr! Nein, nicht bei uns!“*[851]

[847] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 86.
[848] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 93.
[849] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 93.
[850] Vgl. Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 124.
[851] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 124.

Der im Zitat erwähnte König der Juden ist Agathon. Er fühlt sich wie einst David und möchte hinausgehen, um sich ein Königreich zu suchen, da er im eigenen Land sich fremd und geduldet fühlt und weil ihm die über zeitausendjährige Last sehr bedrückt:

> *„Doch Agathon haßte auch diese von tausend Kämpfen durchrüttelte Zeit, diese atemlose, sinnlose, von Lügen schwangere, von geistiger Pestilenz durchsickerte. Und doch erfüllte ihn die Sehnsucht, sich in den großen Strudel des Lebens zu stürzen, auszugehen wie einst David in jenen einfacheren Zeiten, um sich ein Königreich zu suchen.“*[852]

So wie Wassermann in seinen jüngeren Jahren in die Wälder flüchtet und dort Zeit verbringt, sind auch autobiografische Züge bei Agathon nachzuweisen, da er auch wie Wassermann selber die Tendenz zum Träumen in den Wäldern zeigt und deshalb dorthin flüchtet. Dort ergibt sich nämlich die Gelegenheit von der Heimat zu träumen.

Letztlich sind noch die Worte von Agathon und Monika über den Tod von einem jüdischen Jungen, Sema Hellmut, darzustellen, in der die Schuldlast seit dem Gottesmord – also die zweitausendjährige Last – erneut aufgegriffen wird und Juden ohne Weiteres und stillschweigend in den Tod gehen, als ob sie zuvor gar nicht existiert hätten. Dies betont vor allem die nicht vorhandene Diskrepanz zwischen dem Sein und Nicht-Sein, denn ein Individuum, das denkt, lebt und atmet, sollte wahrgenommen werden.

> *„‚Ich wußte wohl, daß der kleine Sema dem Tod entgegenging‘, sagte Agathon zu Monika […] ‚Oder ich fühlte es vielleicht nur. Aber vielleicht ist er doch noch zu retten. Die Leute sind nur so schrecklich arm.‘*
>
> *‚Aber warum fühltest du es denn?‘ fragte Monika, die stets ein wenig neugierig war. ‚Ach, er ist heimatlos. Seine Seele ist deshalb zerrissen. Er hat nichts Biegsames in sich. Alles bricht bei der ersten Berührung. Und er ist so alt. Er hat Jahrtausende gelebt. Solche Kinder gibt es viele bei uns Juden.‘*

---

[852] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 201.

Dann schwiegen sie lange Zeit."[853]

4.4.2.2. Koexistenz von Judenfurcht und Judenhoffnung

Die Thematik der Judenhoffnung und die damit verbundene Judenfurcht könnte interdisziplinär mit Ernst Blochs *Das Prinzip der Hoffnung*[854] und der jüdischen Geschichte detailliert untersucht werden. Dafür eignet sich der vorliegende Roman von Wassermann sehr gut. Allerdings liegt der Fokus der Arbeit primär auf der Tradierung der Stereotypen und sekundär auf dem Prinzip der Hoffnung. Letzterer funktioniert im Roman für die Aufrechterhaltung der tradierten Geschichte; bzw. mit Assmann'schen Worten, für die Rekonstruktion fundierter Geschichte oder Mythos. Der Begriff der Hoffnung wird an dieser Stelle in Form der Erwartung auf den Erlöser, den Messias in Verbindung gebracht.

Eine messianische Charakterzuschreibung an den Protagonisten seitens des Autors ist ebenfalls Gegenstand der Analyse. Dafür stehen beide Begriffe der Furcht und Hoffnung explizit im Zusammenhang mit dem Juden, noch expliziter mit der messianischen Hoffnung. Beide Terminologien bedingen sich gegenseitig, denn ohne das eine ist das andere nicht möglich. Das gilt auch für reale Erlebnisse, denn ohne die Hoffnung vom historischen Zewi gäbe es die Angst der Rabbiner sowohl in Jerusalem als auch in Istanbul nicht, da der Prätendent im Sinne des Rabbinats ein falsches Bild des Judentums dem türkischen Sultan gibt, das wiederum – vor allem – für die türkischen Juden schlechte Konsequenzen haben könnte. Das gleiche gilt auch für die Anhänger der Bewegung, denn zum einen fürchtet man sich wieder in Elend zu landen und gleichzeitig erhofft man sich die Erlösung. Die Zweiteilung der sabbatianischen Gesellschaft, d. h. die Anhänger auf der einen und Sympathisanten auf der anderen Seite bezeugen, dass das eine Gefühl, entweder der Furcht oder der Hoffnung, überwiegt und die Juden demnach eine Entscheidung treffen, entweder ein Teil der Bewegung zu sein oder nicht. Ausgeschlossen sind hier selbstverständlich die strikten Gegner der Bewegung wie etwa das konservativ-traditionelle Judentum und das Rabbinat. Die geschilderte

---

[853] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 273.
[854] Siehe: Ernst Bloch, **Das Prinzip der Hoffnung. Bd. 1-3,** Berlin: Suhrkamp, 1982.

Tatsache gilt demnach nur für Anhänger der messianischen Bewegung des 17. Jahrhunderts und für die dunkle Anzahl der Juden, die ein zurückhaltendes Votum haben.

Die Furcht vor dem Anderen zeigt sich, wie bereits unter 2.3 dargestellt, in gewaltsamen Taten. Dies wird auch im Roman thematisiert, wo Antisemiten Häuser von Juden – in dem Falle das Haus der Frau Jette – schänden und auf eine Annullierung der jüdischen Anzahl in der Heimat erstreben:

> *„Sie kamen herein, der Schmied mit einem Hammer, der Schuster mit aufgestreiften Ärmeln, beide mit Gesichtern, die wie von Trunkenheit gerötet waren, und der Schmied schlug mit dem Hammer auf die Lehne eines Stuhls, daß sie krachend brach. Mit schrillen Schreien flüchteten die zwei Kinder in das Zimmer der Mutter, und gleich darauf erschien Frau Jette selbst im Bettgewand auf der Schwelle, einer Leiche gleich, und mußte sich am Pfosten aufrecht halten. Der Schuster schrie von seinen Ersparnissen, die ihm gestohlen seien, und er werde dafür sorgen, daß in drei Tagen kein Jud mehr im Dorf sei, dafür werde er sorgen, man könne sich darauf verlassen.“*[855]

Die gleiche Tat wird später im Roman wiederholt als Trockenhäuser im Garten gebaut werden sollen:

> *„[D]ie Arbeiter [nahmen] nicht die geringste Rücksicht auf den Garten, sondern demolierten den Zaun, warfen die schadhaften Ziegelsteine herüber, und als Frau Jette eines Morgens mit gellendem Geschimpfe unter sie fuhr, wurde sie ausgelacht, und nun entstand unter den Arbeitern ein förmlicher Feldzug gegen die jüdische Familie, und jeder Angriff von Frau Jette wurde mit Hohn und Gelächter begrüßt, mit Spott und Haßreden gegen das Judenpack.“*[856]

---

[855] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 137.
[856] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 161.

Interessant an dieser Stelle ist die Reaktion Agathons, denn er appelliert an das Gewissen der Figuren und versucht damit Stereotype abzubauen. Das ist der explizite und wohl fundierte Beweis dafür, dass Wassermann mithilfe von Erinnerungsstößen an den Leser antijüdische Bilder vorgibt. Die Rekonstruktion fundierter Geschichte bzw. Mythos und die über Jahrhunderte hinweg existierenden Voreinstellungen gegenüber den Juden bestätigen ebendies umso mehr, denn Agathon sagt:

> *„‚[N]imm mal an, du hast daheim einen Garten, und der Garten ist fast alles, was ihr habt, denk‘ dir das aus, und es kommen solche Leute, die sich ein Vergnügen machen, den Garten zu ruinieren, den Zaun umzureißen, die Beete mit Steinen zu bewerfen, auf denen ihr im Sommer euer Gemüs‘ wachsen laßt, und davon habt ihr viele Tage zu essen, mußt du wissen. Ich glaube, du tät’st unmäßig zornig werden, wie?‘“*[857]

Daraufhin werden alle nach und nach still und Agathon setzt fort:

> *„‚Denkst du, Herr Gevatter, ich bin reicher als du? […] Sieh doch her, was ich am Leib hab‘! Und mein Hemd, ob’s von besserm Stoff ist als deins. Im Gegenteil, deins ist von besserm Stoff, der Stoff kostet mehr, das kannst du getrost glauben.‘ Damit zog er seinen Rock aus und hielt dem Alten seinen Hemdenärmel zum Anfühlen hin. […] ‚Ihr denkt wohl, es gibt lauter reiche Juden? […] Das ist nicht wahr.‘“*[858]

So appelliert Agathon an das Gewissen der Menschen und verlangt von ihnen Empathie zu zeigen, denn der Garten ist für den Anbau von Gemüse gedacht und zugleich die Existenzmöglichkeit der Familie. Im Anschluss hebt er hervor, dass es keinen Unterschied zwischen den Arbeitern und Juden gibt und dass der Glaube, dass alle Juden reich seien, falsch

[857] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 162.
[858] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 162.

ist. Das Bild vom „Wucherer“, „Vampir“, „Kapitalisten“ und „Zersetzter“ wird hier explizit aus dem Munde des Protagonisten kritisiert.

Diese gewaltvollen Taten sorgen für die Duldung und ein Leben in Suppression, denn Juden werden stets mit den aufgeführten Vorwürfen beschuldigt. Sie werden zum *Anderen* verfremdet und mit bestimmten negativen Eigenschaften versehen. Die Anwesenheit des *Anderen* ist unerwünscht, und somit wird er geduldet oder gar unterdrückt. Es gibt keinen Ausweg, weder das „Sich-Assimilieren“ ist ausreichend noch die Konversion. Die wohl einzige Alternative ist die Erlösung durch einen Messias, die stark durch die Hoffnungsträger unterstützt wird, da der jüdische Idealismus in der messianischen Idee tief verwurzelt ist, wovon der Autor Gebrauch macht.

Obwohl die Hoffnung auf einen Messias „in allen frommen Juden schlummert und das ihn selten [verlässt]“[859], sind Ausdrücke der Angst und Vorwürfe in Form der Stereotype stets vorhanden. Aufgrund des Vorwurfes über den Gottesmord revanchiert sich beispielsweise der Antisemit, Sürich Sperling, an Agathon Geyer, indem er ihn „an ein schwarzes Kreuz an der Wand, neben dem Jesus Christus h[ä]ng[t]“[860]. Der Antisemit verwundet den Heiland und sorgt dafür, dass er blutet. Anschließend nimmt er eine Schüssel, platziert es zu Füßen Agathons, sodass sein Blut hineinfließen kann, und sagt: „Da hast du dein Blut wieder. Bist du jetzt zufrieden?“[861] Die Ausübung der Rache begründet Sürich mit dem Gottesmord, denn Juden sollen Jesus getötet haben: „Sprich, du Aas, habt ihr nicht den Heiland (=Jesus, Erlöser) gekreuzigt? Das ist eure Schuld.“[862] Hier wird der Akt der Kreuzung Christi inszeniert und Agathon erhält ein gleiches Schicksal wie Jesus. Somit wird er durch die Christus-Imitation auch in die himmlische Sphäre eingestuft und sein Image innerhalb der Juden gesteigert.[863]

Der Akt der Vergeltung in Form der Inszenierung des Gottesmordes soll an dieser Stelle festgehalten sein. Diesen Akt begegnen weitere textinterne Figuren wie etwa Lämelche

[859] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 79.
[860] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 133.
[861] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 134.
[862] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 134.
[863] Siehe: Plöger, S. 312f.

Erdmann, dem Sürich Demut, Missgunst und Feindseligkeit schon vorher entgegengebracht hat:

> *„Da geht die Tür auf und Lämelche Erdmann kommt herein, setzt sich und lächelt und nickt. […] ‚Oh, Sürich Sperling […] das ist eine Handlung voll Bedeutung, denn von jetzt an sind die Juden frei. Nimmer die Milde wird regieren, sondern die Kraft. Wir werden hassen unsere Feinde, hassen, hassen! Der Ewige Jude ist jetzt erlöst, und du, Sürich Sperling, wirst werden der Ewige Christ. Denn die Welt wird neu. Sie wird sich häuten gleich einer Schlange, so wahr ich Lämelche heiß. Dann wirst du sein der Ewige Christ. Und du wirst sein verurteilt, zu trinken all das Blut, was geflossen ist durch christliche Feindesliebe.‘“*[864]

Aus dem Zitat ist ein weiterer Stereotyp zu entnehmen, und zwar die des „ewigen Wanderers Ahasverus“. So wie der Fluch über den Schuster herrscht, verdammt der Jude den Antisemiten als den „Ewigen Christ“, weil er sich an Agathon rächt. Es kann also festgehalten werden, dass mit dem Akt der Inszenierung von der Kreuzung Jesu durch den Protagonisten Agathon, der Autor auf Gegenreaktionen aufmerksam macht und somit den Hass begründet. In Wirklichkeit ist dies zwar keine Kreuzung, doch wohl ein entscheidender Grund dafür, dass später Agathon Sürich Sperling tötet.

Solche Konfrontationen sorgen dafür, dass Agathon sich mit seiner jüdischen Identität im Laufe der Zeit mehr auseinandersetzt. Obwohl er anfänglich seine Zugehörigkeit zum Judentum strikt ablehnt, nimmt er jedoch im Laufe der Zeit diese wahr: „Zum erstenmal in seinem Leben w[i]rd ihm klar, daß Jude sein eine Ausnahme sein heiße.“[865] Darüber hinaus wird der Protagonist von weiteren Figuren wie etwa von Gudstikker motiviert, einen Anspruch auf den Messias zu erheben und über sein Volk zu herrschen:

---

[864] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 134.
[865] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 88.

„‚Sehen Sie, Sie gefallen mir. Ich weiß kaum warum, aber vielleicht steckt etwas in Ihnen, was in mir nicht steckt. Sie sind ein Jude. Bei den Leuten gibt es manchmal Individuen von wunderlicher Kraft. Besonders in ihrem Alter. […] Gehen Sie, Agathon, wecken Sie Ihr Volk auf. Sagen Sie, wach auf mein Volk, wie der Prophet in der Bibel.‘“[866]

Stefan Gudstikker hat unter anderem auch eine Schlüsselfunktion im Roman *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs*, da er die Agathon-Handlung aus der Retroperspektive dem Leser erzählt.

An einer anderen Stelle wird ein weiteres, auf Angst begründetes, Stereotyp geliefert. Das Bild ist die des „Wucherers“, „Geldausbeuters“, „Vampirs“, „Blutsaugers“ und „Kapitalisten“. Der goldgierige Baldewin Estrich aus Nürnberg ist eine Persönlichkeit, die alle Talente der Natur, Magie, Zauberei und Wissenschaft nutzt, um an die Kunst des „Goldmachens“ zu gelangen. Die Darstellung der Juden im Roman sind also äußerst reichlich mit Stereotypen ausgestattet. Dadurch soll die Bewusstmachung über die antijüdischen Bilder und der Abbau dessen erzielt werden.

Ferner ist die jüdische Familie Geyer allerdings nicht sündenfrei und schuldlos. Sürich Sperling wird ermordet. Sowohl der Vater als auch der Sohn Agathon sagen, den Mord an den Antisemiten ausgeübt zu haben. Aus den Aussagen beider Figuren ist zu entnehmen, dass der Vater halluziniert: „Aga, ich will dir was sagen, aber sei still in Ewigkeit. Ich habe Sürich Sperling umgebracht.“[867] Daraufhin versucht Agathon seinen Vater zu beruhigen und teilt ihm mit, dass es nur ein Traum war und verkündet den wahren Mörder:

„‚Vater!‘ flüsterte Agathon leidenschaftlich. ‚Vater, hör mich an.‘

‚Licht, Licht!‘ erwiderte Elkan dumpf.

‚Ich hab‘ keine Streichhölzer da. Hör nur erst. Es ist nicht wahr, daß du Sürich Sperling getötet hast. Ich hab’s getan.‘

‚Nein Aga, du willst eine Wohltat an mir tun, aber es ist umsonst.‘ […]

---

[866] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 90.
[867] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 191.

‚Es war ein Traum, Vater' […]. Ich war es, ich hab' es getan. Das weiß ich und kann es verantworten. Ich bin kein Jude mehr und auch kein Christ mehr, und ich habe nicht euer Schuldfühlen in mir. So ist meine Tat über dich gekommen, weil du ein Jude bist und ich von deinem Blut.“[868]

Agathon trägt die Schuld einen Menschen getötet zu haben, doch dies geschieht als ein Konfessionsloser, da die christliche und jüdische Religion jegliche Art des Mordes verbietet. So muss er ohne Religion handeln. Die Aussage „ich bin kein Jude mehr“[869] sollte deshalb weniger als eine Loslösung von der Religion, doch primär als eine Bedingung des mörderischen Handelns verstanden werden; vergleichbar etwa mit der Lady Macbeth in der Tragödie von Shakespeare, in der sie sich von ihrer weiblichen und menschlichen Natur losspricht, die die Grundvoraussetzung für das gewaltvolle und mörderische Handeln bietet, die wiederum in der sehr ausführlichen und aufschlussreichen Shakespeareforschung als solche wahrgenommen wird.[870]

„Lady Macbeth:
The raven himself is hoarse
That croaks the fatal entrance of Duncan
Under my battlements. Come, you spirits
That tend on mortal thoughts, unsex me here,
And fill me from the crown to the toe topful
Of direst cruelty!“ (Act I; Scene 4; 38-43)

---

[868] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 193f.
[869] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 132.
[870] Siehe: (1) Janet Adelman, “’Born of woman’: Fantasies of Maternal Power in ‚Macbeth‘”, in: Marjorie Garber (Hrsg.), **Cannibals, Witches and Divorce: Estranging the Renaissance**, Baltimore: John Hopkins University Press, 1987, S. 90-121.; (2) Susan Bassnett, **Elizabeth I: A Feminist Perspective**, Oxford: Berg, 1988.; (3) Stephanie Chamberlain, “Fantasizing Infanticide: Lady Macbeth and the Murdering Mother in Early Modern England”, in: *College Literature* 32.3, 2005.; (4) Terry Eagleton, **William Shakespeare**, Oxford: Basil Blackwell, 1986.; (5) Marina Favila, “Mortal Thoughts and Magical Thinking in Macbeth”, in: *Modern Philology* 99.1, 2001.; (6) Dianne Hunter, “Doubling, Mythic Difference, And The Scapegoating of Female Power in Macbeth”, in *Psychoanalytic Review* 75.1, 1988.; (7) Hawley Yvette, “Lady Macbeth and Cleopatra: A Study of The Fictional Female Ruling Figure in Shakespearean Tragedy”, (**Unveröff. M.A.** These, California, 2002).; (8) Carol Thomas Neely, “Documents in Madness' Reading Madness and Gender in Shakespeare's Tragedies and Early Modern Culture”, in: *Shakespeare Quarterly* 42.3, 1991.

Aus der ganzen Problematik und dem Ungleichgewicht von Hoffnung und Furcht zeichnet der Autor ein gravierendes Resultat und führt es seinem Leser vor. Dadurch wird bezweckt, dass Vorurteile auf Unkenntnis beruhen und somit Individuen Gefühle der Angst entwickeln, da man über das Fremde nicht erhaben ist. Wenn diese Arten der Voreinstellung von einer Generation in die nächste, unabhängig von ihrer historischen Richtigkeit, tradiert werden, so ist ein friedvolles Miteinander, sowohl für die Juden als auch Nicht-Juden unvorstellbar, und demnach eine Heimat in der Diaspora auf europäischem Boden im Sinne der meisten assimilierten jüdischen Autoren vor dem Zivilisationsbruch unerreichbar.

4.4.2.3. Kulturpessimismus, Passivität und Widerstandlosigkeit

Die jüdische Bevölkerung zeigt sowohl im Exil als auch zu Zeiten ihrer Versklavung in Ägypten ein Bild jeglicher Gewaltlosigkeit. Ob die Passivität und Widerstandlosigkeit nach dem Erhalt der Zehn Gebote am Berg Sinai in Zusammenhang stehen, da das fünfte Gebot den Akt der Tötung verbietet, sei dahingestellt. Für die vorliegende Arbeit ist entscheidend, dass das Stereotyp des „passiven Juden“ seit Jahrhunderten tradiert wird. Für das passive, widerstandlose und pessimistische Verhalten der jüdischen Gemeinschaft lassen sich bestimmte Faktoren als Auslöser bestimmen. Ein wichtiger Faktor sind die Ursachen, genauer die Gegenspieler, die das Leben in Suppression verantworten. Derart charakterisierte Antagonisten gibt es auch in dem Roman von Wassermann: Sürich Sperling.

Er hat die Gabe Juden zu „riechen wie der Hund das Wild [und gilt als] das Urbild der Germanen“[871], der das Leben der Juden im Roman, besonders von Agathons Vater, erschwert. Der Vater kann sich nämlich kaum vor Sürich Sperling verteidigen und nimmt die Unterdrückung einfach hin, denn er „fürchtet ihn so, daß er schon zittert, wenn er seinen Namen hört.“[872] Es ist aber nicht nur Agathons Vater, sondern alle Juden fürchten sich vor ihm. Sürich besitzt einen Schuldschein des Vaters, mit dem er ihn erpresst. Die Zuschreibung vom Bild des

[871] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 77.
[872] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 133.

„Wucherers“ und des „Shylocks“ an einen Typus des Urgermanen illustriert die Kehrseite des Stereotyps. Es sind nicht die Juden, die unterdrücken, sondern jene, die unterdrückt werden.

Bevor Agathon die Reife seines Jude-Seins erhält, geht er in frühem Alter, aufgrund seiner hinterfragenden Natur, auf die defätistische, aussichtlose und gespensterhafte Natur der Religion der Juden ein. Dabei macht er auch Gebrauch von judenfeindlichen Bildern der „Dunkelmänner“ und „Schacherer“:

> *„Agathon stand auf dem nebelnassen Pflaster und schaute in eine glänzende erleuchtete Etage hinauf. Er dachte etwas verwundert nach über die Pracht und den Reichtum dieses Judenhauses, denn in dieser Stadt gab es mehr Judenpaläste als Christenhütten, und ging dann weiter und begegnete den Juden, die aus dem Abendgottesdienst kommend, die Gebetsbücher trugen und laut feilschten und handelten. Als er sie sah, fühlte Agathon, daß diese alte Religion der Juden etwas Totes sein müsse, etwas nicht mehr zu Erweckendes, Steinernes, Gespensterhaftes. Er wandte seine Augen ab von diesen häßlichen Gesichtern voll Schachereifers und Glaubensheuchelei.“*[873]

In einem weiteren Szenario wird die Last des Jude-Seins erneut aufgegriffen. Diesmal ist es Agathon und seine Geliebte Jeanette. Durch Figur Jeanette wird das Verbrechen und das Leiden zum Ausdruck gebracht, die auf ihren Schultern lasten. Das Verbrechen geht zurück auf das Stereotyp des „Gottesmörders“, das weiteren Bildern wie etwa des „Ritualmörders“ vorangeht:

> *„Daß wir beide Jude sein müssen!‘ rief sie aus, als sie sich in einen Winkel gesetzt hatte. ‚Ich fühlte das ganze Alter des Judentums auf meinen Schultern und alle seine Verbrechen, alle seine Leiden. Ich habe alle seine Fehler in mir; ich bin der pure Verstand und die pure Schwäche. Ich bin grüblerisch und scheu, feig und frech, ich liebe die Nacht und das Orgelspiel und bin gern geistreich, wie du siehst. Und du, was bist du eigentlich? Wie kommst du zu uns mit deiner reinen Stirn? Du sollst ja auch ein Wundertäter sein. Ja,*

[873] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 86.

ich spüre es. Wenn du willst, bin ich deine Magd. Das habe ich die schon einmal versprochen. So werden alle Worte wahr. Mein Gott, mein Gott, wie kann man so viel reden! Der reine Brunnen Versiegenicht!'

Agathon lächelte. ‚Brunnen Versiegenicht. Ein Lieblingswort von Bojesen.'"[874]

Aus dem Zitat ist noch der Begriff des „Brunnen Versiegenicht" zu entnehmen. Im historischen Teil ist erwähnt worden, dass Juden mit der Vergiftung der Brunnen und somit der Ausrottung der Christen beschuldigt werden. An dieser Stelle wird erneut der Begriff „Brunnen" aufgegriffen, doch diesmal im entgegengesetzten Sinne verwendet, denn die Brunnen sollen nicht versiegen bzw. austrocknen. Interessant an dieser Stelle ist auch, dass Wassermann den Teil mit der Erwähnung Bojesens in seiner überarbeiteten Version weggelassen hat; doch hier ist die Tradierung des Stereotyps durchaus vorhanden. Jeanette nimmt allerdings bedingungslos und stillschweigend die Beschuldigungen der Verbrechen auf sich und macht auf ihre „pure Schwäche" aufmerksam, die bei allen „passiven Juden" charakteristisch zu sein scheint, sogar bei Agathon.

Um ein friedvolles und von Stereotypen freies Leben zu führen muss „ein griechischer Glanz sein, der von einem zum anderen strahlt"[875], denn

„[a]lle Juden müßten ausgerottet werden, nicht der Körper, aber der Geist, denn aller Glaube ist Judentum. Immer werden die Juden, auch die Christen sind Juden, immer werden sie neue Götter bringen. Immer werden sie eine neue Art von Heiland bringen.'"[876]

Die Faszination für die griechische Mythologie bei Agathon wird noch zugespitzt: Im Löwengardschen Palast betrachtet er im Plafond, in der zahlreiche Gemälde der antiken

[874] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 235.
[875] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 236.
[876] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 236.

Mythologie abgebildet sind, das Bild der Kassandra, die ihre Arme vor der brennenden Stadt Troja hebt.

> *„Agathon hatte mit den Händen Gustikkers Arm umklammert und schwankte, als ob er zu Boden sinken wolle. […] Scheu betrat er das breite, lichtgebadete, mit schweren Teppichen belegte Vestibül. Der Plafond und die Wände waren von Künstlerhand mit Darstellungen aus der antiken Mythologie geschmückt. Vor ihm stand wie eine lebende Gestalt Kassandra, den Arm gegen das brennende Troja erhoben. Sie war fast nackt, die Brüste waren geschwellt vor Haß. Stets mußte Agathon die Augen vor dem Bild niederschlagen. Die dem Juden angeborene Scham vor dem Nackten ging bei ihm bis zu physischem Schmerz.“*[877]

Agathon empfindet die fast nackte Kassandra mit angeborener Scham der Juden, da die Nacktheit und die Körperhaltung von Kassandra das Versagen und *Nichts-Bewirken-Können* illustriert, weil sie in der griechischen Mythologie als die tragische Heldin betrachtet wird und Unheil prophezeit, doch aufgrund des Fluchs ihr niemand Gehör schenkt. Agathon identifiziert sich mit der Persönlichkeit und erkennt Gemeinsamkeiten mit den ungehörten Kassandrarufen, da warnende jüdische Propheten des Alten Testaments wie etwa Jeremia und Jesaja dasselbe getan haben. Allerdings sind sie auch nicht wirkungsvoll und das Resultat für die jüdische Bevölkerung fällt desaströs aus. Das Erstarren Agathons vor dem Bild der Kassandra zeigt die Hoffnungslosigkeit, die an dieser Stelle festzuhalten ist. Hinzufügend zum griechischen Bild ist noch Agathons Name zu nennen, denn es ist der Name des Sohnes vom letzten trojanischen König Priamos.

Darüber hinaus wird das passive und unterdrückte jüdische Schicksal an weiteren Stellen von mehreren Figuren zum Ausdruck gebracht. Der Vollständigkeit halber werden sie kurz dargestellt. Demnach sind Juden „Würmer, Schlangen, Mistzeug“[878], „Verbrecher [und] Geduldete [und wenn das Thema des Messias fällt, so liegt darin] etwas schmerzlich

---

[877] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 91.
[878] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 106.

Zweifelndes“[879]. Das verbleibende Bild ist demnach, dass Juden „an einer fremden Tafel, bei einem fremden Volk“[880] speisen und nichts erobert haben. Das hier tradierte Bild stellt demnach ein Akt der schlichten Akzeptanz der bisherigen Umstände des Kulturpessimismus‘, Widerstandlosigkeit und Passivität dar. Die geschilderten Juden zeigen einen introvertierten Charakter und eine Unfähigkeit zur aktiven oder gar gewaltsamen Handlung. Sie zeichnen sich eher mit ihrer Feinheit aus und beeinflussen die Gesellschaft, in der sie leben, mit ihrer Kultur. Dies bezeichnet Gudstikker beispielsweise als eine „jüdische Degeneration“[881]:

> *„‚Ich will dir sagen, die Juden sind viel bessere Menschen als wir, edlere Menschen. Sie trinken nicht, sie betrinken sich nicht, sie sind eigentlich viel fremder in der Welt als wir. Wenn bei uns nicht alles aus dem Leim geht, haben wir es bloß den Juden zu danken.‘“*[882]

Das anständige Leben wird zwar hier auf der einen Seite imponierend dargestellt, doch es ist vielmehr als eine Kritik – vor allem an der eigenen – Kultur zu lesen, denn an dieser Stelle wird die jüdische Feinheit mit der eigenen verglichen:

> *„‚Kein Wunder‘, sagte Gudstikker, ‚wie leben wir auch? Wir haben ja gar kein Nationalgefühl mehr. Man kann nicht sagen, daß hier die Juden in der Herrschaft sind, nein, man kann es nur rätselhaft finden, wenn man einen Christen findet in der ganzen Provinz, ich meine einen anständig gekleideten, der den Kopf auf eigene Rechnung zu tragen wagt.‘“*[883]

---

[879] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 111.
[880] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 111.
[881] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 106.
[882] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 106.
[883] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 122f.

Dennoch leugnet der Freund Bojesen nicht, dass Juden gesellschaftliche Schwingungen mit sich bringen und das Leben aktiv halten, wobei die jüdische Degeneration heikel betrachtet und als ein „Kardinalthema“ bezeichnet wird:

> *„‚Ach, das meine ich eigentlich nicht‘, entgegnete Bojesen leicht errötend. ‚Es ist freilich ein Kardinalthema. […] Sehen Sie doch um sich, die ganze Presse liegt in ihren Händen […]. Natürlich haben sie auch den Handel inne, aber, was die Hauptsache ist, auch die Literatur. […] Die Presse bedarf des jüdischen Geistes, ja, da mögen Sie den Kopf schütteln, sie braucht diese scharfen, eindringlichen Reagentien, dieser Gewandtheit und Schlüpfrigkeit, mit einem Wort, der Kohlensäure. Der Handel – nun, wo ist die Quelle des großen industriellen Aufschwungs, der große Kapitalswerke? Davon will ich gar nicht reden. Aber die Kunst, sehen Sie, das ist ein schmerzliches Thema.‘“*[884]

Mit dem Zitat liefert Wassermann außerdem erneut die stereotypen Bilder. Die Juden sind demnach reich, haben die Presse und den Handel unter Kontrolle und die finanziellen Quellen der Juden bleiben unklar. Somit injizieren sie den jüdischen Geist über die Medien und können sie als Machtinstrumente nach eigenen Vorstellungen ausnutzen. Überdies werden die Juden der Vergangenheit mit den Juden der Moderne verglichen und das Vergehen der vergangenen Juden tabuisiert; denn die modernen seien echte Künstler:

> *„Jetzt sehen Sie überall jüdische Künstler, erschreckend viele, erschreckend gute. Was sie schaffen, wohlverstanden, ich spreche nicht von denen aus vergangenen Jahrzehnten, das ist keine Frage mehr; das hat auch mit der Kunst, wie ich sie meine, nichts zu tun. Von den heutigen will ich reden. Sie sind Künstler, echte Künstler, daran ist nicht zu zweifeln.“*[885]

---

[884] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 123.
[885] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 123.

Das Thema wird demnach oftmals und kontinuierlich aufgegriffen und hervorgehoben. Auch einige Seiten später wird der Kulturpessimismus der Juden durch Bojesen charakterisiert:

> *„‚Sie sind Jude. […] Ihr Volk ist es, das uns dies Geschenk gemacht hat, Ihr arbeitsames, intelligentes, stets an Extremen bauendes Volk. Sie lieben nicht das Weib, sondern Sie lieben die Liebe, nicht mehr die Selbstbetrachtung und Selbstvervollkommnung, sondern das Quälerische, Zerstörende, Erniedrigende, alles, was Sie zum Märtyrer macht. […] Und wenn ich sage, die Juden sind schuld, so ist das keine gedankenlose Anschuldigung von mir. Nicht jene alten Juden, die noch fromm sind, sie sind entweder ehrwürdig oder komisch; nein, die neuen, die sogenannten modernen Juden, die vollgesogen sind mit dem ganzen Geist und der Überkultur des Jahrhunderts, sie sind es, die mit ihrer menschlichen Düsterkeit und ihrer geistigen Schärfe kommen und ein Pseudochristentum aufrichten mit Gefühlskasteiungen, fleckenloser Liebe und dergleichen. Ich weiß es nur zu gut, es ist ein altes Erbe Ihres Volkes. Auch Christus war ja ein Jud.‘“*[886]

Aus dem Zitat ist ein weiteres Indiz für die „kulturpessimistische Haltung“ der Juden erkennbar. Trotz der Unterdrückung, die sich in Form der Qualen zeigt, manifestiert sich ihre „passive Haltung“. Die Schuldfrage wird erneut erwähnt, doch diesmal kommt explizit zum Ausdruck, dass es eine gedankenlose Anschuldigung ist. Mit anderen Worten wird darüber nicht nachgedacht, sondern man wird ohne Weiteres beschuldigt. Dies ist ein weiterer, fester und offensichtlicher Beweis für die Tradierung der judenfeindlichen Bilder.

In den weiteren Zeilen wird folglich auch erwähnt, dass Juden stets am meisten gelitten haben und als „ewige Wanderer“ ohne Heimat auf der Welt verweilen. Sowohl in der Geschichte als auch in Musik und Kunst wird die von Juden inszenierte Dekadenz von Nicht-Juden als etwas Bedeutendes wahrgenommen, denn selbst den Verfall kann sich die nicht-jüdische Welt außerhalb des Judentums hier nicht inszenieren; und sie beschäftigen sich eher mit anderen weniger interessanten Themen als die Juden, wie etwa Sozialdemokratie,

---

[886] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 150f.

Frauenemanzipation, usw. Dadurch wird im Gespräch die konservative Haltung Bojesens und Nieberdings deutlich, denn sie halten nichts davon.

> *„‚Ich weiß schon, daß wir am Ende einer Kulturepoche stehen und niemand weiß, was werden soll. Unsere ganze Gesellschaft verstopft sich Geist und Ohren mit Musik. Niemals war ein blödsinniger Musikkultus zu solchen Ehren gelangt. […] Wir können nicht einmal eine anständige Dekadenz inszenieren. Unsere gute Gesellschaft ist ausschließlich auf das Vertreiben der Langeweile angewiesen, dann Sozialdemokratie, Frauenemanzipation, Militarismus, der Kultus mit den Erfindungen, das alles kommt mir vor wie ein Kindertrompetenkonzert.‘ […] ‚Es kann nicht geleugnet werden, daß wir viel schneller dem Abgrund zurutschen, seit die Juden emanzipiert sind, wie das schöne Wort nun einmal heißt.“*[887]

Bedeutsam wird allerdings, wenn im weiteren Verlauf des Gesprächs auf die jüdische Emanzipation ausgehend von der sogenannten *Haskala*, eingegangen wird. Denn seither werden die Juden „äußerst gefährlich“ angesehen, denn, sie lösen eine Verwischung der Linien zwischen dem Eigenen und Anderen aus, wenn sie an der Kultur eines Volkes teilnehmen. Das verdeutlicht umso mehr die Angst vor den Juden, die geheimnisvoll, unberechenbar und undurchdringlich Vieles auslösen können:

> *„Ach bitte, lassen Sie mich reden, ich bin einmal so schön drin. Nehmen Sie an, daß ich mich betäuben will. Die Juden sind bis zu dem Punkt ungefährlich, als sie nicht an der Kultur eines Volkes teilnehmen. Sobald das kommt, sind alle prägnanten Linien verwischt, das Bild wird unruhig, die Gärung beginnt. Es ist, als ob diese Nation eine Art giftiger Sauerteig wäre. Nun, ich kenne so viele gebildete Juden, wahrhaft gebildete Menschen, Künstler oder Männer der Wissenschaft oder auch Kaufleute, aber ich muß sagen, so sympathisch und lieb, mir die meisten sind, sie haben alle einen seelischen Defekt, einen sittlichen Krankheitsstoff, der ihre andersblütige Umgebung alsbald ansteckt.“*[888]

---

[887] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 181f.
[888] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 181f.

Die jüdische Bevölkerung zeichnet sich, wie auch schon im historischen Teil ausführlich dargelegt, vor allem durch ein Leben in aussichtloser Unterdrückung aus. Diese Suppression geht von der Angst vor dem Unbekannten bzw. dem Anderen, und der Entstehung der antisemitistischen Judenbilder hervor. Daraus ergibt sich unter der jüdischen Gemeinde die Akzeptanz und das bedingungslose Hinnehmen des ausgesetzten Zustandes. Nicht nur Stereotype werden somit tradiert, sondern auch spezifische Handlungsmuster innerhalb der jüdischen Gemeinde. Es ist demnach eine Sache der Aktion-Reaktion, Ideologien und Welt- und Menschenbilder, die den gegenseitigen Verkehr und die Kommunikation prägen. Der einzige Ausweg wäre „neue Menschen [zu] formen“[889], die fern von jeglichen Vorurteilen sind. Dafür sind Bewusstmachung und die Auseinandersetzung mit dem Problem notwendig, die vom Autor durch die zahlreiche Verwendung der genannten Bilder in seinen Werken bezweckt wird.

4.4.2.4. Der moderne Messias

In den vorigen Kapiteln wurde der historische Messias Sabbatai Zewi, seine Funktion in der messianischen Bewegung und die Auswirkungen ebenjener innerhalb des Judentums dargestellt. Daraufhin wurde versucht, den historischen Zewi mit dem fiktiven zu vergleichen und auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu überprüfen. An dieser Stelle steht der falsche Messias des 17. Jahrhunderts dem modernen Messias, Agathon, entgegen. Dieser Abschnitt hat denselben Ausgangspunkt mit Fritz Martinis Feststellungen über die Utopie des Messias in der Moderne, doch, sie grenzt sich durch das unterschiedliche Resultat ab.

Darüber hinaus wurde bisher die starke Persönlichkeit Agathons in den vorigen Unterkapiteln fragmentarisch illustriert. Festzuhalten ist demnach, dass Agathon eine starke Persönlichkeit aufweist, einen Drang zum aktiven Handeln zeigt und eine geistige Entwicklung mit der Zeit durchläuft. Er gilt als das totale Gegenstück zum historischen und fiktiven Zewi, der das schwache Bild des Erfolgslosen darstellt und nur mithilfe weiterer Personen erfolgreich

[889] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 242.

wird. Die Gegenüberstellung der beiden Figuren, die zugleich den Ausgangspunkt der vorliegenden Analyse ausmachen, wird auch durch Martini ähnlich dargelegt:

> *„Denn in Agathon Geyer, um die Jahrhundertwende 1900, kehrt, nach Wassermanns damals recht simpler Geschichtstheorie, als Gegenspiegelung zum falschen Messias, der reine Messias wieder.“*[890]

Der offene Schluss ermöglicht dem Leser ein Ende nach den eigenen Vorstellungen zu formen. Die Analyse unterscheidet sich allerdings in der Hinsicht, dass das Werk als ein Ganzes wahrgenommen wird und Agathon nicht als der wahre Messias der Moderne selbst sondern – wie Johannes – der Verkünder des neuen Messias, seinem Sohn Beatus, ist. Dafür muss Agathon sich allerdings die Reife aneignen und sich mit dem messianischen Gut auseinandersetzen:

> *„Er hatte ein altes Buch aufgefunden und fand darin die Geschichte des Sabbatai Zewi. Mit durstigen Augen las er sie. Wie wußte er gut zu scheiden unter dem Wahren und Erlogenen, dem Phantastischen und Tiefsinnigen! Wie sah er durch die Person des seltsamen Propheten in die Seelen der Menschen, die nicht dem beharrlichen Ernst sich beugen, nicht der beweglichen Stimme des mitleidenden Beraters, sondern dem prunk- und goldstrotzenden Worthelden, dem Halboffenbarer, dem, der mit ihrer Begeisterung spielt und dann achtlos über ihre Leichen schreitet.“*[891]

Aber auch an einer weiteren Stelle im Gespräch mit Fräulein Käthe tauchen Agathons Gedanken über den Messias auf:

---

[890] Fritz Martini, “Jakob Wassermann: Die Utopie eines Messias in der Moderne. Zu dem Roman *Die Juden von Zirndorf*”, in: Rudolf Wolff (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Werk und Wirkung**, Bonn: Bouvier, 1987, S. 98-123. Hier: S. 99.
[891] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 156.

„Er dachte an Monika und eine Glut stieg in ihm auf, daß sein Blick förmlich verhängt wurde. Dann liefen seine Gedanken weit fort zu Sabbata Zewi und seinen Freudenfesen, und er zweifelte nicht an der Ehrlichkeit des Propheten, der das Leben in so großen Linien gelebt und alle Mitlebenden beglückt hatte.“[892]

Ferner ist es die Protagonistin im Renate Fuchs Roman, die den Sohn Agathons, den wahren Messias, Beatus den Glücklichen, auf die Welt bringt. Denn wie Stefan Zweig auch anmerkt:

„Noch ist das Ideal nicht geschaffen, noch die Geschichte des Beatus nicht geschrieben, Sohnes Agathons und Renates, des Erlösers und der Erlösten, die Geschichte des Freien von beiden Rassen, des von allen Fährnissen Befreiten.“[893]

Es ist demnach ein Prozess der Reife. Die Zeit muss erst kommen, sodass der wahre Messias sich offenbaren kann. Erneut sind Spuren der messianischen Hoffnung trotz des desaströsen Geschehens im Vorspiel vorhanden. Das Ende von *Die Juden von Zirndorf* deutet demnach auf die Geburt des wahren Messias, den Sohn Agathons, am Ende des Fortsetzungsromans hin:

„‚Und was willst du tun jetzt, Agathon?‘
‚Warten.‘ […]
‚Warten, Agathon ? Worauf?‘ […]
‚Ich möchte so gern einen haben, Agathon, einen Apfel von da droben.‘
‚Du mußt warten, Monika.‘
‚Immer warten! Worauf denn?‘

---

[892] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 167.
[893] Zweig, “Jakob Wassermann” S. 1132f.

‚Sie sind noch nicht reif, Liebste.‘
‚Das dauert aber noch so lange…‘
‚O nein, zwei gute Sommerwochen und sie sind reif. Laß sie erst reif werden, Monika.‘
Und Agathon küßte die junge Mutter auf die Stirn.“[894]

Die Handlung von Agathon endet mit dem Prolog in *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs,* doch die Geschichte vom vollkommenen Übermenschen ist noch nicht geschrieben worden. Für Martini ist es Agathon Geyer, der in sich selbst den neuen Menschen verwirklicht hat, da er Renate Fuchs zu ihrer Selbstfindung geholfen hat.[895] Obwohl Wassermann den Zügen seines Protagonisten Übermenschliches zuschreibt, der alle Probleme in sich absorbiert und zunichte macht, kann Agathon – im Sinne von Wassermann – nicht als der Übermensch bezeichnet werden, da er das Leben Sürich Sperlings genommen hat:

„Es war nicht von Prophetentum oder Prophetenwollen in ihm. Das reiche innere Leben verlieh seinen Zügen etwas Übermenschliches, dem schwer jemand zu widerstehen vermochte. Mehr als sonst waren seine Nächte belebt von schwülen Bildern: nackte Frauen, die ihn neckten, die ihn zu sich zogen, ihn umarmten, ihn verlachten. Wie oft sprang er auf vom Bett und trat ans Fenster, um durch die Kälte sein Blut zur Ruhe zu bringen. Wie oft schaute er bitternd in den schwarzen Nachthimmel mit den klaren Wintersternen und erwartete, daß das Gewölbe des Himmels sich zu einer freundlichen Vision öffne.“[896]

Interessant an dieser Stelle ist auch, dass Wassermann versucht, die erlebte Geschichte stets mit dem Ziel des Erfolgs zu rekonstruieren, welche die naive Denkart einiger Juden auszeichnet. Beispielsweise wird die Handlung des Vorspiels in der Mitte des 17. Jahrhunderts in die Zeit der Jahrhundertwende um 1900 verlegt, vergleichbar derselbe Inhalt – mit Modifikationen aufgegriffen – dem Leser vorgestellt. Die Bloßstellung des naiven Denkens wird seitens des Autors unter anderem durch die Figur Rachel zugespitzt dargestellt, da sie doch

[894] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 274.
[895] Vgl. Martini, S. 100.
[896] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 156.

das messianische Betrugsspiel zum eigenen Betrugsspiel macht und der Protagonist im Hauptwerk nicht einmal „Volljude“[897] ist. So dürfte es nicht wunderlich sein, dass im Nieberding-Bojesen Gespräch die Rede vom dekadenten Juden auftaucht und die angeborene Naivität ad absurdum geführt wird; Nieberding setzt an:

> *„‚Etwas muß ich Ihnen noch sagen. Sie haben beliebt, mich als den Typus des modernen dekadenten Juden hinzustellen. So war es doch, nicht? Ich habe viel darüber nachgedacht. Wenn etwas daran wahr ist, ist es dies: Wir wirklich modernen Juden haben aufgehört, Juden zu sein. Wir sind in unserer Seele Christen geworden. Nicht Christen nach der Form, sondern nach dem Geist.‘“*[898]

Die Teilhabe des Judentums wird als eine Art Gefahr wahrgenommen und daraus kristallisiert sich die Frage des Anspruchs auf die Kultur heraus. Von wem ist die Kultur nun geprägt und wer darf sie bestimmen? Bojesen ist der dominanten Vertretung der Juden am gesellschaftlichen Leben bewusst und verlangt sein christliches Gut zurück:

> *„Geben Sie uns nur dies geistige Christentum wieder, endlich, das unsere starke, säftereiche Rasse aufgelöst und vernichtet hat binnen sechzehnhundert oder weniger Jahren. […] Es ist ein eigenes Schicksal, daß gerade das Judentum ein Christentum gebären mußte und daß die Mutter jetzt absolut zum Kind werden will.“*[899]

Das Gespräch wird fortgesetzt und Gedanken über einen Erlöser tauchen wieder auf:

> *„‚Und doch! Und doch! Ich weiß nicht, welcher Dämon mir diesen Gedanken eingegeben hat: Es ist mir, als müsse gerade aus den Juden noch einmal ein großer Prophet*

[897] Vgl. Sicroff, S. 32ff.
[898] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 179.
[899] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 179f.

aufstehen, der alles wieder zusammenkeimt. Es ist selten, aber bisweilen trifft man einen Juden, der das herrlichste Menschenexemplar ist, das man finden kann, um und um."[900]

Um ein neues Lebensgefühl zu entwerfen, der das Gebrochene wieder gut, das Zersetzte wieder lebendig machen kann, lässt der Autor seinen Protagonisten in den Vordergrund rücken. Agathon verbringt Wunder und erweckt tote Menschen wieder ins Leben. Von der eigenen Gabe ist der Protagonist selbst verwundert.[901] Agathon steht vor den brennenden Kirchen und gibt seinen moralischen Appell ab, die Kirchen niederzubrennen. Die Aussage ist nicht wortwörtlich zu verstehen, sondern es ist die Kirche der alten Ordnung, nicht das Gebäude, sondern das Christentum und das Judentum, wie sie bisher existierten. Es ist nicht nur ein moralischer Appell, sondern auch ein revolutionärer, den alten Mantel abzulegen.[902]

Agathon fühlt „eine göttliche Macht in sich"[903] geht in den Wald und behauptet dort 14 Jahre geschlafen zu haben. Nach dem Erwachen „fühlt [er] sich freier, mutiger, reicher an Hilfskräften, an Vertrauen, [und] an Überzeugung"[904] und erlebt somit eine Art Wiedergeburt als Messias.

4.4.3. „Die Geschichte der jungen Renate Fuchs"

Die Geschichte der jungen Renate Fuchs wurde 1900, also drei Jahre nach dem Agathon-Roman, veröffentlicht. Obwohl die Haupthandlung sich stark von *Die Juden von Zirndorf* unterscheidet, ist er dennoch als ein Fortsetzungsroman zu betrachten, da Gudstikker die Geschichte von Agathon aus der Retroperspektive wiedergibt und später Agathon selber auch auftritt. Das Ende ist sehr interessant, denn Renate macht die Bekanntschaft mit Agathon, sie wird schwanger und Agathon stirbt. Demnach ist Agathon ein Teil der Geschichte der jungen Renate Fuchs.

---

[900] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 182.
[901] Vgl. Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 229.
[902] Vgl. Martini, S. 109.
[903] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 269.
[904] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 231.

Der Roman ist allerdings ein Bildungsroman, in der die Emanzipationsbestrebungen der jungen Protagonisten dargestellt werden. Deshalb lässt er sich vor allem aus der feministischen Perspektive sehr gut analysieren.

Das Werk besteht aus 17 Kapiteln und einem Epilog. Wenn man die Vorgeschichte als einen Prolog sieht, der den Rahmen der ganzen Agathon-Handlung bildet, so endet der Diskurs mit dem Epilog, der stilistisch betrachtet, eine abgeschlossene und runde Handlung ausmacht.

Renate Fuchs ist eine junge Frau, die eine Ehe mit einem Herzog eingehen möchte, von der sie sich eine gute gesellschaftliche Position und finanzielle Unabhängigkeit erhofft. Doch mit der Zeit steht eine Ehe ohne die Liebe nicht in Frage und sie entscheidet sich um. Ihre Entscheidung sorgt für einen gesellschaftlichen Abstieg, da ihr die finanziellen Mittel fehlen. Sie muss täglich arbeiten, was nicht ihrem alltäglichen Leben entspricht. Mittlerweile sammelt sie Erfahrungen mit verschiedenen Männern, um die wahre Liebe zu finden, bis sie letztlich Agathon trifft und von ihm ein Kind erwartet. Am Ende des Romans stirbt Agathon, Renate lebt im Turm und versöhnt sich mit ihrem Vater.

4.4.3.1. Die „schwarze“ Jüdin Miriam Geyer

Die Agathon Handlung wird im Renate Fuchs Roman erneut aufgegriffen und vervollständigt. Gudstikker erzählt Renate Fuchs von Agathon, der später ihr Liebhaber sein wird. Bemerkenswert an Gudstikkers Erzählung ist, wie er Agathon charakterisiert, denn er nennt ihn als eine „Art Weltverbesserer [– vergleichbar etwa mit dem „Olam ha Tikkun“ – ,] Art Faust [… ,] irgend ein Prophet [, der] die Zustände reformieren“[905] wolle. Er ist „ein Jude, so ein wenig mit messianischen Anwandlungen, edelster Typus [, und Gudstikker sieht ihn] wie einen jungen David“ [906] . Die explizite Fremdcharakterisierung Gudstikkers hat einen bestätigenden Charakter der zuvor geschilderten Analyse von Agathon mit messianischen Zügen.

[905] Wassermann, **Die Geschichte der jungen Renate Fuchs**, S. 42.
[906] Wassermann, **Die Geschichte der jungen Renate Fuchs**, S. 192.

Der Leser erfährt allerdings im Renate Fuchs Roman ein weiteres Detail über die Familie Geyer, denn Agathon hat eine Schwester Miriam, die „schwarz“ ist. Die Hautfarbe scheint für den zeitgenössischen Leser wenig auffallend zu sein, doch in Anbetracht der Stereotype und der Tatsache, dass es ein judenfeindliches Bild des „schwarzen Juden“ gibt, rückt die Darstellung Miriam Geyers in den Vordergrund, weil dadurch das genannte Bild rekonstruiert wird:

> *„Ella Holzgetan, die Ruhelose, hatte den Ehrgeiz, Renate mit all ihren Freundinnen bekannt zu machen. Es gab da Dicke und Dünne, Blonde und Schwarze, Alte und Junge, und Renate fing an, eine gewisse Kühle und oberflächliche Ironie zu üben, die jede herzliche Annäherung verbot. Aber unter den Blonden war auch Darja Blum-Neander, Doktorin der Medizin, und unter den Schwarzen Miriam Geyer.“*[907]

Es lässt sich also festhalten, dass Wassermann Gebrauch von verschiedenen Stereotypen bei diversen Figuren unternimmt und somit auf die Tradierung der negativen Bilder, die historisch begründet sind und auf Vorurteile basieren, aufmerksam macht. An dieser Stelle muss aber erneut angemerkt sein, dass sowohl Agathon als auch die Schwester nicht „Volljuden“[908] sind, da die elterlichen Vorfahren im Vorspiel unterschiedlicher Konfessionen angehören: Rachel ist jüdisch und Studiosus christlich.

Im weiteren Verlauf zeigt sich Agathons Besorgnis um die eigene Schwester, denn er hat Briefe an die mütterliche Obhut Darja geschrieben, die die Schwester in Zürich empfing. Darüber hinaus ist aus dem Renate-Miriam Gespräch zu entnehmen, dass die Schwester um den gesundheitlichen Zustand des Bruders weiß und deshalb zu ihn reisen möchte.

---

[907] Wassermann, **Die Geschichte der jungen Renate Fuchs**, S. 237.
[908] Vgl. Sicroff, S. 32ff.

4.4.3.2. Der neue Messias

An dieser Stelle soll gezeigt werden, dass Agathon nicht der Messias ist sondern nur die Person der Prophezeiung wie etwa Johannes. Der erwartete Messias könnte – ganz im Sinne Zweigs und Wassermanns – Beatus sein, der – im Lateinischen – Selige bzw. Geheiligte bedeutet. In einem Gespräch erwähnt Agathon zweimal, dass Renate sich aufbewahrt hat:

> *„Sie haben sich aufbewahrt, haben nicht mit eigenen Lippen geredet, nicht mit eigenen Händen gefühlt, nur gelitten mit eigener Seele. Haben sich aufbewahrt für das ferne Ziel allein, ohne zu wissen, ja, ohne zu glauben.“*[909]

So ergibt sich die Frage, wofür oder wozu hat sich die Protagonisten aufbewahrt? Ein Deutungsversuch wäre die tatsächliche jungfräuliche Empfängnis vom Messias. Beide Figuren liegen nebeneinander im Bett, Agathons schließt seine Augen, sein Puls fängt an zügig zu steigen und Renate liegt neben ihm. Der Autor schildert keinen Akt der Berührung, sondern nur folgendes:

> *„Renate wagte nicht, sich zu rühren, empfand auch kein Verlangen darnach. Auf fernen Höhen wandelte ihre Seele. Ein Morgenlicht brach ein in alle Poren. Ihre Lippen öffneten sich wie zu einem Gebet, aber sie fühlte dessen Ueberflüssigkeit, fühlte, daß der Gott mit ihr ging, so lange sie sich nicht selbst verlor. Wieder begann die Luft zu schwirren und zu singen und bisweilen klang es wie ein ferner, feierlicher, hymnenartiger Choral. Alles an ihr begann zu vibrieren, begann teilzunehmen an diesem Gesang der Lüfte, dem kühl und mysteriös ein Hauch von Ewigkeit voranzugehen schien.“*[910]

[909] Wassermann, **Die Geschichte der jungen Renate Fuchs**, S. 309.
[910] Wassermann, **Die Geschichte der jungen Renate Fuchs**, S. 309.

Der Wind weht in das Zimmer hinein, Renate fängt an zu vibrieren und nimmt an dem „Gesang der Lüfte“ teil und ein mysteriöser „Hauch von Ewigkeit“ rauscht um ihr her.

Die jungfräuliche Empfängnis ist für den Messias charakteristisch. Parallelen zum Alten Testament sind dennoch zu ziehen, denn sowohl im Roman als auch in der Heiligen Schrift wird nach der Kundgabe der jungfräulichen Empfängnis der Name preisgegeben:

> *„Darum wird der Herr selbst euch ein Zeichen geben: Siehe, die Jungfrau hat empfangen, sie gebiert einen Sohn und wird ihm den Namen Immanuel geben.“ (Jes 7, 14)*

Im Buch Jesaja wird er als *Immanuel* bezeichnet, was „Gott mit uns“ bedeutet, wohingegen im Roman der Name des „Seligen“ und „Geheiligten“ *Beatus* gegeben wird:

> *„Und Agathon sagte leise, den Mund an ihrem Ohr: ‚Renate! Hörst Du, Renate?‘ ‚Ja, ich höre Dich,‘ erwiderte Renate, richtete sich ein wenig auf, als horche sie in die weite Nacht. ‚Renate, wenn es ein Knabe sein wird, nenn ihn – hörst Du mich, Renate?‘ ‚Dich allein hör ich, Agathon.‘ ‚Nenn ihn Beatus. Und es wird ein Knabe sein!‘ ‚Beatus.‘ … ‚Und erzieh ihn rein, Renate. Erzieh ihn wie Parsifal, fern von Allen.‘‘*[911]

Der Vergleich mit Parzival ist auch nennenswert, denn Agathon möchte, dass sein Sohn erzogen wird, wie der tapfere, mittelalterliche, germanische Held und Ritter des König Arthus, welche die wichtigsten persönlichen und sozialen ritterlichen Tugenden wie etwa die müete, êre, güete, hôher muot, höveschkeit, manheit, mâze, milte, staete, triuwe, werdekeit und zuht besitzen.[912]

---

[911] Wassermann, **Die Geschichte der jungen Renate Fuchs**, S. 312.
[912] Vgl. Werner Paravicini, “Die ritterlich- höfische Kultur des Mittelalters”, in: Lothar Gall (Hrsg.), **Enzyklopädie deutscher Geschichte,** Bd. 32. erw. Aufl., München: Ouldenbourg, 2011, S. 7.

Der Epilog hingegen beinhaltet die Geburt des Beatus‘ und mit seiner Ankunft im Diesseits folgt „das Kommen eines neuen Geschlechts […], das stark war durch die Bestimmung zur Liebe.“[913] Beatus ist demnach nicht der Messias in Person, sondern der Messias des Symbols. Er verkörpert die Frucht der Liebe, und nur durch den Weg der gegenseitigen und bedingungslosen Zuneigung können Ängste und Vorurteile abgebaut werden. Mit Beatus dem Seligen wird das neue Geschlecht des Übermenschen im Sinne Wassermanns erblühen und jedes einzelne Individuum das Messianische im Inneren tragen, allein durch die Selbstentscheidung handeln, Negatives aufnehmen und innerlich vernichten. Monika konnte vom Apfel am Ende des Romans *Die Juden von Zirndorf* nicht kosten, weil sie noch nicht ausgereift war. Doch die Zeit steht am Ende des Romans *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs* in seiner Blüte der Reife, weil Beatus geboren ist. Er symbolisiert die Frucht der Schöpfung des neuen Geschlechts, so wie die verbotene Frucht vom Baum der Erkenntnis die die Schöpfung des Diesseits darstellt, denn die Gegenwart bietet nun den unzerstörbaren Frieden.

4.4.3.3. Selbstbetrachtung Agathons

In dem Roman sind zwei Briefe von Agathon angeführt, die an die Person Darja gerichtet sind. Die Monoperspektivität der Briefe erinnert den Leser an die Briefe von Werther, in dem es keine Antwortbriefe gibt. Im ersten Brief bedankt sich Agathon für den Schutz, den Darja der Schwester Agathons geboten hat und im zweiten Brief berichtet er auf Wunsch der Darja von sich selbst. Der zweite Brief rechtfertigt Agathons Handlung in Form der Selbstkritik und eine Selbstbetrachtung und schildert die Gründe für das isolierte Leben in den Dörfern Galiziens. Agathon teilt seine Beweggründe und sein Handeln im jüngeren Alter mit und fügt an, dass der Drang nach Freiheit ihn zum Handeln motiviert hat, sodass er die ganze Negativität mit überzeugenden Argumenten zu beseitigen glaubt; darunter auch die Vorurteile, Ängste des Abendlandes, die von Vorurteilen geprägte Handlung eines Jeden und das Leiden der jüdischen Gesellschaft. Doch die „Moral der Religion und der Gesellschaft“[914] haben ihn verdorben und

[913] Wassermann, **Die Geschichte der jungen Renate Fuchs**, S. 314.
[914] Wassermann, **Die Geschichte der jungen Renate Fuchs**, S. 284.

die Juden leiden, da sie die „alte Blutschuld“ [915] noch am Leibe empfinden. Dadurch habe er den Urgrund eines jeden Schicksals gefunden und die Aussichtlosigkeit habe ihn zum Schweigen gebracht.

Der Brief Agathons ist eigentlich als ein Appel des Autors an die Menschheit zu verstehen, da – auch im Sinne der Assmanns – „[n]ichts […] in der Welt [verloren geht]“[916]. „Die Zeit der offenen Martyrien ist vorbei. Wer da vergeht, voll vom Geschick und der Bestimmung, der ist Erlöser.“[917] Jeder einzelne Mensch kann sich demnach als der wahre Messias sehen und am Beispiel Beatus die Erlösung von innen heraus durch Liebe und Gerechtigkeit bewirken. Die „Züge des Übermenschlichen“ [918] stecken nämlich in jedem menschlichen Geist; unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit. Es sei auf den Dualismus von Liebe und Gerechtigkeit noch einmal verwiesen:

> *„Gerechtigkeit ohne Liebe ist nicht denkbar. Dass es Gerechtigkeit ohne Liebe wollte, in Gerechtigkeit leben wollte ohne Liebe, daran ist das Judentum gescheitert. Ein gerecht-seiender Gott ist ein Gott ohne Liebe. […] Ich sage also: tretet aus der Erstarrung heraus; aus der lieblosen Gerechtigkeit heraus zur gerecht werdenden Liebe.“*[919]

Der Abbau von Furcht, Zweifel, Vorurteil und Voreinstellung, die die essentiellen und tragenden Entstehungselemente der stereotypen Bilder der Judenfeindschaft sind, können durch Liebe und Gerechtigkeit abgebaut werden, denn „[d]arin liegt das Ereignis, in dieser Frage der Anfang einer Wandlung.“[920]

---

[915] Wassermann, **Die Geschichte der jungen Renate Fuchs**, S. 286.
[916] Wassermann, **Die Geschichte der jungen Renate Fuchs**, S. 285.
[917] Wassermann, **Die Geschichte der jungen Renate Fuchs**, S. 286.
[918] Wassermann, **Die Juden von Zirndorf**, S. 156.
[919] Wassermann, “Nachweise, Varianten, Zeugnisse, Erläuterungen”, S. 264.
[920] Wassermann, **Die Geschichte der jungen Renate Fuchs**, S. 286.

4.5. ZUR JÜDISCHEN IDENTITÄTSFRAGE BEI JAKOB WASSERMANNS

Die jüdische Identität bzw. Judenfrage ist nicht klar zu definieren und ein weitaus komplexeres Thema als man glaubt. Das Bekenntnis zum Judentum und die Lehre der Vergangenheit seit dem Exodus[921] zeigen die düstere, von Furcht und Angst determinierte Grundeinstellung und den Kulturpessimismus der jüdischen Bevölkerung seit jeher.

Die Werke von Wassermann sind im generellen Sinne auch deshalb meist vom Dualismus geprägt. Es handelt sich hierbei um die Gegensätzlichkeit von *Deutsch-Sein* versus *Jude-Sein*. Er selbst definiert sich als einen deutsch-jüdischen Autor und vereint beide Begrifflichkeiten und schließt jegliche einseitige Parteinahme in eine Richtung aus. Deshalb wird seine jüdische Identität in Anbetracht der bisherigen Werkanalysen und der Rekonstruktion fundierter Geschichte von tradierten Stereotypen in diesem Kapitel näher untersucht.

4.5.1. Dualismus: *Deutsch* und *Jude*

Wassermann äußert sich in verschiedenen seiner Schriften zur Judenfrage, wie in *Das Los der Juden* (1904), *Der Jude als Orientale* (1913), besonders in seiner Autobiografie *Mein Weg als Deutscher und Jude* (1921), *Der Jude der Bestimmung* (1928), *Die psychologische Situation des Judentums* (1929), *Der Jude in der Kunst* (1932) und in *Selbstbetrachtungen* (1933). Zu Beginn lässt sich sagen, dass beide Begrifflichkeiten *Deutsch* und *Jude* für ihn nach Selbstauskunft nicht zu trennen sind, dass Wassermann sich der zionistischen Bewegung nicht angeschlossen hat – obwohl er enge Kontakte zu Schlüsselfiguren wie etwa Martin Buber hatte – und, dass Wassermann einen Widerstand geleistet hat

> *„gegen einen nationalen Zusammenschluß der Juden außerhalb Europas[.] [S]eine prophetische Furcht vor dem Ende ihres ‚weltgeschichtlichen Mission' nach einer*

[921] Siehe: Sigmund Freud, **Der Mann Moses und die monotheistische Religion**, 14. Aufl., Frankfurt am Main: Fischer, 2006.; Martin Noth, **Geschichte Israels**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.; Otto Eckart, **Moses – Geschichte und Legende**, München: C.H. Beck, 2006.

Staatsgründung – die sie nunmehr, wie wir wissen, unausweichlich zur Wandlung vom ewigen Opfer zum gelegentlichen Missetäter zwingt – sind in anderen Aufsätzen, vor allem in dem Vortrag über ‚Die psychologische Situation des Judentums' zu finden."[922]

Die deutsch-jüdische Symbiose verbleibt dem älteren Wassermann allerdings auch nicht mehr erhalten und so kreiert er eine neue Art des Menschen in Form seiner Wunschprojektion. Dafür verwendet Wassermann die vorher eingeführten und interpretierten Stereotype und konfrontiert sie mit seinem Leser. Die intendierte Bewusstmachung bezweckt Stereotype abzubauen und sich mit dem *Anderen* zu beschäftigen. Der Mensch muss sich demnach weiterentwickeln, in Gerechtigkeit leben und in erster Linie sich selbst schätzen und lieben bevor er den Anderen lieben kann, denn nur nach Selbstkenntnis ist man in der Lage das eigene Ich zu überwinden. Diese Art des „Übermenschen" zeigt starke Parallelen zu Nietzsches „Übermensch" in *Also sprach Zarathustra*. Aufgrund der Deutungsoffenheit der Theorie von Nietzsche muss an dieser Stelle vermerkt werden, dass es sich in Bezug auf den *Anderen* um eine *gerechtwerdende* Liebe und die *Höher*entwicklung eines jeden Einzelnen handelt. Es ist demnach nicht die Liebe im Sinne der christlich-abendländlichen Auffassung, sondern es ist vielmehr die Liebe als eine Hingabe und Zuneigung dem Anderen gegenüber. Zudem steht Gerechtigkeit als ein Synonym für Liebe, um die Grundvoraussetzung zu schaffen auf den Anderen einzugehen, das Fremde zu verstehen und sich damit auseinanderzusetzen.[923]

Das Konzept des Übermenschen spielt auch im Nationalsozialismus eine wichtige Rolle, wo es den eigenen Werten und Ideologien entsprechend instrumentalisiert wurde.[924] Dies entspricht allerdings weder den Vorstellungen Nietzsches, noch sind sie für die vorliegende Arbeit relevant. Hier dienen vor allem die Arbeiten von Elisabeth Jütten und Max Haberich in

---

[922] Hilde Spiel, "Geleitwort", in: Dirk Rodewald (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933,** Heidelberg: Lambert Schneider, 1984, S. 13.

[923] Siehe über die Begrifflichkeiten „gerechtwerdende Liebe" und Gerechtigkeit ausführlicher S. 319ff.

[924] Siehe hierzu: Ernst Gutfreund, **Der Niedergang der nordischen Rasse oder der Nationalsozialismus im Lichte Nietzsches**, Wien: Wiener Montagsblatt, 1932.; Heinrich Härtle, **Nietzsche und der Nationalsozialismus**, Franz Eher, München: Zentralverlag der NSDAP, 1939.; Erich Heintel, **Nietzsches „System" in seinen Grundbegriffen. Eine prinzipielle Untersuchung**, Leipzig: Meiner, 1939.; Kurt Liebmann, **Nietzsches Kampf und Untergang in Turin. Nietzsche und Mussolini,** Leipzig: Möhring, 1934.; Richard Oehler, **Friedrich Nietzsche und die deutsche Zukunft**, Leipzig: Armanen, 1935.; J. Müller-Rathenow, **Nietzsches Sehnsucht nach dem kommenden Führer**, Leipzig: Heiz, 1936.; Gottlieb Scheuffler, **Friedrich Nietzsche im Dritten Reich**, Erfurt: Niemann, 1933.

Bezug auf den Übermenschen als Vorlage. Alle anderen Deutungsversuche, vor allem die des Nationalsozialismus‘, entsprechen nicht Sinn und Zweck der Analyse.

4.5.2. *Der Übermensch* von Wassermann

In der Forschung gehen vorrangig Jütten 2007 und Haberich 2013, 2015 und 2017 auf die Wassermann’sche Konzeption vom Übermenschen durch den Einfluss von Nietzsche ein. Beide verwenden den Begriff in Anbetracht auf Wassermanns Protagonist Agathon. Mit ihm wolle Wassermann nämlich den Übermenschen darstellen.[925]

Die vorliegende Arbeit grenzt sich dadurch ab, dass Agathon nicht der Übermensch im Sinne von Wassermann sein darf, sondern allenfalls nur die Eigenschaften vom Übermenschen trägt. Es darf nicht außer Acht gelassen werden, dass Agathon einen Mord begangen hat und erst im Laufe des Romans eine Entwicklung der Wahrnehmung im positiven Sinne bewältigt hat, was den Erwartungen vom Übermenschen nicht entspricht. Agathon hat also im Laufe der Zeit sich zu einem guten Menschen hinaufgearbeitet, doch der Mord an den Antisemiten klebt immer noch an seiner Hand. Dafür sind nämlich im Roman weder Stellen einer inneren Buße noch Ableistungen einer vollzogenen Strafe erkenntlich.

Der Übermensch in Form eines Erlösers in Person bzw. Messias‘ – so wie es Jütten und Haberich nennen – trifft an dieser Stelle auch nicht ganz zu, denn hier geht es primär darum, dass Wassermann anhand der Pointierung auf Stereotype und der Grundlage von Nietzsche eine Erlösung im Sinne der Loslösung von der Vergangenheit beabsichtigt und auf die von Furcht und Unwissenheit begründeten Vorurteile und Voreinstellungen, die ihre Ausdrucksform sogar in Form der Gewalt zeigen, aufmerksam macht: „Denn dass der Mensch erlöst werde von der

[925] Siehe: Max Matthias Walter Haberich, “Arthur Schnitzler and Jakob Wassermann: A Struggle of German-Jewish Identities.” (Dissertation, University of Cambridge, 2013), https://www.repository.cam.ac.uk/handle/1810/245043. (15.04.2020).; Max Matthias Walter Haberich, “Friedrich Nietzsche and Jakob Wassermann: Brother in Spirit?”, in: *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Vol. 44, Issue I, 2015, S. 500-515.; Max Matthias Walter Haberich, “Arthur Schnitzler und Jakob Wassermann: Konflikte deutsch-jüdischer Identitäten”, in: Wolfgang Lukas und Michael Scheffel (Hrsg.), **Textschicksale. Das Werk Arthur Schnitzlers im Kontext der Moderne,** Berlin: de Gruyter, 2017, S. 123-138.

Rache: das ist mir die Brücke zur höchsten Hoffnung.“[926] Die Befreiung von der Rache heißt auch sich von der Vergangenheit loszulösen:

> *„Das Vergangne am Menschen zu erlösen und alles ‚Es war‘ umzuschaffen, bis der Wille spricht: ‚Aber so wollte ich es! So werde ich's wollen—‘[927] […]*
>
> *An euren Kindern sollt ihr gut machen, dass ihr eurer Väter Kinder seid: alles Vergangene sollt ihr so erlösen!“[928]*

Jütten ist soweit zuzustimmen, dass man sich beim (Über-)Menschen auf das Göttliche fokussieren soll,[929] um fremdfeindliche Bilder abzubauen. Die Entwicklung des eigenen Ichs von innen heraus zum Übermenschen illustrieren alle Wassermann’schen Protagonisten. Vor allem seine Hauptfiguren in den Romanen nach dem Ersten Weltkrieg zeigen dies umso dominanter, da das Elend des Krieges, der steigende Antisemitismus und der Mord an Walther Rathenau[930] Wassermann seelisch tief getroffen zu haben scheinen und er sich deshalb vom jüdischen Sachgehalt in seinen Romanen distanziert und eher auf das Problem der Gerechtigkeit seinen Schwerpunkt legt.

Die Thematik des Übermenschen in Werken von Wassermann ist allerdings nicht nur auf *Die Juden von Zirndorf* zu begrenzen, denn der Autor verwendet den Begriff in vielen seiner Werke, wie etwa in *Christian Wahnschaffe, Der Fall Maurizius, Alexander in Babylon* u. a. Das dichterisch-poetische Werk von Nietzsche *Also sprach Zarathustra* hat also für Wassermann einen sehr hohen Wertegehalt.

---

[926] Friedrich Nietzsche, **Also sprach Zarathustra**, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 14 Bänden, 4. Bd.**,** München: DTV, 1999, S. 128. Vgl. auch: Jütten, S. 193, 197.; Haberich “Arthur Schnitzler and Jakob Wassermann: A Struggle of German-Jewish Identities.”, S. 160-185.
[927] Nietzsche, **Also sprach Zarathustra**, S. 249.
[928] Nietzsche, **Also sprach Zarathustra**, S. 255.
[929] Vgl. Jütten, S. 184.
[930] Vgl. Kraft, S. 173.

Wassermann hält nichts vom Europagedanken[931], vom Zionismus oder einer Staatsgründung. Nietzsches Werk liefert an dieser Stelle Antworten auf viele Wassermann'sche Fragen bezüglich der Judenfrage, denn für eine Heimat ist weder eine geografische Ortschaft, noch der Drang oder Zwang zur Assimilation notwendig. Es ist das Konzept des neuen, hohen Menschen bzw. die Entwicklung jedes Einzelnen zum Übermenschen. Infolgedessen lehnt Wassermann die mystische Lehre der eschatologischen Erlösung durch den Messias in Person ab, in dem man sich von den Gedanken und dem Warten auf den Erlöser loslösen soll. Das Messianische liegt in jedem selbst und jeder soll sein eigener Erlöser werden, indem er sich zum Heiland sublimiert. Als Vorlage dafür könnte beispielsweise die ungeschriebene Geschichte des Beatus, Sohn Agathons, – so wie es Zweig nennt – dienen. In seiner Theorie lehnt sich also Wassermann stark an Nietzsche an.

In *Also sprach Zarathustra* führt die Erzählinstanz den Übermenschen, der in Kontrast zum letzten Menschen steht, ein: „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwinden werden soll."[932] Dafür verwendet Nietzsche unter anderem die darwinistische These der Evolutionstheorie und setzt am Entwicklungsprozess an. Wenn der Affe demnach eine Entfaltung zum Menschen darstellen kann, so ist der Mensch in der Lage sich zum Übermenschen sich weiterzuentwickeln, der letzten Endes der ganze Sinn der Erde ist:

> *„Was ist der Affe für den Menschen? Ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham. Und ebendas soll der Mensch für den Übermenschen sein: ein Gelächter oder eine schmerzliche Scham.*
>
> *Ihr habt den Weg vom Wurme zum Menschen gemacht, und Vieles ist in euch noch Wurm. Einst wart ihr Affen, und jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgend ein Affe."*[933]

---

[931] In *Selbstbetrachtungen* zeigen sich Wassermanns Gedanken über Europa am deutlichsten, denn er bezeichnet es als eine „Fiktion". Der steigende Antisemitismus, den er tief spüren musste, und die Antipathie gegenüber dem modernen assimilierten Juden sorgen für die Distanzierung und Abkehr vom Europagedanken: „Was vor allem, verstehst du unter einem europäischen Menschen, unter europäischen Geist? Es ist eine unhaltbar gewordene Fiktion. Man darf es ja heute kaum wagen, als Europäer zu denken, und als Europäer zu dichten, gilt beinahe als Verrat. Europa hat sich selbst aufgegeben, wie kann es uns tragen?" (Siehe: Jakob Wassermann, "Selbstbetrachtungen", in: Dirk Rodewald (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933,** Heidelberg: Lambert Scheider, 1984, S. 161-222. Hier: S. 221.).

[932] Nietzsche, **Also sprach Zarathustra**, S. 14.

[933] Nietzsche, **Also sprach Zarathustra**, S. 14.

Die Ideenträger wie Christian Wahnschaffe, Arnold Ansorge, Etzel Andergast und am wenigsten Agathon Geyer zeigen primär die Eigenschaften des Übermenschen. Sie lehren zuerst das eigene Ich zu ehren, zu schätzen und zu lieben, sodass man auch den Anderen lieben kann. Die Menschen schätzen sich nämlich nicht, sie „halte[n] es mit [sich] selber nicht aus und lieb[en] [sich] nicht genug. […] [S]o muss [man] aus [ihnen] selber [den] Freund und [das] überwallende Herz schaffen.“[934] Das Primat der Liebe steht dementsprechend im Mittelpunkt, um Vorurteile überhaupt abzubauen.

> *„Mit eurer Liebe sollt ihr auf Den losgehn, der euch Furcht einflösst […] [und] immer mehr […] lieben, als ihr geliebt werdet. […]Über euch hinaus sollt ihr einst lieben! So lernt erst lieben!“*[935]

Wie in Kapitel 4.1 dargestellt, setzt sich Christian für Ruth ein, obwohl sie eine Fremde für ihn ist. Dasselbe gilt auch für Arnold Ansorge (s. Kapitel 4.2) und Etzel Andergast (s. Kapitel 4.3), die sich ebenfalls für andere einsetzen. Alle Protagonisten sind wurzellos und haben wenig bis kaum Kontakt zum befreiten Subjekt. Der Drang zur Handlung ist innerlich veranlagt und die inneren Triebe fordern die Figuren zum aktiven Handeln auf. Die Wassermann’schen Übermenschen zeigen demnach Empathie und dulden keinen Akt der Ungerechtigkeit; auch wenn es einem fremden Leib widerfährt.

Wie Arnold Ansorge in *Der Moloch*, Christian in *Christian Wahnschaffe*, Etzel Andergast in *Der Fall Maurizius* und Agathon Geyer in *Die Juden von Zirndorf*, setzen sich die Protagonisten für Gerechtigkeit ein, und agieren somit als Ideenträger. Dabei fokussiert Wassermann auf ein Individuum, „sowie die Relevanz, die der individuellen Wandlung und personalen Selbstreform für die individuelle und kollektive ethische Vervollkommnung beigemessen wird.“[936]

---

[934] Nietzsche, **Also sprach Zarathustra**, S. 77.
[935] Nietzsche, **Also sprach Zarathustra**, S. 68 und 92.
[936] Jütten, S. 169.

Auf der Grundlage, dass Wassermann parteilos verbleibt, sich weder bestimmten ideologischen und/oder politischen Strömungen wie etwa dem Sozialismus von Ernst Bloch, Kurt Tucholsky und Ernst Toller, noch den Richtungen des Zionismus von Martin Buber, Gershom Scholem und Max Nordau fügt,[937] sich zu keiner Richtung hingezogen fühlt und sich hinziehen lässt, möchte er als eine Brücke zwischen den Polen und als ein Sprachrohr der eigenen Auffassung, wie man ein guter Mensch sein kann, fungieren:

> *„Bin ich nicht dadurch ausgesetzter als die meisten, da ich ja nach keiner Seite mich beuge, nach keiner Seite ein Kompromiß schließe und nur, auf einem Vorposten, mich und meine Welt zum Ausdruck bringen, zur Brücke machen will?“*[938]

Demzufolge wäre auch die Frage geklärt, warum Informationen zur Ethnie und religiöser Zugehörigkeit den gerechtigkeitssuchenden Protagonisten fehlen bzw. nicht notwendig sind.

Wassermann kreiert also eine Art des „neuen Menschen“ mit seinen Ideenträgern und führt das Konzept des schöpferischen, selbstverantwortlichen, entwurzelten, freien Geistes ein. Dabei steht die Fokussierung auf das Göttliche im Menschen im Zentrum. Der Übermensch vertritt das Ideal „der Humanität im Sinne der von Nietzsche und anderen Lebensphilosophen propagierten neuen Qualität wahrhaft freier, unabhängiger Geister, die, nicht bloss freie Geister sein werden, sondern etwas Mehreres, Höheres, Grösseres, und Gründlich-Anders.“[939] Die Übermenschen harmonisieren Gegensätze, stellen das Gleichgewicht her und setzten sich letzten Endes für die Gerechtigkeit ein. Deshalb sind die Charakteristika „Jude-Sein“ und die „Suche-Nach-Gerechtigkeit“ zwei untrennbare, fest miteinander verbundene Elemente.[940]

---

[937] Vgl. Jütten, S. 169.
[938] Wassermann, “Mein Weg als Deutscher und Jude”, S. 116.
[939] Jütten, S. 182 und 187.
[940] Wassermann, “Selbstbetrachtungen”, S. 218.

Dem heroischen Übermenschen wird somit Gerechtigkeit als das wesentliche Element zugeschrieben, ohne dessen die Existenz nicht möglich ist:

> *„Daß die Gerechtigkeit, nicht bloß als Idee, als Inkarnation des göttlichen Wesens, sondern als sittliche Forderung von höchster ungestümster Dringlichkeit das moralische und legislative, politische und religiöse Fundament des Judentums bildet, kann nicht bestritten werden. […] Sie war nicht bloß ein Ergebnis vergangener Leiden, sie war auch ein ahnungsvoll errichteter geistiger Schutz gegen die künftigen, an deren Ende, als Erlöser von allem Unrecht, der große Ausgleicher und Entschädiger, der Messias, stand."*[941]

Im weiteren Verlauf definiert Wassermann den Begriff der Gerechtigkeit wie folgt:

> *„Offenbar ist [Gerechtigkeit] eine Gleichgewichtslage der Seele, wenn wir auf die eine Waagschale die Schuld und auf die andere die Sühne legen […]. Und dann: ob ich selbst das Leiden, die Schuld trage oder der Nebenmensch, ob ich also mittelbar oder unmittelbar Anteil an der Wiedergutmachung habe […]. In allen Fällen ist es eine Frage von Maß und Gewicht, eine, mit der die innere Substanz des Menschen zu tun hat, sein Weltgefühl, sein Gottgefühl, sein Selbstgefühl, sein Vertrauen in die immanente Ordnung der Dinge. […] Das Maß von Gerechtigkeit, nach welchem in irgendeiner Gesellschaft verfahren wird, sei es der Staat, sei es die Familie, sei es die Menschheit als Ganzes, ist das Regulativ für die Gesamtsumme von Freude, Aufschwung, Willigkeit, Dienst, Behagen, überhaupt von allem Glück, die sie zu produzieren vermag."*[942]

Die Betonung der Wirkung von Gerechtigkeit zeigt, dass sie die essentielle Bedingung von Glück und Glückseligkeit auf sozialer und kollektiver Ebene darstellt. Die Gerechtigkeit

---

[941] Wassermann, "Selbstbetrachtungen", S. 216.
[942] Wassermann, "Selbstbetrachtungen", S. 215f.

ist demnach eine Verantwortung, die jedem Menschen zugeschrieben und im Leben selbst verortet ist.[943]

Die Metaordnung der Juden im folgenden Zitat impliziert also die Pflichtenzuschreibung, sich übermenschliche Aufgaben der Höherentwicklung anzueignen.[944]

> *„Nur so viel kann ich Ihnen sagen, daß für mich der Jude der Diaspora der Jude der Bestimmung ist; das ist meine unerschütterliche Überzeugung, trotz aller Übel und aller Leiden, oder vielmehr wegen der Übel und Leiden. Nationen gibt es viele; leider. Die Juden haben keine Nation zu sein. Und Volk können sie nur sein – unter den Völkern, oder über ihnen."*[945]

Die Begründung, dass sich Wassermann mit seiner deutsch-jüdischen Symbiose stark auseinandersetzt, die lediglich als eine Utopie verbleibt und gegen Ende seines Lebens desillusioniert wird und somit im Übermenschen – allerdings nur als ein Konzept – landet,[946] mag an folgenden fünf Faktoren liegen:

> *1. „die im assimilierten bürgerlichen Judentum typische Erziehung, in welcher jüdische Religion und Tradition nur in bruchstückhaften Schemen vermittelt wird,*
> *2. das Fehlen einer universalen jüdischen Identität […],*
> *3. Wassermanns starke Identität mit Sprache und Landschaft,*
> *4. sein Bemühen um Anerkennung und Erfolg, das unabhängige von seinem schriftstellerischen Anspruch sowohl durch den zunehmenden Antisemitismus als auch die individuelle Erfahrung sozioökonomischer Deklassierung motiviert ist,*
> *5. sowie darüber hinaus seine Utopie vollkommen neuen, modernen Judentums."*[947]

---

[943] Vgl. Jütten, S. 192.
[944] Vgl. Jütten, S. 197.
[945] Jakob Wassermann, "Der Jude der Bestimmung. Ein Brief", in: Dirk Rodewald, **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933,** Heidelberg: Lambert Scheider, 1984, S. 132.
[946] Vgl. Hans-Otto Horch, "»Verbrannt wird auf alle Fälle …«. Juden und Judentum im Werk Jakob Wassermann", in: Rudolf Wolff (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Werk und Wirkung**, Bonn: Bouvier, 1987, S. 124-149. Hier: S. 129.
[947] Jütten, S. 172ff.

In seiner Rede über die Humanität erwähnt Wassermann, dass für das Aufkommen der Gerechtigkeit ein „ungeheurer Leidensweg“ vorhanden sein muss, und „deshalb […] jede Erlösung und Verwandlung mit Haß, mit Grauen, mit Ekel und mit Angst [beginnt].“[948] Das ist auch der Fall bei Arnold Ansorge, der mit seinem Tod durch das Grauen geht und sich durch die Tat Erlösung und Gerechtigkeit erhofft. Das Wesen der wahrhaften Gerechtigkeit erfolge nach Wassermann nämlich mit vergehender Liebe:

> *„Und so scheint mir, dass es die Aufgabe des Juden ist: zu vergehen. Nicht im Sinne der Assimilation zu vergehen, sondern im Sinn des ewigen Flusses aller Dinge und alles Lebens. Er soll einfach nicht widerstreben; er soll nicht hadernd auf seine „gerechte“ Sache verweisen. Es zeigt sich ja deutlich: je mehr ein Jude „vergeht“, je fremder, zweifelnder und verzweifelter wird er dem Judentum und dem Gott des Judentums gegenüberstehen, je suchender, werbender, wirkender, menschenhafter dem Menschentum und der Menschheit.“*[949]

Arnold Ansorge ist zwar kein Jude, doch ihm werden jüdische Eigenschaften nach bisher erläutertem und dargestelltem Muster von Wassermann zugeschrieben. Er vergeht im Sinne der Resignation, sich-Hingebens und der Beobachtung so wie es Agathon in *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs* in Form einer Selbstbetrachtung schildert.

Demnach wäre eine Schlussfolgerung im Wassermann’schen Sinne, dass sich Menschen einander bedingungslos und vorurteilfrei lieben sollen, um für Gerechtigkeit zu sorgen:

> *„Gerechtigkeit ohne Liebe ist nicht denkbar. Dass es Gerechtigkeit ohne Liebe wollte, in Gerechtigkeit leben wollte ohne Liebe, daran ist das Judentum gescheitert. Ein*

[948] Zit. n. Jütten, S. 197.
[949] Wassermann, “Nachweise, Varianten, Zeugnisse, Erläuterungen”, S. 264.

gerecht-seiender Gott ist ein Gott ohne Liebe. […] Ich sage also: tretet aus der Erstarrung heraus; aus der lieblosen Gerechtigkeit heraus zur gerecht werdenden Liebe.“[950]

Daraus kann man Wassermanns Grundposition zum Judentum ableiten, denn sie ist „Ausweis einer kritischen Solidarisierung, sie soll das messianisch-futuristische Element, das so oft fehlgeleitet ist, aktivieren und vom Jüdisch-Partikularen, Religiös-Transzendenten ins Menschlich- Universale, Weltimmanente ausweiten.“[951] Der diesseitsbejahende und universal-humane Übermensch ist das neue Produkt, die Wunschprojektion Wassermanns. Der überhumane Mensch aus der Wassermann‘schen Symbiose von Deutsch- und Judentum soll nämlich alle negativen Elemente absorbieren, auslöschen, eliminieren und mit Liebe für Recht und Gerechtigkeit im gesellschaftlichen Leben sorgen.[952]

---

[950] Wassermann, “Nachweise, Varianten, Zeugnisse, Erläuterungen”, S. 264.
[951] Horch, ”»Verbrannt wird auf alle Fälle …«. Juden und Judentum im Werk Jakob Wassermann”, S. 138.
[952] In dieser Hinsicht kann auch Adornos Konzept hineinbezogen werden, denn er führt, wie unter 3.2.3 erwähnt, sein Prinzip der Erziehung „nach Auschwitz“ vor, so dass man stets an den Zivilisationsbruch erinnern soll, da er die „Zerstörung der Erinnerungen“ als einen Betrug gegen die gefallenen Opfer sieht. In seiner demokratischen Pädagogik ist zwar nicht eindeutig zu erkennen, wie die Erziehung stattfinden soll, allerdings fügt er an, dass durch Hinwendung „zum Subjekt“ in Form der Stärkung des aufgeklärten Selbstbewusstseins, die grausamen Taten der Menschen aufgedeckt und allgemeines Bewusstsein erweckt werden soll, damit die Geschichte in ihrer Grausamkeit sich nicht wiederhole: „Man muss die Mechanismen erkennen, die die Menschen so machen, dass sie solcher Taten fähig werden, muss ihnen selbst diese Mechanismen aufzeigen und zu verhindern trachten, dass sie abermals so werden, indem man ein allgemeines Bewusstsein solcher Mechanismen erweckt“ (Adorno, “Erziehung nach Auschwitz”, S. 95.). Brumlik spricht in diesem Kontext sogar davon, dass die „Erziehung zum Weltbürger“ (Brumlik, S. 27.) stattfinden soll.
Wie die Versöhnung des jüdischen Kollektivs mit seinem Täter ermöglicht werden soll, bleibt zwar bei Adornos Erziehung offen, doch Wassermann plädiert in dieser Hinsicht auf das Primat der Liebe und eine vorurteilsfreie Grundhaltung gegenüber dem *Anderen*. Die Versöhnung der Juden mit seinem Täter kann allerdings nach dem Holocaust nur erschwert möglich sein, da verschiedene schwerwiegende Paradigmen eine Rolle spielen. Eine Versöhnung wäre zwar für ein zukunftsorientiertes Miteinander notwendig, doch Vieles spricht dagegen. Erstens ist es die Tatsache, dass zeitgenössische Juden auf der einen Seite die Wiedergutmachungsbestrebungen anerkennen und respektieren, doch auf der anderen Seite den Tätern und Verantwortlichen nicht vergeben können. Das Recht der Vergebung liegt nämlich nicht primär in den Händen zeitgenössischer Juden, sondern vielmehr in den Händen der gefallenen Opfer und noch den lebenden jüdischen Zeitzeugen. Die jüdische Gnade kann nämlich – falls sie erfolgen sollte – als eine Enttäuschung gar Betrug und/oder Verrat wahrgenommen werden. Zweitens würde die Verzeihung auch bedeuten, dass Juden das historische Erbe des nationalsozialistischen Regimes anerkennen und akzeptieren würden, wobei es im Grunde genommen nicht ihr eigenes und nicht *ihr* Handeln ist. Das würde die Opfer des Zweiten Weltkrieges gemeinsam mit den Tätern dieselbe Erbschaft, das selbstverständlich mit der Frage der Schuld eng in Zusammenhang steht, zuschreiben. Drittens widerspricht es der menschlichen Natur seinem Verbrecher mit Liebe entgegenzukommen. Deshalb kann im Hinblick auf den Übermenschen nur die These von Adorno mithineinbezogen werden, die zur Sensibilisierung der Gemeinschaft durch die „Wendung aufs Subjekt“ (Adorno, “Erziehung nach Auschwitz”, S. 95.) beiträgt. Es ist hier noch einmal festzuhalten, dass Wassermann den Holocaust nicht erlebt hat, da er kurz davor starb. Wichtig ist allerdings, wie sein Schaffen die Erziehung, Pädagogik, Wahrnehmung und das Handeln nach Auschwitz beeinflusst hat. Schließlich ist noch zu erwähnen, dass das Konzept des Übermenschen für eine Loslösung von der Vergangenheit spricht, wobei im Adorno’ischem Sinne dies der umgekehrte Fall ist, denn man soll stets an Auschwitz, also an die Vergangenheit, erinnern.

„Ontologisch wird die Gerechtigkeit als Liebe verstanden, die Empathie voraussetzt. Erst dem Einfühlungsvermögen gelingt das wahre Seelenportrait des Nächsten, welches nicht nur Gegenwärtiges erfasst, sondern auch das (gute) Potenzial, die wahrhafte Essenz des Menschen. In diesem Punkt verbinden sich bei Wassermann künstlerischer Anspruch und Gerechtigkeitsbemühen." [953]

Die Worte Wassermanns verdeutlichen in ganzer Klarheit, dass judenfeindliche Bilder mit Liebe und Gerechtigkeit und darüber hinaus, mit Empathie Gefühl zu beseitigen sind. Um dieses Gefühl der Empathie seiner Leserschaft zu vermitteln, stellt Wassermann die Bilder in seinen Werken vor, die seit der Entstehung des Kalenders tradiert werden. Die Aussagen Wassermanns haben allerdings einen allgemeingültigen Charakter wie der kategorische Imperativ von Kant. Demnach soll man nicht zu Unrecht urteilen. Die hier erwähnte Liebe ist als die Bedingung des gegenseitigen Verstehens zu lesen, denn, erfolgt die Kommunikation, so fürchtet man sich auch nicht, da man das Unbekannte kennt.

Die Kraft der inneren Liebe kann also die Herzen reinwaschen und das *Recht auf Leben* ermöglichen, das über allen Religionen steht. Das „Blut vergiftet [nämlich] die reinste Lehre […] zu Wahn und Hass der Herzen." [954]

Mit Assmann'schen Worten wird die Vergangenheit in purer Historizität und in ihrer vollkommenen Art und somit mit ihrer ganzen Rationalität und Irrationalität vergegenwärtigt. Mit den Worten Nietzsche ausgedrückt, heißt es: „Nicht nur die Vernunft von Jahrtausenden — auch ihr Wahnsinn bricht an uns aus. Gefährlich ist es, Erbe zu sein." [955]

Der hier eingeführte Begriff des *„Übermenschen"* von Wassermann schlägt sich in ihren diversen Entfaltungen und Eigenschaften ebenfalls in verschiedenen nicht-fiktionalen Werken nieder, die im Folgenden beschrieben werden.

---

[953] Jütten, S. 220.
[954] Nietzsche, **Also sprach Zarathustra**, S. 119.
[955] Nietzsche, **Also sprach Zarathustra**, S. 100.

4.5.3. Zu „*Das Los der Juden*“

Seinen Aufsatz eröffnet Wassermann mit den Fragen: „Was ist ein Jude? was ist jüdisch? was ist Judentum?“[956] Die Antwort, die Wassermann persönlich gibt, hat einen bestätigenden Charakter bezüglich der Tradierung judenfeindlicher und schuldbeladener Bilder:

> *„[A]lle wissen vom Juden, dem Ausgezeichneten, Auserwählten, mit Erinnerungen Beladenen, Schicksalserfüllten. Er scheint der einzige Mensch der Erde zu sein, dem die Vergangenheit in den Augen der Völker keinen Adelsbrief ausgestellt hat.“*[957]

Die tradierten Bilder in den Erinnerungen sind festzuhalten, so wie auch die Kritik an der Assimilation und der Tatsache, dass Gerechtigkeit ohne Liebe und Ehrfurcht nicht funktioniere:

> *„Man überschätzt die Tugend der Gerechtigkeit, wenn man daraus die Entbehrlichkeit der Liebe oder der Ehrfurcht fordert. So hat man auch die sogenannte Emanzipation mit prahlerischen Lettern auf das Haben der Geschäftsbücher gesetzt.“*[958]

Darüber hinaus spricht Wassermann gegen das Judenbild als den Erbfeind:

> *„Ich glaube auch nicht an die Geschichte vom ‚Erbfeind‘. [...] Wenn ein Semit und ein Arier auf eine einsame Insel verschlagen würden, sie würden sich zu verstehen, zu verständigen, zu lieben versuchen. Die Abneigung des Durchschnitts-Deutschen oder -*

---

[956] Jakob Wassermann, “Das Los der Juden”, in: Dirk Rodewald (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933**, Heidelberg: Lambert Scheider, 1984, S. 17-28. Hier: S. 17.
[957] Wassermann, “Das Los der Juden”, S. 17.
[958] Wassermann, “Das Los der Juden”, S. 18.

Christen oder -Germanen gegen den Durchschnitts-Juden beruht auf Unwissenheit, auf versteinertem Mißtrauen, auf religiöser Voreingenommenheit."[959]

Aus dem Zitat ist zu entnehmen, dass die menschliche Natur von ihrem Ursprung aus, Wahrnehmungen und Gefühlsausdrücke von Hass als angeborene Elemente ablehnt. Es sind die älteren Generationen, die das Bild der Judenfeindschaft explizit oder implizit ihren Nachfahren weitergeben. Für Wassermann ist es also die Unwissenheit, die die Menschen zu Hassaktionen verleiten. Darüber hinaus übt Wassermann Kritik an denjenigen aus, die zu Hassgefühlen tendieren und meint, es entspräche auch nicht den Lehren von Christus:

„Das waren die Prinzipien, die aus Christi Lehre verteidigt, die Taten, die in Christi Namen verübt wurden, und das Kreuz, aus dessen Stamm Liebe und Duldung erblühen sollten, funkelte düster über Ozeanen von Blut."[960]

Eine jüdische Nationalität ist für Wassermann auch ein Treibhausgedanke, denn man muss den „inneren Besitz der Heimat"[961] verstehen, um das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer Gemeinde zu empfinden.

Die Freiheit der Juden existiert auch nicht, da der Jude so wie in Zeiten der Sklaverei sich gebrandmarkt fühlend lebt. Demnach ist der Glaube an den Erlöser zu erwähnen, denn der Drang zur Erlösung und des Erlösenwollens ist ein ständiger Bestandteil aller Juden: „Der Erlöser, der einstmal kommen wird, ist mehr als der, der schon da gewesen ist."[962] Wenn der Messias doch bereits gelebt hat, so muss man nur noch an den inneren Erlöser glauben, denn der Jude bedarf stets der Erlösung; „vom Leibe, vom Geiste, von der Erde, von der Wirklichkeit,

[959] Wassermann, "Das Los der Juden", S. 18.
[960] Wassermann, "Das Los der Juden", S. 19.
[961] Wassermann, "Das Los der Juden", S. 18.
[962] Wassermann, "Das Los der Juden", S. 19f.

von den Träumen.“ [963] Also muss er sich von der Vergangenheit loslösen bzw. – mit Assmann’schen Worten – einen Bruch mit der Tradition vollziehen.

4.5.4. Zu „*Der Jude als Orientale*“

Der Jude als Orientale ist ein Brief, den Wassermann an seinen Freund Martin Buber verfasst hat. Hier liefert er eine Definition des Judentums allgemein, grenzt den europäischen Juden vom orientalischen ab und preist letzteren höher als den europäischen Juden. Dadurch ist die Distanz Wassermanns zum Westjudentum zu erkennen. Den europäischen Juden bezeichnet Wassermann als den „Literaten“ und den Literaten als den „Gottlosen“ und „Kosmopoliten“, der sich ständig durchsetzen und behaupten muss und gezwungen ist ein Leben ohne tiefe Zugehörigkeit zu führen. Er ist „Sklave“ und „Opfer“ einer Idee. Wassermanns starke Kritik am modernen assimilierten Juden wird dadurch sichtbar. Die scharfe Kritik am assimilierten Judentum bringt Wassermann in seiner Autobiografie explizit zum Ausdruck und gibt sein „Schamgefühl“ gegenüber den „modernen“ Wiener Juden preis:

> *„Diese Scham steigerte sich manchmal bis zur Verzweiflung und bis zum Ekel. Anlaß war das Geringe wie das Bedeutende; […] Unterwürfigkeit, wo Stolz am Platze war; […] Mangel an Würde, Mangel an Gebundenheit; Mangel an metaphysischer Befähigung. Gerade dies letztere bestürzte mich am meisten und am meisten bei den Gebildeten. […] Bei den Niedrigen äußerte es sich und wirkte im Niedrigen, Anbetung des Erfolgs und des Reichtums, Vorteils- und Gewinnsucht, Machtgier und gesellschaftlichem Opportunismus; bei den Höheren war es das Unvermögen zur Idee und Intuition.“*[964]

Dem Zitat ist die Auseinandersetzung Wassermanns mit den assimilierten Juden zu entnehmen. Er fügt sich den stolzen und eitlen Personen nicht hinzu, da es bei ihnen an Gebundenheit und an metaphysischer Befähigung mangelt. Sie sollen Erfolg und den Reichtum

[963] Wassermann, “Das Los der Juden”, S. 26.
[964] Wassermann, “Mein Weg als Deutscher und Jude”, S. 112.

anbeten, süchtig nach Vorteil und Gewinn sein, Machtgier und gesellschaftlichen Opportunismus nachweisen.

Im Gegensatz hierzu lobt er den „orientalen“ Juden und bezeichnet ihn als den „legitimen Erben“[965]. Der „orientale Jude“ hingegen, der an seine Wurzel festhält, ist eine symbolische Figur:

> *„[Der Jude als Orientale] ist kein Leugner, sondern Bestätiger. Er ist niemals Sektierer, niemals Partikulist, er hat nichts von einem Fanatiker, von einem Präsidenten, von einem Zurückgesetzten, er hat alles innen, was die andern außen suchen. [...] Er ist frei und jene sind Knechte. Er ist wahr, und jene lügen.“*[966]

Bemerkenswert an den Wörtern Wassermanns ist die Würdigung des „orientalen“ Juden, denn der „Orientalismus“ ist nach Edward Said ein Konstrukt der westlichen Kultur und Wassermann zeigt starke Neigung zum „orientalen“ Juden, jener Seite also, der vom Westen als eine Idee der Beherrschung, Gestaltung und Unterdrückung auferlegt wurde.[967] Dies ist dadurch zu erklären, dass Wassermann sich gegen jegliche Art der Ausgrenzung entgegenstellt. Wenn er kein volles Mitglied der deutschen Gesellschaft sein kann, und sich permanent zu behaupten hat, so lobt und entscheidet er sich für den Gegenpol: dem „orientalen“ Juden. Die Idee der europäischen Überlegenheit und die Ausgrenzung des *Anderen* manifestiert sich in dem Konstrukt dominant, das auf die Lehre von Denys Hay zurückgeht und die Grenzen zwischen dem „wir“ als den Europäer von „jenem“ Anderen legt.[968]

Die ganze imagologische Einbettung der Stereotype bedingt eine bestimmte Stellung gegenüber dem „Orient“, denn wie Said auch erwähnt: „Wer über den Orient schreibt (und das gilt sogar für Homer), stützt sich stets auf gewisse Vorbilder und Vorkenntnisse.“[969] Mit anderen Worten ist der „Orient“ ohne die Erwähnung von präsenten, stereotypen Bildern nicht

---

[965] Wassermann, “Der Jude als Orientale”, S. 31.
[966] Wassermann, “Der Jude als Orientale”, S. 31.
[967] Vgl. Edward W. Said, **Orientalismus**, übersetzt v. Hans Günter Holl, Frankfurt am Main: Fischer, 2014, S. 11.
[968] Vgl. Said, S. 16.
[969] Said, S. 31.

möglich, was Wassermanns Sympathie für den Osten darlegt, und mit dem er seine Idee des Übermenschen in Gestalt des „orientalen“ Juden in seinen Werken widerspiegelt und dafür seine Protagonisten als Ideenträger nutzt. Diese Anschauungen werden durch seine nicht-fiktionalen Werke unterstützt.

4.5.5. Zu „*Mein Weg als Deutscher und Jude*“

Die wohl wichtigsten Daten über Jakob Wassermann – aber auch seiner religiösen Gesinnung – sind zweifelsohne aus seiner Autobiografie *Mein Weg als Deutscher und Jude* zu entnehmen. Jakob Wassermanns Suche nach einer Identität ist unter zwei Aspekten zu betrachten, zum einen ist es die Angehörigkeit zum Deutschtum und zum anderen handelt es sich um die Identifikation mit dem Judentum. Demzufolge wird in diesem Abschnitt zuerst seine Position zum Deutschtum und im Anschluss zum Judentum zu beleuchten versucht. Nach Wassermann sind beide Begrifflichkeiten nicht voneinander zu trennen; und was das Judentum betrifft, so ist dies nach Selbstauskunft sein „problematischer Teil“ des Lebens:

> *„[…] über den problematischen Teil meines Lebens, den, der mein Judentum und meine Existenz als Jude betrifft, nicht als Jude schlechthin, sondern als deutscher Jude, zwei Begriffe, die auch dem Unbefangenen Ausblick auf Fülle von Mißverständnissen, Tragik, Widersprüchen, Hader und Leiden eröffnen.“*[970]

Wassermann ist in der ältesten Judengemeinde in Deutschland, die bereits seit dem 9. Jahrhundert mit Juden besiedelt worden ist, – also in Fürth – geboren. Die mütterliche Seite von Wassermann soll nach Selbstauskunft zu den aus Spanien nach Franken vertriebenen Juden – den sogenannten Sepharden – angehören.

[970] Wassermann, “Mein Weg als Deutscher und Jude”, S. 36.

Die Erziehung des Dichters erfolgt abendländlich deutsch, er genießt eine deutsche Erziehung, verkehrt mit deutschen Freunden und die religiöse Auffassung ist für ihn eher von sekundärer Wichtigkeit:

> *„Die Schule, die ich besuchte, war staatlich und öffentlich. Man wohnte unter Christen, verkehrte mit Christen, und für die fortgeschrittenen Juden, zu denen mein Vater zählte, gab es eine jüdische Gemeinde nur im Sinne des Kultus und der Tradition."*[971]

Der Schriftsteller bekennt sich schlicht als Deutscher: „ich fühlte mich als Mitglied einer Nation, gleichgeordnet als Mensch, gleichberechtigt als Bürger."[972]

Darüber hinaus findet man im neunten Kapitel einen Dialog zwischen Jakob Wassermann und seinem Freund, der in einem Frage-Antwort-Duell-Format abläuft. Der Freund fragt an mehreren Stellen nach Wassermanns wahrer Identität, worauf dieser Stellung nimmt:

> *„Es ist nicht entscheidend, daß ich mich unter Deutschen als Deutscher fühle. [...] In aller Unschuld war ich bisher überzeugt gewesen, ich sei deutschem Leben, deutscher Menschheit nicht bloß zugehörig, sondern zugeboren. Ich atme in der Sprache. [...] Ihr Wort und Rhythmus machen mein innerstes Dasein aus. [...] Sie ist mir vertraut, als sei ich von Ewigkeit her mit diesem Element verschwistert gewesen."*[973]

Aus seiner Kindheitserfahrung berichtet Wassermann, dass nach dem Tode der Mutter, die Kinder von einer Magd erzogen wurden. Diese soll gemeint haben, dass aus Wassermann ein guter Christ werden könne, da er ein christliches Herz besitzt. Wichtig an dieser Stelle ist jedoch, dass das statische Bild der Christen dem Bild der Juden gegenübergestellt wird, denn

---

[971] Wassermann, "Mein Weg als Deutscher und Jude", S. 37.
[972] Wassermann, "Mein Weg als Deutscher und Jude", S. 65.
[973] Wassermann, "Mein Weg als Deutscher und Jude", S. 67f.

die Auffassung besagt, dass ein Christ ein liebevolles, freundliches Herz hat, wobei ein Jude mit Stolz und Hochmut assoziiert wird. Solche Kontrastierungen zeigen ebenjene teils vorurteilhaften und fossilierten Urteile gegenüber den Juden.

Um seinen Zeitgenossen zu beweisen, dass er durchaus deutsch denken kann, hat Wassermann – nach Selbstauskunft – ein typisch deutsches Werk konstruiert. Dadurch wollte er zeigen, dass ein Jude durchaus in der Lage ist, durch die innere Zugehörigkeit des Seins ein „wesentlich deutsches Buch, [...] wie aus der Seele des Volkes heraus“[974] zu verfassen. Demzufolge entstand wie bereits unter 4.1.1 erwähnt *Caspar Hauser oder die Trägheit des Herzens* (1907). Sechs Jahre später sind Wassermanns erneute Eingriffe ersichtlich, den innigen deutschen Geist dem Zeitalter zu zeigen. So verfasst er den *Das Gänsemännchen* (1914), *Goldenen Spiegel* (1911) und *Der Mann von vierzig Jahren* (1912). Mit den „deutschen“ Stücken will Wassermann die „deutsche“ Welt am Anfang des Jahrhunderts, die bürgerlich „deutsche“ Geschichte und die „deutschen“ Zustände der Jahrhundertwende darstellen. Für die Zugehörigkeit als Deutscher lassen sich explizite Worte Wassermanns ausfindig machen: „Ich war als erzogener Deutscher gewöhnt, eben das Deutsche, Land und Volk, als ein Ganzes zu empfinden.“ [975] Sein Gefühl der Zugehörigkeit schlägt sich auch in der militärischen Dienstbereitschaft nieder, dass die zweite Ehefrau zu Worte fasst. Doch nach dem Ersten Weltkrieg ändert sich sein Bild bezüglich seiner deutschen Identität und er löst sich allmählich von ihr ab. In seinem sozialen Umfeld soll er nach Selbstauskunft keinen Verkehr mit Juden gepflegt haben. Nach einer Zeit stellt sich jedoch heraus, dass „fast alle Menschen, mit denen [er] in geistige oder herzliche Berührung kam, Juden waren.“[976] Eine schlichte Trennung von „Jude als Ethnie“ und „Jude als Religion“ ist dennoch zu erkennen, denn er verleugnet nicht seine jüdische Herkunft, ordnet sich ihr aber auch nicht unter. Vielmehr ist das Jude-Sein ein Verhängnis für Wassermann. Er übt viel Kritik am Judaismus und meint, dass die

> *„Religion [...] eine Disziplin und keine erfreuliche [sind]. Sie wurde von einem seelenlosen Manne seelenlos gelehrt. Sein böses, eitles, altes Gesicht erscheint noch jetzt*

[974] Wassermann, “Mein Weg als Deutscher und Jude”, S. 91.
[975] Wassermann, “Mein Weg als Deutscher und Jude”, S. 108.
[976] Wassermann, “Mein Weg als Deutscher und Jude”, S. 111.

bisweilen im Traum. Sonderbarerweise habe selten von einem humanen oder liebenswürdigen jüdischen Religionslehrer gehört.“[977]

Wassermann unterteilt den wichtigsten Teil des jüdischen Problems in zwei Punkten. Zum einen ist es das Gefühl des Vorrangs und zum anderen das Gefühl der Brandmarkung, da die jüdische Identität angeboren ist. Dass das jüdische Volk ein auserwähltes Volk sei, streitet Wassermann auch ab. Ein Volk könne nicht für immer auserwählt sein, sondern es sind die Einzelnen, die mit ihrem Tun und Lassen als Auserwählte gelten können.

Auf die Frage, ob Wassermann ein überzeugter Jude sei, antwortet er ironisch mit einem großen Fragezeichen: „Überzeugter Jude? Mit dem Beiwort wisse ich nichts Rechtes anzufangen. Ich sei Jude, damit sei alles gesagt. Ich könnte es nicht ändern; ich wolle es nicht ändern.“[978] Auf die Frage, bei welchen Männern und Frauen er am meisten Verständnis, Ermunterung, Echo und Anhängerschaft gefunden hat, antwortet Wassermann deutlich: „bei jüdischen Männern und Frauen.“[979] Es lässt sich also festhalten, dass trotz dem nicht klaren Bekenntnis zum Judentum Jakob Wassermann sich unter seinesgleichen durchaus wohler gefühlt hat. Den Hass gegenüber den Juden bezeichnet er an mehreren Stellen als den „deutschen Haß“[980], da die Deutschen nach ihm einen „Sündenbock“ wollen. Die Juden vergiften demnach die deutsche Atmosphäre und bringen die asiatische Sittlichkeit in die „germanisch-strahlende“ Weltanschauung. Sämtliche Bemühungen, sich als ein ganzer Deutscher anerkannt zu fühlen, ohne jegliche antisemitischen Vorwürfe, bleiben – nach Wassermann – aussichtslos.[981]

Aus der Sicht Wassermanns entspricht es auch seinem Interesse offenkundig sich zu beiden Partien – des Deutsch- und Judentums – zu bekennen:

---

[977] Wassermann, “Mein Weg als Deutscher und Jude”, S. 39.
[978] Wassermann, “Mein Weg als Deutscher und Jude”, S. 104.
[979] Wassermann, “Mein Weg als Deutscher und Jude”, S. 116.
[980] Wassermann, “Mein Weg als Deutscher und Jude”, S. 60.
[981] Vgl. Markus May, “Die Wunde Heine. Überlegungen zu einem Komplex jüdischer Selbstdeutung in Jakob Wassermanns. Mein Weg als Deutscher und Jude”, in: Dirk Niefanger (u. a.) (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher – Jude – Literat,** Göttingen: Wallstein Verlag, 2007, S. 91-108. Hier: S. 91ff.

„Ich bin ein Deutscher, und ich bin Jude, eines so sehr und so völlig wie das andere, keines ist vom anderen zu lösen. Ich spüre, daß dies in gewissem Sinn, wahrscheinlich durch das vollkommene Bewußtsein davon und die vollkommene Durchdringung mit den Elementen beider Sphären, orientalischer und abendländischer, ahnenhafter und wahlhafter, blutmäßiger und durch die Erde bedingter, ein neuer Vorgang ist.“[982]

An dieser Stelle soll allerdings darauf aufmerksam gemacht werden, dass eine deutsch-jüdische Symbiose – auch für Wassermann – nicht mehr als eine unerfüllte Utopie gilt. Die Symbiose hat auch keinen Bedarf, wenn der diesseitsbejahende Übermensch als ein neues Geschöpf gelesen werden kann, der unabhängig von jeglichen Paradigmen wie etwa Kultur, Ethnie, Religion u. a. ist.

4.5.6. Zu „*Die psychologische Situation der Juden*“

Acht Jahre nach der Veröffentlichung der autobiografischen Schrift verfasst Jakob Wassermann einen Essay über die psychologische Situation der Juden. Der Anlass für sein Schreiben ist, dass ein deutscher Freund, dessen Name im Schreiben nicht erwähnt wird, mit mehreren Briefen Wassermann dazu auffordert, Deutschland zu verlassen und nach Palästina auszuwandern. Die Begründung liege darin, die expressiv „germanische Ethnie“ als ein „gereinigtes“ Volkstum zu wahren, in dem man den Versuch begeht, alle Juden aus Deutschland zu entfernen. Am Ganzen ist jedoch merkwürdig, dass sein Freund behauptet, er liebe die Juden und würde sie nicht hassen. Als ein Beweis dafür legt er seine Kontakte zu Juden vor und seine Beziehung zu Walther Rathenau, den er mit seiner Idee auch beeinflussen will. Die Hauptidee von Wassermanns Freund liegt darin, dass er die Meinung vertritt, die Juden hätten keinen passenden Führer. Wassermann hingegen soll für diese Stelle sehr geeignet sein und die Auswanderung der Juden von Deutschland nach Palästina ermöglichen, was für

[982] Wassermann, “Mein Weg als Deutscher und Jude”, S. 130.

beide Seiten – für das Deutsch- und Judentum – von Vorteil sein soll. Ferner kam der Freund immer wieder auf die Macht der Juden zu sprechen, worauf ihm Wassermann mit Skepsis und abwertender Ironie begegnete: „Gut, sprechen wir von der Macht. Welche meinen Sie? Waffenmacht? Politische Macht? Sie lächeln selbst. Geldmacht? Geistesmacht?“[983] Natürlich gab es unter den Juden immer wieder einige, deren ökonomischer Zustand gut war, doch generell waren die Juden nicht durch allumfassende Macht determiniert. Hier sei erneut auf die Verwendung der stereotypen Bilder verwiesen, die Gegenstand des Handlungsdiskurses werden.

Es ist aus dem Essay von Wassermann zu entnehmen, dass auch dieser vom Dualismus geprägt ist, weil sein eigenes Leben stark davon betroffen ist. Beispielsweise wird er von einem Tischnachbarn im Gespräch auf seine ethnische Zugehörigkeit hin angesprochen. Als der Tischnachbar zufällig erfährt, dass Wassermann ein Jude ist: „Was? Sie sind Jude? Unmöglich. Gott weiß, wie er sich einen Juden vorgestellt hatte.“[984] Oder auch: „Ja, wenn alle Juden so wären wie Sie“, worauf Wassermann mit „Ja, wenn alle Christen so wären wie ich“[985] antwortet und damit zeigt, dass er die Gegensatzstellung „Jude“ – „Christ“ als unsinnig empfindet. „Was soll nun aus den Juden werden?“ Wassermann beantwortet diese Frage mit einer Gegenfrage:

> *„[D]ie Juden [sollen] verschwinden [...], womöglich vom Erdboden, denn was sollen sie allesamt in dem kleinen Palästina? Einen neuen Nationalstaat aufrichten zu den anderen künstlichen? Sich von Türken, Arabern, Griechen, Persern langsam massakrieren lassen?“*[986]

Aus diesem Zitat ist vieles zu entnehmen; erstens plädiert Wassermann mit einem ironischen Unterton über die Gründung eines neuen jüdischen Nationalstaates, zweitens bezeichnet er alle anderen vorhandenen Staaten, wo die Juden leben und dem jüdischen Schicksal unterworfen sind, als „künstliche Staaten“ und drittens thematisert er die Gefahr vor

[983] Wassermann, “Die psychologische Situation des Judentums”, S. 135.
[984] Wassermann, “Die psychologische Situation des Judentums”, S. 137.
[985] Wassermann, “Die psychologische Situation des Judentums”, S. 137.
[986] Wassermann, “Die psychologische Situation des Judentums”, S. 137.

den regionalen Staaten um Palästina herum wie etwa der Türkei, Arabien, Griechenland und dem Iran.

Über die strikt konkrete und einmalige Stellungnahme zur Staatsgründung drückt sich Wassermann folgendermaßen aus:

> *„[Wassermann an seinen Freund:] Der Grundirrtum, dem Sie verfallen sind, ist der, daß Sie die Juden als Nation bezeichnen. Das sind sie nicht, das können sie nie wieder sein. Die Juden sind eine Summe von Individuen. Darin liegt ihr Verhängnis, darin liegt ihre europäische Vergangenheit, darin liegt ihre Gegenwart und wahrscheinlich auch Zukunft. Gelingt es den Juden heute, einen Staat zu gründen, so werden sie vielleicht eine Nation sein, vielleicht als „Volk" gelten und anerkannt sein; Juden im bisherigen Sinne werden sie dann aufgehört haben zu sein. Wohlfahrt, staatliche Bindung, politische Wirkung, einen Rang zwischen den anderen zahlreichen nationalen Gebilden, wenn auch einen noch so geringen, werden sie sich möglicherweise erobern, ihre weltgeschichtliche Mission ist aber damit zu Ende."*[987]

Die Grundeinstellung von Wassermann über die Staatsgründung ist somit beantwortet; aber auch die religiöse Besinnung von ihm kommt zum Vorschein, denn er glaubt an eine weltgeschichtliche Mission des Übermenschen, die jeder Einzelne in sich hervorbringen kann, in dem er sich zum höheren Wesen weiterentwickelt.

Über die Frage, was ein Jude sei, gesteht Wassermann auch in seiner letzten beeindruckenden und nachhaltig Echo auslösenden Schrift:

> *„Er [=der Jude] ist nicht der Angehörige einer Nation. Die jüdische Nation hatte auf den Trümmern Jerusalems und Bethars aufgehört zu existieren; der jüdische Staat ist vor zweitausend Jahren unter den Tritten der römischen Legionen zusammengebrochen. Die innere Verbindung erhielt sich durch zahllose über ganz Europa verstreute Gemeinden und*

[987] Wassermann, "Die psychologische Situation des Judentums", S. 138.

konnte dauern, solange der äußere Druck keine anderen Stützpunkte bot als die religiösen Überlieferungen.“[988]

Es ist also die Mission der inneren Erlösung und Loslösung von der Vergangenheit, das „krampfhafte Bestreben des auf sich gestellten Juden [sich von der Vergangenheit abzuschneiden]“[989] und „etwas von tiefer Stammeserinnerung in jedem, etwas von der seligen Messiashoffnung in jedem. In der Seele eines jeden Juden sind Engramme des Leidens zu finden und verbliebene Ängste des Gehetzten und Verfolgten.“[990]

[988] Wassermann, “Die psychologische Situation des Judentums”, S. 147.
[989] Wassermann, “Die psychologische Situation des Judentums”, S. 146.
[990] Wassermann, “Die psychologische Situation des Judentums”, S. 148.

5. SCHLUSS

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung war die Darstellung des ausgeprägten Ressentiments gegenüber dem Judentum anhand ausgewählter Werke Jakob Wassermanns, der sich mit dem Thema literarisch intensiv auseinandergesetzt hat. In den analysierten Werken rückt denn auch die Judenfrage immer wieder in den Vordergrund. Die Bilder der Judenfeindschaft, die sich im Laufe der Geschichte manifestiert haben und über Jahrhunderte hinweg von einer Generation zur nächsten tradiert wurden, sind durch Werk und Wirkung Wassermanns einer größeren Leserschaft zugänglich gemacht worden. In den Werken des Autors kann der funktionalen Bedeutung der Protagonisten als Ideenträger Wassermann 'scher Gedanken eine strategische Schlüsselfunktion zugewiesen werden. Im literarischen Schaffen Wassermanns waren auch der Einfluss der kabbalistischen Lehre, die jüdische Mystik wie auch die Auffassung von Gerechtigkeit von Bedeutung und standen infolgedessen im Mittelpunkt der vorliegenden Betrachtung. Das Ziel der Untersuchung bestand denn auch in der Darstellung judenfeindlicher Bilder in ausgewählten Werken des deutsch-jüdischen Schriftstellers Jakob Wassermann.

Die Quellen der Judenfeindschaft und die Gründe für die Entstehung judenfeindlicher Bilder sind auf der Basis unterschiedlicher Theorien begründet worden. Ausdeutungen zur Genese von Vorurteilen und Fremdheitswahrnehmungen gehen auf den Ansatz von Lüsebrink zurück. Delumeaus Darstellung gibt Auskunft über die historischen Ursachen für die Ängste des Abendlandes, die zur Entstehung von Feindschaften und Stereotype geführt haben. Diese sind in der Folge von Rohrbacher und Schoeps in ihre Analysen aufgenommen und bildlich illustriert worden. Der Ansatz von Jan Assmann und Aleida Assmann gibt Aufschluss über die Tradierung und das Fortbestehen stereotyper Bilder über die Jahrhunderte hinweg.

Die Bilder der Judenfeindschaft, die im literarischen Schaffen Jakob Wassermanns nachweisbar sind, finden sich in den Darstelungen von Rohrbacher und Schoeps wieder. Der Nachweis und Beleg stereotyper Topoi im Werk Wassermanns erfolgte auf Basis der Darstellungen beider Ansätze. Wassermanns literarische Verarbeitung stereotyper Bilder der Judenfeindschaft ist zuvörderst auf eine Sensibilisierung seiner Leserschaft ausgerichtet. Durch

den Akt der Bewusstmachung und -werdung sollen Menschen dazu angeregt werden, sich zu einem höheren Wesen, dem Übermenschen, weiterzuentwickeln.

Im Werk *Christian Wahnschaffe* weist Wassermann am Beispiel der Figur Felix Imhof auf die Wurzellosigkeit von Juden hin. Diesem wird als Pendant die nichtjüdische Familie Wahnschaffe gegenübergestellt, deren Einstellung typische Grundhaltungen den Juden gegenüber reflektiert und antijüdische Bilder wie etwa „Brunnenvergifter", „Vampire", „Blutsauger" und „Volksbetrüger" in der Sprache des Familienvaters Verwendung finden. Darüber hinaus beinhaltet das Werk auch einen Bezug zur eschatologischen Hoffnung der Juden und die Erwartung des Messias. Besonders auffallend ist in diesem Zusammenhang die Verwendung zweier Bibelstellen: *Das Buch Jesaja* und *Die Johannesoffenbarung*. Letztere geht nicht nur auf die apokalyptische Zeit und die Schreckensherrschaft ein, sondern auch auf das Tier aus dem Meer, welches der Autor mit dem Ungeheuer symbolhaft darstellt. Ferner tritt die Erzählung vom Propheten an mehreren Stellen auf, so an den Wänden Christians und in der Bibelrezitation des „Judenhassers" Amadeus. Die Einbettung jüdischer Topoi lässt sich auch an der Figurendarstellung ablesen: Durch (1) die Familie Hofmann wird das Stereotyp des Ostjuden und Hausierers, durch (2) Eva Sorel und dem Diamanten die jüdische Mystik, das Motiv des Wanderns (darunter auch das Ahasver-Motiv), des Lebensmittelschachers und Kornjudenhändlers, und die jüdische Tarnung, ferner durch (3) Johanna das jüdische Stereotyp der ikonographischen Tradition der Darstellung von „Hässlichkeit", das Judenzeichen vom „gelben Fleck" an der Kleidung und das Opfermotiv durch den Vergleich mit der Tochter des Jephta aus der Bibel aufgegriffen. Darüber hinaus wird (a) durch die „heilige" Ruth die Charakteristik des selbstlosen Übermenschen, (b) durch Michael die Möglichkeit des Abbaus von Stereotypen, unter der Bedingung der Willensbereitschaft, und (c) durch die Liebe zwischen dem Antisemiten Voß und der Jüdin Johanna die Vorstellung von vorurteilfreier Beziehung ermöglicht.

Anhand der oben angeführten Figuren werden damit tiefergehende Einblicke in jüdische Welten und typische Judenschicksale gewährt. Der Leitfaden für die geschilderten Erzählungen ist dabei der neutral ausgestattete Ideenträger und Protagonist Christian Wahnschaffe, der zwar aus einer judenintoleranten Familie stammt, jedoch aufgrund seiner Natur ein konfessionstolerantes Selbstbild von sich gibt.

Der Moloch ist das zweite Werk von Jakob Wassermann mit weitreichendem jüdischem Inhalt, in dem die Entführung eines jüdischen Mädchens sowie die Suche nach ihr thematisiert wird. Auch hier sind erneut Judenschicksale anhand der Vorbilder in Europa, so etwa der Spanischen Inquisition, nachgezeichnet und vergegenwärtigt worden. Mit der Verwendung stereotyper Bilder wird denn auch das elende Schicksal des Judenmädchens und das Verbrechen an einer jüdischen Familie aufgezeigt. Die abwesende Justiz, das Nichts-Tun und Nichts-Bewirken-Können bilden dabei leitmotivische Aspekte im Roman, mit denen sich der Protagonist zwar hoffnungsvoll, aber wirkungslos auseinandersetzt. Aus der Analyse haben sich eine große Anzahl an jüdischen Stereotypen wie etwa „Kindesopfer", „Gottes- und Ritualmörder", „Hausierhandel", „Schacher", „Wucher", „Blutsaugermotiv", die „zweitausendjährige Schuld" und das „jüdische Gesindel" ergeben. Allein der Titel des Werkes „Moloch" trägt eine Doppelbedeutung. Einerseits wird es als Kritik an der Großstadt gedeutet, andererseits als ein Akt der Opfergabe oder gar die Gottheit selbst, die das Opfer empfängt. Grundlegend für den Roman ist vor allem das Thema Ungerechtigkeit bzw. die abwesende Justiz in Bezug auf Juden sowie die Suizidproblematik. Eben aufgrund dieser Ungerechtigkeit nimmt sich der Protagonist auch das Leben und akzentuiert kurz vor seinem Tod, dass ein Leben ohne Gerechtigkeit nicht möglich sei. Mit der Verwendung von Stereotypen und seinem Appell für mehr Gerechtigkeit, die er als ein von Natur gegebenes Recht betrachtet, stellt Wassermann die Unmenschlichkeit der Handlung heraus.

Die Hoffnungslosigkeit wird durch verschiedene Stadien der Handlungen von Juden und gerechtigkeitssuchenden Figuren im Roman zugespitzt nachgezeichnet und die abwesende Justiz an den Pranger gestellt. Alle Ebenen der Justiz, sei es nun der Bezirksrichter, der Staatsanwalt, Ministerpräsidenten, Justizminister und Minister für Galizien, werden von den Figuren zu mehr Gerechtigkeit angemahnt, jedoch findet ihr Appell an „den Mauern des Klosters" stets ein jähes Ende.

Im Werk *Der Fall Maurizius* geht es primär um die Figuren Warschauer-Waremme und Etzel Andergast, dem Protagonisten des Romans. Ersterer agiert aus strategischen Gründen eher als getarnter Jude, wie auch im Fall von Heine, letzterer fungiert wie die anderen Protagonisten mehr als Ideenträger. Infolge der Ungerechtigkeit, die er allerdings nicht am eigenen Leibe verspürt, gerät Etzel Andergast im Roman in eine psychisch instabile Lage. Die

Abwertung des jüdischen Schicksals im privaten wie auch öffentlichen Leben, zwangsbedingt zu versagen, und der im Roman vorhandene Europagedanke werden von Waremme-Warschauer mit weiteren stereotypen Bildern aufgeladen. Das Problem der Gerechtigkeit rückt hier besonders in den Vordergrund und erlebt ihren Höhepunkt innerhalb der Wassermann'schen Werke, da hier ein Justizmord vollzogen wird. Mit dem Protagonisten, dem der Autor „jüdisches Blut in den Adern" zuschreibt, und Waremme-Warschauer werden die jüdische Identitätsproblematik und das Thema Gerechtigkeit erneut ins Zentrum gerückt. Damit bringt der Autor auch das natürliche und angeborene „Urrecht" der Gerechtigkeit explizit zum Ausdruck. Für die Gerechtigkeitsproblematik verwendet Wassermann Waremme-Warschauer, der seine Identität aus strategischen Gründen verleugnet.

Die Täuschung des Mordes durch Waremmes Meineid und die Abschiebung der Schuld auf Maurizius deuten auf die Konzentration der Macht bei der jüdischen Figur. Hiermit wird nicht nur der passive und leidende Jude dargestellt, sondern ebenso auch der Mächtige, der, als die einzige Figur im Roman, die Handlung vorantreibt und die Ungerechtigkeit lösen kann. Mit seinem schauspielerisch betrügerischen Auftreten im Gerichtssaal und seine „sublimierte Verwandlungskunst" der sofortigen Anpassung an die jeweiligen Umstände, hält er das Schicksal des Opfers in den Händen. In diesem Sinne stattet Wassermann seine jüdische Figur mit den Stereotypen der „Dunkelmänner" und „Betrüger" aus, wie auch im Falle des verräterischen Apostels Judas Ischariot. Waremmes Missbilligung über die Haltung seiner Stammesgenossen, die sich wie „Sklaven der Spartaner" verhalten und die Abwertung über die „listige Erfindung" der jüdischen Haskala, werden ebenfalls zum Ausdruck gebracht. Die Vertrieben- und Ausgeschlossenheit haben den reformatorischen Geist Waremmes, vergleichbar etwa mit einem „jüdischen Führer", „einem Luther des Judentums", hervorgerufen. Weitere im Roman der Analyse unterzogene Stereotype sind „Brunnenvergifter", „Ritualmörder" und die „blutgierige" und „unbarmherzige Wucherin". Darüber hinaus sind die „uralten Märchenerfindungen" und die Erwähnung weiterer biblischer Erzählungen wie etwa die Geschichten von Saul und König Salomon ausgearbeitet worden.

Der Roman *Die Juden von Zirndorf* hat wie schon in der Einleitung erwähnt, den größten Teil der Untersuchung in Anspruch genommen, da es im Grunde die Betrachtung von drei Werken erfordert. So werden im Vorspiel zunächst die Judenhoffnung und die

Erwartungen auf den Messias behandelt, im Haupt- und Nachfolgeroman wird sodann die Problematik des jüdischen Messianismus erneut thematisiert. In der Analyse des stereotypen-aufgeladenen Werkes nimmt das Bild des falschen Messias eine dominante Rolle ein. Infolgedessen wird auch überwiegend das Motiv des Verräters auf der Basis des messianischen Glaubens dargestellt. Bei der Analyse der Agathon-Handlung, das aus dem Vorspiel, *Die Juden von Zirndorf* und *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs* besteht, ist denn auch folgende methodologische Herangehensweise angedacht.

Für die vorliegenden Untersuchung sind in Bezug auf das *Vorspiel Sabbatai Zewi* besonders maßgebliche Ansätze aus der Sabbataiforschung berücksichtigt und für die Analysezwecke herangezogen worden. Ausgehend von diesen ist der real-historische Zewi mit der fiktiven Figur verglichen und in Hinblick auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede beleuchtet worden. Wassermann hat in seinem Werk von der historischen Faktizität Gebrauch gemacht und diese gezielt in seine fiktionalen Texte eingebettet. In der Folge sind die Motive für Verrat bzw. von Verrätern erarbeitet worden und auf das stereotype Bild des Betrügers bzw. Verräters angewendet worden.

Unter dem historischen Aspekt sind auch die Hoffnungen und Zukunftserwartungen sowie Visionen und Wünsche der jüdischen Gemeinschaft in eklatanter Weise erschüttert worden. Die Spanische Inquisition und ihre Folgen, die Situation der Juden in der Diaspora und der Fall Istanbuls waren nach Scholem die „messianischen Geburtswehen“, die eine Auseinandersetzung mit der jüdischen Mystik weiter verstärkten.

Im Werk Jakob Wassermanns wird nun historische Faktizität mit literarischer Fiktionalität verschmolzen, so dass die Figur Sabbatai Zewi im Vorspiel und in der Haupthandlung nicht pathologisch erscheint, wie es etwa bei Scholem der Fall ist. In der vorliegenden Arbeit werden denn auch primär die messianischen Züge im Hinblick auf die Hoffnung und die anschließende Enttäuschung nach der Apostasie, ferner die Judenfrage im Allgemeinen und das Motiv der Heimat sowie der Passivität mit dem Ur-Zewi verglichen und mit Bildern der Judenfeindschaft in Beziehung gesetzt.

In diesem Zusammenhang ist auch das Auftreten des Verkünders im Namen Zewis von Bedeutung, da dieser für den sabbatianischen Erfolg der Überzeugung essenziell war.

Wassermann hat dies in sein Werk übernommen und mittels des Aktes der Manipulation romanintern Spannung aufgebaut. Der Höhepunkt des Romans beinhaltet sodann das Entsetzen und die Enttäuschung der jüdischen Gemeinschaft nach der Apostasie Zewis. Der Betrüger der Religion wird mit dem stereotypen Judas-Bild dargestellt, da Zewi einen Verrat an der eigenen Gemeinschaft begangen hat.

Das Auftreten des Verkünders und Predigers, Zacharias Naar, verdeutlicht auch wie explizit die Beschuldigungen gegenüber Juden verbalisiert werden und sich in Bildern der Judenfeindschaft äußern, so etwa in den Bildern des „Gottesmörders", „Brunnenvergifters", „Ritualmörders", „Blutsaugers" und „Vampirs". Der Prediger geht dabei immer wieder auf das jüdische Schicksal ein und stellt das Leben in Ächtung, Armut und Unterdrückung, ferner auch das Exil, die Qualen der Heimsuchung, die Verbrennung von Städten und Dörfern, die Ermordung zahlreicher Juden, den Raub sowie die Schändung von Frauen und Kindern dar.

Die Judenhoffnung, die im Vorspiel mit einer großen Enttäuschung endet, wird im weiteren Handlungsverlauf des Romans erneut ins Zentrum gerückt und nimmt im jüdischen Leben eine wichtige Rolle ein. Die Figuren im Roman sind denn auch die Nachfahren der Familie Maier im Vorspiel. Die fiktive Umstrukturierung der Vorfahren entspricht jedoch nicht den realhistorischen Gegebenheiten. So ist der Protagonist im Zirndorf-Roman, einer der Urenkel der Tochter Rachels und Studiosus', einem Christen. Auch Agathon tritt in diesem Sinne nicht als „Volljude" auf.

Im Roman werden der Figur Agathon zudem messianische Züge und Eigenschaften seitens des Autors zugeschrieben, die in dieser Form auch von Fritz Martini festgestellt und infolgedessen in der Analyse mitberücksichtigt wurden. Aus der Untersuchung ist deutlich geworden, dass Agathon weniger die Rolle eines Messias als vielmehr die eines Offenbarers wie Apostel Johannes zugesprochen werden kann.

Wassermanns Konzept von seinem Protagonisten zeigt weniger eine Tendenz zu Dekadenz als vielmehr zum Guten. So durchläuft der Protagonist eine positive Entwicklung im Charakter und wird aus diesem Grund von seinem Umfeld als der Messias bewundert. Die messianische Charakterzuschreibung allein macht den Protagonisten, der auch die einzige jüdische Hauptfigur in den Werken Wassermanns darstellt, jedoch nicht zum wahren Messias.

So ist er für den Tod einer weiteren Figur im Werk verantwortlich, ein Verbrechen, das nicht mit Charaktereigenschaften eines Erlösers vereinbar ist. Der Protagonist durchläuft zwar einen Prozess der inneren Gesinnungswandlung, doch er stirbt am Ende des Fortsetzungsromans.

Agathons Offenbarung von einem weiteren Messias ist allerdings von Bedeutung, da es sich hierbei nur um seinen Sohn Beatus handeln kann. Der Name „Beatus“ kommt denn auch aus dem Lateinischen und bedeutet der „Selige“ bzw. „Geheiligte“. Wie bereits im analytischen Teil der Arbeit erwähnt, hat auch Zweig auf die Geschichte von Beatus Bezug genommen und auf die Unvollkommenheit der Erzählung aufmerksam gemacht. In diesem Zusammenhang lässt sich anmerken, dass sich an dieser Stelle die Wassermann'sche Vorstellung der symbolisch-messianischen Idee offenbart. Beatus verkörpert wie auch aus dem Ende des Romans zu entnehmen ist, die Frucht der Liebe, und nur über den Weg der gegenseitigen und bedingungslosen Zuneigung, können Ängste und Vorurteile abgebaut werden. Mit Beatus dem Seligen wird das neue Geschlecht des Übermenschen im Sinne Wassermanns erblühen und jedes einzelne Individuum das Messianische im Inneren tragen, allein durch die Selbstentscheidung handeln, Negatives absorbieren und innerlich vernichten. Er symbolisiert die Frucht der Schöpfung des neuen Geschlechts, so wie die verbotene Frucht vom Baum der Erkenntnis, die die Schöpfung des Diesseits darstellt, weil sie am Ende des Zirndorf-Romans nicht ausgereift war.

Der Vollständigkeit halber soll hier kurz auf den Fortsetzungsroman *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs* eingegangen werden. Bei dem Roman handelt es sich im Grunde um einen Bildungsroman, in der die Emanzipationsbestrebungen der jungen Protagonistin dargestellt werden. Renate ist eine junge Frau, die eine Ehe mit einem Herzog eingehen möchte, aus der sie sich eine gute gesellschaftliche Position und finanzielle Unabhängigkeit erhofft, doch im Laufe der Zeit den Weg der Ehe ohne Liebe nicht eingehen möchte. Der darauffolgende gesellschaftliche Abstieg, der Mangel an finanziellen Mitteln und das Motiv einer emanzipierten Frau sind zentrale Themen der Handlung. Die Agathon-Handlung wird in diesem Roman auch abgeschlossen, indem Renate die Frucht der Liebe auf die Welt bringt, den gemeinsamen Sohn mit Agathon, nämlich Beatus.

Besonders im Frühwerk *Die Juden von Zirndorf* und dem Fortsetzungsroman wird die tiefe literarische Auseinandersetzung des Autors mit dem Judentum, der kabbalistischen Lehre,

der jüdischen Mystik sowie auch Nietzsches Konzept vom Übermenschen deutlich. Mithilfe der Protagonisten als Ideenträger und der Darstellung (anti-)jüdischer Selbst- und Fremdbilder, hat Wassermann sein Konzept des Übermenschen einer breiten Leserschaft zugänglich gemacht. Nach seiner Auffassung bietet sein Konzept des Übermenschen den einzigen Ausweg aus der elenden Grundhaltung den Juden gegenüber, die durch Vorurteile und Feindschaft belastet ist, und ermöglicht auch eine Abhilfe in Anbetracht der schwierigen Situation der Juden, dem jüdischen Schicksal allgemein.

Das Wassermann'sche Konzept vom Übermenschen bietet in diesem Sinne einen möglichen Lösungsweg und ist grundsätzlich als Ideal zu verstehen. Es versinnbildlicht ein hohes Ziel, wonach alle Menschen streben und sich weiterentwickeln sollen, damit das Miteinander überhaupt funktionieren kann. Das Ideal des Übermenschen im Sinne des NS war Wassermann jedoch nicht bekannt, da er diesen dunklen Abschnitt der Geschichte nicht miterlebt hat. Allerdings hat die Abgrenzung des Übermensch-Konzeptes von der NS ideologischen Deutung und die Hinwendung zu den Forschungen von Haberich und Jütten in Bezug auf den Einfluss Nietzsches bei Wassermann gezeigt, dass er ein Ideal schaffen wollte und seine Protagonisten aus diesem Grunde als Ideenträger fungieren ließ. Es sind gerechtigkeitssuchende Hauptfiguren, die aus inneren, liebevollen Trieben heraus handeln, weshalb die Protagonisten auch mit dem Dualismus von Liebe und Gerechtigkeit ausgestattet sind.

Es sind bisher mehrere Bedingungen aufgelistet worden, die das Miteinander ermöglichen können und sollen, gesetzt dem Fall, dass die Menschen die Bereitschaft zeigen sich zu einem höheren Wesen, dem Übermenschen, zu entwickeln. Für ein vorurteilfreies Leben, der Loslösung von Bildern der Judenfeindschaft und einer Neutralität auf allen gesellschaftlichen Ebenen sind nach Wassermann das Primat der Liebe, das angeborene Recht auf Gerechtigkeit und der Bruch bzw. die Loslösung von der Vergangenheit eine Voraussetzung. Letztere entspricht auch den Vorstellungen Nietzsches, denn die Befreiung von der Rache kann nur durch die Erlösung vom Vergangenen am Menschen erfolgen.

Die Erlösung von innen heraus und auf individueller Ebene, lässt selbstverständlich die mystische Lehre der eschatologischen Erlösung durch den Messias in Person ablehnen, da man nicht auf den Erlöser warten soll. Aus diesem Grunde soll man sich von diesem Gedanken

auch loslösen und abwenden. Diese Denkart Wassermanns wurde mit seinen Ideenträgern veranschaulicht und exemplifiziert. Protagonisten wie Christian Wahnschaffe, Arnold Ansorge, Etzel Andergast und am wenigsten Agathon Geyer zeigen nämlich primär die Eigenschaften des Übermenschen. Sie lehren das eigene Ich zu ehren, zu schätzen und zu lieben. Das Primat der Liebe steht dementsprechend im Mittelpunkt, um Vorurteile überhaupt abbauen zu können. Alle Protagonisten sind – wie bisher illustriert – wurzellos und haben wenig bis kaum Kontakt zum befreiten Subjekt. Der Drang zur Handlung ist innerlich veranlagt und die inneren Triebe fordern die Figuren zum aktiven Handeln auf. Die Wassermann'schen Übermenschen zeigen demnach Empathie und dulden keinen Akt der Ungerechtigkeit, auch wenn es anderen Menschen widerfährt.

Wie in der Analyse herausgearbeitet und von Jütten explizit zum Ausdruck gebracht, vertritt der Übermensch das Ideal „der Humanität im Sinne der von Nietzsche und anderen Lebensphilosophen propagierten neuen Qualität wahrhaft freier, unabhängiger Geister, die, nicht bloss freie Geister sein werden, sondern etwas Mehreres, Höheres, Grösseres, und Gründlich-Anders."[991] Die Übermenschen harmonisieren demzufolge Gegensätze in sich, stellen das Gleichgewicht her und setzen sich letzten Endes für die Gerechtigkeit ein. Deshalb werden die Charakteristika das Jude-Sein und der Drang nach Gerechtigkeit wie zwei untrennbare, fest miteinander verbundene Elemente dargestellt.

Die Betonung der Wirkung von Gerechtigkeit hat auch gezeigt, dass sie die essentielle Bedingung von Glück und Glückseligkeit auf sozialer und kollektiver Ebene ist. Es wurde auch festgehalten, wie Jütten es angemerkt hat, dass Gerechtigkeit demnach eine Verantwortung ist, die jedem Menschen zugeschrieben und im Leben selbst verortet ist. Demnach kann man Wassermanns Grundposition zum symbolischen Messianismus auch herleiten, denn sie ist – wie auch durch Horch erwähnt, das „messianisch-futuristische Element" überhaupt. Der diesseitsbejahende und universalhumane Übermensch ist also das neue Produkt, die Wunschprojektion Wassermanns.

Die judenfeindlichen Bilder sind laut Jakob Wassermann mit Liebe und Gerechtigkeit und darüber hinaus mit dem Gefühl der Empathie zu beseitigen. Um dieses Gefühl der

[991] Jütten, S. 187.

Empathie auch seiner Leserschaft zu vermitteln, sieht Wassermann es als seine Aufgabe und Pflicht der Abkapselung entgegenzuwirken und stellt die Bilder in seinen Werken dar. Die Aussagen Wassermanns funktionieren wie der kategorische Imperativ von Immanuel Kant und haben deshalb einen allgemeingültigen Charakter. Das Recht auf Leben steht demnach über allen Religionen und hier kann die Kraft der inneren Liebe helfen, die Herzen reinzuwaschen. Das Beispiel von einem „Arier" und „Semiten" auf einer gemeinsamen Insel verdeutlichen auch, dass es keine Erbfeinde gibt und dass das Gefühl nicht angeboren ist. Die menschliche Natur lehnt nach Wassermann von ihrem Ursprung her, Wahrnehmungen und Gefühlsausdrücke von Hass als angeborenes Element ab. Dafür sind die älteren Generationen verantwortlich, die das Bild der Judenfeindschaft explizit oder implizit an ihre Nachfahren weitergeben. Für Wassermann ist es die Unwissenheit, die die Menschen zu Hassaktionen verleitet, so wie es die bisherigen Analysen auch dargelegt haben.

Wassermanns Konzept vom Übermenschen ist als Gegenentwurf zum europäischen Gedanken zu verstehen und spiegelt in diesem Sinne auch die ablehnende Haltung des Autors. Sein Konzept des „wurzellosen" Übermenschen ermöglicht dagegen eine Grundlage für die ganze Menschheit, ohne jegliche Ausgrenzung. Wenn nämlich allerdings das Konzept des Übermenschen wie der kategorische Imperativ an alle Menschen zu übertragen ist, und alle den Willen zeigen, sich zum höheren Wesen zu entwickeln, dann braucht Wassermann keinen Ort wie etwa Europa oder einen jüdischen Staat, um sich wohlzufühlen. Insofern lässt sich folgern, dass wenn ein allgemeiner Gesinnungswandel in Bezug auf den *Anderen* und ein Entgegenwirken gegen die Abkapselung *von innen heraus* intendiert ist, so kann die unabhängige Selbstentscheidung, der Drang zur aktiven, gerechten und liebevollen Haltung und Handlung erfolgen. Die messianische Botschaft liegt demnach in jedem Einzelnen selbst, und durch diese „innere Substanz der Menschen" sollen Stereotype abgebaut werden.

Die Heimat wird zu einem unbestimmten Ort innerhalb einer Gemeinschaft von Übermenschen stilisiert, wobei der Fokus auf dem „inneren Besitz der Heimat" liegt. Sie existiert demnach *in* jedem Einzelnen, weshalb man sich auch nicht assimilieren muss.

Das Konzept vom Übermenschen nach Nietzsche ist in diesem Sinne von Bedeutung, weil sich dadurch ein gedanklicher Ausweg ergibt. Wassermann lehnt auch den Europagedanken ab und sieht die Aufklärung des 18. und 19. Jahrhundert in Europa sowie die

jüdische Aufklärung in ihrem Auftrag verfehlt. Ferner stellt sich für Wassermann auch die deutsch-jüdische Symbiose trotz des eigenen Dualismus von Deutsch und Jude-Sein weiterhin als eine Illusion heraus, weshalb auch keine Notwendigkeit zur Assimilation besteht. Das Konzept von Nietzsche öffnet eine Tür für eine bessere Zukunft, die Wassermann als die „Heimat" bezeichnen könnte, wenn sich die Menschheit zur Höherentwicklung in Form des Übermenschen auch bereit erklärt.

Um noch einmal die Fragestellungen und den Rahmen der Arbeit zusammenfassend zu konkretisieren, liegt der Fokus auf der Analyse der Bilder der Judenfeindschaft. Die Grundlage der verschiedenen stereotypen Bilder sind anhand der Arbeiten von Rohrbacher und Schoeps dargestellt worden. Die theoretischen Grundlagen von Jan Assmann und Aleida Assmann haben gezeigt, wie Stereotype von einer Generation in die nächste tradiert werden. Um dem Ganzen entgegenzuwirken und eine Sensibilisierung seiner Leserschaft zu ermöglichen, hat Wassermann von den stereotypen Bildern Gebrauch gemacht. Wie bereits in der Einleitung erwähnt, will er seinen Ideen Gehör verschaffen. Die Wunschprojektion einer Gemeinschaft aus überentwickelten Menschen, mit anderen Worten das Konzept des Übermenschen sieht er als den einzigen Ausweg und spricht das Gewissen der Menschen an, sich den humanitären Eigenschaften zu nähern, stereotype und negative Gefühle und Empfindungen, die auf Vorurteilen und tradierten fossilierten Bildern beruhen, abzubauen und aufzulösen. Dies kann nur durch das Empathie-Gefühl zustandegebracht werden, natürlich unter der Bedingung, dass man sich dem *Anderen* nähert und mit dem *Unbewussten* auseinandersetzt. Das bewusste und gezielte Entgegenstreben gegen die Ausgrenzung kann die kognitiven Verankerungen aus der Welt schaffen. Deshalb stehen Begrifflichkeiten wie Gerechtigkeit, Liebe, Gutmütigkeit, Willensbereitschaft, Menschlichkeit und Humanität im Zentrum der Wassermann'schen Überlegungen. Wie er es auch immer wieder erwähnt, ist die Gerechtigkeit „[o]ffenbar […] eine Gewichtslage der Seele. […] In allen Fällen ist es eine Frage von Maß und Gewicht, eine, mit der die innere Substanz des Menschen zu tun hat."[992]

Die Auseinandersetzung mit dem *Anderen* und die danach intendierte Änderung in der Gefühlslage der Menschen soll keine stereotypen Verhaltensmuster mehr aufzuzeigen und

[992] Wassermann, "Selbstbetrachtungen", S. 215f.

demnach von der inneren Substanz des Menschen heraus entstehen. Um diese Bewusstwerdung und -machung zu ermöglichen, führte der Autor seine Protagonisten als Ideenträger ein. Aus der Analyse hat sich ergeben, wie die Hauptfiguren Agathon, Arnold, Christian und Etzel als Ideenträger fungieren und die Vorstellungen sowie Ideen Wassermanns in Bezug auf Gerechtigkeit und Liebe projizieren. Da das Thema der Gerechtigkeit nicht im Zentrum dieser Arbeit stand, wurde herausgearbeitet, in welcher Art von Beziehung sie zu den stereotypen Bildern der Judenfeindschaft und den jüdischen Personen in den jeweiligen Werken, stehen.

Hinzufügend galt es aufzuzeigen, wie die jüdische Problematik und das jüdische Schicksal, die immer wieder mit den stereotypen Bildern der Judenfeindschaft verbunden sind, sich bei allen Protagonisten und jüdischen Figuren in den jeweils analysierten Werken zeigen. Figuren und Figurenschicksale in den Binnenerzählungen sind ebenfalls dargestellt worden. Darauf basiert auch die Analyse der folgenden Personen:

1. *Christian Wahnschaffe*: Familie Hofmann (Vater, David und Ruth) und Johanna Schöntag, Eva Sorel
2. *Der Moloch*: Jutta Elasser
3. *Der Fall Maurizius*: Waremme-Warschauer
4. *Das Vorspiel*: Sabbatai Zewi, Familie Maier
5. *Die Juden von Zirndorf*: Agathon Geyer (hier wurde nur Agathon der Analyse herangezogen)
6. *Die Geschichte der jungen Renate Fuchs*: Agathon Geyer, Beatus Geyer und Mirijam Geyer

Die Protagonisten Christian, Arnold und Etzel sind keine Juden, agieren jedoch als Sucher der Gerechtigkeit aus inneren Trieben heraus und stehen im engen Kontakt zu jüdischen Personen. Beispielsweise ist aus der Analyse zu entnehmen, wie Arnold sich für das entführte Judenmädchen einsetzt, Etzel in engem Kontakt zu Waremme-Warschauer steht, Christian den Mord an Ruth aufdeckt und auch mit Johanna Schöntag verkehrt. Dargestellte Judenschicksale sind im Werk *Christian Wahnschaffe* und in *Die Juden von Zirndorf* vorzufinden. Hier wurden

die Binnenerzählungen von Ruth und Iwan Becker der Analyse herangezogen. Zum Beispiel wurden das Ungeheuer bzw. das Tier aus dem Meer von Iwan Becker, oder das Schicksal eines jüdischen Mädchens auf dem Weg zur Bestattung der eigenen Mutter von Ruth erzählt und das Motiv der „Passivität“ dargestellt worden. Eine weitere Erzählung ereignete sich auch im Agathon Roman, in der Antisemiten Häuser und Gärten von Juden – hier Frau Jette – geschändet hatten.

Die vorliegende Arbeit versteht sich als ein Beitrag zur Wassermann-Forschung, da im Vergleich zu anderen Wiener Autoren, die Anzahl der wissenschaftlichen Studien über Jakob Wassermann sehr gering ausfällt, obwohl er zu Lebzeiten zu den meistgelesensten Autoren nach Thomas Mann und Hermann Hesse gehörte. Eine weitere Forschungsfrage, die sich im Kontext der Untersuchung ergeben hat, beschäftigt sich mit dem Begriff der *Hoffnung*. Die Reflexion des Motivs der Hoffnung innerhalb der jüdischen Gemeinschaft könnte in Werk und Wirkung Wassermanns analysiert werden. In diesem Zusammenhang bietet das Werk Ernst Blochs *Das Prinzip der Hoffnung* eine gute Grundlage für eine Analyse, der in dieser Studie angeführten Werke. Wünschenswert wäre es demzufolge dieses Thema ausführlicher zur Analyse heranzuziehen.

LITERATURVERZEICHNIS

Primarliteratur

Wassermann, Jakob. “Das deutsche Wesen”, in: *Die neue Rundschau* 26. Bd. 1. Februar 1915, S. 240-246 und “Nationalgefühl”, in *ebd*., Juni 1915. S. 757-772.

Wassermann, Jakob. “Erinnerungen an Arthur Schnitzler”, in: *Die neue Rundschau* 43. Bd. 1., 1932, S. 5-13.

Wassermann, Jakob. “Mein Weg als Deutscher und Jude”, in: Dirk Rodewald (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933**, Heidelberg: Lambert Scheider, 1984, S. 35-131.

Wassermann, Jakob. “Selbstbetrachtungen”, in: Dirk Rodewald (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933,** Heidelberg: Lambert Scheider, 1984, S. 161-222.

Wassermann, Jakob. “Die psychologische Situation des Judentums”, in: Dirk Rodewald (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933,** Heidelberg: Lambert Scheider, 1984, S. 133-148.

Wassermann, Jakob. “Das Los der Juden”, in: Dirk Rodewald (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933**, Heidelberg: Lambert Scheider, 1984, S. 17-28.

Wassermann, Jakob. “Der Jude als Orientale”, in: Dirk Rodewald (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933,** Heidelberg: Lambert Scheider, 1984, S. 29-34.

Wassermann, Jakob. “Nachweise, Varianten, Zeugnisse, Erläuterungen”, in: Dirk Rodewald (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933,** Heidelberg: Lambert Scheider, 1984, S. 255-286.

Wassermann, Jakob. “Der Jude der Bestimmung. Ein Brief”, in: Dirk Rodewald**, Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933,** Heidelberg: Lambert Scheider, 1984, S. 132.

Wassermann, Jakob. **Das Gänsemännchen**, München: Georg Müller, 1990.

Wassermann, Jakob. **Die Juden von Zirndorf**, Cadolzburg: Arz Vivendi, 1995.

Wassermann, Jakob. **Mein Freund Hugo von Hofmannsthal**, Hamburg: Severus, 2014.

Wassermann, Jakob. **Christian Wahnschaffe**, Roman in zwei Bänden, 4. Aufl, Berlin: Holzinger, 2016.

Wassermann, Jakob. **Der Fall Maurizius**, 4. Aufl, Berlin: Holzinger, 2016.

Wassermann, Jakob. **Der Moloch**, 4. Aufl, Berlin: Holzinger, 2017.

Wassermann, Jakob. **Die Geschichte der jungen Renate Fuchs**, Berlin: Holzinger, 2017.

Wassermann, Jakob. **Engelhart Ratgeber: Die zwei Welten. (Autobiografischer Roman)**, Prag: e-artnow, 2018.

Sekundärliteratur

Aboud Frances E. und Amato, Maria. "Development and socialization influences on intergroup bias", in: Rupert Brown und Sam L. Gaertner (Hrsg.), **Blackwell handbook of social psychology: Intergroup processes,** Oxford: Blackwell, 2001, S. 65-85.

Adelman, Janet. ",Born of woman': Fantasies of Maternal Power in ‚Macbeth'", in: Marjorie Garber (Hrsg.), **Cannibals Witches. and Divorce: Estranging the Renaissance**, Baltimore: John Hopkins University Press, 1987, S. 90-121.

Adorno, Theodor W. "*Die Kunst und die Künste",* in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), **Gesammelte Schriften. Bd. 10.1,** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Adorno, Theodor W. "Erziehung nach Auschwitz", in: Gerd Kadelbach (Hrsg.) (1970): Theodor W. Adorno, **Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespäche mit Hellmuth Becker 1959-1969**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

Adorno, Theodor W. "Kulturkritik und Gesellschaft", in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), **Gesammelte Schriften. Bd. 10.1,** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Adorno, Theodor W. "*Negative Dialektik"*, in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), **Gesammelte Schriften. Bd. 10.1,** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Adorno, Theodor W. "Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit", in: Theodor W. Adorno (1964): **Eingriffe. Neun kritische Modelle**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1964, S. 555-573.

Adorno, Theodor W. "Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute", in: Rolf Tiedemann (Hrsg.), **Gesammelte Schriften. Bd. 10.1,** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Afyoncu, Erhan. **Sahte Mesih: Osmanlı Belgeleri Işığında Dönmeliğin Kurucusu Sabatay Sevi ve Yahudiler**, Istanbul: Yeditepe, 2013.

Ahren, Yizhak; Hornshøj-Møller, Stig, Melchers, Christoph B. **»Der ewige Jude«, Wie Goebbels hetzte**, Aachen: Alano, 1990.

Alexander, Thomas. "Interkulturelle Begegnungen und Vorurteilsbildung", in: *Psychologische Beiträge 35,* 1993, S. 210-224.

Ali, Sabahattin. **Die Madonna im Pelzmantel**, übersetzt von Ute Birgi, Mit einem Nachwort von Maike Albath, Zürich: Dörlemann, 2013.

Alpert, Michael. **Crypto-Judaism and the Spanish Inquisition**, Great Britain: Palgrave, 2001.

Arendt, Hanna. **Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik**, München: Piper, 2006.

Aristoteles. **Poetik**, hrsg. und übersetzt v. Manfred Fuhrmann Zitat, Ditzingen: Reclam, 1994.

Arndt, Ernst Moritz. **Über Volkshaß und über den Gebrauch einer fremden Sprache**, Leipzig: Fleischer, 1813, S. 37–39.

Assmann, Aleida. "Tradition, Evolution, Erinnerung, Überlegungen zum Strukturwandel kultureller Überlieferung", in: Eveline Goodman-Thau und Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hrsg.), **Messianismus zwischen Mythos und Macht, Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte**, Berlin: Akademie, 1994, S. 89-100.

Assmann, Aleida. **Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses**, München: Beck, 1999.

Assmann, Jan und Tonio, Hölscher. **Kultur und Gedächtnis**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Assmann, Jan. **Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen**, München: Beck, 2000.

Assmann, Jan. **Religion und kulturelles Gedächtnis**, München: Beck, 2017.

Atkins, John. **A Voyage to Guinea, Brasil and the West Indies**, London: Printed for Caesar Ward and Richard Chandler London and Scarborough, 1735.

Aydın, Nurullah. **Türkiye'de Kimlik Bunalımı. Dinsel-Irksal-Dilsel. Dönekler ve Dönmeler**, Istanbul: Parola, 2016.

Baeck, Leo. **Nach der Schoa – Warum sind Juden in der Welt? Schriften aus der Nachkriegszeit,** hrsg. v. Albert H. Friedländer und Berthold Klappert, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, (Leo Baeck Werke 5), 2002.

Baer, Marc David. **Selanikli Dönmeler. Yahudilikten dönenler, Müslüman devrimciler ve seküler Türkler**, Istanbul: Doğan, 2011.

Baer, Marc David. **The Dönme: Jewish Converts. Muslim Revolutionaries and Secular Turks**, Calornia: Stanford University Press, 2010.

Baleaunu, Avram Andrei. "Fünftes Bild: Der »ewige Jude«": in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 80-95.

Barkai, Avraham. "Einundzwanzigstes Bild: Der Kapitalist", in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 265-272.

Barmeyer, Christoph I. **Interkulturelle Qualifikationen im deutsch-französischen Management kleiner und mittelständischer Unternehmen (mit Schwerpunkt Saarland/Lothringen),** St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag (Saarbrücker Studien zur Interkulturellen Kommunikation Bd., 1), 1999.

Bassnett, Susan. **Elizabeth I: A Feminist Perspective**, Oxford: Berg, 1988.

Bausinger, Hermann. "Stereotypie und Wirklichkeit", in: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache 14.* 1988, S. 157-170.

Behrends, Okko. "Heine und die Rechtswissenschaft", in: Volker Lipp, Christoph Möllers und Dietmar von der Pforten (Hrsg.), **Heinrich Heine. Dichter und Jurist in Göttingen. Göttinger Juristische Schriften**, Göttingen: Universitätsverlag, 2007, S. 49-68.

Benaerts, Louis und Samaran, Charles. **Choix de textes historiques. La France de 1228 a 1610**. Paris: Colin, 1926.

Benedict, Anderson. **Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts**, Frankfurt am Main: Campus, 2005.

Benz, Wolfgang (Hrsg.). **Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart**, **Bd. 3: Begriffe, Theorien, Ideologien**, Berlin: de Gruyter, 2010.

Berger, Joel. “Zweites Bild: In der Synagoge”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 67-73.

Bering, Dietz. “Elftes Bild: Der jüdische Name”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 153-166.

Bernstein, Simon G. **Der Zionismus. Sein Wesen und seine Organisation**, Berlin & Kopenhagen: Jüdischer Verlag, 1919.

Bezirci, Asım. **Sabahattin Ali**, Istanbul: Çınar Yayınlar, 1987.

Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, u. a. **Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Altes und Neues Testament**, Freiburg: Herder, 2017.

Bitterli, Urs. **Die ‚Wilden‘ und die ‚Zivilisierten‘: Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung**, München: Beck, 2004.

Bloch, Ernst. ***Das Prinzip der Hoffnung*, Bd. 1-3,** Berlin: Suhrkamp, 1982.

Blumenbach, Johann Friedrich. **De generis humani varietate nativa**, Medizinische Dissertation Göttingen: Rosenbusch, 1775.

Blumenbach, Johann Friedrich. **Handbuch der Naturgeschichte**, 9. Aufl., Göttingen: Heinrich Dieterich, 1814.

Blumenbach, Johann Friedrich. **Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlecht**, Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1798.

Blumenkranz, Bernhard. **Juifs et judiasme de Languedoc**, Toulouse: Edouard Privat, 1997, S. 114–119 und 127–137.

Bodenheimer, Henriette H. **Im Anfang der zionistischen Bewegung**, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1965.

Bompart, Marcellin. **Nouveau Chasse-Peste**, Paris: Près le College des Graffins, 1630.

Bossong, Georg. **Die Sepharden. Geschichte und Kultur der spanischen Juden**, München: C.H. Beck, 2016.

Bourel, Dominique; Mendelssohn und Lavater. “Ein Fauxpas in der Aufklärung?”, in: Heinz Kremers und Julius H. Schoeps (Hrsg.), **Das jüdisch-deutsche Religionsgespräch**, Stuttgart und Bonn: Burg, 1988, S. 41-54.

Bräker, Ulrich. **Lebensmittelgeschichte und natürliche Abenteuer des Armen Mannes im Trockenburg. Mit einem Nachwort,** hrsg. v. Werner Günther, Stuttgart: Reclam, 1965.

Braun, Christina v. “Viertes Bild: Blut und Blutschande”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 80-95.

Brenner, Michael. **Kleine jüdische Geschichte**, München: C.H. Beck, 2012.

Browe, Peter. “Die Hostienschändungen der Juden im Mittelalter”, in: *Römische Quartalschrift*, 1927, S. 169–171.

Brumlik, Micha. **Aus Katastrophen lernen? Grundlagen zeitgeschichtlicher Bildung in menschenrechtlicher Absicht,** Berlin: Philo, 2004.

Buber, Martin. "Jüdische Renaissance", in: Martin Buber, **Die Jüdische Bewegung**, Bd. 1. Aufl. 2. Berlin: Jüdischer Verlag, 1960, S. 7-16.

Busse, Carl. "Neues vom Büchertisch", in: *Velhagen und Klasings Monatshefte*, 19. Jg.,/5, Januar 1905, S. 596-601.

Büttner, Frank und Gottdang, Andrea. **Einführung in die Ikonographie: Wege zur Deutung von Bildinhalten**, München: Beck, 2017.

Butzer, Günter und Jacob, Joachim (Hrsg.). **Metzler Lexikon literarischer Symbole,** 2. erw. Ausg. Stuttgart: Metzler, 2012.

Cancik, Hubert und Mohr, Hubert. "Erinnerung/ Gedächtnis", in: Ders., **Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe II***,* Stuttgart: Kohlhammer, 1990, S. 311ff.

Carmely, Klara Pomeranz. **Das Identitätsproblem jüdischer Autoren im deutschen Sprachraum. Von der Jahrhundertwende bis zu Hitler***,* Königstein/TS.: Scriptor (Monographien Literaturwissenschaft; 50), 1981.

Chamberlain, Stephanie. "Fantasizing Infanticide: Lady Macbeth and the Murdering Mother in Early Modern England", in: *College Literature* 32.3, 2005.

Claßen, Isabella. "Wider die Todesstrafe. Über Vorlage und Fabel zum *Fall Maurizius",* in: Rudolf Wolff (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Werk und Wirkung***,* Bonn: Bouvier, 1987, S. 33-45.

Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino (Hrsg.). Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 14 Bänden, 4. Bd., **Also sprach Zarathustra,** München: DTV, 1999.

Coşan, Leyla. "Das Phänomen des Führers in Erasmus von Rotterdam", in: *Revistë ndërkombëtare për gjuhësi, letërsi dhe kulturë* Vol, 1., 2013, S. 373-389.

Coşan, Leyla. "Der Kampf um die Geistesfreiheit in *Castellio gegen Calvin oder ein Gewissen gegen die Gewalt* von Stefan Zweig", in: Rainer Hillenbrand und Zoltán Szendi (Hrsg.), **Geistesfreiheit. Deutsche Literatur zwischen Autonomie und Fremdbestimmung**, Internationale Tagung des Germanistischen Instituts der Universität Pécs vom 9. und 10. Mai 2019, 2020, S. 241-254.

Coşan, Leyla. "Die Mücke gegen den Elefanten" oder das Individuum gegen Staatsgewalt, in: *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 17/3, 2013, S. 57-70.

Coşan, Leyla. **Kıyamet Alameti Türkler**, Istanbul: Yeditepe, 2012.

Coşan, Leyla. **Tanrım bizi Türklerden Koru. 16. Yüzyılda Almanların Türklerden Korunmak İçin Yazdığı Dualar**, Istanbul: Yeditepe, 2009.

Daxelmüller, Christoph. "Zehntes Bild: Das Mauscheln", in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen***,* Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 143-152.

"Debatten um Singularität und Opferkonkurrenz", in: Torben Fischer und Matthias N. Lorenz (Hrsg.), **Lexikon der ‚Vergangenheitsbewältigung' in Deutschland. Debatten- und Diskursgeschichte des Nationalsozialismus nach 1945,** Bielefeld: Transcript,1997.

Defoe, Daniel. ***Ein Bericht vom Pestjahr,*** Bremen: Schünemann, 1965.

Delumeau, Jean. **Angst im Abendland, Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14. bis 18. Jahrhunderts**, 2 Bände, hrsg. v. Johannes Beck, u. a. und übersetzt von Monika Hübner, Gabriel Konder und Martina Roters-Burck, Hamburg: Rowohlt, 1985.

Demanet, Abbé. **Nouvelle histoire de l'Afrique françoise**, Bd. II, Paris: Lacombe, 1767.

Der Duden, Das große Fremdwörterbuch, 2. Aufl., Mannheim und Leipzig: Duden, 2003.

Descartes, Rene. **Philosophische Werke, 4. Abteilung: Über die Leidenschaften der Seele**, Leipzig: Felix-Meiner, 1911, Artikel 174 und 176.

Deutsches Zentral-Archiv Potsdam, Reichsminister des Innern. (RMdI), Nr, 14051/1. 1. Februar 1919. Zit. n. Walter Mohrmann, "Antisemitismus. Ideologie und Geschichte im Kaiserreich und in der Weimarer Republik", Berlin/DDR, 1972, S. 176f.

Devèze, Michel. **L'Espagne de Philippe IV, 1621–1665**, Bd. 2. Paris: Societe d'editon d'eseignemet superieur, 1971.

Devine, Patricia G. "Stereotypes and Prejudice: Their automatic and controlled component", in: *Journal of Personality and Social Psychology* 56, 1989, S. 5-18.

Dilthey, Wilhelm. "Die Entstehung der Hermeneutik", in: Gunter Reiß (Hrsg.), **Materialien zur Ideologiegeschichte der deutschen Literaturwissenschaft,** Bd. 1. Tübingen: Max Niemeyer-Verlag, 1945, S. 55-68.

Dittmar, Peter. *Die antijüdische Darstellung*. in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 41–53.

Döblin, Alfred. **Schriften zu Ästhetik, Poetik und Literatur**, Olten, Freiburg und Breisgau: Walter, 1989.

Dress, Jan. "Judenhass der Brüder Grimm. Eine lange Liste antisemitischer Textstellen", in: *Deutschlandfunk*, 2019, https://www.deutschlandfunk.de/judenhass-der-brueder-grimm-eine-lange-liste.700.de.html?dram:article_id=462925 (17.04.2020).

Dubled, Henri. "Conséquences économiques et sociales des mortalités du XIV siècle, essentiellement en Alsace", in *Revue d'histoire économique et sociale 37*, 1959.

Düzdağ, Ertuğrul M. **Yakın Tarihimizde Dönmelik ve Dönmeler**, Istanbul: Iz, 2017.

Eagleton, Terry. **William Shakespeare**, Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Eckart, Otto. **Moses – Geschichte und Legende**, München: C.H. Beck, 2006.

Ehmann, Annegret. "Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Holocaust in der historisch-politischen Bildung. Wo stehen wir – was bleibt – was ändert sich?", in: Bernd Fechler, Gottfried Kössler und Till Lieberz-Gross (Hrsg.), **"Erziehung nach Auschwitz" in der multikulturellen Gesellschaft. Pädagogische und soziologische Annäherungen**, Weinheim & München: Juventa, 2000, S. 175-192.

Eisler, Rudolf. "Kant-Lexikon", 1930, https://www.textlog.de/33161.html (23.08.2019).

Erb, Rainer. "«Jüdische Güterschlächterei» im Vormärz, Vom Nutzen des Stereotyps für wirtschaftliche Machtstrukturen, dargestellt an einem westfälischen Gesetz von 1836", in: *International Review of Social History*, Jg., 30, 1985, S. 312-341.

Erb, Rainer. “Drittes Bild: Der »Ritualmörder«”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 74-79.

Faber, Richard. “Zwanzigstes Bild: Der Zersetzer”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 260-264.

Favila, Marina. “Mortal Thoughts' and Magical Thinking in Macbeth”, in: *Modern Philology* 99.1, 2001.

Feinberg-Jütte, Anat. “Siebtes Bild: »Shylock”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 119-126.

Feuchert, Sascha. **Holocaust-Literatur. Auschwitz: Für die Sekundarstufe 1,** Ditzingen: Reclam, 2000.

Feuchtwanger, Lion. “Christian Wahnschaffe”, in: *Die Weltbühne*, 15. Jg.,/27, 26. Juni 1919, S. 742-745.

Fluehr-Lobban, Carolyn. **Race and Racism: An Introduction**, Oxford: AltaMira Press, 2006.

Franzen, Erich. “Maurizius oder: Unschuld und Sühne. Zu dem Roman von Jakob Wassermann”, in: *Literaturblatt. Beilage zur Frankfurter Zeitung* 61 (1928), Nr. 14 vom 1. April, S. 7.

Freud, Sigmund. “Massenpsychologie und Ich-Analyse”, in: Alexander Mitscherlich, Angela Richards und James Strachey (Hrsg.), **Fragen der Gesellschaft, Ursprünge und Religion**, Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt am Main: Fischer, 1921, S. 61-120.

Freud, Sigmund. **Der Mann Moses und die monotheistische Religion**, (14. Aufl.,), Frankfurt am Main: Fischer, 2006.

Friedell, Egon. **Aufklärung und Revolution**, München: DTV, 1961.

Friedrich, Peter. “Das »beseelte Auge« der Gerechtigkeit. Recht und Unrecht in Wassermanns Roman »Der Fall Maurizius«”, in: *Der Deutschunterricht 59* (2007), Nr. 4, S. 23-29.

Gadamer, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,** 7. durchges. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

Galley, Eberhard. **Heinrich Heine**, 4. durchges. und verbesserte Aufl., Stuttgart: Metzler, 1976.

Geulen, Christian. **Geschichte des Rassismus**, München: C.H. Beck, 2007.

Gidion, Jürgen. “Heines Judentum”, in: Volker Lipp, Christoph Möller und Dietmar von der Pforten (Hrsg.), **Heinrich Heine. Dichter und Jurist in Göttingen. Göttinger Juristische Schriften**, Göttingen: Universitätsverlag, 2007, S. 33-48.

Gilman, Sander L. “Zwölftes Bild: Der jüdische Körper”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 167-179.

Goethe, Johann Wolfgang von. ”Die natürliche Tochter, in: Johann Wolfgang von Goethe (1810): **Goethe’s Sämmtliche Werke in vierzig Bänden,** Vollst. neugeordnete Ausgabe, Dreizehnter Bd., Stuttgart & Tübingen: Cotta, 1810.

Goethe, Johann Wolfgang von. **Faust. Der Tragödie erster Teil**, Stuttgart: Reclam, 1992.

Goethe, Johann Wolfgang von. **Goethe Werke Jubiläumsausgabe. Dichtung und Wahrheit**, hrsg. v. Müller Klaus-Detlef, Bd. 5, Frankfurt am Main: Insel, 1988.

Goethe, Johann Wolfgang von. **Poetische Werke**, Berliner Ausgabe, Bd. 3. Berlin: Aufbau, 1774.

Gövsa, Alaeddin. **Sabatay Sevi**, Istanbul: Ağaç, 2009.

Graetz, Michael. "Judentum als Religion – Judentum als Wissenschaft, Kontinuität oder Bruch?" in: Karlfried Gründer und Nathan Rotenstreich (Hrsg.), **Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht**, Heidelberg: Lambert Schneider, 1990, S. 123-130

Graupe, Heinz Mosche. **Die Entstehung des modernen Judentums. Geistesgeschichte der deutschen Juden 1650-1942,** Hamburg: Leibniz, 1969.

Gréban, Arnoul. **Le mystere la Passion**, Paris: F. Vieweg, 1878.

Grözinger, Karl Erich. "Erstes Bild: Die »Gottesmörder«", in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 57-66.

Grözinger, Karl Erich. **Jüdisches Denken / Theologien, Philosophie, Mystik. Bd. I. Vom Gott Abrahams zum Gott des Aristoteles**, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2004.

Grundmann, Johannes. **Die geographischen und völkerkundlichen Quellen und Anschauungen in Herders »Ideen zur Geschichte der Menschheit«,** Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1900.

Gutfreund, Ernst. **Der Niedergang der nordischen Rasse oder der Nationalsozialismus im Lichte Nietzsches**, Wien: Wiener Montagsblatt, 1932.

Haberich, Max Matthias Walter. "Arthur Schnitzler and Jakob Wassermann: A Struggle of German-Jewish Identities." (Dissertation, University of Cambridge, 2013), https://www.repository.cam.ac.uk/handle/1810/245043. (15.04.2020).

Haberich, Max Matthias Walter. "Arthur Schnitzler und Jakob Wassermann: Konflikte deutsch-jüdischer Identitäten", in: Wolfgang Lukas und Michael Scheffel (Hrsg.), **Textschicksale. Das Werk Arthur Schnitzlers im Kontext der Moderne,** Berlin: de Gruyter, 2017, S. 123-138.

Haberich, Max Matthias Walter. "Friedrich Nietzsche and Jakob Wassermann: Brother in Spirit?", in: *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Vol. 44. Issue I., 2015, S. 500-515.

Halbwachs, Maurice. **Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen**, Frankfurt: Suhrkamp, 1985.

Harding, John. "Stereotypes", in: **International Encyclopedia of the Social Sciences Bd. 15,** 1968, S. 259-262.

Härtle, Heinrich. **Nietzsche und der Nationalsozialismus**, Franz Eher Nachf., München: Zentralverlag der NSDAP, 1939.

Havelock, Eric A. **Preface to Plato**, Cambridge: Belknapp, 1963.

Heid, Ludger. "Achtzehntes Bild: »Der Ostjude«": in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 241-251.

Heidegger, Martin. **Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen. Bd. 63. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität),** Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2017.

Heine, Heinrich und Börne, Ludwig. "Eine Denkschrift", in: Hans Kaufmann (Hrsg.), **Heinrich Heine. Werke und Briefe in zehn Bänden,** Bd. 6. Berlin: Aufbau, 1962, S. 83-229.

Heine, Heinrich. **Düsseldorfer Ausgabe. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke**, Erschienen in 23 Bänden, Bd. XV, Hamburg: Hoffmann und Campe, 1996.

Heine, Heinrich. **Sämtliche Schriften,** Bd. IV, München: Carl Hanser, 1995.

Heine, Heinrich. **Werke und Briefe in zehn Bänden**, Hrsg. v. Hans Kaufmann, Berlin, Weimar: Aufbau, 1972.

Heine, Heinrich."Für Jakob Wassermann", in: *Die Neue Rundschau*, 44.Jg./3, März 1933, S. 360.

Heintel, Erich. **Nietzsches „System" in seinen Grundbegriffen. Eine prinzipielle Untersuchung**, Leipzig: Meiner, 1939.

Heinz Schreckenberg, Heinz. "Josephus und die christliche Wirkungsgeschichte seines 'Bellum Judaicum'", in: Hidegard Temporini und Wolfgang Haase (Hrsg.), **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte der Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung**, Bd. II, Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1984, S. 1106-1217.

Henze, Volker. **Jüdischer Kulturpessimismus und das Bild des alten Österreich im Werk Stefan Zweigs und Joseph Roths,** Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 1988.

Herder, Johann Gottfried. **Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit**, hrsg. v. Bernhard Suphan, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1892.

Herder, Johann Gottfried. **Ideen zur Philospohie der Geschichte der Menschlichkeit,** Erster Theil, hrsg. v. Johann v. Müller, Karlsruhe: Bureau der deutschen Classiker, 1784, S. 6.

Hering, Rainer und Nicolaysen, Rainer (Hrsg.). **Lebendige Sozialgeschichte. Gedenkschrift für Peter Borowsky**, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2003.

Hertz, Deborah. **Wie Juden Deutsche wurden. Die Welt jüdischer Konvertiten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert,** Frankfurt & New York: Campus Verlag, 2007.

Hesse, Hermann. "Hermann Hesse an Otto Basler (24. Juni 1933)", in: Ursula und Volker Michels (Hrsg.), **Gesammelte Briefe. 4 Bände, Bd. 2: 1922-1935,** Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979, S. 391.

Heyl, Matthias. "'Erziehung nach Auschwitz'" und 'Holocaust Education' – Überlegungen, Konzepte und Vorschläge", in: Ido Abram und Matthias Heyl, **Thema Holocaust. Ein Buch für die Schule**, Reinbek Hamburg: Rowohlt, 1996, S. 61-164.

Heyl, Matthias. "Von der Notwendig- und Unmöglichkeit einer 'Erziehung nach Auschwitz'", in: Helmut Schreier und Matthias Heyl (Hrsg.), **Das Echo des Holocaust. Pädagogische Aspekte des Erinnerns**, Hamburg: Krämer, 1992, S. 215-231.

Hieke, Thomas. "Das Verbot der Übergabe von Nachkommen an den "Molech" in Lev 18 und 20. Ein neuer Deutungsversuch", in: Sebastian Grätz und Bernd U. Schipper, **Die Welt des Orients**, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, S. 146-167.

Hobbes, Thomas. **Leviathan**, Stuttgart: Reclam, 1986.

Hofmannsthal, Hugo von. “Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation, Rede, gehalten im Auditorium Maximum der Universität München am 10. Januar 1927”, in: Bernd Schoeller (Hrsg.), **Hugo von Hofmannsthal. Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden. Bd. III. Reden und Aufsätze**, Frankfurt am Main: Fischer, 1927.

Hofmannsthal, Hugo von. “Hofmannsthal an Wassermann am 11. November 1905”, in: Ders., **Briefe 1900-1909,** Wien: Bermann-Fischer, 1937, S. 220.

Horch, Hans-Otto. ” »Verbrannt wird auf alle Fälle …«. Juden und Judentum im Werk Jakob Wassermann”, in: Rudolf Wolff (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Werk und Wirkung**, Bonn: Bouvier, 1987, S. 124-149.

Horkheimer, Max und Adorno, Theodor W. **Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

Hortzitz, Nicoline. “Die Sprache der Judenfeindschaft”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 19-40.

Hunter, Dianne. “Doubling, Mythic Difference, And The Scapegoating of Female Power in Macbeth”, in: *Psychoanalytic Review* 75.1., 1988.

Isaac, Jules. **L’Enseignement du mépris**, Paris: Grasset, 1962.

Jacobson-Widding, Anita, **Identity: personal and sociocultural**, Uppsala: Academiae Upsaliensis, 1983.

Jahoda, Marie. “Stereotype”, in: **A Dictionary of the Social Sciences**, London: Tavistock Publications, 1964, S. 694-695.

Jakubowksi, Jeanette. “Vierzehntes Bild: Die Jüdin”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S.196-209.

Joeris, Christa. **Aspekte des Judentums im Werk Jakob Wassermanns**, Aachen: Shaker, 1996.

Jung, Carl Gustav. **Psychologie und Alchemie**, Zürich: Rascher, 1944.

Jütten, Elisabeth. **Diskurse über Gerechtigkeit im Werk Jakob Wassermann**, hrsg. v. Hans Otto Horch, Conditio Judaica 66. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte, Tübingen: Niemeyer, 2007.

Kafka, Franz. “06. Juli 1912”, in: Hans-Gerd Koch (Hrsg.), **Franz Kafka. Reisetagebücher**, Frankfurt am Main: Fischer, 1912, S. 93.

Kafka, Franz. “23. September 1912”, in: Hans-Gerd Koch (Hrsg.), **Franz Kafka. Tagebücher 1912-1914**, Frankfurt am Main: Fischer, 1912, S. 101.

Kafka, Franz. **Tagebücher 1910-1923**, Norderstedt: Books on Demand, 2016.

Kant, Immanuel. “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt, 2. Aufl. Königsberg”, in: Ernst Cassirer (Hrsg.), **Immanuel Kants Werke,** Bd. VIII, Berlin: Bruno Cassirer, 1800, S. 3-228.

Kant, Immanuel. “*Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse”,* in: Philip Schröder (Hrsg.), **Von den verschiedenen Rassen der Menschen**, Norderstedt: BoD, 2018.

Karlweis, Marta. **Jakob Wassermann. Bild, Kampf und Werk. Mit einem Geleitwort von Thomas Mann**, Amsterdam: Querido, 1935.

Kastner, Klaus. “Jakob Wassermann: Der Fall Maurizius. Bestsellerautor und Justizkritker. Zum 80. Geburtstag des Romanciers”, in: *Neue juristische Wochenschrift 67* (2014), Nr. 11, S. 738-742.

Kessler, Thomas und Mummendey, Amélie. “Vorurteile und Intergruppenbeziehungen”, in: Klaus Jonas, Wolfgang Stroebe und Miles Hewstone (Hrsg.): **Sozialpsychologie**, 5. Aufl. Heidelberg: Springer, 2007.

Kierkegaard, Søren. **Der Begriff Angst**, Ditzingen: Reclam, 1992.

Kiesant, Knut. “Neuntes Bild: Dunkelmänner”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 136-142.

King, Robert C. und Stansfield, William D. **A Dictionary of Genetics**, New York: Oxford University Press, 1997.

Kısakürek, Necip Fazıl. **Yahudilik – Masonluk – Dönmelik**, Istanbul: Büyük Doğu, 2015.

Koester, Rudolf. “Jakob Wassermann, anti-Semitism and German Politics”, in: *Orbis Litterarum 53.* 1998, S. 179-190.

Koneffke, Gernot. “Auschwitz und die Pädagogik. Zur Auseinandersetzung der Pädagogen über die gegenwärtige Vergangenheit ihrer Disziplin”, in: Friedhelm Zubke (Hrsg.), **Politische Pädagogik: Beiträge zur Humanisierung der Gesellschaft,** Weinheim: Deutscher Studienverlag, 1990, S. 131-151.

Kopp-Schmidt, Gabrielle. **Ikonographie und Ikonologie: Eine Einführung**, Köln: Deubner, 2004.

Korkmaz, Ramazan. **Sabahattin Ali - Insan ve Eser**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.

Kraft, Thomas. **Jakob Wassermann**, München: DTV, 2008.

Krell, Marc A. **Intersecting Pathways: Modern Jewish Theologians in Conversation with Christianity**, New York: Oxford Press, 2003.

Kröll, Friedrich und Stögner, Karin. “La fin de l’art? Schreiben nach und über Auschwitz”, in: *Zwischenwelt, Literatur/ Widerstand/ Exil,* 29. Jg., Nr., 4., 2012.

Kruse, Joseph A. **Heine-Jahrbuch 2005. 44. Jahrgang**, Stuttgart & Weimar: Metzler, 2005.

Kruse, Joseph A. (Hrsg.). **Heinrich Heine und die Geschichte Frankreichs**, Stuttgart & Weimar: Metzler, 2000.

Kural, Uta. “Imago Turci – Antiosmanische Propaganda, Aufgezeigt an deutschsprachigen illustrierten Flugblättern des 16. Jahrhunderts”, in: Jürgen Reulecke (Hrsg.), **Spagat mit Kopftuch. Essays zur Deutsch-Türkischen Sommerakademie**, Hamburg: Fuldaer Verlagsanstalt, 1997, S. 23-46.

Kurzweil, Baruch. **Bama‘ avak al arkhei hayahadut**, Tel Aviv: Am Oved, 1969.

Landscheidt, Martina. “Mutmaßungen über Waremme, Annäherung an Warschauer. Zu der jüdischen Doppelfigur Warschauer-Waremme in Jakob Wassermanns Roman *Der Fall Maurizius*”, in: Rudolf Wolff (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Werk und Wirkung**, Bonn: Bouvier, 1987, S. 14-32.

Lavater, Johann Casper. **Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe**, Bd. I, Leipzig: Weidmann und Reich, 1775–1778.

Lea, Henry Charles. **Geschichte der spanischen Inquisition**, 3 Bände, 1980. Neudruck der Ausgabe Leipzig: Scientia, 1980.

Lehmann, Alfred. **Aberglaube und Zauberei von den altesten Zeiten an bis in die Gegenwart**, 5. unveränderte Aufl., Aalen: Bindlach, 1990.

Leja, Gabriele. "Jüdische Gestalten im erzählerischen Werk Jakob Wassermanns", in: Rudolf Wolff (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Werk und Wirkung**, Bonn: Bouvier, 1987, S. 66-97.

Lemm, Robert. **Die Spanische Inquisition**, München: DTV, 1996.

Lessing, Gotthold Ephraim. "Die Juden", in: Karl Lachmann (Hrsg.) (1838): **Sämtliche Schriften Gotthold Ephraim Lessings.** Erster Bd., Berlin: Boß'schen Buchhandlung, 1848.

Lessing, Gotthold Ephraim. **Aus der theatralischen Bibliothek. Über das Lustspiel: Die Juden, 1754. Lessing's Sämtliche Werke in einem Bd.**, Leipzig: Verlag der G. J. Gösch'schen Buchhandlung, 1841.

Lessing, Gotthold Ephraim. ***Die Juden*. Ein Lustspiel in einem Aufzuge verfertiget im Jahr 1749**, Stuttgart: Reclam, 2002.

Lichtenstein, Heiner. "Vierundzwanzigstes Bild: Die Auschwitz-Lüge", in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 294-302.

Liebmann, Kurt. **Nietzsches Kampf und Untergang in Turin. Nietzsche und Mussolini,** Leipzig: Möhring, 1934.

Lindemann-Luiken, Heike. **»Es ist vergeblich … Sie sagen: Er ist ein Jude«, Die Auswirkungen des Antisemitismus im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert auf Leben und Werk Jakob Wassermanns,** Frankfurt am Main: Peter Lang, 2005.

Lippmann, Walter. **Public Opinion**, New York: Macmillan, 1922.

Long, Edward. **History of Jamaica**, London: T. Lowndes, 1774.

Lüsebrink, Hans-Jürgen. **Interkulturelle Kommunikation. Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer**, 3. aktual. und erw. Aufl., Stuttgart/Weimar: Metzler, 2012.

Luther, Martin. "Von den Juden und ihren Lügen", in: Hans Ludolf Parsius (Hrsg.), **Als Volksausgabe**, München: Ludendorffs Volkswarte-Verlag, 1933.

Maciejko, Pawel. "Gershom Scholem's Dialectic of Jewish History, The case of Sabbatianism", in: *Journal of Modern Jewish Studies,* Vol, 3. No, 2 July 2004. 2004, S. 208-220.

Maier, Johann. **Die Kabbalah, Einführung – Klassische Texte – Erläuterungen**, München: C.H. Beck, 1995.

Maier, Johann. **Jüdische Geschichte in Daten**, München: C.H. Beck, 2005

Mann, Thomas; Wassermann, Jakob; Hesse, Hermann u. a. "Brief von Hedwig Fischer, Thomas Mann, Jakob Wassermann, Katia Mann, Samuel Fischer, Marta Karlweis-Wassermann, Hermann Hesse, Nino Hesse und Hans Ramenau (Filmagent) an Gerhart Hauptmann", St. Moritz [Kurhaus Chantarella], in: **Kalliope 1754088** (http://kalliope-verbund.info/de/ead?ead.id=DE-611HS-1754088), Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, 1931.

Mann, Thomas. “Brief an Korfiz Holm v. 06.11.1896”, in: Erika Mann, **Thomas Mann. Briefe 1889-1936**, Frankfurt am Main: Fischer, 1961, S. 7.

Mann, Thomas. “Zum Geleit”, in: Marta Karlweis, **Jakob Wassermann. Bild, Kampf und Werk**, Amsterdam: Querido, 1935, S. 7-11.

Mann, Thomas. **Tagebücher 1933-1934**, hrsg. v. Peter de Mendelssohn, Frankfurt am Main: Fischer, 2003.

Martini, Fritz. “Jakob Wassermann: Die Utopie eines Messias in der Moderne. Zu dem Roman *Die Juden von Zirndorf”*, in: Rudolf Wolff (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Werk und Wirkung**, Bonn: Bouvier, 1987, S. 98-123.

Maupassant, Guy de. **Gesammelte Werke, Bd. 8: Die Schnepfe: Novellen**, Berlin: Fleischel, 1919.

May, Markus. “Die Wunde Heine, Überlegungen zu einem Komplex jüdischer Selbstdeutung in Jakob Wassermanns. Mein Weg als Deutscher und Jude”, in: Dirk Niefanger (u. a.) (Hrsg.): **Jakob Wassermann. Deutscher – Jude – Literat,** Göttingen: Wallstein Verlag, 2007, S. 91-108.

Mayer, Hans. “Der Weise Nathan und der Räuber Spiegelberg”, in: Hans Mayer, **Außenseiter**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007, S. 327-349.

Medick, Hans. “Anmerkungen um die sogenannte «Laichinger Hungerchronik», Die Geschichte des Hungers sollte nicht vergessen werden”, (**Unveröff. Manuskript**, Göttingen, 1988).

Mellinkoff, Ruth. “Three mysterious ladies unmasked”, in: *Journal of Jewish Art*, Jg. 10., 1984, S. 14-28.

Mendelssohn, Georg Benjamin. **Moses Mendelssohn’s gesammelte Schriften**, Nach Originaldrucken und Handschriften, in sieben Bänden, Leipzig: F. A. Brockhaus, hier: Bd. III, 1843-1845, S. 255-362.

Mendelssohn, Moses. **Schriften zum Judentum I. Faksimile-Neudruck der Ausgabe Berlin 1930** (Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe), Bd. VII. Stuttgart: frommann-holzboog, 1974.

Meneses, Amada Lopez de. “Una consecuencia de la Peste Negra en Cataluña: el pogromo de 1348”, in: *Sefarad*, Heft 1, 1959, S. 321-364.

Meseth, Wolfgang; Proske, Matthias; Radtke, Frank-Olaf. “Schule und Nationalsozialismus. Anspruch und Grenzen des Geschichtsunterrichts”, in: Wolfgang Meseth, Matthias Proske und Frank-Olaf Radtke (Hrsg.), **Schule und Nationalsozialismus. Anspruch und Grenzen des Geschichtsunterrichts**, Frankfurt am Main: Campus, 2010, S. 95-146.

Messerschmidt, Astrid. **Bildung als Kritik der Erinnerung. Lernprozesse in Geschlechterdiskursen zum Holocaust-Gedächtnis**, Frankfurt am Main: Brandes & Apsel, 2003.

Meyer-Sickendiek, Burkhard. “Politisch-kulturelle Diskurse bis 1848”, in Hans Otto Horch (Hrsg.), **Handbuch der deutsch-jüdischen Literatur**, Oldenbourg: Walter de Gruyter, 2016, S. 83-98.

Mittmaier, Wolfgang. “Jakob Wassermann: »Der Fall Maurizius«”, in: *Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform* 20 (1929), Nr. 1, S. 62-64.

Moltmann, Jürgen. “’Die Grube’: – ‘Wo war Gott?’ Jüdische und christliche Theologie nach Auschwitz”, in: Manfred Görg und Michael Langer (Hrsg.), **Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz**, Regensburg: Friedrich Pustet, 1997, S. 45–60.

Moritz, Heimann. “Zwei Romane”, in: *Neue Deutsche Rundschau 9.* Bd. 1, 1898, S. 646-647.

Mueller, Dorothy. **Jakob Wassermann's Jews,** State University of Montana, [Veröffentlicht von ProQuest LLC (2012)],

Müller-Kampel, Beatrix und Stadler, Sarah. "Jakob Wassermann, Bibliografie zu Leben und Werk", 2015, http://lithes.uni-graz.at/wassmbibliographie.html (21.04.2020).

Müller-Kampel, Beatrix. "Jakob Wassermann (1873-1934) im literarischen Feld seiner Zeit", in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der Literatur 30.* Nr, 1. 2005, S. 214-243.

Müller-Rathenow, Johannes. **Nietzsches Sehnsucht nach dem kommenden Führer**, Leipzig: Heiz, 1936.

Münch, Richard. **Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

Muratori, Lodovico Antonio de. **Del governo della peste, e delle maniere di guardasene***,* Modena: Blackwell's, 1714.

Neely, Carol Thomas. "Documents in Madness' Reading Madness and Gender in Shakespeare's Tragedies and Early Modern Culture", in: *Shakespeare Quarterly* 42.3, 1991.

Neubauer, Martin. **Jakob Wassermann. Ein Schriftsteller im Urteil seiner Zeitgenossen***,* Frankfurt am Main: Peter Lang, 1994.

Neuhaus, Volker. "Detektion als Justizkritik. Jakob Wassermanns »Der Fall Maurizius«", in: Wolfgang Düsing, **Experimente mit dem Kriminalroman. Ein Erzählmodell in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts,** Frankfurt a.M.: Lang, (=Studien zur deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts. 21.), 1993, S. 15-28.

Neumann, Thomas. "Zerplatzende Welten. Justiz und Literaturwissenschaft. Zu Jakob Wassermanns »Fall Maurizius«", in: *Deutschsprachige Literatur* (2004), Nr. 6. http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=7155#biblio (März 2015).

Niedermüller, Peter. "Zweiundzwanzigstes Bild: Der Kommunist", in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen***,* Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 273-278.

Niefanger, Dirk u. a. (Hrsg.), **Jakob Wassermann. Deutscher – Jude – Literat***,* Göttingen: Wallstein Verlag, 2007.

Nietschke, Bernd. **Die Psychoanalyse Sigmund Freuds. Konzepte und Begriffe***,* Heidelberg: VS Verlag, 2011.

Nordau, Max. **Zionistische Schriften**, Berlin: Jüdischer Verlag, 1923.

Nordmann, Ingeborg. "Neunzehntes Bild: Der Intellektuelle", in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen***,* Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 252-259.

Noth, Martin. **Geschichte Israels***,* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.

Nünning, Vera und Ansger. **Erzähltextanalyse und Gender Studies***,* Stuttgart: Metzler, 2004.

Oehler, Richard. **Friedrich Nietzsche und die deutsche Zukunft**, Leipzig: Armanen, 1935.

Oppenheimer, John R. **Lexikon des Judentums**, Gütersloh: Bertelsmann, Sp., 452, 1971.

Orland, Nachum “Dreiundzwanzigstes Bild: Der Israeli”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 279-294.

Paffrath, Hartmut F. **Die Wendung aufs Subjekt. Pädagogische Perspektiven im Werk Theodor W. Adornos**, Weinheim: Deutscher Studienverlag, 1992.

Paravicini, Werner. “*Die ritterlich- höfische Kultur des Mittelalters”,* in: Lothar Gall (Hrsg.): **Enzyklopädie deutscher Geschichte,** Bd. 32. erw. Aufl. München: Ouldenbourg, 2011.

Paris, Aimé. **Principes et Applications diverses de la Mnémotechnie, ou l’Art d’aider la Mémoire**, Paris: Auteur, 1833.

Pätzold, Erwin. “Der Dichter vor dem Richter. Zu Jakob Wassermanns Roman »Der Fall Maurizius«”, in: *Eckart. Blätter für evangelische Geisteskultur* 4 (1928), Nr. 7-8, S. 312-314.

Pendry, Louise. “Soziale Kognition”, in: Klaus Jonas, Wolfgang Stroebe und Miles Hewstone (Hrsg.), **Sozialpsychologie**, 5. Aufl. Heidelberg: Springer, 2007.

Piper, Ernst. “Achtes Bild: Die jüdische Weltverschwörung”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 127-135.

Pirker, Max. “Deutschösterreichische Erzählkunst”, in: *Österreichische Rundschau*, Bd. 59/2., 15. April 1919, S. 85-90.

Plöger, Nicole. *Ästhet – Ankläger – Verkünder, Jakob Wassermanns literarische Anfänge (1890-1900),* Achim Aurnhammer, u. a. (Hrsg.), **Klassische Moderne Bd. 10,** Würzburg: Ergon, 2007.

Poliakov, Léon. **Geschichte des Antisemitismus**, Worms: Heintz, 1989.

Quasthoff, Uta M. (1973): **Soziales Vorurteil und Kommunikation – Eine sprachwissenschaftliche Analyse des Sterotypes. Ein interdisziplinärer Versuch im Bereich Linguistik, Sozialwissenschaft und Psychologie**, Frankfurt am Main: Athenäeum Fischer, 1973.

Raphael, Freddy. Sechstes Bild, “»Der Wucherer«:”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 103-118.

Rawlings, Helen. **The Spanish Inquisition**, India: Blackwell, 2006.

Reck, Nobert. “Opfer – Zuschauer – Täter, Theologien nach Auschwitz als Form der Vergangenheitsbewältigung”, in: Lucia Scherzberg (Hrsg.), **Theologie und Vergangenheitsbewältigung. Eine kritische Bestandsaufnahme im interdisziplinären Vergleich,** Paderborn: Schöningh, 2005, S. 163-178.

Reshef, Ouriel. “Une commémoration impossible: l’holocauste en Israël”, in: Phillipe Gignoux, **La commémoration. Colloque du centenaire de la section des sciences religieuses de l’EPHE**, Louvain-Paris: Peeters, 1988, S. 351-367.

Richarz, Monika. “Die jüdische Bevölkerung Deutschlands”, in: Monika Richarz, **Jüdisches Leben in Deutschland**, Bd. 2. Selbstzeugnisse im Kaiserreich, München: DVA, 1987.

Rilke, Rainer Maria. “Jakob Wassermann, Der Moloch”, in: *Bremer Tageblatt und General-Anzeiger*, VI. Jg., Nr. 270, 1902.

Rodewald, Dirk und Fischer, Corinna Fiedler (Hrsg.). **Samuel & Hedwig, Briefwechsel mit Autoren**, Frankfurt am Main: Fischer, 1989, S. 468-507 und S. 988-1001.

Rodewald, Dirk. **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933,** Heidelberg: Lambert Scheider, 1984.

Rohrbacher, Stefan und Schmidt, Michael. **Judenbilder. Kulturgeschichte antijüdischer Mythen und antisemitischer Vorurteile**, Hamburg: Rowohlt, 1991.

Rohrbacher, Stefan. "Eine Kreuztragung des 16. Jahrhunderts und ihr ikonographischer Kontext", in: **Neusser Jahrbuch für Kunst. Kulturgeschichte und Heimatkunde**, 35. Jg., 1990, S. 15-24.

Röllecke, Heinz (Hrsg.). **Märchen aus dem Nachlaß der Brüder Grimm**, Bonn: Bouvier, 1983, S. 30-33.

Rosenzweig, Franz. **Briefe**, Berlin: Schocken, 1935.

Roth, Joseph. "Wassermanns letzter Roman", in: Klaus Westermann (Hrsg.), **Joseph Roth Werke. Bd. 3: Das journalistische Werk 1929-1939**, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1991.

Sâfî, Ahmed. **Dönmeler Âdeti**, Istanbul: Kapı, 2016.

Said, Edward W. **Orientalismus**, Übersetzt v. Hans Günter Holl, Frankfurt am Main: Fischer, 2014.

Sammons, Jeffrey L. **Heinrich Heine**, Bd. 261. Stuttgart: Metzler, 1991.

Sanders, Ed Parish. **Jewish and Christian Self-Definition. Volume Two: Aspects of Judaism in the Graeco-Roman Period**, Philadelphia: SCM Press, 1981.

Sartre, Jean-Paul. **Der Aufschub**, Hamburg: Rowohlt, 1962.

Scheuffler, Gottlieb. **Friedrich Nietzsche im Dritten Reich**, Erfurt: Niemann, 1933.

Schleiermacher, Friedrich. **Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers,** hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2007.

Schlör, Joachim. "Siebzehntes Bild: Der Urbantyp", in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 229-240.

Schmitz-Berning, Cornelia. **Vokabular des Nationalsozialismus**, 2. durchges. u. überarb. Aufl., Berlin: de Gruyter, 2007.

Schneider, Christian. "Kulturpessimismus und Aufklarungspathos. Zu den Ambivalenzen von Adornos 'Aufarbeitung der Vergangenheit'", in: *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History, 2011,* Online-Ausgabe, 8. H. 1. http://www.zeithistorische-forschungen.de/1-2011/id=4686 (04.06.2019).

Schneider, Manfred. **… aber ist das eine Antwort?. Heinrich Heine und die Religion**, Münster: Lit Verlag, 2004.

Schnerring, Christian A. "Handschriftliche Aufzeichnungen eines Aelblers über die Teuerungs– und Hungerjahre 1816/17", in: *Blätter des Schwäbischen Albvereins.* Jg. 28. Nr. 11. Sp. 209–220.

Schnitzler, Arthur. “Arthur Schnitzler an Georg Brandes. 12. Jänner 1899”, in: Therese Nickl und Heinrich Schnitzler (Hrsg.), **Arthur Schnitzler. Briefe 1875-1912**, Frankfurt am Main: Fischer, 1981, S. 368.

Schnitzler, Arthur. **Tagebuch**, unter Mitwirkung v. Peter Michael Braunwarth [u. a.] hrsg. v. der Kommission für literarische Gebrauchsformen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 10 Bände, Wien: Verlag der Östereichischen Akademie der Wissenschaften, 1987-2000. VIII 5, 1921.

Schoeps, Julius H. “Das Stigma der Heimatslosigkeit. Vom Umgang mit dem deutsch-jüdischen Erbe”, in: Elke-Vera Kotowski (Hrsg.) **Das Kulturerbe deutschsprachiger Juden. Eine Spurensuche in den Ursprungs-, Transit- und Emigrationsländern**, Berlin: Walter De Gruyter, 2015, S. 489-499.

Schoeps, Julius H. “Die Verlockung der Vernunft, Jüdisches Denken und Bewusstsein im 17. und 18. Jahrhundert”, in: Thomas Stamm-Kohlmann, Birgit Aschmann, Jürgen Elvert, Jens Hohensee (Hrsg.): **Geschichtsbilder. Festschrift für Michael Salewski zum 65. Geburtstag**, Eurasburg: Franz Steiner Verlag, 2003, S. 333-347.

Schoeps, Julius H. **Über Juden und Deutsche**, Stuttgart: Burg, 1986.

Schoeps, Julius H. und Schlör, Joachim. Einleitung, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 7-18.

Scholem, Gershom. “Wider den Mythos vom deutsch-jüdischen Gespräch”, in: *Judaica*, Bd. 2. 5. Aufl. Frankfurt am Main, 1960, S. 7-11.

Scholem, Gershom. **Die Geheimnisse der Schöpfung**, Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buch Sohar, Berlin: Jüdischer Verlag, 1998.

Scholem, Gershom. **Die jüdische Mystik**, Berlin: Suhrkamp, 1951.

Scholem, Gershom. **Major Trends in Jewish Mysticism**, New York: Schocken Books, 1946.

Scholem, Gershom. **Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah 1626-1676**, übersetzt v. R. J. Zwi Werblowski, London: Routledge, 1973.

Scholem, Gershom. **Sabbatai Zwi. Der mystische Messias**, Berlin: Jüdischer Verlag, 2014.

Scholem, Gershom. **The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932-1940**, New York: Schocken, 1989.

Scholem, Gershom. **Über einige Grundbegriffe des Judentums**, Berlin: Suhrkamp, 1970.

Scholem, Gershom. **Ursprünge und Anfänge der Kabbala**, Studia Judaica, Bd. 3. Berlin: de Gruyter, 2001.

Scholem, Gershom. **Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala**, Berlin: Suhrkamp, 1977.

Scholem, Gershom. **Zur Kabbala und ihrer Symbolik**, Berlin: Suhrkamp, 1973.

Schößler, Franziska. **Einführung in die Dramenanalyse**, 2., aktual. und überarb. Aufl., Stuttgart: Metzler, 2017.

Schreckenberg, Heinz. **Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte: (11. - 13. Jh.); mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil**, 3. Aufl., Frankfurt am Main: Lang, 1997.

Schubert, Kurt. **Jüdische Geschichte**, München: Beck, 1995.

Schwerhoff, Gerd. **Die Inquisition: Ketzerverfolgung in Mittelalter und Neuzeit**, München: Beck, 2009.

Secord, Paul F. und Backman, Carl W. **Social Psychology**, 2. Aufl. New York: McGraw-Hill, 1974.

Shaked, Gershon. "Der Fall Wassermann", in: Ders., **Die Macht der Identität. Essays über jüdische Schriftsteller,** übersetzt von Ulrike Berger, Matthias Morgenstern und Eve Strauss. Königstein am Taunus: Athenäum, 1986.

Shakespeare, William. **The Merchant of Venice**, hrsg. v. M. M. Mahood, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Sicroff, Albert. **Les Controverses des statuts de «pureté de sang» en Espagne du XV au XVII siècle**, Paris: Didier Toulouse, 1960.

Simon, Bernd und Trötschel, Roman. "Soziale Identität", in: Hans-Werner Bierhoff und Dieter Frey (Hrsg.): **Handbuch der Sozial- und Kommunikationspsychologie**, Göttingen: Hogrefe, 2006, S. 684-693.

Simon, Ernst. **Lessing und die jüdische Geschichte. Brücken. Gesammelte Aufsätze**, Heidelberg: L. Scheider, 1965.

Şişman, Cengiz. **Soru ve Cevaplarla Sabatay Sevi Sabataycılar**, Istanbul: Kopernik, 2018.

Şişman, Cengiz. **Suskunluğun Yükü: Sabatay Sevi ve Osmanlı Türk Dönmelerin Evrimi**, Istanbul: Doğan, 2016.

Şişman, Cengiz. **The Burden of Silence: Sabbatai Sevi and the Evolution of the Ottoman-Turkish Dönmes**, Oxford: Oxford University Press, 2015.

Sombart, Werner. **Der deutsche Sozialismus**, Berlin: Buchholz Weisswange, 1834.

Sorkin, Jan David. **The Transformation of German Jewry, 1780-1840**, Detroit: Wayne State Univ. Press, 1999.

Spiel, Hilde. "Geleitwort", in: Dirk Rodewald (Hrsg.): **Jakob Wassermann. Deutscher und Jude. Reden und Schriften 1904-1933,** Heidelberg: Lambert Schneider, 1984, S. 9-13.

Sprengel, Peter. **Geschichte der deutschsprachigen Literatur 1900-1918. Von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Ersten Weltkriegs**, München: C.H. Beck, 2004.

Stadelmann, Helge. **Ben Sira als Schriftgelehrter**, WUNT 2. Reihe 6. Tübingen: J.B.C. Mohr, 1980.

Stampfer, Friedrich. "Rezension zu 'Der Moloch'", in: *Die Neue Zeit, Wochenschrift der deutschen Sozialdemokratie,* 21. Jg./I. 1902/03. S. 255-256.

Stenzel, Jürgen. "Idealisierung und Vorurteil, Zur Figur des ‚edlen Juden' in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts", in: Stéphane Moses und Albrecht Schöne (Hrsg.), **Juden in der deutschen Literatur. Ein deutsch- israelisches Symposium**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987, S. 114-126.

Stölting, Erhard. "Sechzehntes Bild: »Der Verräter«", in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 218-228.

Straub, Jürgen u. a. (Hrsg.), **Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder**, Stuttgart und Weimar: Metzler, 2007.

Strehlow, Theodor Georg Henry. “Geography and the Totemic Landscape in Central Australia: A Functional Study”, in: Roland M. Bernd (Hrsg.), **Australian Aboriginal Anthropology**, Perth: University of Western Australia Press, 1970.

Strelka, Joseph. **Stefan Zweig. Freier Geist der Menschlichkeit**, Wien: Österreichischer Bundesverlag, 1981.

Sutter, Jean. “Démographie, génétique et ethnologie”, in: **Ethnologie générale**, Paris: Gallimard, 1968, S. 1504ff.

Theißen, Gerd. Tradition und Entscheidung, “Der Beitrag des biblischen Glaubens zum kulturellen Gedächtnis”, in: Jan Assmann und Tonio Hölscher (Hrsg.), **Kultur und Gedächtnis**, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S. 170-196.

Thomsett, Michael C. **The Inquisition. A History**, Jefferson, North Carolina und London: McFarland and Company, 2010, S.117-176.

Togar, Melahat; Güney, Erol und Berkes, Niyazi. **Sabahattin Ali**, Istanbul: De Yayınevi, 1986.

Torres, Hering und Sebastián, Max. **Rassismus in der Vormoderne. Die ‚Reinheit des Blutes‘ im Spanien der Frühen Neuzeit**, Frankfurt am Main: Campus Verlag, 2006.

Totten, Christine M. **Deutschland – Soll und Haben**, München: Rütten & Loening, 1964.

Trachtenberg, Joshua. **The Devil and the Jews**, New Haven: Yale University Press, 1943.

Treitschke, Heinrich von. “Unsere Ansichten”, in: *Preußische Jahrbücher*, zit. n. Walter Boehlich (Hrsg.) **Der Berliner Antisemitismusstreit**, Frankfurt am Main, 1965, S. 11.

Tucholsky, Kurt. “Jakob Wassermann und sein Werk”, in: *Die Weltbühne, Der Schaubühne XX*. Jahr, 2. Halbjahr, Nr. 38., 18. September 1924, S. 430-432.

Tuğrul, Latif. **Sabetayist Bir Aile. Saklı Duvar**, Istanbul: Ekinoks, k.A.

Ubrieto-Arteta, Antonio. “La Peste Negra en la Península Ibérica”, in: *Cuadernos de Historia*, 1975, S. 47-66.

Ullrich, Volker. “Fünfzehntes Bild, »Drückeberger«, Die Judenzählungen im Ersten Welrkrieg”, in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 210-217.

Vaupel, Sebastian. “Überlegungen zu den Ansprüchen einer ‘Erziehung nach Auschwitz’ im Sinne Adornos”, (überarb. Teilversion der unveröffentlichten Examensarbeit zur Kritik des Antiziganismus in der Schule “nach Auschwitz”, 2014).

Veranstaltung des Vereins “’Zukunft Bildung Region Fulda’ zur Ausstellung ‘200 Jahre Emanzipation der Juden in Fulda und Region’” im Vonderau-Museum” in *Osthessen News*, (https://osthessen-newS.de/n11495378/das-unbekannte-an-den-br%C3%BCdern-grimm-ihr-antisemitismuS.html (Zugriff: 17.04.2020).

Voigt, Ulrich. **Esels Welt – Mnemotechnik zwischen Simonides und Harry Lorayne**, Hamburg: Likanas, 2011.

Walzer, Michael. **Exodus und Revolution**, Berlin: Fischer, 1988.

Wassermann-Speyer, Julie. **Jakob Wassermann und sein Werk**, Wien und Leipzig: Deutsch-österreichischer Verlag, 1923.

Weiss, Martin. **Studienreisen nach Marokko. Angebote, Teilnehmerkreis, Reisemotive, Images**, Passau: L.I.S. Verlag (Maghreb-Studien 9), 1998.

Werner, Michael. **Begegnungen mit Heine. Berichte der Zeitgenossen**, 2 Bände, Bd. 2. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1973.

Wickersheimer, Ernest. "Les accusations d'empoisonnement portées pendant la première moitié du XIV siècle contre les lépreux et les Juifs; leurs relations avec les épidémies de peste", in: *Vierter internationaler Kongreß für Geschichte der Medizin,* Antwerpen, 1927.

Wojcik, Paola. "'Ein Abstraktum ohne gesellschaftliche und geschichtliche Bindung,' Jüdische Assimilation im literarischen Diskurs in ihren Anfängen und heute", in: Özkan Ezli, u. a. (Hrsg.): **Die Integrationsdebatte zwischen Assimilation und Diversität**, Bielefeld: transcript Verlag, 2013, S. 263-286.

Wolff, Hans J. "[Ohne Titel.]", in: **Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie**, Bd. 22, 1928/1929, S. 198-201. (Zu »Der Fall Maurizius«.)

Wolff, Rudolf (Hrsg.). **Jakob Wassermann. Werk und Wirkung**, Bonn: Bouvier, 1987.

Yalçın, Soner. **Efendi 2. Beyaz Türklerin Büyük Sırrı**, Istanbul: Kırmızıkedi, 2017.

Yalçın, Soner. **Efendi. Beyaz Türklerin Büyük Sırrı**, Istanbul: Kırmızıkedi, 2016.

Yıldıray, Oğur. **Cumhuriyetin Beyaz Mağdurları**, Istanbul: Timaş, 2013.

Young, James E. "Memory and Monument", in: Geoffrey H. Hartmann (Hrsg.): **Bitburg in Moral and Political Perspective and Political Perspective**, Bloomington: Indiana University Press, 1986, S. 103-113.

Yvette, Hawley. "Lady Macbeth and Cleopatra: A Study of The Fictional Female Ruling Figure in Shakespearean Tragedy", (**Unveröff. M.A.** These, California, 2002).

Ziege, Eva-Maria. "Dreizehntes Bild: Die Mörder der Götinnen", in: Julius Hans Schoeps und Joachim Schlör (Hrsg.), **Bilder der Judenfeindschaft. Antisemitismus Vorurteile und Mythen**, Augsburg: Bechtermünz Verlag, 1999, S. 180-195.

Ziegler, Gudrun. "Kommunizieren in der Fremdsprache: zur Funktion von Stereotypisierung im fremdsprachlichen Unterricht", (Unveröff. Diss. Universität des Saarlandes. Fach Deutsch als Fremdsprache, 2004).

Zimmermann, Moshe. "Aufklärung, Emanzipation, Selbstemanzipation", in: Karlfried Gründer und Nathan Rotenstreich (Hrsg.), **Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht**, Heidelberg: Lambert Schneider, 1990, S. 145.

Zionistische Vereinigung für Deutschland. **Zionistisches A-B-C-Buch. »Moderne Kultur und ihr Einfluß auf die Juden«**, Berlin: Lexikus 1908.

Zweig, Stefan. "Brief an Abraham Schwadron (1917)", in: Richard Friedenthal (Hrsg.), **Stefan Zweig. Briefe an Freunde**, Frankfurt am Main: Fischer, 1917, S. 71.

Zweig, Stefan. "Im Schnee", in: *Die Welt*, Bd. 31 (1901) 10-13, Frankfurt am Main, 1901.

Zweig, Stefan. "Jakob Wassermann", in: *Die neue Rundschau* 23. Bd. 2, 1912, S. 1132-1145.

Zweig, Stefan. **Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers**, 38. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer, 2010.

TABELLENVERZEICHNIS

Tab. 1: Fiktionale Werke von Jakob Wassermann

Tab. 2: Nicht-Fiktionale Werke von Jakob Wassermann

Tab. 3: Kurze Chronologie der Ereignisse über die „Conversos“

Tab. 4.: Unterschied zwischen dem kulturellen und kommunikativen Gedächtnis

Tab. 5: Die dreifache Distanz im Roman *Christian Wahnschaffe*

Tab. 6: Auszüge aus dem Roman mit ihrer biblischen Äquivalenz

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abb. 1: Anzahl der Veröffentlichungen über Jakob Wassermann

Abb. 2: Ritualmord in Trient, 1493

Abb. 3: Der Ewige Jude in der Tracht eines Türken, 1795

Abb. 4: Jüdischer Hausierer in der Stadt, 1858

Abb. 5: Jüdischer Hausierer, 1820

Abb. 6: Holländisches Flugblatt über die Begegnung und Folgen von Nathan und Zewi (1966)

Abb. 7: Nathans Führung seines Volkes in das Heilige Land nach der Salbung Sabbatais zum König und dem Ausstoß von Mohammeds Leichnam aus der Moschee

Abb. 8: Flugblatt über die Vertreibung der Juden aus Wien und der Zug zum Propheten Nathan

Abb. 9: Schreiben vom Großwesir an die Zollbehörden, Sabbatai Zewi unverzüglich nach Istanbul zu bringen (Dezember 1665)

Abb. 10: Schreiben des Großwesirs an den Bostancıbaşı (eine Art hoher Sicherheitsoffizier) über den sofortigen Transpoet Zewis nach Edirne

Abb. 11: „Sch(a)lo Sabbat(t)oi“ Abbildung des göttlich abgebildeten Messias (1687)

Abb. 12: „Etwas Neues/ von dem erhoeheten Josvehel Cam (Sabbatai)/ wie selbiger nacher Constantinopel kommen/ daselbst anfangs gefangen gesetzt/ aber endlich wider von dem Groß=Türcken erlediget und zu hohen Ehren erhoben worden…“ (Augsburg, Sommer 1666)